

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

كلية أصول الدين
قسم العقيدة ومقارنة الأديان
تخصص: عقيدة

جامعة الأمير عبد القادر
للعلوم الإسلامية - قسنطينة
رقم التسجيل:
الرقم التسلسلي:



عنوان البحث:

المناهج المعاصرة وماورها في صياغة علم الكلام الجديد

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه ل.م.د تخصص: عقيدة

إشراف الدكتور:
أحسن برامة

إعداد الطالبة:
خولة جهاد دميري

أعضاء لجنة المناقشة:

د. عبد المالك بن عباس	أستاذ محاضر _ أ	رئيسا	جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية - قسنطينة
د. أحسن برامة	أستاذ محاضر _ أ	مقررا	جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية - قسنطينة
د. زبيدة الطيب	أستاذ محاضر _ أ	عضوا	جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية - قسنطينة
أ.د. العمري مرزوق	أستاذ التعليم العالي	عضوا	جامعة الحاج لخضر _ باتنة 1
د. عبد الرزاق بلعقروز	أستاذ التعليم العالي	عضوا	جامعة سطيف 2

السنة الجامعية: 1439_1440هـ / 2018_2019م

People's Democratic Republic of Algeria
Ministry of Higher Education and Scientific Research

Emir Abd El-Kader University
Of Islamic Sciences
-Constantine-
Registration Number:
Serial Number:

Faculty of Usul al-Din
Department of Aqida and the
Comparison of Religions
Specialty: Aqida



**Contemporary Methods and Their Role in
The Formulation of The NEW KALAM**

PhD Thesis applied to get LMD Doctorate Degree
Specialty: Aqida

PRESENTED BY:
Khaoula Djihad DAMBRI

SUPERVISED BY:
Dr. Ahcen BRAMA

BOARD OF EXAMINERS:

Abdelmalek BEN ABBAS	MA 'A'	Chairperson	Emir Abd-Elkader University
Ahcen BRAMA	MA 'A'	Supervisor	Emir Abd-Elkader University
Zoubeida TAYEB	MA 'A'	Examiner	Emir Abd-Elkader University
Elamri MERZOUG	professor	Examiner	Batna 1 University
Abderrezaq BELAGROUZ	professor	Examiner	Sétif 2 University

Academic Year : 2018–2019

إلى صَاحِبِي الرَّحْمَةِ وَالتَّمَكِينِ .. وَالدَيِّ الْكَرِيمِينَ
وَإِخْوَتِي

إلى من أخلص وعمل صالحا من ذكر وأنثى
وهو مؤمن ...

إلى كلِّ صاحب علم وفضل في هذا البحث ...

شكرو وعرفان

الحمد لله الذي بمنه ولطفه تتم الصّالحات .. وبقبضه وبسطه تتجلى الأمنيات ..
والشكر العظيم لفضله ومدده الذي صاحب إنجاز هذا البحث ..
الذي لا نبتغي منه غير وجهه تعالى والنفع لأهل العلم.
والشكر والمحبة والإكبار والإمتنان بعد الله سبحانه للوالدين الكريمين.

الشكر الجزيل للمشرفين الثلاثة على هذا البحث ؛ الدكتورين السابقين:
أ.د. صالح نعمان وأ.د. كمال جحيش
والمشرف الحالي: د. أحسن برامة
الذين سهروا معرفيًا ومنهجيًا وإداريًا في الإشراف على سيره وتذليل عقباته.

عرفان خاصّ للدكتورين: العمري مرزوق وعبد الوهّاب فرحات

الشكر للهيئات الإدارية وطاقمها في:
جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلاميّة
كلية أصول الدين / قسم العقيدة ومقارنة الأديان
مكتبة أحمد عروة ومكتبة العلوم الإنسانيّة
مخبر البحث في الدّراسات العقديّة ومقارنة الأديان
مكتبة ديّلو DILOU
معرض الجزائر الدّولى للكتاب
المكتبات الإلكترونيّة

الإمتنان الجزيل لكلّ أصحاب الكتب والأبحاث الأحياء والأموات التي بُني
عليها هذا البحث

والشكر والتقدير للجنة المناقشة وصبرهم على قراءة هذا العمل ..

إِنِّي رَأَيْتُ أَنَّهُ لَا يَكْتُبُ إِنْسَانٌ كِتَابًا فِي يَوْمِهِ إِلَّا قَالَ فِي غَمَاهُ
لَوْ غَيَّرْتُ هَذَا لَكَانَ أَحْسَنَ، وَلَوْ زِيدَ هَذَا لَكَانَ يُسْتَعْسَنُ،
وَلَوْ قُتِّمَ هَذَا لَكَانَ أَفْضَلَ، وَلَوْ تَرَكَ هَذَا لَكَانَ أَجْمَلَ..
وَهَذَا لَعَمْرِي مِنْ أَعْمَمِ الْعِبَرِ
وَهُوَ مَا لَيْلُ عَلَى اسْتِجْلَاءِ النَّقْصِ عَلَى جَمَلَةِ الْجَشْتِ.

القاضي الفاضل عبد الرزيم البيهقاني

(526_596/1131_1199م)



المقدمة

جامعة الأمير
عبد القادر
للعلوم الإسلامية

تقديم

بِسْمِ اللَّهِ الَّذِي نَوَّرَ النَّفُوسَ بِالتَّعْقُلِ، وَرَفَعَ مَقَامَهَا بِالتَّخَلُّقِ، وَسَيَّدَ العَدْلَ مِيزَانًا بَيْنَ العُقُولِ، فَاصْطَفَى لَهُ مِنْ قَبْلُ بِالوَحْيِ الكُمَّلَ مِنَ الرِّسْلِ وَالأنْبِيَاءِ، فَكَانُوا لِلبَشَرِيَّةِ مَشْكَاتِةَ الأنْوَارِ وَمِفْتَاحِةَ الأسْرَارِ وَمَغَالِيقِ الشُّرُورِ وَأَلطَافِ الوَاحِدِ القَهَّارِ، وَارْتَقَى بِالخَشْيَةِ مِنْ بَعْدِ الخِيَارِ مِنَ التَّقَاةِ وَالعُلَمَاءِ، فَكَانُوا لِلحَقِّ أَدْلَاءَ وَلِلعِلْمِ عَقْلَاءَ وَلِلبَيَانِ وَجْهَاءَ. وَالصَّلَاةُ عَلَى مَنْ بَرَّهَ تَعَلَّقَ وَبِالقرآنِ تَخَلَّقَ وَعَلَى شِرْعَةِ اللَّهِ جَمَعَ المُفَرَّقَ وَعَلَى مَنَاجِحِهِ عِلْمَ وَسَدِّدَ، وَالسَّلَامُ عَلَى مَنْ بَخَطَاهُ سَارَ فَأَنَارَ، وَاجْتَهَدَ بِعَقْلِهِ وَاسْتَشَارَ وَبِمِرَادِ رَبِّهِ قَصَدَ؛ فَبَلَغَ وَبَلَغَ المَقْصِدَ.

استفاق العقل المسلم في القرن الثامن عشر؛ بعد أن لبث في كهفه بضع قرون؛ أين عمَّ الرِّكُودُ فصول البحث العلمي والإنتاج المعرفي والإبداع الفلسفي والتفاعل الحضوري/الحضاري، واقتصر على اجترار البقايا ممَّا ترك الأولون، واستمرَّ الأمرُ تَأْلِيفِيًّا؛ عَلَى خَطِّ الحَوَاشِي وَنَسْخِ مَخْتَصِرَاتِ العُلُومِ وَالفنونِ وَحِفْظِ المَتُونِ، وَانْحِسَارِ الحِرْكَةِ الدِّينِيَّةِ فِي مَجَالِ التَّشْرِيعِ وَالاجْتِهَادِ فِي فِقهِ النِّوَازِلِ وَرَدِّ الشُّبُهَاتِ؛ بِلِغَةِ كَادَ أَصْلُهَا لَطُولَ عَهْدِ هِجْرَهَا؛ يُيْتَرُ، فَاسْتَعَصَى فَهْمَهَا عَلَى الأَذْهَانِ وَالفُهُومِ، وَإِنْ قَامَتِ طَفَرَاتٌ إِبدَاعِيَّةٌ لِبَعْضِ العَبَاقِرِ المَشْهُودِ لَهُمْ تَارِيخِيًّا بِالنَّقَلَاتِ المَنْهَجِيَّةِ وَالتَّقْدِيَّةِ؛ الَّتِي تَخَلَّتْ مَخْتَلَفَ مَجَالَاتِ المَعْرِفَةِ، لِمَا بَقِيَ لِلأُمَّةِ الإِسْلَامِيَّةِ وَجُودَ، حَيْثُ كَانَتْ تُبْقِي كِيَانَهَا حَيًّا بِتَقْلَبِهِ عَلَى جَنْبِيهِ كُلِّ حِينٍ مُسْتَذَكِرًا أَجْمَادِ الزَّمَنِ الذَّهَبِيِّ الَّذِي قَدْ وَلَّى. فَاسْتَلَمَتِ المَشْعَلُ حَضَارَةَ الغَرْبِ؛ لَتَخْرُجَ مِنْ ظِلْمَاتِ القُرُونِ الوَسْطَى إِلَى أَنْوَارِ التَّطَوُّرِ العَظْمِيِّ، وَتَفْجَرَتْ إِنجَازَاتُهَا الفِلَسْفِيَّةِ وَالعِلْمِيَّةِ وَانْطَلَقَتْ تُوَاصِلُ المَسِيرَةَ الصَّنَاعِيَّةَ وَالزَّرَاعِيَّةَ وَالفِلَكِيَّةَ، مُسْتَمْتِرَةً مَا تَرَكَ لَهَا العَقْلُ المَسْلَمُ فِي ذُرُوءِ عَطَائِهِ المِثْلِيِّ. وَامْتَلَكَ الغَرْبُ مَصَادِرَ التَّقَاةِ وَالكِتَابَةِ، ثُمَّ مَوَارِدَ الحَيَاةِ البَشَرِيَّةِ مِنْ أَرَاضِي وَمَمْتَلِكَاتٍ وَثُرَاتٍ أَنْهَتْ العَالَمَ الإِسْلَامِيَّ أَسِيرًا وَبِلَادًا مُسْتَعْمَرَةً، تَكَرَّسَتْ فِيهَا قَابِلِيَّةُ الاسْتِعْمَارِ كِيَانًا وَالاسْتِحْقَارِ هَوِيَّةً وَالاسْتِحْمَارِ مَادِيَّةً، وَالتَّبَعِيَّةَ عِلْمِيًّا وَمَنْهَجِيًّا.

ولأنَّ الأفكارَ لا تموت، فقد انتعشت الوجهة الإسلامية بعد صدمات الحداثة وتسريباتها العلنية والمضمرة مُخَالَفَةً النَسَقِ الإِسْلَامِيِّ عَقِيدَةً وَفِقْهًا مَنَاهِجًا وَفِلَسْفَةً، وَإِنْ اسْتَقْتِ أَصُولُهَا مِنْ تَرِكَّتِهِ؛ إِلَّا أَنَّهُ

المقدمة

ألّبت المفاهيم والمناهج تداولياتٍ وتطبيقاتٍ من روح الغرب غمطت حقّ اللسان العربيّ المبين، وهنا أّستدعي علم الكلام إلى الواجهة ليؤدّي وظيفته التي جبل عليها ولأجلها تأسّس.

أ_التّعريف بالموضوع:

تميّز علم الكلام منذ نشأته بتعددية المناهج التي يتوسّل بها في إثبات وتبيين العقائد والدّفاع عنها، وما يشاع اليوم حول أحادية منهجه التي أوقعته في الاختزالية؛ مغالطة يثبتها المتبع للتاريخ أن علم الكلام قد اشتهر بتعدّد المناهج والتّوظيف المنطقي لنتائج العلوم المعاصرة له مع حفظ قداسة وأصالة الوحي، فقد استعان القدماء من المتكلمين بالمناهج من الحضارات الأخرى كالإيونانية والفارسية في عملية تبادل الأسلحة البرهانية عقلية وفلسفية كما استفادوا من المنطق الأرسطي خاصّة في محاورتهم، وهذا قد جعل المهتمين والمتخصّصين يفتحون على استعادة الدرس الكلامي من مظانه التراثية والعكوف على النّقد والبناء اقتداءً بالقدماء وتأثراً بالتيار العام للمجددين المحدثين، بالتوجه إلى الفروع الوسيطة بين الفهم والنصّ، سواء كانت هذه الوسائط علومًا أو مناهج، فلم تعد الرؤية الكونية العالمية المنفتحة على تعددية التجارب والحق من تقبل نتائج العلوم المعاصرة ومناهجها بما يراعي الخصوصية الحضارية للموروث الإسلامي؛ وإثبات أصالة وتعدّد وتكامل بعض المناهج ومعاصرتها للمسائل المطروحة أو بين إلغاء أيّ خصوصيّة تداولية مادام المقصود منها هو العمل المنهجي الذي لا يجابي دينًا ولا يخدم تيّارًا/مذهبًا، حيث تصبّ المسائل القديمة في هذه القوالب المنهجية لغاية تجديد وتطوير علم الكلام إيجابًا وسلبًا وفق ما اقتضته العملية المنهجية العلميّة، وكذا الدّعوة إلى إعطاء فرصة لتجربة هذه المناهج على التولوجيا الإسلامية دون إلغاء أو تعميم، رغم خطورة هذا الانفتاح على خرق الحدود الاعتقادية والمعرفية في التّعامل مع المعقول والمنصوص.

ولهذا كانت هذه الأطروحة الموسومة بـ: **المناهج المعاصرة ودورها في صياغة علم الكلام الجديد**، وقد تمحور البحث في هذا العنوان حول مساءلة الدور المنهجي في بناء علم الكلام ومباحثة إشكالية المنهج في علم الكلام الجديد.

ب_أهميّة الموضوع:

تكمّن أهميّة هذا الموضوع في جانبين:



المقدمة

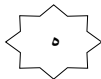
1_ تحديد بؤر الإشكال القائمة في العقل العربي/المسلم المعاصر حول مدى صلاحية علم الكلام كممثل للحركة العقلية الفلسفية عند المسلمين قديما من خلال مساءلة دوره الزاهن في مقابل الغياب الواضح للمشاريع المحسنة واقعيًا من أجل الإجابة على إشكالاته.

2_ تحديد دور هذا العلم ووظيفته في بيان العقائد بمنطق عقلي وبرهاني بما يتوافق مع مستجدات العصر، والتي أظهرت تسارعا وتسابقا بين التخب إلى تبني مشروع علم الكلام الجديد من حيث كونه حلقة اتصال جديدة تستعيد الحضور الزاقي لهذا العلم أو من حيث اعتباره علما جديدا مستقلا ظهر في مقابل علم الكلام القديم.

ولذا كان هذا البحث من أجل بيان حلقة من حلقات القراءة الوصفية لواقع الحال، وكاشفا لبعض الإشكالات التي تتراكم مشكّلة جدارا عازلا بين المسلم وفهمه لدينه، فكان تخصيص البحث بتأثير المناهج المعاصرة في علم الكلام الجديد خدمة لهذا المنحى وتقريبا لمفهوم الكلام وغايته، ورد الاعتبار إلى وظيفته والتي كانت لتشدب العقل أمام النص، وتسيج العقيدة أمام انفلات المنهج، وتبديد الشبهات والأوهام، بتمحيص الدعاوى الساعية لذكره.

جـ إشكالية البحث:

رفضت بعض الأصوات العلمية تحديث الدرس الكلامي المستعاد فضلا عن القول بكلام جديد مستعاض، حيث اعتبر علما تاريخيا منتهي الصلاحية منذ أعلن ابن خلدون في عصره أنّ احتواء الشبهة قد تمّ ووظيفة العلم قد انتهت. وعزز صعوبة الاستعادة اعتبارات ضياع اللغة العربية الأصيلة التي تيسر إعادة قراءة التراث الكلامي الضخم بلغته البيانية والفلسفية والمنطقية، وملاحقة المؤلفات الضخمة والتي استعصى على العقل المسلم الحديث مجاراتها وملاحقتها في مظاهرها بعد أن تعود التقليد والمختصرات، بالإضافة إلى انخراطه في الحياة المدنية الحديثة من جهة؛ ومجابهة ويلات الاستعمار وكسرة البقاء من جهة أخرى، فكانت العلمانية في صورها والحداثة بروحها قد وضعت نفسها بديلا منقذا يقصي التراث المعرفي الإسلامي عن طريق استيراد المستشرقين وتصدير المستغربين، وهنا نودي إلى تجديد علم الكلام بعد أن استبدلت العمامة بالطربوش ونثرت الطباعة البريطانية سحرها على العقول مُخرجة درر التراث في لغة



المقدمة

وأسلوب سهل على الفهم عسير على النقد، فنشب صراع فكري/سياسي صريح لأول مرة بين الشرق والغرب تبدلت فيه موازين القوى، وخضع فيه المغلوب والمغترب عن هويته ووطنه وتراثه.

فكان سؤال النهضة الشهير؛ كيف نستعيد أجداننا الأولى ونحقق الشهود الحضاري الإسلامي؟ وهنا نودي إلى تجديد علم الكلام؛ من أجل الإجابة عن سؤال التجديد والنهضة، وهل تمكّن من استحداث هندسة معرفية¹ للمنظومة الكلامية الجديدة بالتركيز على الضلع المنهجي في هذه الهندسة؟

ويطرح الموضوع أسئلة فرعية من أجل الوصول إلى المعنى الكلي في الوعي المنهجي الكلامي المعاصر، فكيف يمكن وصف اتصال علم الكلام القديم بالواقع الكلامي الجديد؟ هل استدعي الكلام في صياغة جديدة؟ هل لقصور في علم الكلام القديم أم أنّ هناك مؤثرات دفعته للظهور؟ ماهي النماذج المنهجية والمشاريع الفكرية التي صاغت الرؤية الكلامية المعاصرة؟ كيف تمّ توظيف المناهج المعاصرة في بناء معالم علم الكلام الجديد وإشكالياته؟ وما مدى فعالية/تأثير هذه المناهج وملاءمتها في بناء الدرس الكلامي الجديد/المعاصر؟ هل يمكن ضبط العملية المنهجية بقيم عقلية وإخلاقية تحدّد الغاية من العمل المنهجي ووظيفته؟

د_أسباب اختيار الموضوع:

يعود اختيار هذا البحث لنقطتين أساسيتين:

- 1-الاهتمام بعلم الكلام والميل إلى دراسة تجديد الدرس الكلامي/المعاصر.
- 2_التعرف على علم الكلام الجديد عن قرب والدربة المنهجية في القراءات النقدية للتأسيس الجديد للمضامين المعرفية والفلسفية في التعريف والدفاع عن العقائد.
- 3_ لعلّ مقولة مالك بن نبي: "ليست المشكلة أن نعلم المسلم عقيدة هو يملكها، وإنما المهم أن نردّ إلى هذه العقيدة فاعليتها وقوّتها الايجابية وتأثيرها الاجتماعي .. فالمشكلة ليست أن تبرهن له على وجود الله

1 _ المصطلح للباحث أحد فرامز قراملكي.

المقدمة

بقدر ماهي أن نشعره بوجوده ونملاً به نفسه باعتباره مصدر الطّاقة بعد أن تجرّدت بفاعليّتها...¹؛ قد دفعت الباحثة للاتّجاه إلى جانب التجديد في علم الكلام وإحياء العقائد الإسلامية باستعادتها والعودة إلى نقائنها وتوافقها مع الفطرة، بعيداً عن التّجريد العقلي والفلسفي البحت وضبطها من الانحراف بربطها بالبعد الروحاني الذوقي، مع مراعاة التسارع العلمي والتكنولوجي الذي ألغى ما دونه، إذ الأزمة أزمة عقيدة.

4_ قلة الدّراسات والبحوث حول هذا الموضوع واعتناء جلّ الدّراسات بالبحث في قضايا ومسائل الكلام الجديدة، بالإضافة إلى دعوات المفكرين والمتكلمين المعاصرين لتبني المناهج ونتائج العلوم الحديثة والمعاصرة من أمثال احمد قراملكي، عبد الجبار الرفاعي وطه عبد الرحمن، وأبو يعرب المرزوقي في فلسفة الدّين ومحمّد مجتهد شبستري في التّجربة الدّينية، وسيّد نصر عارف ونقيب العطّاس في تبني الرّؤية الفلسفية العرفانية... وغيرهم، مع افتقار معظم الدّراسات المختصة بطرح فرضيات تجديد المنهج وتمثّلات ذلك، ممّا يجعل هذا الجانب غامضاً رغم السّيل الهائل للمؤلّفات التي تصبّ جام اهتمامها على المسائل والقضايا.

5_ التّأصيل والتّنظير لفكرة واضحة المعالم في المنهج الكلامي راهنا، وتأسيس قواعد لضبط قبوله وردّه تراعي في بنيتها معايير العقل وكيّات الشّرع، كما تتوافق وخصوصيّة المعاهد الإيمانية لدين الإسلام.

هـ_ أهداف الموضوع:

يهدف هذا البحث إلى مُساءلة الدّرس الكلامي الجديد، ومحاكمة مشروعيته وقراءته ضمن تطبيقات المناهج المعاصرة ودورها في تشكيل هندسته المعرفية، من أجل الكشف عن حقيقة هذا الاتّجاه ومقارنته باتجاه تجديد علم الكلام، وتقديم وجهة نظر في هذا الحراك الاصطلاحي الجديد الذي يدخل المنظومة المعرفيّة الإسلامية من الأبواب الخلفيّة.

ارتأيت أن أدرج البحث عن التّكامل بين المناهج في أهداف منها:

1 _ مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، تر: عبد الصّبور شاهين، ط2، دار الفكر، دمشق، 2002_1423، ص 54.

المقدمة

1_ العمل في مشروع تجديد علم الكلام؛ بمساهمة في عرض بعض المناهج المعاصرة ودورها في تجديد علم الكلام.

2_ التأليف في الدرس المنهجي والكلامي على طريقة الجمع بين أهم المناهج المعاصرة الفلسفية والاجتماعية والتجريبية والدوقية (الروحية)، بتحكيم مفاتيح أولية شاملة تمثل مرجعية علمية وتوجيهية لصياغة مشروع كلام جديد في جانبه المنهجي، وتوظيف معطيات العلوم بما يلائم الثوابت ويسع المستجدات.

3_ إثراء علم المناهج بالتنظير للصيغ التكاملية بين المناهج الجديدة بغية الوصول لأهداف لم تتضح بانفرادها، أو الخروج بمنهج جديد منبثق عن تكاملها وتقييم مدى خدمتها للبحوث الدينية.

4_ صناعة مسلم يستجيب في كل لحظاته إلى تجليات إيمانه بالعقائد، وما يترتب عليها من حالات القلب وخواطر الفكر والسلوك، دون تجاهل أو إلغاء التطور الذي يخدم مهمته الاستخلافية، وتوجيه الاهتمام لطائفة من طلبة العلم خاصة بفتحهم على منتجات العلم الحديث وسبر أغواره في التعريف والتبيين الجاد لمقتضيات العلم والإيمان، وتثبيت عقائد الغيبات في النفوس ترغيباً وترهيباً بمعرفة التشكل الإنساني السلوكي واللغوي والتاريخي والروحي.

5_ الاهتمام بالجهود والانتاجات الرائجة؛ الحضارية العلمية والفلسفية الغربية والإسلامية (سنية وشيعية) في إثراء التجربة الكلامية المعاصرة كعلم وسيط بين الخطاب الإلهي والإتباع الإنساني.

و_ منهجية الدراسة:

اشتغلت الباحثة من ناحية الرؤية على زاوية العمل التجديدي في علم الكلام ومؤثرات المنهجية الحديثة/المعاصرة في صيرورة هذا العلم، بغض النظر عن التسمية أو الاصطلاح كما هو في عنوان الأطروحة؛ لمبررات:

.....المقدمة

— ما أُلّف في علم الكلام الجديد اليوم ما يزال في طور التأسيس والتشكّل، ويفرض التداخل في موضوعه وغاياته بين مشاريع علم الكلام التّأصيلية، وبين المفردات المعرفية لمشاريع نقد الفكر الدّيني، وفلسفة الدّين، والدّراسات التّقديرية للتّراث الفلسفي والدّيني للغرب الحديث والمعاصر؛ إلى اضطراب في الفصل النهائي.

— مراجع الكلام الجديد مقتصرة على نمطين: المترجم منها عن اللّغة الفارسية كان بلسان القوم ما يجعلها مادة غير مؤكّد من عدم انجيازها، والتّشكيك من مضامينها لبناء البحث وصدق نتائجه، واقتصار التّمط الثاني على تجميع لمقالات عربية وغربية وفارسية تدور حول حمى علم الكلام الجديد كرؤى وتنظيرات تساهم لتحفيز تأسيسه، ومحاولات لضبط منهجه وأهدافه.

— تداخل مشاريع التّجديد بين المرجعيّتين السنيّة والشيعيّة وكذا اعتماد مسمى "علم الكلام الجديد" في السّاحتين أيضًا بمضامين متداخلة ومناهج متباينة.

— يحتاج التّأسيس لرؤية حول "علم الكلام الجديد" إلى المرور عبر تجارب "التّجديد في علم الكلام" كاصطلاح ومضمون.

أمّا من النّاحية المنهجية: فقد اعتمدت الباحثة على:

— أسلوب كتابة المقال في العمل على بعض المطالب حيث يبدأ بإشكالية جزئية تخدم — حسب منظوره — الإشكالية العامة للبحث، وتنسج للفكرة ممّا قد تبدو للقارئ أنّها منفصلة عن البناء الكلّي للبحث.

— التعريف المختصر والضروري لما يخدم القارئ في فهم باقي الجزئيّات المرتبطة بالمطلب/المبحث/الفصل.

— التعريف بالشخصيات المغمورة أو التي تنتمي إلى غير النّسق الكلامي السنيّ، أو التخصّصي، وذلك بما توفّر من مراجع.

— اقتصار البحث في المناهج على الرّؤية الكلامية الإسلامية أو الفكرية التي تنتج قضايا ومسائل جديدة تؤثر على منظومة علم الكلام المعاصر أو تدفع المتخصّصين إلى الاشتغال عليها.

المقدمة

إنّ طبيعة الموضوع هي المحدّدة لنوع المنهج، ولما كان موضوع البحث بهذا التشعب تطلّب مناهج متعدّدة؛ تمثّل في: **المنهج الاستقرائي الاستنباطي**، بتتبع مفاهيم المصطلحات التي يتمحور حولها الموضوع، واستقراء الأسس المعرفيّة والمنهجية في مشاريع تجديد علم الكلام والتنقيب عما قيل في تجديد المنهج المحدّد لكلّ من التّماذج المختارة، ثمّ محاولة استنباط الرؤية التّكاملية بينها **بالمناهج المقارن**، أمّا **المنهج النقدي** في نقد المناهج وتقييم دورها على علم الكلام الجديد. كما قد تمّ التعامل بعض القضايا الفرعية باستطراد قليل والاقتصار على الوصف والتصنيف بقدر ما يوجّه الانتباه لارتباط هذه القضايا بال محور الأساسي للمسائل المناقشة.

ز_ الدّراسات السّابقة:

لا زال البحث جارياً عما أُلّف في تجديد المنهج في علم الكلام المعاصر، فنجد عناوين تخصّ المنهج عامّة من مثل: كتاب مباحث منهجية في الفكر الإسلامي ل: عبد المجيد النّجار، كتاب "مناهج البحث عند مفكري الإسلام" ل: علي سامي النشار، كتاب "مناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي" ل: فرانتز روزنتال، وكتاب "منهج البحث العلمي عند العرب" ل: جلال محمد عبد الحميد موسى. وما اختصّ بالمنهج في العقيدة مثل كتاب "مناهج الفكر العربي المعاصر في دراسة قضايا العقيدة والتراث" ل: شاكير أحمد السّحمودي، وقد اختصّت هذه الكتب بدراسة المناهج القديمة التابعة للمنطق الأرسطي والمناهج القرآنيّة والتراثيّة المستنبطة عن علم الكلام والفلسفة الإسلاميّة، وكذا تناول المناهج المعاصرة في قراءة النصّ الديني والتراثي ومساءلتها وفق ما يقتضيه الموضوع الذي لم يكن يختصّ بعلم الكلام كموضوع مستقلّ فضلاً عن تخصيص الدّراسة بمناهج علم الكلام الجديد، وهي دراسات متخصصة من حيث طريق العرض والتّأصيل والتّفاش والتّقد حيث تساعد في تعميق البحث حول إشكاليّات الأطروحة.

وأما في الدّراسات الأكاديمية الجامعية السّابقة فتوجد رسالتان تقتربان في بعض مضمونها بإشكاليّة الأطروحة؛ الأولى: رسالة دكتوراه بعنوان: مناهج علم الكلام في مواجهة القضايا الفكرية المعاصرة ل: رزق يوسف عليّ الشّامي، دار العلوم، القاهرة، مصر، (1990م)، ولم يتسنّ لي الاطلاع عليها إلى الآن لعدم توفّرها.

المقدمة

ورسالة دكتوراه بعنوان: منهج البحث في علم العقيدة في ضوء التطور العلمي المعاصر ل: صالح نعمان، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، الجزائر، (2004م)، وهي تختص بدراسة الجانب المنهجي العلمي والتّجريبي في القرآن وبيان فاعليّتها في تجديد أدلّة لإثبات العقائد الإسلاميّة والتدليل على بعض الدّراسات العقديّة المعاصرة التي اختصّت بهذا المنهج من أمثال: وحيد الدّين خان.

*الدّراسات المباشرة:

انقسمت إلى مجالين: اهتم الأول بالمشروع التّجديدي الإحيائي في بنائه من التّراث السنيّ ككتب عبد المجيد التّجار، وأطروحة الدكتور صالح نعمان على بيان الجانب العلمي للمناهج وتبسيط الضّوء على المنهج القرآني وتوظيفه في استصدار فهم جديد للعقيدة الإسلامية في مجال العلوم الطبيعيّة والكونية المعاصرة. وصدور كتاب يختصّ بالدكتور محمّد المستيري بعنوان: تجديد علم الكلام - في تأسيس عقلائيّة دينيّة معاصرة، والذي لم يعرض للبيع بعد (إلى حدّ هذا التّاريخ).

أمّا في السّاحة الشّيعيّة العربيّة فقد مثّل المشروع الذي اختص به عبد الجبار الرفاعي في كلّ من "مجلة قضايا إسلامية معاصرة" و"موسوعة فلسفة الدّين"؛ أشهر ما كتب في مجال علم الكلام وقد كان له الصدى الأكبر في فرض الحضور لمصطلح علم الكلام الجديد في صورته الحاليّة، فبالإضافة إلى بعض مؤلّفاته التي تتناول الكلام الجديد بالدّراسة، فقد عقد حوارات وترجمات لأشهر فلاسفة الدّين والمتكلّمين الجدد من إيران والعراق والغرب، من السنّة والشّيعيّة والمسيحيين، ومن الأصوليين التّراثيين والمتنوّرين الحدائثيين، فأنتج زحماً معرفيّاً كلاميّاً (مسائل ومناهج) لازالت في طور التّضجج والتراكميّة. وقد تعدّدت زوايا النّظر وتوضّحت أسباب ومكامن الاختلافات الفكرية والثقافية في تبنيّ علم الكلام الجديد، ولكنّها ضلّت دراسات متفرّقة ومقالات متكرّرة في أغلب المجالات المنشورة، وبعض ما ينشر بشأنها من نقد ابستمولوجي ومنهجي وديني.

*الدّراسات غير المباشرة:

فقد عنيت بالبحث في المناهج المعاصرة لكن في مجالات المعرفة الأخرى في التراث الإسلاميّ عموماً؛ ككتاب كلّ من: السّحمودي: مناهج الفكر العربيّ المعاصر في دراسة قضايا العقيدة والتّراث، عبد العزيز

المقدمة

إنمغيرات: مناهج قراءات التراث في الفكر التّهضي العربي — إشكالات ونماذج، ومرزوق العمري: إشكالية تاريخية النص الديني — في الخطاب الحدائي العربي المعاصر، حيث اختصّت بدراسات مشابحة لدراسة هذه الأطروحة، من حيث نماذج المناهج المختارة وإنما يختلف محور الموضوع بحيث اختصّت بنتائج هذه المناهج على قراءة التراث وتجديد الفكر الإسلامي بشكل عام، وكذا أطروحة الدكتوراه للباحثة زبيدة بن الطيّب: تجديد علم الكلام في الفكر الحدائي العربي المعاصر — محمد أركون أنموذجاً، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة الجزائر (2016م)، حيث اشتغلت على جانب القراءة التجديدية الكلامية عند محمد أركون ومنهجيته في التّجديد.

ح_ صعوبات البحث:

لا يخلو أمرٌ إلاّ واستُصعب بعضه بخاصيته الكمالية الكامنة فيه حتّى يبقى في نقصه سبيلاً إلى انتقاله بين العقول وتقليبه بين الآراء، وقد اعترضت الباحثة صعوبات أهمّها:

— غياب الوعي المنهجي التكويني لدى الباحثة؛ لذا فقد كان استخراج المنهج عن قضايا علم الكلام القديم والمعاصر عسيراً، فضلاً عن بحثه كموضوع منفرد، وقد حاولت التّدارك ما أمكنني ذلك.

— ضعف الخلفية التّراكمية المعرفية التي تؤسّس للفكرة وتسهّل على الباحثة الانتقال بين الأفكار ومصادرها فضلاً عن إيجاد التّرابط بينها دون العودة إلى المراجع المتنوّعة وبشكل مكثّف.

ط_ خطة البحث:

وقد اعتمدت الباحثة في عرض محاور/عناصر هذا البحث ومدارستها من خلال خطة تمّ تقسيمها إلى ثلاث فصول، ابتدأت بمقدمة تمّ فيها بسط جوانب الموضوع بإيجاز وكلّ أدبيات المقدّمة ومتعلّقاتها. واختصّ الفصل الأوّل بدراسة في علم الكلام القديم — المصطلح والوظيفة والمنهج، وذلك من خلال ثلاث مباحث؛ تحدّث الأوّل عن البناء المفاهيمي والتّاريخي لعلم الكلام من حيث التّأصيل والأزمة؛ بقراءة منبسطة لعلم الكلام القديم مفهوماً ودلالة ووظيفة، وكذا عرض إشكالية التّاريخ في علم الكلام والتي يرتبط ضبطها بتقريب فهم النّسق المنهجي له، وهو ما بيّنه المبحث الثّاني في عرض المسالك المنهجية

..... المقامة

المتبعة في التراث الكلامي_ في بناء الدليل العقلي والمعرفي لعلم الكلام القديم؛ من خلال تخصيص نماذج منهجية نقلية/عقلية كالأستدلال والتأويل، وآلية كالجدل والمناظرة، ومساءلة دور وفاعلية هذه المناهج في تطوير الدرس الكلامي المعاصر والإجابة عن أسئلته الملحة، أين تبرز بعض مواطن القصور والتي اشغل المبحث الثالث على بيانها؛ فتمحور حول تحديد أسباب الانسداد المنهجي الذي استدع ضرورة مطلب التجديد كحتمية وغاية، ومن بين هذه الدعاوى انبثق "علم الكلام الجديد".

أما الفصل الثاني؛ فقد كانت المرحلة التاريخية الثانية لقيام علم الكلام وهي التجديد في علم الكلام والتي أعقبت ثورة الأنوار وتبني سؤال النهضة في العالم العربي؛ وقد حمل هذا الفصل عنوان: علم الكلام الجديد بين الفكر الإسلامي الإحيائي والفكر الحدائثي_قراءة في المنهج_، حيث اختصّ بعرض نماذج للمشاريع المنهجية في تجديد علم الكلام/ بناء علم الكلام الجديد، حملت في توجّحها إمّا تياراً إحيائياً أو رؤى الحدائثة ومنطلقاتها، وتمّ بيان دعاوى الاتجاهين من خلال انتقاء عدة مناهج اقترحت الباحثة وفق ذلك تصنيفها إلى الاتجاه التراثي الإحيائي، والاتجاه الحدائثي. مع الابتداء بمبحثين مفتاحين لهذا الفصل؛ اختصّ المبحث الأول بالتعريف بعلم الكلام الجديد وبيان أهمّ معالمه ومضامينه، واقتصر الثاني على بيان منهجية القراءة التاريخية والحدائثية للتراث الإسلامي والكلامي؛ والتي استعانة فيها بمناهج حديثة ومعاصرة، حيث كانت هذه القراءات هي المدخل الأساس الذي انتقلت المناهج من خلال إلى التأثير بالمشروع التجديد الكلامي.

أما المبحثين الأخيرين_ الثالث والرابع_؛ فاشتغلا على الاتجاهين بشكل مباشر، تمّ في المبحث الأول بيان الطرح المنهجي الإحيائي في بناء الدرس الكلامي الجديد من خلال أربعة نماذج تمّ اختيارهم من حيث الشهرة والتأثير فيمن بعدهم، وكونهم امتلكوا مشاريع متكاملة، وتبني منهجيات غربية معاصرة/متجددة بطريقة تراعي فيها الخصوصية الإسلامية، كما تركت تأثيرها في مسار تجديد علم الكلام المعاصر/الجديد؛ وتمثّلت في: المنهج العقلاني عند محمد عبده، المنهج الفلسفي عند محمد إقبال، المنهج العلمي التجريبي المعاصر عند وحيد الدين خان والمنهج التداولي الحواري عند طه عبد الرحمن. وفي المبحث الثاني فاشتغل على بيان الطرح المنهجي الحدائثي في بناء علم الكلام الجديد، ممثلاً له بنموذجين من رواد الكلام الجديد سواء من المفكرين السنة او الشيعة، وقد تمّ اختيار نماذج ذائعة الصيت عربياً وعالمياً؛ فكان

..... المقامة

المنهج الظاهراتي/الفينومينولوجي لحسن حنفي، المنهج العرفاني التّقدي/الابستمولوجي (عبد الكريم سرّوش والمنهج الهرمنيوطيقي/التأويلية عند محمّد مجتهد شبستري، مع عرض موجز لهذه المناهج وتعريفها وتأسيس مصطلحاتها وارتباطها بالمشروع الكلامي لدى النماذج المختارة منهجيا او كممثلين للمناهج، وتمّ تقديم النّقْد فيما يخصّ المنهج واستعمالاته عامّة وكذا مستخدميه من المتكلّمين المعاصرين حسب ما توفّر من أدلّة وما بلغه الوعي التّقدي.

أمّا الفصل الثالث والأخير فعمد إلى تقييم ونقد الاستعمال المنهجي في بناء الدّرس الكلامي الجديد في محاولة استنتاجيّة لبيان هويّة الكلام الجديد من خلال المشاريع التّجديدية في التّيّار الإحيائي والحداثي، ومقاربة وظيفته في مقابل وظيفة الكلام القديم، وانصبّ الاهتمام أيضا على تحديد هويّة المتكلّم المعاصر والمشتغل بقضايا الفكر والمنهجيّة، فتكاتفت مباحث هذا الفصل على مساءلة الدّور المنهجي بين ما هو كائن وما يجب أن يكون، ببيان بعض أسباب الخلل المنهجي العام في التّنال الكلامي، واقتراح خطوات أساسيّة أوليّة تضبط المتكلّم المطبّق للمناهج المعاصرة الغربية تحديدا قبل الولوج إلى العمل المنهجي الكلامي الجديد. ودُيّل البحث بخاتمة تجمل أهمّ ما طرح في البحث، وملاحق ثانوية تشرح بعض الاستطرادات حول الموضوع.

الفصل الأول:

مراجعة في علم الكلام

القضايا

المصطلح والوثيقة والمنهج

الفصل الأول: دراسة في علم الكلام القديم - المصطلح والوظيفة والمنهج

المبحث الأول: البناء المفاهيمي والتاريخي لعلم الكلام: التأسيس والأزمة

المبحث الثاني: المسالك المنهجية في علم الكلام القديم

المبحث الثالث: دواعي التجديد في علم الكلام

تمهيد:

ينطلق البحث منهجيا _ عند طرح فكرة أو إشكالية _ بخطوات تكاد تجمع عليها أغلب البحوث الأكاديمية، بحيث تبدأ ببيان المصطلحات الخاصة بمجال موضوع البحث من خلال ضبط الحدود التي تؤسس له أو تحصره في حقل علمي/مفاهيمي خاص، ومتابعة أصوله وامتداداته خارج حقله، ثم إظهار المقاصد التي تُبتغى منه، وتحديد خصائص الموضوع لتقييد التحرك في مجاله، وذلك حسب رؤية الباحث وما تحقق له من أطر منهجية وسقف معرفي، خصوصا في البحوث التجريدية التي تفرض تداخلا مفاهيميا بينها وبين غيرها من المجالات العلمية. كما يضبط التعريف بمصطلحات البحث (وتتبع تشكيلها الدلالي عبر المسار الزمني) مسار باقي الفصول ويخدم حراكها المفاهيمي في ضبط الإشكال وتحري الإجابة عنه.

وعليه كان هذا الفصل تمهيدا يشكّل أرضية ومنطلقا تاريخيا ومعرفيا بأسلوب وصفي يربط القارئ بين الماضي والحاضر تاريخيا ومنهجيا؛ فيشتغل المبحث الأول بحدّ مصطلح المنهج والغاية منه، ثم إجراء قراءة مختصرة لتاريخ علم الكلام المعرفي والمنهجي بدء من التعريف به ومحاولة تتبع التاريخ لحديثه عند أهم ممثلي الاتجاه السني والشيعي، القدماء والمعاصرين مشرقا ومغربا، وتحديد وظيفته، وبيان طرق التأريخ لمراحل علم الكلام والتي مثلت إشكالا تأثرت به محاولة تتبع مراحل تطوّر المنهج في الكلام القديم، وقد حصرت منهجيته في ثلاث مسالك كبرى (الاستدلال بالنقل والعقل، التأويل الكلامي، والجدل والمناظرة).

ثمّ بلغ مرحلة وُصفت بالانسداد المنهجي، مع بيان أسباب الانسداد بإيراد بعض التّماذج التاريخيّة (المعاصرة له) في نقد الكلام ومنهجه؛ والذي وجّه مساره نحو الجمود والتقليد، إلى أن حكمت الضّرورة الحضارية والسنة التجديدية وخواص التجدد المرتبطة بتأسيس هذا العلم ووظيفته؛ إلى إبراز مكانم الضّعف ونصب مباسط النّقد، فدفع بالعقل الكلامي إلى تحريّ مطلب التّجديد، والدّعوة إلى تجديد علم الكلام في مسميات مختلفة؛ علم أصول الدين الجديد، تجديد علم العقائد، علم الكلام الجديد، حملت في مضمونها هدفا واحدا؛ هو النهوض بالعقل الإسلامي وتبني خطّة جديدة تجعله في مستوى مواجهة الاشكالات الدّينية/العقدية المعاصرة.

المبحث الأول: البناء المفاهيمي والتاريخي لعلم الكلام: التأسيس والأزمة

المكلم الأول: مفهوم المنهج: لغة وإصطلاحاً

المكلم الثاني: علم الكلام: المصطلح والدلالة

المكلم الثالث: وظيفة علم الكلام القديم

المكلم الرابع: إشكالية تأريخ علم الكلام

المبحث الأول: البناء المفاهيمي والتاريخي لعلم الكلام: التأسيس والأزمة

المكلم الأول: مفهوم المنهج: لغة وإصطلاحاً

المنهج أحد أضلاع تطوّر علم الكلام ومؤثر فعّال في تشكّل قضاياها، وغرضه الدقيق في ضبط وترتيب النتائج وإضفاء الموضوعية عليها. والواجب التعرّف على هذا المصطلح ومفهومه لوضع الإطار المرجعي في الاستناد إلى المفهوم المطلوب من معنى المنهج، وارتباطه بالدرس العقيدي، إذا ما المنهج؟

المنهج لغة: مفعّل من مادة نهج ينهج نهجاً، وهو الطّريق المستقيم الواضح¹، و"التّهج، الطّريق. ونهّج لي الأمر: أوضّحه. وهو مُستقيم المنهاج. والمنهج: الطّريق أيضاً، والجمع المناهج"².

وفي لسان ابن منظور: طريقٌ نهجٌ: بيّن واضح، وهو التّهج، أنهج الطّريق: وضع واستبان وصار نهجاً واضحاً بيناً، والتّهج: الطّريق المستقيم³.

ويستخلص من التعريف اللغوي للمنهج أنه يضمّ شرطين أساسيين هما: الطريق المتبع، ووضوح الطّريق. ولا يختلف المعنى اللغوي العربي كثيراً عن المعنى اللغوي في القاموس الفرنسي؛ فالمنهج هو: خطوات منظمة ومنطقية للعقل للوصول إلى نتيجة معينة، أي العمل بالمنهج⁴، وإن كان يضيف الغاية من هذا الانتظام بالسّير والوجهة؛ ببلوغ نتيجة دقيقة وبيّنة.

وفي الإشتاق فكلمة "منهج" هي الترجمة العربية للكلمة الإنجليزية Methods، أو الكلمة الفرنسية Méthode، فمأخوذتان من الأصل اليوناني: Methodos، والمؤلفة من مقطعين: Meta وتعني "بعد"،

1 _ جمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، ط4، مكتبة الشروق الدولية، مصر، باب النون، مادة نهج، 1425هـ_2004م، ص 975.
2 _ ابن فارس، أبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريّا، معجم مقاييس اللغة، تح: عبد السلام محمد هارون، د.ط، اتحاد الكتاب العرب، د.م، 2002_1423، ج5، ص 402.
3 _ ابن منظور، لسان العرب، دار المعارف، د.ت، ج 49، مادة نهج، ص 4554_4555.

4 _ «demarche organisée et rationnelle de l'esprit pour arriver à un certain résultat travailler avec méthode». Larousse, dictionnaire de francais, Maury-Eurolivres à manchecourt, montérial, canada, p 267.

و hodos وتعني "الطريق"، والذي يدل على الالتزام بالطريق المحدد، وهو معنى لا يختلف عن اشتقاقه في اللغة العربية¹.

أما في الاصطلاح فقد عرّف المنهج La méthode بتعريفات كثيرة أهمّها ما اختصّ بالتركيز على المعنى الفعلي للمنهج:

1_ هو الطريق المؤدّي إلى التعرف على الحقيقة في العلوم، بواسطة طائفة من القواعد العامّة، والتي تهيمن على سير العقل، وتحدّد عملياته، حتّى يصل إلى نتيجة معلومة².

2_ هو القوانين التي تطوي شتات الوقائع والمفردات المبعثرة بإيجاد روابط أو علاقات تنظّمها بغية تفسيرها³.

فيعرفه لالاند في موسوعته بأنّه: "طريق نصل من خلالها، وبها، إلى نتيجة معيّنة، حتى وإن كانت

هذه الطريق لم تحدّد من قبل تحديدا إراديا ومثرويا"⁴. ويفصّل أكثر: "هنا يطلق اسم الترتيب على فعل

الفكر الذي يكون له، حل موضوع واحد... عدّة أفكار، عدّة أحكام، وعدّة أدلّة، فيرتّبها على أفضل

وجه لجعل الموضوع معروفا. وهذا ما يسمّى أيضا منهجا. كل هذا يجري بنحو طبيعي، ويتمّ أحيانا على

نحو أفضل لدى هؤلاء الذين لم يتعلّموا أية قاعدة من قواعد المنطق، ممّا يجري لدى أولئك الذين تعلّموا"⁵.

و"بهذا المعنى، غالبا ما تُقال هذه الكلمة على أساليب وطرق يمكن لحظها وتحديدها بالاستدلال،

سواء لتطبيقها لاحقا بنحو أوثق، أو لنقدتها وإظهار عدم صلاحها"⁶. والمنهج أيضا:

1 _ يوسف خليف، مناهج البحث العلمي، د.ط، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 1997، ص 17.

2 _ حسين رشوان، العلم والبحث العلمي، ص 143، نقلا عن: الجوير محمد بن احمد بن علي، جهود علماء السلف في القرن السادس

المجري في الرد على الصّوفية، ط1، مكتبة الرشد، الرياض، السعودية، 1424هـ_2003م، ج1، ص 183 (لغياب المصدر).

3 _ جلال محمّد موسى، منهج البحث العلمي عند العرب - في مجال العلوم الطبيعية والكونية، تق وتحو: محمّد عليّ أبو ريان، د.ط، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، د.ت، ص 271. (بتصرّف طفيف).

4 _ أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تعر: خليل أحمد خليل، إش: أحمد عويدات، ط2، منشورات عويدات، بيروت-لبنان،

2001، م1 (A-G)، ص 803.

5 _ المرجع نفسه، ص 803.

6 _ المرجع نفسه، ص 803.

— برنامج ينظّم مسبقاً سلسلة عمليات ينبغي إكمالها، وتدللّ على بعض الأخطاء الواجب تجنبها، بغية بلوغ نتيجة معينة. "بلا منهج - البحث بمنهج"¹.

— "... اعتبارات وحكم شكّلت منها منهجاً"².

فيجمع المنهج في معظم تعريفاته نقطتين رئيسيتين؛ كونه يسلك طريقاً نحو بلوغ حقيقة ما، وكونه يبحث عن النقطة النازمة بين أجزائه وقضاياها لينتهي إلى النتيجة البينة والدقيقة أو المعرفة الصحيحة³. بهذا المعنى؛ تكاد تستعمل دوماً كلمتا منهجي/منهجياً، وتتضمنان تصوراً فكرياً مسبقاً للخطة الواجب إتباعها⁴، ولعلّ أبسط وأشمل تعريف للمنهج بمقصده أنّه: "طريقة يصل بها إنسان إلى حقيقة"⁵.

أمّا في المعجم الفلسفي لجميل صليبا؛ فقد اقتضب كثيراً في التعريف الفلسفي للمنهج يقول: "المنهج أو المنهاج هو الطريق الواضح"⁶، ولم يختلف عن المعنى اللغوي في قواميس اللغة.

وبهذه التعريفات يمكن أن نتلمّس اتجاهين للمناهج يختصّ الأول بالاختراع والتحليل والكشف عن الحقيقة، والثاني بالتركيب والتصنيف والكشف عن المفاهيم السائدة بأسلوب ممنهج ويمكن أن يدعى بمنهج المذهب، وهو استنتاج لعبد الرحمن بدوي بعد قراءته لمفهوم المنهج عند المشتغلين بالمنطق الرياضي، ولم يشمل المنهج التجريبي أو التاريخي لأنّها لم تبلور آليّاتها إلّا في القرن السابع عشر⁷، وعليه يستنتج تعريف المنهج بقوله: "الطريق المؤدّي إلى الكشف عن الحقيقة في العلوم، بواسطة طائفة من القواعد العامة التي تهيمن على سير العقل وتحدّد عملياته حتّى يصل إلى نتيجة معلومة"⁸، أمّا منهج البحث العلمي؛ فهو

1 _ المرجع السابق، ص 803_804.

2 _ المرجع نفسه، ص 804.

3 _ ستار جبر حمود الأعرجي، مناهج المتكلمين في فهم النصّ القرآني (سلسلة دراسات كلامية 13)، ط 1، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، العتبة العباسية المقدسة، د.م، ص 17_18.

4 _ لالاند، الموسوعة، مرجع سابق، ص 804.

5 _ عليّ جواد الطاهر، منهج البحث الأدبي، د.ط، مطبعة العاني، بغداد، العراق، 1970م، ص 13.

6 _ جميل صليبا، المعجم الفلسفي - بالألفاظ العربية والفرنسية والانجليزية واللاتينية، د.ط، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982، ج 2، ص 435.

7 _ عبد الرحمن بدوي، مناهج البحث العلمي، ط 3، وكالة المطبوعات، الكويت، 1977، ص 4_5.

8 _ المرجع نفسه، ص 5.

"عبارة عن الطّرق المقيّنة والمنظّمة التي يسلمها الباحث في معالجة أية مشكلة من مشكلات المعرفة كشفا واختراعاً أو تدليلاً وبرهاناً متفقاً مع الأسلوب والطريقة التي تناسبها"¹.

ما يمكن أن نلمسه من هذه التعريفات أنّها تتناول جانباً معيناً من المنهج وهي الخطوات التي يصل بها الباحث إلى الحقائق، وهي في عمومها آليات قد تختلف من باحث لآخر أو من علم لآخر، وعليه تمتاز المناهج حسب مجالاتها العلمية بين الانسانية والطبيعية، حيث يعرفه صلاح فضل² بأنه: "اجتماع النظرية التي توّطر بشمولية للمنظومة المعرفية المراد دراستها ثم المنهج أو الطريق الذي يتوخى في العملية البحثية أو التقديية، انتهاء إلى التقنية المتداولة التي يستعملها أصحاب المنهج في ممارستهم العملية"³، فهو هنا يضبط المعنى بالخطوات الخاصة التي تناسب المنظومة المعرفية المراد دراستها، وتوخى خصوصيتها نظرية ومنهجاً ونقداً وتقنية، ما يؤكّد أنّ العلمية بالمنهج ليس تجرّديته التي تمنحه الحقّ في أن يطبق على أي مادة مدروسة حسب اختلافاتها المعنوية خصوصاً.

وقد استعملت الكلمة اليونانية عند أفلاطون وأرسطو بمعنى النظر أو المعرفة أو البحث⁴، وقد تشابه تعريف ابن سينا لتعريف المنطق بمعنى المنهج إذ هو: "الصناعة النظرية التي تعرّفنا من أيّ الصور والمواد يكون الحدّ الصحيح، الذي يسمّى بالحقيقة حدّاً، والقياس الصحيح الذي يسمّى برهاناً"⁵، فقد اختصر المنهج في اتباع خطوات المنطق الأرسطي، و"قبل أن تأخذ التسمية كمصطلح لعلم المناهج في صيغته الإصطلاحية (Methodologie/Methodology)⁶، بعد أن تطوّر في عصر النهضة الأوروبية حيث

1_ السيد صالح سعد الدين، البحث العلمي ومناهجه النظرية - رؤية إسلامية، ط2، مكتبة الصحابة، جدة-الشرفية، 1414هـ-1993م، ص 14.

2_ الدكتور محمد صلاح فضل (1938م)، أديب وناقد أدبي مصري، له: مناهج النقد المعاصر...

<http://scc.gov.eg/profile/%D8%B5%D9%84%D8%A7%D8%AD-%D9%81%D8%B6%D9%84/>

3_ صلاح فضل، مناهج النقد المعاصر، مناهج النقد المعاصر - ومصطلحاته، ط1، ميريت للنشر والمعلومات، القاهرة، 2002م، ص 13.

4_ بدوي عبد الرحمن، مناهج البحث العلمي، مرجع سابق، ص 3.

5_ علي سامي النشار، المنطق الصوري - منذ أرسطو حتّى عصورنا الحاضرة، د.ط، دار المعرفة الجامعية، مصر، 2000، ص 7.

6_ يوسف خليف، مناهج البحث العلمي، مرجع سابق، ص 17.

كان يطلق المنهج على المنطق ثم كجزء من أجزائه¹ (راموس² Ramus 1515_1572) واستثمر في البلاغة والأدب، ليجعله فرنسيس بيكون³ Francis Bacon (1561_1626) في القرن التاسع عشر؛ واضحا بوضع قواعد المنهج التجريبي مخرجا إياه من الأدب إلى العلم في "الأورغانون الجديد"، وصيغت قبل ذلك قواعد المنهج العقلي في "مقال في المنهج" عند رينيه ديكارت René Descarte (1596_1650)، وبدأت تنتظم معاملة في تنظيم وتسلسل الأفكار من أجل الكشف عن المجاهيل وبلوغ الحقيقة⁴.

ويعود مصطلح المنهاج إلى ما قبل أربع عشرة قرنا في قوله: "وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَا جَاءٌ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ" ⁵، ويتفق معنى "المنهاج" في التفاسير القرآنية على أنه: الشريعة والطريقة وسبيل الهداية، والمنهاج أسلوب حياة، أما المنهج فطريقة الاستدلال⁶.

أما في التراث الإسلامي قبل القرن السابع عشر استعمالا لمصطلحات المنهج بمفاهيم مختلفة، مثلا: فقد نسب كتاب "نهج البلاغة" للإمام علي بن أبي طالب رضي الله عنه (599م_661م) ويعني الطريق

- 1 _ قسم راموس المنطق إلى: التصور، الحكم، البرهان، المنهج. (أنظر: بدوي، منهاج البحث العلمي، مرجع سابق، ص 4).
- 2 _ بيير دي لارامي (باللاتينية: بتروس راموس) منطقي بروتستانتي فرنسي، ناقد لمنطق أرسطو، كتب كتابا باللاتينية بعنوان: في الأخطاء الأرسطوطالية. انظر: يوسف بطرس كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ط5، مكتبة الدراسات الفلسفية، د.م، ج1، ص 26.
- 3 _ فيلسوف وسياسي إنجليزي، آمن بضرورة قيام العلم على أساس التجربة والملاحظة والذي سيؤدي إلى الإصلاح العظيم للمعرفة الإنسانية، ألف: كتاب المقالات (essays)، كتاب في تقدم العلم (المعقولات والمرئيات (cogita et visa). بدوي عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، 1948، ج1، ص 392 فما بعدها.
- 4 _ انظر: بدوي، منهاج البحث العلمي، مرجع سابق، ص 3_4.
- 5 _ سورة المائدة، 48.
- 6 _ قراءة محمد الهلالي عن: حسن حنفي، قضايا العلوم الإنسانية - إشكالية المنهج، إشر: يوسف زيدان، د.ط، الهيئة العامة لقصور الثقافة، (سلسلة الفلسفة والعلم)، د.م، 1996، ص 44_56. أنظر: تر: الهلالي محمد، حنان قصبي، في المنهج، دفاتر فلسفية نصوص مختارة، ط1، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، 2015، ص 14.

إلى إتقان الكلام ببلاغة، "مبحث النظر"، ككتاب أبي حامد الغزالي (ت505) في المنطق "محك النظر"، نجد لمفهوم المنهج إطلاقات أخرى كـ "طريقة/طرق" و "مسلك/مسالك" الإستدلال عند المتكلمين، وكذا مصطلح المنهج في تقرير العقيدة؛ كـ "المنهج السديد في شرح كفاية المرید"¹ للسنوسي²، ومناهج كـ "الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة" للوليد ابن رشد (ت595هـ/1198م)، وقد قصد بها طرق الإستدلال في فهم العقائد والمميزة للعلم الصحيح من الفاسد³.

وللمنهج فلسفياً - طريقان تحدّدان ماهيته حسب إطلاق عبد الرحمن بدوي⁴؛ [المنهج التلقائي، والمنهج التأملي، حيث يكون الأول "نوعاً من السير الطبيعي للعقل لم تحدّد أصوله سابقاً"⁵، لم يحتاج سالكه إلى التأمل وتحديد القواعد كما الأمر مع المنهج التأملي الذي يحتاج إلى تبيين أوجه الاستقامة والصواب فيه وتحديد قواعده التي يخضع لها خلال البحث مستقبلاً، وهو موضوع العلم وهو المعنى الشائع والمتبع في أغلب البحوث العلمية، وينبني الثاني على الأول⁶]، وتعتمد هذه الدراسة - بحث إشكالية تأثير/تطبيق المناهج المعاصرة في علم الكلام المعاصر/الجديد - على إبراز أوجه الخلط بين النوعين في البحوث الكلامية المعاصرة بين كون الاعتقاد علماً ينضبط بمنهج أو كونه باحثاً عن المنهج متطور في بلوغ الحقائق الإيمانية بفهمها المتجدد.

1 _ محمد بن يوسف السنوسي، شرح للمنظومة المسماة "بالجزائرية" لأحمد بن عبد الله الزواوي الجزائري (800_884هـ)، تح: مصطفى مرزوقي، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، د.ت.

2 _ أبو عبد الله محمد بن يوسف بن عمر بن بن شعيب الحسيني السنوسي التلمساني (830_1427م/895_1490م)، من قبيلة بني سنوس، من براءة تلمسان، أحد مشايخ القرن 15م، متكلم أشعري وصوفي، اشتهر بجمعه بين الشريعة والحقيقة، ألف العقيدة الكبرى، الوسطى، الصغرى (أم البراهين التي اشتهر بها). انظر: السنوسي، أم البراهين، تح: خالد زهري، ط2، دار الكتب العلمية، لبنان، 2009، صص 6_11.

3 _ المرجع نفسه، ص 14.

4 _ (1918_2002) فيلسوف مصري ومؤرخ للفلسفة، تبنى خلال مسيرته الفلسفة الوجودية في الاتجاه الذي سلكه الفيلسوف الألماني مارتن هيدجر، له أكثر من 150 كتاباً بين تأليف وتحقيق وترجمة. انظر: عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، لبنان، 1984، ج1، ص 194.

5 _ بدوي، مناهج البحث العلمي، مرجع سابق، ص 6.

6 _ المرجع نفسه، ص 6_7. (بتصرف طفيف)

فالمنهج؛ جملة من الأدوات التي تمكن من قراءة الوقائع والمفاهيم وصور الإبداع كما هو، أي أنه التآفة التي يُنظر بها إلى المسائل وبيانها بوضوح وتحديد غايتها بجلاء.

وينعقد في هذه الأطروحة؛ بحث المنهج (مع إجراء قراءة مختصرة في تاريخ المنهج في علم القديم)، والدور المنهجي للمناهج المعاصرة في بحث إشكالية المنهج في علم الكلام المعاصر، بدراسة الأدوات والآليات والخلفيات المؤسسة للمنهج وغايات تطبيقه وخلفية مطبقيه، والمعنى المقصود الذي يتبعه البحث هو؛ التقصي في أسس تشكل المناهج وليس نسختها النهائية، كيف اندمجت وانتظمت؟ وكيف خدمت علم الكلام الجديد، وماهي الآليات التي اعتمدت لدراسة المسائل العقائدية؟ بطرح سؤال الفرديّة المنهجية أو تعددية المناهج في تناول مباحث الاعتقاد.

وقد تمّ تحديد فترة المعاصرة التي يعمل عليها موضوع البحث؛ بفترة بداية النهضة أي ابتداء من القرن التاسع عشر (وبالضبط مع الأفغاني ومحمد عبده).

المكلم الثاني: علم الكلام: المصطلح والدلالة

إذا ما أجرينا قراءة لتعاريف علم الكلام حسب الترتيب الزمني¹ لوفيات رواده فإننا نرصد بشكل جليّ تطوّر مضمون وأهداف العلم ووظيفته، وهو ما يستفاد من دلالات التعريفات المتراوحة بين التقارب والاختلاف والتي يمكن من خلالها تشكيل صورة عامة عن تشكّل العلم ومراحله، وقد خُصّصَ _ حسب المراجع _ ثلاث مراحل عامة لتعريف هذا العلم حسب بعض أشهر رواده؛ إمّا من خلال التأثير والمذهب والموطن، وقد وقع الاختيار على أعلام قد شكّل كل منهم مرحلة نوعية في مسار العلم، الفارابي باعتباره أوّل من عرّف العلم وحدّ ماهيته، أمّا الإيجي فقد كان أوّل متكلم يصوغ مفهومًا للعلم في مرحلة تطوّر الفلسفي، ثمّ ابن خلدون الذي أنهى وظيفة العلم بانتهاء سببه، مع العمل على تقصي بعض خبر ما تحلّل هذه المفاصل الكبرى للعلم.

1_ الكرونولوجيا chronology: علم الزمن، يفيد في تقسيم الزمن الى فترات؛ تأريخ الأحداث؛ تعيين التواريخ الدقيقة للأحداث وترتيبها وفقا لتسلسلها الزمني. <https://www.almaany.com/ar/dict/ar-en/chronology/>

في البدء؛ ترجع أغلب المصادر والمراجع التي ترمي إلى التأريخ لبدايات علم الكلام وجذوره؛ إلى أنّ بذرته قد ظهرت مع حادثة السّقيفة في الخلاف حول "الإمامة"¹، إذ كان وجود النبي في حياة الصحابة وتنزّل القرآن شارحا ومبينا ومقومًا ومجيبًا فورًا قد أغناهم عن الكثير من الخلافات التّظريّة، حيث كان تركيز جلّ تعلّمهم على الأمور العمليّة، ففي عهده صلّى الله عليه وسلم "كان الاعتماد قبل ظهور أطوار علم الكلام على أخذ الدليل من آيات الله المسطورة بين دفتي المصحف والمبثوثة في جنبات الكون، وعلى إيقاظ الأحاسيس الفكرية والمشاعر الوجدانية، وبهذه الوسائل بنى في قلوب صحابته عقيدة أثبت من الجبال الرّاسيات. كانوا رضوان الله عليهم ببركة صحبة النبي وقرب العهد بزمانه، وقلة الوقائع والاختلافات، امتداداً لذات المرحلة والمنهج، ويمكن أن يطلق على هذه المرحلة: مرحلة الإيمان وعدم الخوض في موضوعات الكلام"²، وإن تخلّتها سؤالات خلال وجود النبي عليه الصلاة والسلام بينهم، وقد فصّل فيها الشهرستاني - كأمر الصحابة بقرطاس يترك لهم فيه كتابا واعرض عن ذلك عمر ابن الخطاب، والتخلّف عن جيش أسامة بن زيد عند قيادته للجيش بأمر من رسول الله³، وبعد وفاته صلّى الله عليه وسلّم بدأت الأسئلة العقديّة تتشكّل في أذهان الصحابة بشأن موت الرّسول وإمكانية موته وأسئلة عالم ما بعد الموت، وانتهاء النبوة وخاتمتها وانقطاع الوحي ومشكل الخلافة بعد رسول الله...، ما أدّى بالعقول ضرورة إلى القيام بمحاولات اجتهادية في تفسير نصوص القرآن والسنة بشأن من سيكون الخليفة بين النصّ والتّعيين، وتأوّل الآيات بحسب اعتبارات أسبقية فضل أبي بكر صحبة أو عليّ قرابة أو سعد بن عبادة حيرة ونصرة، وقد كان مجرّد الاقتراب الحرّ دون رقابة نبوية في البداية خطوة كفيّلة بتفرّع

1 _ "الإمامة رياسة عامة دينية مشتملة على ترغيب عموم الناس في حفظ مصالحهم الدينية والدينيّة وزجرهم عما يضرهم بحسبها".

الخواجه نصير الدين الطوسي، تلخيص المحصل، ط2، دار الأضواء، لبنان، 1405هـ_1985م، ص 457.

2 _ محمد خير حسن العمري، علم الكلام بين الأصالة والتجديد، المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية، م 5، ع 3/أ، 1430هـ_2009م، ص 240/ انظر أيضا: يحيى هويدي، دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، ط2، دار الثقافة، القاهرة، مصر، د.ت.

3 _ فيصل بدير عون، علم الكلام ومدارسه، د.ط، دار الثقافة، القاهرة، مصر، د.ت، ص 45 / انظر: الشهرستاني أبي الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر، الملل والنحل، تح: أمير عليّ مهنا، عليّ حسن فاعود، ط3، دار المعرفة، بيروت، لبنان، 1414هـ/1993م، ج1، ص 28 وما بعدها.

وتشتت واختلاف الآراء في القضايا المطروحة حينذاك، وشكل بعد ذلك هذا التفاعل البسيط مع النص والواقع أولى بذور علم الكلام.

بينما يرجع بعض الدارسين الشرارة الأولى لعلم الكلام إلى مقتل عثمان¹ وما تبعها من وقائع سياسية كواقعة الجمل وموقعة صفين، وانقسام الصف الإسلامي إلى شيع (أهل السنة، الشيعة، الخوارج) في قضية الإمامة وما تبعها من معارضة وحرب تحكيمية انتهت بالخوض في معنى الإيمان وحقيقته، مرتكب الكبيرة ودرجة إيمانه، والمناقشات التالية حول توبته وعقابه ومصيره... وما إلى ذلك.

لقي علم الكلام نفورا من قبل المناوئين له بالاستناد إلى النصوص التّأهية عن الخوض في الجدل والتّجريد والاهتمام بالعمل والتّطبيق، ومنها قوله صلى الله عليه وسلم: "ما ضلّ قومٌ بعد هدى كانوا عليه إلا أوتوا الجدل" ثم تلا رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه الآية: "مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلًا بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ" ³²، وفي حديث آخر يقول صلى الله عليه وسلم: "...إذا ذُكر القدر فأمسكوا..."⁴ مؤيدة بقوله: "هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ

1_ انظر: أبو جميل الحسن العلمي، منهج قراءة التراث - بين تأصيل العالمين وانتحال المبطلين، ط1، دار الكلمة، القاهرة، مصر، 1433هـ-2012م، ص256.

2_ سورة الزخرف، 58.

3_ أخرجه أحمد 252/5، والترمذي 378/5-379 رقم 3253، قال أبو عيسى: هذا حديث حسن صحيح، وابن ماجه 19/1 رقم 48، والطبراني في «المعجم الكبير» 277/8 رقم 8067»، والحاكم 447/2-448، انظر: أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (ت774هـ)، جامع المسانيد والسُنن الهادي لأقوم سنن، تح: عبد الملك بن عبد الله الدهيش، ط2، دار خضر، بيروت، لبنان، 1419هـ-1998م، ج9، ص21 / وناقش الإيجي هذا في مواقفه: "أنه عليه الصلّاة والسّلام نهي عن الجدل في مسألة القدر. قلنا ذلك حيث كان تعنتا ولججا كما " وَجَدَلُوا بِالْبَطْلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ " [سورة غافر5]، أما الجدل بالحق فمأمور به " وَجَدَلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ " [سورة التّحل 125]. انظر: الإيجي عضد الدّين، المواقف في علم الكلام، د.ط، عالم الكتب، بيروت، لبنان، د.ت، ص31.

4_ قال الألباني في "السلسلة الصحيحة" 42/1 رقم الحديث 34: روي من حديث ابن مسعود، وثوبان، وابن عمر، وطاووس مرسلا وكلها ضعيفة الأسانيد ولكن بعضها يشدّ بعضا، وذكره البيهقي في "القضاء والقدر" (291/1) رقم 978: حديث مرفوع وفي أسانيد ضعيف، وذكره أبو نعيم في "الحلية" (108/4). انظر: أبو حذيفة نبيل بن منصور بن يعقوب بن سلطان البصارة الكويتي، أنيس السّاري

وَأَخْرُ مُتَشَبِّهَةٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَبَّهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ

تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَأَمَّنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا

وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ¹، واتخاذ مبدأ التسليم والتفويض أسلم المواقف؛ بسبب ارتباط التعمق

الكلامي بالموضوعات الخلافية من الأسباب التي أسالت دماء المسلمين؛ بدء من الجدل القائم بالقضايا السياسية المسيحية ببطانة عقدية والحكم عليها بأنها عبث لم يقدم ولم يؤخر، والتحذير مما اعتبر شغبا فرّق الأمة إلى مذاهب وفرق مذكيا نار الخلاف بينها.

وكتب محمد عمارة² بشأن أول قضية كلامية موثقة تاريخيا كأقدم وثيقة علمية (=إثباتية) قد كانت في عهد بني أمية، وتمثلت في رسالة "القدر"³؛ اكتتبها الحسن البصري (1_110هـ/631_782م) ردّا على سؤال عبد الملك بن مروان ومؤاخذته على المستوى الذي تمّ به طرح القضية؛ أي بما قد يثير المناوأة ضدّ ملكه، ويوضح فيها الحسن البصري طريقة إيمان الصحابة بالقضاء والقدر، ويعترض على سياسة بني أمية (المجبرة) في استغلال هذا الاعتقاد بعد تحريف مفهومه القرآني، وإخضاعه للسلطة السياسية وخدمة العرش وفرض خضوع واستسلام المحكومين، ويمكن اعتبارها أولى جذور القدرية وأحد أهمّ أصول الاعتزال (العدل).

واقترنت المرحلة الأولى وهي مرحلة النشأة المنحصرة بين القرن الأول والثاني؛ على مناقشات حول المسائل الاعتقادية، وتحول هذه الآراء إلى اتجاهات تتبناها فيما بعد مجموعات يطلق عليها فرق وطوائف

في تخرّيج وتحقيق الأحاديث التي ذكرها الحافظ ابن حجر العسقلاني في فتح الباري، تح: نبيل بن منصور بن يعقوب البصارة، ط1، مؤسسة السّماحة، مؤسسة الريّان، بيروت، لبنان، 1426هـ_2005م، ج1، ص 350.

1 _ سورة آل عمران، 7.

2 _ باحث ومحقق أدبي وإسلامي، ولد في كفر الشيخ بمصر سنة 1931، عضو مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر، من أبرز أعماله تحقيقه لأعمال الأفغاني ومحمد عبده وعبد الرحمن الكواكبي، له مؤلفات منها: أزمة الفكر الإسلامي الحديث، الغلو الديني واللاذيني، معالم المنهج الإسلامي، ... انظر: محمد عمارة، شخصيات لها تاريخ، ط1، دار السلام، مصر، 1429هـ_2008م، صص 263_284/ محمد عمارة، إزالة الشبهات عن معاني المصطلحات، ط1، دار السلام، مصر، 1430هـ، 2009م، ص 109.

3 _ الحسن البصري، القاضي عبد الجبار، القاسم الرّسي، الشريف المرتضى، الإمام يحيى بن الحسين، رسائل العدل والتوحيد، دراسة وتحقيق محمد عمارة، ط2، دار الشروق، بيروت، لبنان، 1408هـ_1988م، ج1، ص 111_117.

كالخارج مثلا، ويمكن أن يلحظ أنّ هذه المناقشات لم تكن تخرج عن إطارها السياسي العام¹ والذي يشكّل المحرّك الأساسي لها، وفي هذا فتحت مناقشات حول أصالة علم الكلام من تقليده وعلاقته بمسألة أصالة الفلسفة الإسلامية والتفكير الفلسفي (هو ما لا يسعنا المقام للتفصيل فيه²)، فقد مثل القرآن والسنة مصدرا هذه التثاؤف وبواكيرها، إذ تحدث القرآن عن القضايا العقدية الكبرى: الألوهية والنبوة والبعث، وناقش بعض الفرق والأديان كالدهرية والوثنية واليهودية والمسيحية بالمجادلة والبرهان، مع ما يحتويه القرآن من تشابه³ الآي وضرورة تدخّل العقل في استنتاج واستقراء أسرارها بما حتته على التفكير والتدبّر والتأمّل في الكون والنصّ والمقصد، وتحقيق الاطمئنان في الإيمان، واليقين بالاعتقاد، وهنا بدأ علم الكلام يأخذ مساحة بين العلوم الإسلامية ويتأسس كعلم بمباحث وقواعد ومباني واتجاهات.

وتكاد تجمع المراجع المتخصصة في الفلسفة والتأريخ للفرق وقضايا علم الكلام إلى أنّ البداية المنهجية والعقلية للكلام قد انطلقت مع المعتزلة⁴، وإن سُبقت بالجهمية والقدرية إلّا أنّها كانت أهمّ فرقة عرضت علم الكلام في نسق مذهبي متكامل⁵، مع القاضي عبد الجبار (359_415هـ/969_1025م)⁶

1 _ حسن محمود الشافعي، المدخل إلى دراسة علم الكلام، ط2، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، كراتشي، باكستان، 1422هـ_2001م، ص46.

2 _ انظر مثلا: محمد الصالح محمد السيد، أصالة علم الكلام، د.ط، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 1987، ص 71 وما بعدها، كذلك: ت. ج. دي بور (T.J. De Boer)، تاريخ الفلسفة في الإسلام، نق وتع: محمد عبد الهادي أبو ريدة، د.ط، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، د.ت/ انظر أيضا: عبد الحليم محمود، نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام، د.ط، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1402هـ_1982م، ص 147 و 221 و 274 وما بعدهم.

3 _ المتشابه؛ صنف من الألفاظ أو الأقوال التي لا يدلّ ظاهرها على المراد منها وذلك لما فيها من الاشتباه والاشكال. النقاري حمو، معجم المفاهيم علم الكلام المنهجية، ط1، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، لبنان، 2016، ص 455.

4 _ اختلف في نسبتها إلى الجهم بن صفوان (128هـ) وواصل بن عطاء (81_131هـ) بعد اعتزاله حلقة الحسن البصري حينما اختلف معه في قضية مرتكب الكبيرة والقول بالمنزلة بين المنزلتين، وقضية القدر، وسميت بحادثة الاعتزال وقضاياها وشخصياتها. انظر: المسعودي، أبي الحسن علي بن الحسين بن علي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، تص: كمال حسن مرعي، ط1، المكتبة العصري، بيروت، لبنان، 2005_1425 / علي عبد الفتاح المغربي، الفرق الإسلامية -مدخل ودراسة، ط2، مكتبة وهبة، القاهرة، مصر، 1995_1415، ص 196 وما بعدها / علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ط9، دار المعارف، القاهرة، مصر، د.ت، ج1، ص 381 وما بعدها.

5 _ المغربي، الفرق الإسلامية، مرجع سابق، ص 196.

6 _ مكدرموت مارتين (McDermott Martin)، انديشه های كلامی شیخ مفید (The theology of AL-Shaikh AL-Mufid)، تر: أحمد آرام، دانشگاه تهران، 1363، ص69.

ونسجت على منواله المناقشات الكلامية اللاحقة¹، لكننا لا نجد تعريفاً صريحاً لعلم الكلام عند المعتزلة، ويمكن إلتماس تعريف يُبنى على الماصدق، أي من التطبيق المباشر للكلام ويتجلى ذلك من خلال الأصول الخمسة التي يبنى عليها أساس تصورهم لمباحث الإيمان ومقتضياته وبراهينهم في الاعتقاد، كما أنّ تطوّر العلم يجعل حدّه مرحلة لاحقة عن التأسيس.

الفرع الأول: عند السنّة

يعرّف علم الكلام عند الفارابي بأنّه: "صناعة الكلام يقتدر بها الإنسان على نُصرة الآراء والأفعال المحدودة التي صرّح بها واضع الملة وتزييف ما خالفها بالأقويل"²، ويصنّف على أنّه التعريف العلمي الأول الذي ضبط فيه بدقّة تعريف علم الكلام؛ حيث كان الاتّصال واضحاً بين الحكمة والشريعة أو الإيمان (العقيدة) والفقه وتكاملية وظيفته في الدّفاع³ عن الدّين اعتقاداً وعملاً، ووظّف مصطلح "صناعة" لما يحمله من معنى الاحترافية وما يعنيه من تفاضل بين الملكات، وأهمّ ما يحسب لهذا التعريف أنّه يتجاوز الانتماء المذهبي إلى الدّفاع عن العقيدة جملة.

وفي هذه النّقطة، أقرّ محمّد بوهلال⁴ أنّه لم يُسجّل تعريف قبل تعريف "الفيلسوف" وليس "المتكلّم" أبو نصر الفارابي (339هـ/950م) في القرن الرابع الهجري/ العاشر ميلادي، والذي كان متأخراً عن البداية الفعلية لظاهرة الكلام في التاريخ الإسلامي وبلوغ ذروتها مع المعتزلة باعتبارهم المؤسّسين الأوائل لهذا العلم، في حين أنّ أوّل تعريف صاغه متكلّم قد كان للسنيّ الأشعريّ؛ عضد الدّين الإيجي (1355/756) في القرن الثامن هجري/ الرابع عشر ميلادي، ويُرجع بوهلال غياب تعريف معتزلي أو مبكّر إلى أنّ "... هذا التّأخّر في وضع المتكلّمين تعريفاً لعلمهم يعبر عن الوضع القلق لهذا العلم في

1 _ لويس غرديه، ج.قنواقي، فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية، تر: صبحي الصالح، الأب فريد جبر، د.ط، دار العالم للملايين، بيروت، لبنان، د.ت، ج1، ص 91.

2 _ الفارابي، أبو نصر، إحصاء العلوم، تق وشر: عليّ بوملحم، ط1، دار مكتبة الهلال، بيروت، لبنان، د.ت، ص86.

3 _ Apologétique.

4 _ الدكتور محمّد بوهلال سناذ التعليم العالي في اللغة العربية وآدابها اختصاص حضارة، يدرّس في كلية الآداب والعلوم الإنسانية بسوسة بجامعة تونس، من أبرز المشتغلين بعلم الكلام والفلسفة بتونس. <https://www.mominoun.com>

الثقافة الإسلامية وعن نجاح أهل السنة في الاستحواذ عليه، الأمر الذي تظهره بوضوح تعريفاتهم له¹، ولو أنه لم ينتبه إلى أن اصطلاح "أهل السنة" لم يكن مطروحا أو محددا المعالم كما هو عليه في ذهنية المتكلم في القرن السادس أو السابع أو المتكلم المعاصر مثلا.

ولكن، يستخلص حسن الشافعي² مفهوماً لأبي حنيفة (ت 150) في القرن الثاني الهجري اعتبره أول تعريف للكلام، وهو "معرفة النفس ما يجوز لها وما يجب عليها، وما يتعلق منها بالاعتقادات هو الفقه الأكبر"³، وقد حمل في معناه تعريف الجزء بالكلّ وذلك من خلال اعتماده على معنى الفقه للقصد الاعتقاد والعمل معا، وبناء العمل على مقتضيات الاعتقاد وأدلته. وقد اشتركت عناصر هذا التعريف بما ورد عند الفارابي الذي جعل الكلام مؤسساً لأحكام الفقه، وقد غاب تعريف أبا حنيفة إلى الجانب الدفاعي على خلاف ما أورده الفارابي، ولعله لغلبة الحاجة إلى مقام التبيين والإفهام دوناً عن مقام الدفاع.

ويشكك بعض الباحثين في نسبة كتاب الفقه الأكبر إلى أبي حنيفة في كونه موضع نظر عند العلماء على رأيين: أنه نُسب إليه وهو ليس له، أو أنه له لكنه من أماليه فقط؛ اكتتبه أحد تلامذته⁴. كما تدلّ بعض القضايا التي تحمل آثاراً للمذهب الماتريدي⁵ (ت 333) وهو المتأخر عن أبي حنيفة ظهوراً بقرنين تقريباً (مثل الفرق بين الآية والكرامة والاستدراج؛ وهو ما لم يكن متداولاً زمن أبي حنيفة أو مما وقع السؤال والردّ فيه حتى من معاصريه)⁶، وبالتالي يوحي هذا بدخول التحوير إلى الكتاب أو دمج الشروح الماتريدية مع النصّ الأصلي، وهو ما يعني مجال البحث _الحالي_ عن التعمّق فيه.

- 1 _ محمد بوهلال، إسلام المتكلمين، ط1، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 2006، ص 14.
- 2 _ الدكتور حسن محمود عبد اللطيف الشافعي ولد في 1930، مفكّر وفيلسوف أزهرى. انظر: الشافعي، مدخل إلى دراسة علم الكلام، مرجع سابق، ص9.
- 3 _ كمال الدين احمد بن حسن البسنوي، إشارات المرام من عبارات الإمام أبي حنيفة النعمان، تح: أحمد فريد المزيدي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2007، ص15 / أبو حنيفة النعمان، العالم والمتعلّم، الفقه الأبسط، تح: محمد زاهد الكوثري، د.م، 1368، ص40.
- 4 _ قيل الفقه الأكبر رواية أبو مطيع الحكم بن عبد الله البلخي، وهو المعروف بالفقه الأبسط. وقيل الفقه الأكبر رواية حماد بن أبي حنيفة عن أبيه. انظر: مقدّمة زاد الكوثري، المرجع السابق، ص 3.
- 5 _ الماتريدي، أبو منصور، كتاب التوحيد، تح: فتح الله خليف، د.ط، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية، مصر، د.ت.
- 6 _ محمد أبو زهرة، أبو حنيفة النعمان -آراؤه وعصره-آراؤه وفقهه، ط2، دار الفكر العربي، د.م، صص 187_189.

كما أنّ تعريف العلم بحدّ دقيق هو آخر خطوات بنائه، فالمعتزلة انشغلوا بالبناء الوظيفي والنظري للعقائد دون اعتبار المناظرات والردود في بدايتها علماً قائماً بذاته، أمّا إرساء العلوم على برّ التأليف والكتابة والشرح فقد زامن استقرار الدولة الإسلامية سياسياً وعسكرياً وإقليمياً؛ أين صنّفت العلوم ومن بينها علم الكلام وعزّفت ورُتبت حسب طبقات العلماء، وليس الأمر استحواذاً كما وصف (بوهلال)؛ بما يحمله المعنى من سلبية وسوء نية. كما أنّ علم الكلام قد عانى منذ نشأته أنواع الرّفص والتّحذير وتكفير المنتسبين إليه، والتّقتيل الممارس ضدّ من اشتغل بالفلسفة اليونانية والمنطق.

كما يمكن إيعاز الأمر إلى سبب موضوعي؛ فالعلم كان في طور التشكّل ولا يتمّ تعريف العلوم عادة إلاّ بعد اكتمال الرؤية الكلّية لأضلاع العلم (المسائل، المناهج، الغايات)، وقد بلغ ذروته المعرفية المنظمة ابتداءً من القرن الخامس وإن كانت محصورة في حدود الأشعرية باعتبار أولوية مهبط الوحي ومكان اجتماع الموروث النبوي والمأثور الصحابيّ.

ومال تعريف أبي حيّان التّوحيدي¹ (400هـ/922_1023م) عن تعريف الفارابي الفلسفي بأن جعل علم الكلام من أصول الدّين ورفع من شأنه في أن جعل علم الكلام على نوعين: دقيق يختص به العقل وجليل ينفرد الله عزّ وجلّ ببيانه من القرآن الكريم، فقال: "وأما علم الكلام فإنّه باب من الاعتبار في أصول الدّين يدور النظر فيه على محض العقل في التّحسين والتّقبيح والإحالة والتصحيح والإيجاب والتّجوز والاعتدار والتّعديل والتّجوز والتّوحيد والتّكفير"²، وقد حمل تعريفه مصطلحات اعتزالية، وإشارة إلى اتضاح مواضيع الكلام واختصاص ألفاظ التعريف باللغة الكلامية الأصيلة التي لم تخالط بعد مباحث

1 _ عليّ بن محمّد بن العباس أبو حيّان التّوحيدي (قيل أنّه ولد ببغداد سنة 310هـ واختلف في تاريخ وفاته ويستنتج من مؤلفاته انه قد عاش إلى ما بعد 400 هـ وتقدّر بـ 414هـ)، شيرازي الأصل وقيل نيسابوري، أديب وفيلسوف وصوفي، كان متفنناً في جميع العلوم، له تصانيف كثيرة منها: كتاب رسالة في الصديق والصدّيقة، الامتاع والمؤانسة، الإشارات الإلهية... انظر، ياقوت الحموي (626هـ)، معجم الأدباء - إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، تح: إحسان عبّاس، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، 1414هـ-1993م، ج5، صص 1923_1925.

2 _ التّوحيدي، أبو حيّان عليّ بن محمّد بن عبّاس، ثمرات العلوم، نقلا عن: بدير عون، علم الكلام ومدارسه، مرجع سابق، ص 4. (لغياب المصدر).

الفلسفة مضامينها، مع غياب الصبغة الحجاجية والدفاعية بأن أظهره كدرس مدرسي يعرض لقضايا الإيمان والمنطق دون استحواذ الفرق على أطرافه، وهو ما نبجده مع الإيجي.

وفي مرحلة ثانية، يعرف الإيجي الكلام في كتابه المواقف: "الكلام بكونه علما يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبهة"¹، ضابطا لمقصده فيضيف: "والمراد بالعقائد ما يقصد به نفس الاعتقاد دون العمل، وبالدينية المنسوبة إلى دين محمد صلى الله عليه وسلم، فإنّ الخصم إن خطأناه لا نخرجه من علماء الكلام"² أي بغض النظر عن صحّة أو خطأ ما يبرهن عليه فهو لا يخرج عن مسمى الكلام ودائرته ما يجعله غير محصور بالأشاعة أو أهل السنة.

ويظهر جلياً أنّ الفارق بين عصر الفارابي وعصر الإيجي المقدّر بحوالي أربعة قرون؛ قد أجرى تحولات جوهرية انتهت باقتصار علم الكلام على بحث العقائد والدفاع عنها دوناً عن الأفعال³ التي صرح بها الفارابي، ويمكننا أن نردّ ذلك إلى تطوّر الفلسفة وتداخلها مع علم الكلام، الفارابي فيلسوف وليس متكلماً ولم يكن تعامله مع علم الكلام أكثر من تصنيف ووصف لواقع ممارسته من خلال المتكلمين كما أنّ علم الكلام حينها لم يصل بعد مرحلة التجريد وإتّما تبدى في المظهر العملي أكثر منه جدلاً مجرداً، بالإضافة للاتجاه الاعتقادي للفارابي _ إن صحّ القول _ فقد كان عرفاني الهوى علمي التوجّه وفلسفي الرؤية ما جعله أكثر تحرراً أمام المذاهب الكلامية في بداياتها، ولذا وصفه بالصنّاعة⁴ وهي أقرب منها

1 _ الإيجي، عضد الدين، المواقف، مرجع سابق، ص 7.

2 _ المرجع نفسه، ص 7.

3 _ علّق المحقق لكتاب الفارابي؛ بو ملحم عن المراد بالأفعال بقول: "لم يوضّح الفارابي ماذا يعني بالأراء والأفعال في علم الكلام. وربما قصد بالأفعال أفعال الإنسان الخلقية وسلوكه لأنّ المتكلمين تطرّقوا إلى المسائل المتعلقة بالأخلاق والحرية والإرادة والصالح والطالح والخير والشرّ"، إحصاء، مرجع سابق، ص 86.

4 _ والصنّاعة عند عبد الرحمن ابن خلدون تعني: "ملكة في أمر عمليّ فكريّ ويكونه عملياً هو جسماني محسوس. والأحوال الجسمانية المحسوسة فنقلها بالمباشرة أو عب لها وأكمل، لأنّ المباشرة في الأحوال الجسمانية المحسوسة أتمّ فائدة والملكة صفة راسخة تحصل عند استعمال ذلك الفعل وتكرره مرّة بعد أخرى حتّى ترسخ صورته. وعلى نسبة الأصل تكون الملكة..."، المقدمة، د.ط، دار الفكر، بيروت، لبنان، 1421_2001، ج 1، ص 501/ ويعرفها الشريف الجرجاني بأن: "الصنّاعة ملكة نفسانية يصدر عنها الأفعال الاختيارية من غير روية، وقيل العلم المتعلق بكيفية العمل"، "الملكة وهي صفة راسخة في النفس وتحقيقه أنه يتحصّل في للنفس هيئة بسبب فعل من الأفعال ويقال لتلك الهيئة كيفية نفسانية وتسمى حالة ما دامت سريعة الزوال فإذا تكررت ومارست النفس لها حتى ترسخ تلك الكيفية فيها وصارت بطيئة الزوال فتصير ملكة وبالقياس إلى ذلك الفعل عادة وخلقا"، كتاب التعريفات، د.م، ص 140 و 247.

للعمل الحرفي أو الاحتراقي الذي لا يقدر عليه إلا من حصل ملكة فيه (كالشعر والخطابة) أكثر منه نظرياً، فربطه بالعمل والسلوك ولم يدرجه في مرتبة النظر كالعلم الإلهي الذي سبق به الكلام في تصنيفه للعلوم وترتيبها حسب شرفها بعد علوم الآلة (اللسان والمنطق) وعلم التعاليم، والعلم الطبيعي ثم الإلهي، والذي شرفه لارتباطه بالفلسفة وبراهينها وإعماله للعقل والنظر، في حين جعل علم الكلام آخر التصنيف مع العلم المدني والفقهاء رغم ارتباطه الوثيق بالمصادر القدسية، ولعلّ هذا راجع إلى رفض أساليب الجدل والمغالطة والمخاصمة التي ظهرت على يد السفسطائيين¹ وتبناها بعض المتكلمين في الانتقال بين البرهانية والخطابية والجدلية حيث نفرت من هذا العلم عند بعض المتخصصين والعامّة، وقد أثبت تواصل امتهان هذه الأساليب إلى زمن الوليد ابن رشد (ت 595هـ/1198م) حيث أفرد لها كتابه الشهير "الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة"، لكن لا يمكن لأي باحث موضوعي أن يسحب هذا على علم الكلام والمتكلمين ككل، وإن أثبت المصادر القديمة لجوء بعض المتكلمين لمثل هذه الأساليب المتهافئة، إلا أنّها تبقى "إجراءات غير أخلاقية وغير علمية التجأ إليها الكلام السياسي الأول كما جسّدته تجربة الخوارج وغلاة الشيعة وخصوصهما من الأمويين والعباسيين"²، باعتبار أن العلم نصرّة للآراء وما لتلك الآراء من الخصوصية المذهبية والمدرسية التي ستنتهي إلى خلاف وانتصار للرأي على حساب الحقيقة القرآنية.

وبما أنّ تعريف الفارابي قد لقي النجاح والتأثير فيمن بعده بخصوص مفاهيم الكلام، فالتركيز على سماته سيوصلنا لتحصيل تصوّر دقيق عن مضمون علم الكلام وهدفه وموضوعه، إذ رأى الفارابي أن هذه الصناعة تشتمل على قسمين: "قسم يتعلّق بالآراء وقسم يتعلّق بالأفعال"³، وبالتالي يقوم هذا التعريف على ثلاثة أفكار أساسية⁴ تحمل جوانب في توصيف الحركة الكلامية وعمل المتكلم:

__ علم الكلام متقيّد بآراء واضع الملة، منها ينطلق وإليها يعود، فهو ليس حرّاً ولا ينشئ مبادئه بنفسه كما الفيلسوف، ولئن صدق الفارابي في قوله إنّ علم الكلام يسعى إلى خدمة الملة، لكن نظر المتكلم

1 _ الفارابي، إحصاء، مرجع سابق، ص 39_42.

2 _ بوهلال، إسلام المتكلمين، مرجع سابق، ص 15.

3 _ الفارابي، إحصاء، مرجع سابق، ص 86.

4 _ بوهلال، إسلام المتكلمين، مرجع سابق، ص 15_16.

ليس محصوراً بهذا الأفق فقط، فقد عني إلى جانب ذلك بمسائل المعرفة والموجود ونظر فيهما نظراً كلياً مثل الفيلسوف تماماً.

— لأنّ الملة تشتمل على أمور نظرية وأمور عملية "محدودة" كان علم الكلام أيضاً مشتملاً على الصنفين من المشاغل، فهو علم نظري وعملي في آن.

— يتمثل عمل المتكلم في حركتين متقابلتين: النصرة والتزييف، نصرة الملة وتزييف الآراء المخالفة لها، وهاتان الحركتان تجعلانه مجادلاً وتجعلان عمله امتداداً مباشراً للصراع السياسي والعسكري وتبعده عن النشاط الفكري ذي الأهداف المعرفية المحضة.

ولعلّ هذه النقاط الثلاثة قد تداولت في علم الكلام خلال مسيرته؛ لأنّه يسعى مع كل اختلال يشوبه — حسب السياق المعرفي والسياسي المصاحب لكلّ مرحلة — إلى التوازن والتوفيق بين منطلقه الشرعي ومنتهاه العملي، إذ كان الجدل أحد أهم أسباب تطوّر الكلام وبلوغه درجة علمية من وضع القواعد والنظريات التي تخفّف من وطأة النزاع والاستغلال السياسي والاحتكار المعرفي، وحفظ خصوصيته الوظيفية التي تتمحور حول النصّ القرآني واستصدار العقائد والبرهنة عليها حسب المتغيّرات.

أمّا عن حيثيات تعريف الإيجي فقد تأثّر فيه بشيخه الفخر الرازي (ت 606هـ) الذي اعتبر نقطة الوصل بين الكلام الأشعري المتقدّم والمتأخّر، وأوّل من مزج الفلسفة المشائية بعلم الكلام¹ في كتابه "المطالب العالية في العلم الإلهي"²، وأدخل المنطق الصوّري — وإن سبقه الغزالي (ت 505) في ذلك³ — أين رفع مقام علم الكلام إلى الفلسفة واكتسب طريقتها من خلال تداخله بمباحثها وإعلائها لمقام النّظر، والانفتاح على منهجها حتى منطلق نسبية ما تتوصّل إليه، وهذا ما ميّز تعريف الإيجي الذي أبرز فيه تسامحاً مع المخالفين للمذهب الأشعري من الأشاعرة أنفسهم والمعتزلة والشيعة والفلاسفة وغيرهم، كما جعل

1 — في إحدى مراحل انتقالات الرازي الفكرية؛ كان قد انتقل من الكلام إلى الفلسفة المشائية، و"من الأمثلة التي ظهر فيها متأثرها بالمشائين: نفيه للجنود الفرد، بطلان الخلاء، عدم حرق الأفلاك، وإنّ الله موجب، وإبطال المثل...". انظر: محمد صالح الزركان، فخر الدّين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية، د.ط، دار الفكر، د.م، ص 628 و620.

2 — الرازي، فخر الدين، المطالب العالية في العلم الإلهي، تح: أحمد حجازي السقا، ط1، دار الكتاب العربي، بيروت، 1407هـ-1987م.

3 — محمد العربي، المنطلقات الفكرية عند الإمام الفخر الرازي، ط1، دار الفكر اللبناني، بيروت، 1992م، ص 22_23.

مهمّة الكلام محصورة في الاعتقاد دون العمل تأثراً بالنسق الفلسفي وإدراج المباحث الكلامية على نمطه، وإن بقي محافظاً على حصر الحق في مذهبه.

كما يكشف مفهوم الإيجي عن الطّبيعة الحجاجية للمتكلّمين مع خصومهم وهي المقوم الأساس الذي تشترك فيها أغلب تعاريف علم الكلام، كالطابع الجدلي والحجاجي من الخصوم داخل المذهب وخارجه وكذا خارج الدائرة الإسلامية مع المخالف في الدّيانة، وإن خدم المعنى عصر الإيجي تصوّراً وتحققاً آنذاك في الإثبات والنصرة وتزييف الآراء الاعتقادية فحسب، فإنّه اليوم لا يخدم التوسّع المعرفي الذي طال قضايا علم الكلام المعاصر، إذ التداخل المعرفي يحتم على المتكلم معرفة العلوم المعاصرة ومناهجها ونتائجها التي قد تسخّر بالأساس لضرب الدّين، إذ الانطلاق من النص القرآني وحده لم يعد كافياً لمجارات التطوّرات وعقول المسلمين اليوم، ما يحصر هذا وظيفة التعريف في زمنه.

أما ابن خلدون (ت808) كتمثّل لمرحلة ثالثة، فقد حدّد الكلام بكونه "علماً يتضمّن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرّدّ على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة"¹، وتكمن خاصيّة هذا التعريف في "أنه يعكس الاعتقاد السنيّ الأشعري لصاحبه ويعكس واقع التعدّد والاقتصار على المعرفة في عصره، والانغلاق ضمن مذهب واحد واستبعاد التعدّد والاقتصار من المعرفة على ما يؤكّد الاعتقاد ويكرسه، كما يبرز الطّابع الجدلي المذهبي لعلم الكلام ويهمل في المقابل توجّهه المعرفي"²، وهو ما خالف فيه الإيجي إذ يبرز من خلال معجمه المصطلحي العنف الفكري إزاء المخالف، ليس المخالف للنص القرآني الصّريح بل الخارج عن المنظومة الكلامية الأشعرية السنية، "ولئن أقرّ هذا التعريف باستناد الكلام إلى الأدلة العقلية فإن ذلك لا يجعل منه علماً عقلياً لأنّ العقل فيه مجرد أداة خارجية يمكن الاستغناء عنها حالما يزول خطر الملحدة والمبتدعة"³، كما خالف تعريف الفارابي الذي لم يحصر المناهج والأساليب المتبعة في الاستدلال والبرهان فابن خلدون قد ضيّقه بالأدلة العقلية أو المنهج العقلي⁴، وأما النقلة النوعية في رؤية ابن خلدون لعلم الكلام في أنّه علم مؤقت انتهى عهده بانتهاء

1 _ ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، ص580.

2 _ بوهال، إسلام المتكلمين، مرجع سابق، ص 17.

3 _ المرجع نفسه، ص 18.

4 _ يعتمد على المنهج الاستدلالي على الانتقال من مقدمات عقلية إلى نتائج عقلية.

الخصوم وانقراضهم، وإرساء العقيدة الحقّة على نموذج عقيدة أهل السنّة والجماعة وما دوّنوه، مع إبطال ما سواها وتجاوز الأدلة العقلية لانقضاء أسبابها وهو ما أكّد حصوله في عصره¹.

أما في الكلام المغربي، لعلّ الممثل الأبرز لهذا الغرض هو محمّد بن يوسف السنوسي (ت 895هـ)، ولكننا لا نجد له تعريفا صريحا لعلم الكلام بقدر ما نلمحه في بنائه للمباحث الكلامية التي استقاها في مجملها عن الأشعرية، ولكنّ يمكننا اعتبار خاتمة متن العقيدة الكبرى بمثابة تعريف لعلم الكلام لتحقيق البنية الثلاثية فيه، إذ ختم الشيخ السنوسي متنه بقوله: "هذه عقيدة أهل التوحيد، المخرجة - بفضل الله - من ظلمات الجهل والتقليد، المرغمة - بعون الله - أنف كل مبتدع عنيد"²، وهو تعريف لا يختلف في بنيته عموما عمّا صاغه الأشاعرة المتأخرون بالمشرق والخلدونية بالمغرب، إذ حمل نفس المقومات الثلاث في التعاريف المذكورة سالفا:

+ المحاججة والردّ.

+ تقرير العقيدة على منهج أهل السنة والجماعة (أهل التوحيد).

+ تزييف دعوى المخالف والنصرة بالاستدلال العقلي والتقليدي.

ويعود ذلك إلى علماء المغرب الذين تتلمذوا على يد علماء المشرق أين استقوا منهم نفس المعالم التي لم تتغير كثيرا حين نصبت بالشمال الإفريقي، فقد شهد علم الكلام حركته الأولى في المغرب العربي على يد محمّد بن تومرت (ت 524) في منظومته العقديّة "أعزّ ما يطلب"³، والذي أوعز إليه إدخال العقيدة الأشعرية بعد تتلمذه على كبار شيوخها بالمشرق⁴، بعد أن ظلّت حبيسة الأوساط التخوية في عهد المرابطين؛ لنزعتهم التشددية المتأصلة في المذهب المالكي الفقهي الذي يبدع الخوض في علم الكلام، وبعد ترسيم الدولة الموحدية للأشعرية، تغيّرت بعض معطيات الواقع العقدي في المغرب العربي (قبل السنوسي)

1 _ ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، ص 591.

2 _ أنظر: السنوسي، عمدة أهل التوفيق والتسديد في شرح عقيدة أهل التوحيد الكبرى، د.ط، مطبعة جريدة الاسلام، مصر، 1316.

3 _ أنظر: محمّد بن تومرت، أعزّ ما يطلب، تح: عمّار طالي، د.ط، وزارة الثقافة، الجزائر، 2007.

4 _ انظر دراسة كلّ من: إبراهيم التهامي، الأشعرية في المغرب (دخولها، رحالها، تطورها، موقف الناس منها)، ط1، منشورات قرطبة، الجزائر، 2006_1427 / عبد المجيد النجار، تجربة الإصلاح في حركة المهدي بن تومرت (الحركة الموحدية بالمغرب أوائل القرن السادس الهجري)، ط2، المعهد العالمي في الفكر الإسلامي، فرجينيا، 1995_1315.

من خلال العقيدة البرهانية¹ للسلاجي² (ت 574)، فقد عمّت هذه المنظومة على المغرب _ بعد قبول تلقائي لها من المغاربة _ في توجّه قوي يحارب التسلّط السياسي للدولة الموحدية في مرحلة بداية انبعاثها، حين طوّعت العقيدة لأغراضها الدنيوية³ كما حدث مع الدولة الأموية بالمشرق، ولعلّ أهم ما يميّز الكلام المغربي أنّه لم يخض كثيرا في النزاعات المذهبية كالتالي عانى منها المشرق لطبيعة أهل المنطقة، إذ حافظ الاتجاه السني في العقيدة والمالكي في الفقه والحنيفي في التصوف على وحدة دينية مجتمعية تماسكت لوقت طويل قبل التفكك، ويرجع أحد الباحثين هذا التماسك إلى سببين؛ يقول: "لما كان علم الكلام الأشعري قد عرف بالمغرب طابع تعميمه على مجموع شرائح المجتمع، بما في ذلك عامة الناس وبادئ الرأي فيهم، فأضحى وكأن هناك مجالين معرفيين: مجال تنتظم فيه الثقافة العقدية انتظاما يتلقاه المتعلّمون داخل حقل تعليمي مضبوط ومنظّم. والثاني يشكّل الثقافة التلقائية، المتداولة في الكلام الشفوي. فبرزت ظاهرة خاصة بالثقافة الأشعرية في الغرب الإسلامي، وهي ظاهرة تنقية الثقافة الشفوية من رواسب العقائد الأخرى المعتزلية، والشيعية، والخارجية... ممّا جعل هذه العقيدة تحافظ على استقلاليتها وتميزها"⁴، ويظهر هذا الطابع من خلال المنظومات الكلامية السابقة الذكر ككبرى وصغرى وأم البراهين السنوسي، والتي عدّلت ونظّمت التفاصيل الكلامية والمناظرات البرهانية؛ وهنا يستمرّ التطوّر دلاليًا وتداوليًا يحمل السمة الخاصة بالبيئة المغربية لعلم الكلام.

1 _ السلاجي أبو عمرو عثمان، العقيدة البرهانية والفصول الإيمانية، شر: أبو عثمان سعيد بن سعيد بن محمّد العقباني (ت 811)، تح: نزار حمادي، ط1، دار المعارف، بيروت، لبنان، 2008_1429.

2 _ عثمان بن عبد الله بن عيسى -عسلوج- القيسي القرشي. يكتى بأبي عمرو، واشتهر بالسلاجي نسبة إلى سليلحو، مدينة أو جبل ناحية فاس بالمغرب، ولد تقريبا سنة 521هـ، درس الفقه وأصول الدين ولقّب بإمام المغرب في علم الاعتقاد، اختلف في تاريخ وفاته في مرحلة ما بين 574هـ و594هـ، اشتهر بالعقيدة البرهانية. انظر التعريف بالإمام للمحقق: العقيدة البرهانية، المرجع السابق، صص 14_9.

3 _ انظر: جمال علال البختي، عثمان السلاجي ومذهبيته الأشعرية، ط1، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، دار أبي رقرق، الرباط، المغرب، 2005. (المصدر غائب)، نقلا عن مقال: منتصر الخطيب، تأثير البرهانية على الفكر الأشعري بالمغرب، مركز أبي الحسن الأشعري للدراسات والبحوث العقدية، تاريخ النشر: 2013-03-22. <http://www.arrabita.ma>

4 _ مقال: لماذا اعتنق المغاربة العقيدة الأشعرية؟، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية. نشر بتاريخ: 2012/02/03، <http://www.habous.gov.ma>

وحتى لا يقال أنّ علم الكلام قد كان غائبا أو مغيبا بالمغرب أو أنّه لقي قبولا تاما، فإننا نجد حضوره من خلال مجابهة ابن خمير السبتي¹ (ت 614) للطاعنين في هذا العلم وفضله من المخالفين، والملحدّين أيضا، يقول: "اعلم رحمك الله أنّ الذين طعنوا في هذا العلم الشريف الذي لا تصحّ القرية إلى الله إلّا به وعابوه ثلاثة أصناف: المبتدعة، ومقلدو الظاهرية² من الإسلاميين... وعلم الكلام يشمل السنّة والبدعة، فإنّ علم الكلام من أجل المعتزلة وقع ودون ودرس انتصب لإقراثة أهل السنّة، ليردوا به الطاعنين المضلّين الاثنين والسبعين"³، فيتّضح من خلال منافحته تمكّن علم الكلام الأشعري في المغرب مع منطق الفرقة الناجية وأحقية فرقة واحدة للحقيقة وهي نقطة تظهر كلّما ارتفعت موجة الخلاف الطائفي والمذهبي، استنادا إلى حديث ضعيف. كما لم يخل حديث الشيخ السبتي من حضور الثلاثية المؤسسة للكلام كما سبق الذكر.

الفرع الثاني: عند الشيعة

يطرح التبع الزمني الفعليّ لمفهوم علم الكلام عامّة تساؤل مهمّ عن تعريف لعلم الكلام عند أحد الفلاسفة والمتكلمين الشيعة ممّن سبق الفارابي أو تلاه (قبل الإيجي)، وهذا باعتبار أنّ الشيعة أقدم من الأشاعرة نشأة والأكثر تأثرا بالمعتزلة المؤسسين للدّرس الكلامي، وكونهم أكثر احتكاكا وتمرسا بالفلسفة والعرفان والإشراق، كما أنّ لهم الأثر البالغ في بلورة وظهور الإشكالات الكلامية، ومعروف بالتاريخ أن معركة صفّين قد كانت مرحلة فاصلة حيث أنتجت الاتجاه الشيعي سياسيا لتؤول في النهاية بالنسبة لهم إلى طريق عقديّة اهتدى سالكها وضلّ التائه عنها.

1 _ أبو الحسن عليّ بن أحمد السبتي الأمويّ، عرف بابن خمير، كان ميلاده بسبته (باسبانيا) في ظل حكم الموحدين حيث عاصر دولتهم في مرحلة التأسيس، ثم في طور الأوج والقوة، له كتابين: مقدّمات المرشد في علم العقائد، مقدّمات المرشد إلى علم العقائد في دفع شبهات المبطلين والملحدّين، تح: أحمد عبد الرحيم السايح، توفيق علي وهبة، ط1، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، مصر، 2008_1429 / انظر أيضا: تنزيه الأنبياء عمّا نسب إليهم حثالة الأغيياء، تح: محمّد رضوان الداية، ط1، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، د.ت، 1990_1411.

2 _ الظاهر: "ما سبق إلى فهم سامعه معناه من لفظه، ولم يمنعه من الفهم له من جهة اللفظ مانع"، الباجي أبو الوليد (403_474هـ)، كتاب المنهاج في ترتيب الحجاج، تح: عبد المجيد تركي، ط3، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، 2001، ص 12.

3 _ ابن خمير السبتي، مقدّمات المرشد، المصدر السابق، ص 25_26.

لكنّ تغيب التعاريف الصريحة للمتكلّمين الشيعة من الكتب المترجمة والمتوفرة، ويسجلّ الباحث يحيى محمد¹ مجموعة من التعاريف مرتّبة حسب تاريخ الوفيات، فأدرج بعد الفارابي تاريخياً تعريفاً نُسب إلى ابن بابويه القميّ المعروف بالشيخ الصدوق² (306_381هـ)، أو صيغ عنه من "رسالة الاعتقادات"، من خلال وظيفته؛ بأنّه: "الردّ على شبهات المخالفين لكلام الله وأحاديث النبي والأئمة وإبطالها من جميع وجوهها"³، وهو ما يستفاد من مقدّمة المحقّق ويدور في هذا المعنى من الرسالة المذكورة في قوله: "ألف الشيخ الصدوق هذا الكتاب معتمداً المنهج الكلامي المعروف عند أهل الحديث وهو الاعتقاد في معرفة أصول الدين على النصوص الواردة، من كتاب وحديث ومفسّراً لها حسب ما ورد تفسيره عند أهل البيت عليهم السلام. باعتبارهم معادن الحكمة والعلم ومخازن المعرفة"⁴، ويسوق أقوالاً للأئمة تحدّر من طلب الدين بالجدل وحظره بحكم التحريم على من لا يحسنه أصلاً، فيقول الصدوق في باب الاعتقاد: "في التناهي عن الجدل والمراء في الله عزّ وجلّ وفي دينه، قال: الجدل في الله منهي عنه، لأنّه يؤدي إلى ما يليق به"⁵، ويبدو التناقض واضحاً فيما نسب إليه حسب ما توفّر من قراءة المعلقين له؛ بين كونه (الصدوق) يعتبر علم الكلام دفاعياً؛ وبين إعراضه عن المجادلة والحجاج مكثفياً باستعمال العقل بتتبّع اجتهادات الأئمة، رغم أن الجدل والمناظرة سمتا الدفاع.

1 _ مفكّر إسلامي من مواليد 1959 بالعراق، يشتغل على مشروع: المنهج في فهم الإسلام، يختص بدراسة فهم النص الديني من الناحية المنهجية، صدر له العديد من الكتب والدراسات؛ أشهرها: الأسس المنطقية للإستقراء - بحث وتعليق، نقد العقل العربي في الميزان، مدخل إلى فهم الإسلام، الفلسفة والعرفان والاشكالات الدينية، أمّا الدراسات: علم الكلام والكلام الجديد - الهوية والوظيفة، الأصول المولدة في علم الكلام ... (له موقع: فهم الدين/ www.fahmaldin.net).

2 _ أبو جعفر محمد بن عليّ بن الحسين بن موسى بن بابويه القميّ المعروف بالصدوق، ولد بقم سنة 306هـ، تنقل بين الريّ وخراسان ونيسابور وبغداد ومكة وبلاد ما وراء النهر، توفي في الريّ سنة 381هـ. انظر: ابن بابويه القميّ، من لا يحضره الفقيه، تص وبع: حسين الأعلمي، ط1، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، 1406هـ_1986م، م1، صص 5_10 (المقدّمة).

3 _ مكرموت انديشه هاي كلامي، مرجع سابق، ص9، والنصّ الأصلي: "عقل (النظر) رابه كار مي بردند وبراى حق به جدال برمي خاستند واز طريق استدلال وبرهان به طرد باطل مي پرياختند"، ولم يجد الباحث أي إشارة لمثل هذا المعنى في كتاب المفيد الذي انتقد فيه الصدوق حول قضايا العقيدة الإمامية، انظر: الشيخ المفيد محمد بن النعمان بن المعلم أبي عبد الله العكبري البغدادي (336هـ_413هـ)، تصحيح اعتقادات الإمامية، تح: حسين دركاهي، ط1، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، قم، إيران، 1413هـ.

4 _ الصدوق، الاعتقادات في دين الإمامية، تح: عصام عبد السيّد، ط2، دار المفيد، بيروت، لبنان، 1313هـ_1993م، ص3.

5 _ الصدوق، الاعتقادات، مرجع سابق، ص 42_43.

وقد اعترض الشيخ المفيد¹ (336_413هـ) وهو أحد أشهر المتكلمين الشيعة في القرن الرابع عشر على انتهاج المنهج العقلي فحسب للدفاع عن العقائد، حين استدرك على الصدوق في شرحه التقدي لرسالته، فنُسب إليه التعريف التالي لعلم الكلام: "الكلام هو استعمال العقل في بيان الحق ورفض الباطل رفضاً قاطعاً عن طريق الاستدلال والبرهان"²، وهي مرحلة تسجّل انتقال الاستدلال النقلي إلى العقلي الذي يمثّل أهم آليات المتكلم³ في الكلام الشيعي.

وهو تغير منهجي يفرض على مفهوم علم الكلام الاعتبار بمصادر المعرفة عند الإمامية (عصمة الأئمة وقداسة علمهم)، ويميل إلى التسليمية أكثر بينما يحفظ علم الكلام لنفسه بخصوصية الجدل حتى وإن تمّ الترهيب من الاشتغال بها، كما لا يمكن الاستناد إلى تعريف من خلال استنتاجات المعلقين تأولاً وتجاوزاً وقراءة وغاب فيه التصريح أو التلميح على لسان المتكلم حصراً، في الحكم على المسيرة التطورية للعلم.

وألف الطبرسي⁴ (ق 6هـ) كتابه "الاحتجاج"، رداً على منكر الجدل والاحتجاج في إطار التأسيس للكلام الشيعي وطرق الاستدلال يقول: "ثم إنّ الذي دعاني إلى تأليف هذا الكتاب، عدول جماعة من الأصحاب عن طريق الاحتجاج جدّاً، وعن سبيل الجدل وإن كان حقاً، وقولهم: أن النبي صلى الله عليه وسلم والأئمة (ع) لم يجادلوا قطّ ولا استعملوه ولا للشيعة فيه إجازة، بل نهوهم عنه وعابوه، فرأيت عمل كتاب يحتوي على ذكر جمل من محاوراتهم في الفروع والأصول مع أهل الخلاف وذوي الفضول، قد جادلوا

1 _ أبو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان الحارثي العكبري البغدادي، الملقب بالشيخ المفيد، شيخ من كبار شيوخ الشيعة، انتهت إليه رئاسة الإمامية، فقيه ومتكلم، ولد سنة 336هـ بکعبرا (بلدة قريبة من بغداد) وتوفي في 413هـ، له كثير من الكتب في التأليف والتفص والرود؛ منها: الرسالة المقنعة، كتاب الإيضاح في الإمامة، كتاب الإرشاد... انظر: محسن الأمين، أعيان الشيعة، تح: حسن الأمين، دار المعارف للمطبوعات، لبنان، 1403هـ_1983م، م9، ص 420 / ابن عباس النجاشي (450هـ)، رجالات النجاشي، ط1، شركة الأعلمي للمطبوعات، لبنان، 1431هـ_2010م، ص381_384 / أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي (460هـ)، الفهرست، تص: محمد صادق آل بحر العلوم، د.ط، المكتبة المرتضوية، النجف، العراق، د.ت، ص 157_158.

2 _ مكدرموت، انديشه های كلامی، مرجع سابق، ص 10، والنص الأصلي: "رد كردن مخالفان از طريق كلام خدا وحديث پیامبر وإمامان معاني كفته های ایشان".

3 _ أحد فرامز قراملكي، الهندسة المعرفية للكلام الجديد، تر: حيدر نجف، حسن العمري، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، ط1، دار الهادي، بيروت، لبنان، 1423هـ_2002م، ص 22.

4 _ أحمد بن علي بن أبي طالب الطبرسي، أبو منصور، من أعلام الشيعة في القرن السادس الهجري، ويُعتقد أنه توفي في 620هـ، عالم فقيه ومحدّث، له مؤلفات أشهرها: الاحتجاج، الكافي في فقه الشيعة. انظر: الطبرسي، الاحتجاج، ط1، منشورات الشريف الرضي، 1380، ج1، ص 5_6.

فيها بالحق من الكلام، وبلغوا غاية كل مرام¹، وإنما نهي عنه البسطاء عقلا والضعفاء بيانا في مقارعة الخصوم على حدّ تعبير الطبرسي²، إذا فقد سيطرت فكرة تحريم الحجاج مدة طويلة علا العقل الكلامي الشيعي، والا لما اضطر الطبرسي إلى نسج مؤلف يجمع أصول الحجاج وأشكاله في مدرسة آل البيت، وقد شهد القرنين السادس والسابع الميلاديين فترة ازدهار للكلام عموما السني والشيعي حين اندمج بمباحث الفلسفة، ما دفع إلى التأليف في بيان خصوصية الجدل الكلامي.

أما باقي التعريفات المسجّلة فقد نسجت على نفس منوال ما صرّح به الفارابي والإيجي وغيرهما عند كلا الفريقين، فالتعريف مرة قد ناب بذكر الجزء عن الكلّ كتعريف محمد البريدي³ (ق6) يعرفه بقوله: "الكلام صناعة علمية بها ينظر صاحبها في تحقيق العلم بالصنع والصانع وما يجوز عليها وما لا يجوز"⁴، وفي الغالب كان بذكر أهمّ المسائل العقديّة كتعريف المتكلم الشيعي حسن الطوسي⁵ (460/385هـ) يقول: "أصول الكلام هو العلم الذي يبحث فيه عن ذات الله تعالى وصفاته والمبدأ والمعاد على قانون الشرع"⁶، ولا يكاد تعريف الطوسي عن تعريف الشريف الجرجاني (400_471هـ): "الكلام علم يبحث فيه عن ذات الله تعالى وصفاته وأحوال الممكنات من المبدأ والمعاد على قانون الإسلام..."⁷، أو المنهج المستعمل في الردّ كالعقل والنقل، وموضوع العلم وغايته، بناء على المنظومة الكلامية التي تتشكل آنذاك ووفقا لمستوى الرؤية والمسائل المطروحة والوضع السياسي والعلمي لذلك العصر.

1 _ المرجع السابق، ص 13_14.

2 _ المرجع نفسه، ص 14.

3 _ القاضي شرف الدين صاعد بن محمد بن صاعد البريدي الآبي (الأبنة بليدة يقرب ساوة بقم) من علماء الشيعة الامامية في القرن 6هـ، له: الاعراب في الاعراب، بيان الشرائع، الحدود والحقائق، عين الحقائق كتاب الامامة... انظر: إسماعيل بن محمد الباباني البغدادي (1399هـ)، هدية العارفين - أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، د.ط، دار إحياء التراث العربي، لبنان، د.ت، ج1، ص 421.

4 _ البريدي الآبي، في رسالة الحدود والحقائق، نقلا عن: قراملكي، الهندسة المعرفية، المرجع السابق، ص 23. (لغياب المصدر).

5 _ أبو جعفر محمد بن الحسن بن عليّ الطوسي، شيخ الشيعة (شيخ الطائفة)، تتلمذ على يد الشيخ المفيد، توفي سنة 460هـ، له تصانيف منها: تهذيب الأحكام، المفصح في الإمامة. انظر: محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (748هـ)، سير أعلام النبلاء، د.ط، مؤسسة الرسالة، 1422هـ_2001م، ج 18 (الطبقة الرابعة والعشرين)، ص 335_336.

6 _ أبو جعفر محمد بن حسن الطوسي، في كتابه العبارات المصطلحة، نقلا عن: قراملكي، الهندسة المعرفية، مرجع سابق، ص 22. (لغياب المصدر).

7 _ الجرجاني، كتاب التعريفات، مرجع سابق، ص 163.

المكلم الثالث: وظيفة علم الكلام القديم

تأسست العلوم الدينية في الحضارة الإسلامية للقيام بوظائف مركبة تخدم مشاغلها وتوجهاتها، بعدما تطلبت الظروف التاريخية التي أفرزت تلك العلوم، متسمة بتفكك الجماعة وتفجر السؤال العقيدي والتشكيك في دور الدولة القائمة، وكذا نشوء التحديات الداخلية والخارجية والتي لم تعد تسعف الإجابة عنها؛ تلك المعارف الشفوية البسيطة والتي استدعت نشوء علوم دينية اتخذت في تصنيفها ثلاث مسارات؛ بين سياسي تنظيمي ينظم الصراع الاجتماعي والسياسي، بتنصيب أسس الاجتماع والافتراق تحت لواء مذهب الدولة الممثلة له، وجانب ثقافي وروحي يضع الفكر والممارسة الاجتماعية في إطار ديني وأخلاقي، يستوعب الرؤية الكونية لثقافة العصر وتيسير اندماج المسلمين في عالمهم الثقافي والروحي، والجانب المعرفي الإيديولوجي في إضفاء التناسق على خطاب الشارع والتأسيس المتين للمعطيات المعرفية والاعتقادية والطقوسية وتنظيمها ضمن جماعة¹، وعلم الكلام أحد ممثلي هذه الوظيفة الأخيرة كوسيط معرفي وإيديولوجي (= في إطار المذهب) يؤسس ويعرّف ويدافع عن المقررات الدينية والعقدية الإسلامية.

فبعد قراءة تعريف علم الكلام، ندرك أنّ ما أورد منها قد حمل في جوهره معنى دفاعيًا عن العقائد والذي يتم عبر المحاور والمناظرة والمحااجة بالبرهان، ولكنّ ماهية هذا العلم قد أخذت شقًا معرفيًا مدرسيًا واحتوى الغلبة الفلسفية والمنطقية في التعاطي مع جليل العقائد بالمدارس كما هو الحال عند أبو حامد الغزالي، حين قسم العلوم إلى عقلية ودينية؛ وهذه الأخيرة بدورها إلى جزئية وكلية، وجعل علم الكلام على رأس العلوم الكلية لخصوصية المتكلم الذي ينظر في أعمّ الأشياء وهو الموجود²، هذه الرؤية تعبر عن التشكّل الدقيق لبنية العلم ممّا حمل طابع العرض البحث، وإن حافظ في الشق الآخر على النزعة الدفاعية التي تفرضها الشبهات والإشكاليات حال ورودها فيقول الشيخ أبو حامد عن المقصود من الكلام والغاية منه: "حفظ عقيدة أهل السنة، وحراستها عن تشويش أهل البدعة،... فأنشأ الله تعالى، طائفة من

1 _ مقال: محمد بوهلال، مقدّمة ابستمولوجية لعلم الكلام الجديد، نظرية القبض والبسط، تم نشره بتاريخ: 13-01-2012،

01:59، <http://www.investigate-islam.com/al5las/showthread.php?p=622>

2 _ الغزالي، أبو حامد، المستصفى من أصول الفقه، در: حمزة بن زهير حافظ، د.م، ج1، ص 93.

المتكلمين، وحرك دواعيهم لنصرة السنة بكلام مرتب، يكشف عن تلبس أهل البدع المحدثه¹، وهذه التكاملية عنده قد تطورت من خلال انتقاله بين الآراء واستغراقه فيها مما ترك فيه تراكمات ثرية جعلت تناوله للكلام والفلسفة والتصوّف حكيمًا وبعيد نظر.

ولا شك أنّ هذا عائد إلى إضفاء الشرفية لعلم الكلام بين مراتب العلوم الدينية؛ "... أشرف العلوم هو العلم الإلهي، لأنّ شرف العلم بشرف المعلوم، ومعلومه أشرف الموجودات، فكان هو أشرف العلوم"² لإتصال موضوعه بمعرفة الله؛ "إذ به تمتاز العلوم، وهو المعلوم من حيث يتعلق به إثبات العقائد الدينية تعلقًا قريبًا أو بعيدًا. وقيل: هو ذات الله تعالى، إذ يبحث فيه عن صفاته وأفعاله في الدنيا كحدوث العالم، وفي الآخرة كالحشر، وأحكامه فيها كبعث الرّسول ونصب الامام، والثواب والعقاب..."³، واعتبار طلب وتحصيل هذا العلم فرضًا يسقط به إيمان المقلد دون اجتهاد ومعرفة؛ "... أنّ معرفة الله واجبة إجماعًا وهي لا تتمّ إلا بالنظر وما لا يتمّ الواجب إلاّ به فهو واجب..."⁴، فقد كانت وظيفته تحتم على المشتغل بها الحرص على ملاحقة الشبهات ودحضها، من باب شرف العلم والدفاع عنه من المهاجمين وتصحيح أفهام العوام.

ويكاد يجمع القائلون أنّ علم الكلام يقوم على وظائف رئيسية تتمثل وفق ملاحظات جملة من الباحثين في أمور ثلاثة⁵:

أ_ شرح وتبيين المفاهيم الاعتقادية بالصورة المناسبة القادرة على احتواء واستيعاب المضمون إلى أبعد الحدود وتحمل ثقله بأمانة ودقة، وبالتالي تحجيم وتقليص الأخطاء والاشتباهات التي يمكن أن يسببها سوء أو قصور الخطاب والعرض الكلامي، (ويأتي هنا دور تحديد المصطلح السليم الذي يبعد عن حدوث التداخلات والاختلاطات بحيث يعكس بوضوح ما يريد عنه بأقل قدر ممكن من الانفلات والتضييق).

1 _ الغزالي، المنقذ من الضلال، تح: محمود بيجو، د.م، ص 39.

2 _ ابن أبي حديد (ت656)، شرح نهج البلاغة، تح: محمّد أبو الفضل إبراهيم، ط1، د.م، 1378هـ-1959م، ج1، ص 17.

3 _ الإيجي، المواقيف، مرجع سابق، ص 11.

4 _ المرجع نفسه، ص 32.

5 _ حيدر حب الله، علم الكلام المعاصر، ط1، المركز العالمي للعلوم الإسلامية، قم، إيران، د.ت، ص 219.

ب_ إثبات المفاهيم الاعتقادية وإقامة الأدلة والبراهين عليها من خلال توظيف مختلف أنواع الإثبات المنطقية والمعتبرة قياساً واستقراء¹ وعلى المستوى العقلي أو النصي أو التاريخي أو التجريبي...

ج_ ردّ ودفع الإشكالات والشبهات الموجهة إلى المعتقدات الدينية والمذهبية بأساليب الجدل والمناظرة والمراسلة والردود.

لكن لو دققنا في هذه المهام الثلاثية فسنجد أنها تتأسس على أسئلة محدّدة مسبقاً، ينطلق منها المتكلم ليثبتها في النهاية عند البحث في مدى مطابقتها للواقع ويجعل منها _ بعد ذلك _ مادة علمية مكيفة مع المنطلقات الاعتقادية، وهو اعتراض أورده أحد الباحثين إذ يرى أنّ الانطلاق من المسلّمات "يستدعي أن يكون ثبوت المعتقد الديني أو المذهبي لدى العقل الكلامي أمراً مفروغاً عنه (...). وإذا خرج المتكلم بنتيجة تعارض المعتقد المذهبي مثلاً فإنه سيخرج عن دائرة الكلام"²، وهذا معلوم أنه خلل منهجي يخالف أهم خصائص "العلمية" وهي الموضوعية بإيراد المعلومة في قالب المسلم به ومبطناً بالإسقاطات الذاتية، في حين أنّ العلم يجب أن يقرأ من سياقه الوظيفي والذي لأجله وجد وملاحقة تفاصيل نشوئه وخصوصيته العملية، فإذا كان وجه الاختلاف المميز للكلام عن الفلسفة في أنّ الأول يبدأ من مسلّمات الوحي وينتهي إليها بالاثبات فالفلسفة تنطلق من اللامسلّم واللامدرك لإخضاعه لعملية البحث الموضوعية والحرّة، بينما يحاول علم الكلام فرض حركة العقل في إطار محدود ليس بالنصّ الوحياني بقدر ما هو خاضع للمذهب ومنهجه.

واعترافاً على كلام الباحث يمكن القول؛ إن كانت ثلاثيته الوظيفية تؤدي إلى ترسيخ المبدأ والمنطلق برؤية مذهبية وضيقة فلماذا إذا انتهى كل مذهب إلى تفاصيل مختلفة جعلت منه مذهباً قائماً بذاته يعارض المذاهب الأخرى التي انطلقت بنفس المسلّمات الأولى ومن نفس النصّ المؤسّس لها، وهذا ما يجعل وظيفة الكلام أوسع من أن تسطرّ المسطرّ وتكرّر المسلّم وإنّما يوفرّ العقل الكلامي الوقت في خلق الحجّة العقلية وإبداع الدليل المنطقي وهو ما وفّرت له خصوصية التعامل مع الإسلام بمصدره المطلق.

1 _ Induction الاستقراء: لغة: التتبع، من استقرأ الأمر إذا تتبعه، اصطلاحاً: الحكم على الكلّي لثبوت ذلك الحكم في الجزئي. مراد وهبة، المعجم الفلسفي، ط5، دار قباء الحديثة، القاهرة، مصر، 2007، ص 53 (انظر تفصيل التعريف في الصفحة 54).

2 _ حيدر حب الله، علم الكلام المعاصر، مرجع سابق، ص 220.

وهذا ما بيّنه الفارابي في كتابه إحصاء العلوم¹ حيث يجعل وظيفة علم الكلام هي نصره الآراء، فالنصرة تقتضي الانطلاق من مسلمّات يستدعي عرضها لاحقا على إثباتها أو نفيها والتأسيس لها، ويقصد هنا النصّ القرآني ومعانيه لأنّه جعل من المتكلم ناصرا للآراء التي تشكّل الأصل الثابت الذي يعود إليه الفقيه كمناط لاستنباط الأحكام الشرعية. وإن تعدّدت أوجه هذه النصرة للملل ومسالكتها حسب جمهور المتكلمين²؛ فيجعل القسم الأول منهم مستسلما لنصّ الوحي وخاضعا لسلطته الإلهية وأسراره العلوية التي لا يقوى العقل الإنساني على فهمها ومجابتها فضلا عن ردّها أو الطعن فيها، معتبرا إياها منطلقات مسلمّة ما لم سلّم بها المتكلم فلا معنى لوظيفته أساسا.

وإن تحدّدت وظيفة علم الكلام في الأزمان السابقة بواجب التبيين والدّفاع والحجاج العقلي لكن بتطور العلم واتساعه قد صارت له مهام أخرى؛ هي محاولة تقديم فهم عقلي إنساني للمؤمن ومحاولة صياغتها بأسلوب يبلغ إلى أفهام الجميع، فقد أرسى المعتزلة أصولهم الخمسة مبنية على أصل التوحيد بعد أن توضّحت مسالكه وحصل بها اليقين العقلي والإيماني³، وهي وظائف وإن تغيرت مسمياتها وتفصيلاتها ومعانيها إلا أنّها تخدم الإنسان بالمبادئ العقلية الثلاث: الشكّ، التساؤل، الإثبات.

المكلم الرابع: إشكاليّة تأريخ علم الكلام

يجد الباحث صعوبة مصادريّة وتقنية إذا ما حاول التّاريخ لعلم الكلام كآراء متفرّقة أو مدارس منتظمة وذلك لعدّة اعتبارات منهجية وسياقية، إذ لم ترصد بشكل متّفق عليه أولى التّحوّلات التي صاحبت بدايات تشكّل الدرس العقائدي، بالنظر خصوصا إلى أهمّ وسائله التي نقلت مضامينه وساهمت في طرح القضايا المشكّلة لأسسه؛ وهي "الجدل والحوار والمناظرة" والتي انتقلت مضامينها حسب المناظرين والسّامعين من الطّرفين مع ما لهذا الأمر من مؤاخذات التّقلّ الإيديولوجي أو الميل إلى أحد الطّرفين وما يتبعه من تأوّل وتقوّل؛ بين توضيح وتسفيه الآراء وزيادة ونقصان في ذات المحاور المخالف وحجّته، وبالتالي

1 _ انظر: الفارابي، إحصاء العلوم، مرجع سابق، ص 87 وما بعدها.

2 _ سيأتي بيانها في المبحث الثاني من هذا الفصل.

3 _ مني أحمد أبو زيد، الفكر الكلامي عند ابن خلدون، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1417هـ_1997م، ص 33.

تأخر التأليف في علم الكلام _ كما يظهر _ على طريقة المتأخرين بنظمه في أبواب ومباحث ومسائل إلى أن توضّحت بنيته الاستدلالية ومعامله المعرفية، وأنساقه المذهبية.

كما يرتبط ارتباطاً وثيقاً بمؤثرين رئيسيين هما: الحركة العقلية، ومنتجات قراءة النصّ القرآني والتبوي في التفسير والفقه وأصوله، وكذا تطوّر العلوم الإسلامية التقليدية؛ وقد انعكس هذا على تغيير طال أنساقه العقلية في طرق الاستدلال وآلياته؛ حين اشتغل علم الكلام في بعض أدواره ببناء الروح وجدانيا مساوقة مع حجج العقل والتقل (الغزالي)، وتأثره بالسلطة السياسية والإيديولوجيات الفكرية والترجمات الفلسفية والمذهب الفقهي السائد ازدهارا أو أفولا. فسيكون عملاً جباراً يحتاج أكثر من عقل ليستوعب هذه المسيرة المضطربة _ إن صحّ الحكم _، "فإن كان تأريخ العقائد وتطوّرها لم يجر خارج تحكّات سلط غير سلطة المعرفة وقوانين تطوّرها، فهو إذا تأريخ يكاد لا ينفك عن الإيديولوجيا. وبالتالي، إذا كان قدر تاريخنا لم يحقّق موضوعيته في مداه السياسي، فأنتى له تحقيقها في مجال التفكير العقائدي الذي ما انفك هو الآخر عن رهانات السياسة، إن كعنصر مساند لخياراته أو كضحية من ضحاياها. ففي تاريخ السياسة كما في تاريخ العقائد، نصبح أمام متغلبين وضحايا، ما يجعل تاريخ سياساتنا وعقائدنا خاضعا رغم عنه لجدل الفعل وردود الفعل المؤسسين للتحيز المنهجي والمذهبي والسياسي"¹، وهنا يطرح السؤال: "إلى أي حدّ يا ترى يصحّ الحديث عن ممارسة موضوعية للتأريخ للقول العقائدي من دون الوقع في محذوراته التي يعدّ رئيسها محذور التحيز بدلالاته العصبية السياسية والمذهبية؟"²، وغالبا ما ترافق الباحث عند إيراد لقضية مراحل وتطور علم الكلام، الأسئلة المنهجية الآتية: بأي منهج يمكن التأريخ لعلم الكلام إذا كان علما يتعالى عن الحصر التاريخي نسبة إلى تعاطيه مع النصّ القرآني وتفسيره المتجدّد؟، وهل سيفرض تداخله مع السياسة والاجتماع والفلسفة منطلقا آخر لصعوبة الفصل بين جليله وعمومه، بين تنظيره وتطبيقه، وإلى أي مدى يمكن أن يكون للصّدارة المذهبية تاريخيا دور في تطوّر مراحل علم الكلام دون إغفال عن المذاهب المهمّشة ودورها في التحفيز؟

1 _ إدريس هاني، المعرفة والاعتقاد -مقاربة عبر-مناهجية في أنساق الفكر الإسلامي، ط1، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، لبنان، 2012، ص 21_22.

2 _ المرجع نفسه، ص 21.

لكنّ السؤال الجوهرى الذي يطرح في مجال هذا البحث: كيف يمكن أن تساهم الكتابات التاريخية الكلامية في التأريخ للمنهجية وتطبيق المناهج في علم الكلام؟

وقد انحصر لدى الباحث ثلاثة توجّهات رئيسة يمكن أن تقدّم خطوة في تأريخ المنهجية في علم الكلام:

أ- التأريخ للفرق والآراء الكلامية:

كتب المستشرقون محاولات لتأريخ علم الكلام وفرقه من منظورهم الخاصّ، أمثال: لويس غرديه وجورج قنوتي في كتابهما "فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية"¹، هاري.أ. ولفسون² في كتابه "فلسفة المتكلمين في الإسلام"³، ونسجل على أعمالهم بعض المؤاخذات الموضوعية؛ فنجد أنّهم يخلطون بين علم الكلام كعلم أصيل والتفريق بينه وبين مرحلة اختلاطه بالفلسفة، وبين المباحث الكلامية كمجال خاصّ بالعقائد والمقدمات الفلسفية الخاصة بالمعرفة، فيطلقون مصطلح الكلام على الدرس اللاهوتي المسيحي واليهودي، حتّى إنّهم اعتبروا المقولات الفلسفية اليونانية القديمة والإسلامية من قبيل الكلام، وهي محاولات وإن كانت تستحقّ الدراسة والاهتمام إلّا أنّ ما يفد من المستشرقين هو في الغالب لا يخدم المنظومة المعرفية الإسلامية وحضارتها بقدر ما يقدم معرفة تتناسب مع المجال الغربي لإحداث تقارب ثقافي منفعي وإن حمل ثراء مصدرها ووثاقتها.

أمّا في التأليف الإسلامي؛ فتشتمل كتب الملل والنحل وعلم الكلام في عرض تاريخ علم الكلام ومراحلها، على إيراد الفرق حسب الترتيب التاريخي بدء من المعتزلة وما تلاها من فرق كلامية، وذلك بتبني الأسلوب الكلاسيكي في عرض تاريخ تطوّر علم الكلام، ويعمد الترتيب أيضا إلى كبراء المدرسة المؤسسين وأهمّ القضايا التي دارت حولها مناقشاتهم والحوادث الأكثر مفصلية في تحديد التوجّهات الآرائية، وذكر

1 _ لويس غرديه، فلسفة الفكر الديني، مرجع سابق.

2 _ هاري أوسترين ولفسون Harry Austryn Wolfson (1887_1974م)، هو مؤرخ لفلسفة العصور الوسطى اليهودية والإسلامية في جامعة هارفارد، من آثاره: فلسفة اسپينوزا The Philosophy of Spinoza.

3 _ هاري.أ. ولسون، فلسفة المتكلمين في الإسلام، تر وت: مصطفى لبيب عبد الغني، ط2، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، 2009، م1.

طبقات الفرقة من نشأتها إلى إزدهارها فأفولها بشكل أقرب إلى الفوضى في المعلومات التاريخية والمعرفية والتي تترك الباحث في حيرة من أمره وترقب مستمر لتواريخ الوفيات ليعيد ترتيب الأحداث حسب روادها والقضايا القائلين بها، فيعرج خط السير التاريخي ويصاب الباحث بالعجز عن ملاحقة الأحداث فينتهي إلى تكرار عملية القراءة التاريخية للكلام وإضافة بعض الجدة في التحليل والتدقيق، ولذا لا نجد في المكتبة الكلامية اليوم مرجعا مختصا في التاريخ الكلامي بشكل مبوّب ومنظّم وأكثر دقة، فتتأثر رؤية الباحث إلى التاريخ الكلامي ويتعشّش وعيه بما خلف الحدث، ويقع في أحد أخطاء القراءات التاريخية وهي الخلط بين السبب والمسبّب والمقدمة والنتيجة، الفعل وردّ الفعل، التأصيل والنقل والتقليد.

حتى إنّ الرقعة الجغرافية لنزول الوحي قد تلعب دورا في تصنيف الشخصيات ومدارسهم وآرائهم قريبا وبعدا عن المركز، فنجد أنّ كتب الملل والنحل نفسها تغفل ذكر الشيخ أبي منصور الماتريدي السمرقندي ومذهبه أو ذكر ترجمة وافية عن حياته بسبب موقعه الجغرافي البعيد عن أرض العرب، واعتماده على غير اللغة العربية، ويورد أحد الباحثين في هذا تتبعا بيبليوغرافيا، يقول: "أغفل الماتريدي ابن النديم في الفهرست، وابن خلكان في وفيات الأعيان، والصفدي في الوافي بالوفيات، والسمعاني في الأنساب، مع أنّه ذكر موطن الماتريدي "ماتريد". وكذا ابن الأثير في اللباب تحدث عن ماتريد ولم يذكر الماتريدي،... والذهبي في سير أعلام النبلاء ترجم لشيخ المعتزلة الكعبي مرتين، (وهو معاصر للماتريدي) وترجم لسلطان بخارى وسمرقند نوح بن منصور الساماني، وترجم لأبي اليسر البزدوي، وأبي حفص عمر التّسفي _وهما من أعلام الماتريديّة_ وما ترجم للماتريدي حتى ولو ترجمة موجزة..."¹، وقد حاول الشهرستاني في موسوعته المليّة والنحليّة وضع قواعد للتأريخ للفرق بعد أن وجد الأمر على عواهنه عند أصحاب المقالات، إذ "لا قانون مستند إلى أصل ونص، ولا على قاعدة مخبرة عن الوجود. فما وجدت مصنّفين منهم متّفقين على منهاج واحد في تعدد الفرق"²، حتى إنّهم على عدم تحريّ الموضوعية في الاسترسال بذكر الفرق بناء على مقالاتهم وأصولهم وتداخلها وغياب الضّابط الناظم لنقل الآراء وتزعم المقال³، وهو ما يعيد طرح سؤال

1 _ أحمد الحربي، الماتريديّة دراسة وتقويمًا، ط1، دار العاصمة، د.م، 1413هـ، ص 80_81.

2 _ الشهرستاني، الملل والنحل، مرجع سابق، ص 20.

3_ المرجع نفسه، ص 20.

الموضوعية في التأريخ لعلم الكلام موضوعاتنا ومناهجنا من أجل البحث في سؤال التجديد فضلا عن الإجابة عنه.

وينتقد الباحث إدريس هاني¹ هذا النمط من التأريخ فيقول: "ولعله من معرّة التأريخ الكلاسيكي للملل والتحل وتيارات الاعتقاد أنّ كلّ رأي يتمّ تضخيمه لكي يصبح مقصودا إلى حدّ تحوّله إلى مذهب كلامي أو نسق قائم بذاته"²، وهو انتقاد يصيب أصل المشكلة التي جعلت من تحديد مراحل الكلام ضربا من الصّعوبة بما كان، إذ يعود تأسيس الفرق إلى وقت متأخّر عن بلورة آرائها الأولى ما يجعل تلك القضايا آراء فردية فقط اضطرتها الظروف الأولى لنشأة الكلام والردود على مطارحات مع الآخر المخالف ولم تكن ترمي لصناعة مدرسة أو أتباع أو منهج، ولكن التأريخ يقيدها كفرق (آراء الجهم بن صفوان وشيخه الجعد بن درهم³) دون عقد المقارنة بين تلك المجادلات والمناظرات التي تنبّه إلى وجود آراء مخالفة متزامنة ومتكافئة في القوة والحجّة والحضور، أو رصدًا لمختر له خلفياته التي تستوجب الدراسة، ما يسقط علميّة التأريخ الموضوعية، بناء على غياب الدقّة في اعتبارات التأريخ بدء من الآراء ثم الفرق في بيان مراحل علم الكلام. وإن صدقت القراءة من هذا النوع على الفرقة من الداخل فهي لن تنجح في التأريخ للقول العقائدي ككلّ، نظرا لاختلاط الآراء الداخليّة والخارجية للفرقة ومدى ارتباطها بالواقع السياسي والخارجي.

كما لا يمكن القول بالتأريخ حسب المتقدمين والمتأخرين كنمط آخر للتأريخ المنهجي إذ ينفرد بعض علماء الكلام بآراء تخرج عن نسق المذهب (= كرفض الجويني لحجّة قياس الغائب على الشاهد الذي أثبتته الأشعري في مواضع⁴، وردّ الجبائي الأب لنظرية أحوال الإبن) قد يوافق الفرقة المخالفة في بعض القضايا موافقة جزئية تخرجه عن نسق المذهب (= كتبّي الباقلاني والجويني لنظرية أحوال أبي هاشم الجبائي المعتزلي⁵؛

1_ مفكر وكاتب وصحفي، ولد في مكناس شمال المغرب سنة 1967م، من مؤلفاته: لقد شيعني الحسين - الانتقال الصعب في المذهب والمعتقد، المعرفة والاعتقاد - مقارنة عبر-مناهجية في أنساق الفكر الإسلامي، الخلافة المعتصبة - أزمة تاريخ أم أزمة مؤرخ...، انظر: <http://al-3itra.ahlamontada.net/t506-topic> نشر بتاريخ: 2010_06_12.

2 _ إدريس هاني، المعرفة والاعتقاد، مرجع سابق، ص 62.

3 _ انظر ملحق (1)

4 _ فرغل، الأسس المنهجية لبناء العقيدة الإسلامية، د.ط، دار الفكر العربي، مصر، ص 240.

5 _ انظر: الباقلاني، أبي محمد بن الطيّب، كتاب التمهيد، تص ونش: الأب رتشرد يوسف مكارثي اليسوعي، المكتبة الشرقية، بيروت، 1957، ص 200 وما بعدها.

مع مقتضيات ونقد ورد¹، وهذا الأمر قد يصنّف العلماء إلى مذاهب هم ليسوا منتسبين إليها أو يخالفونها في قضايا أخرى اعتماداً على التقريب ومقالات الخصوم من اتهامات غير مؤسسة تاريخياً وعلمياً (كالقول بأنّ الأشعري والرازبي وغيرهما حسب آخر كتبهم المنسوبة إليهم أنّهم قد عادوا إلى مذهب السلف بمفهوم النسق الظاهري)، فيبقى التاريخ عاماً وشاملاً لانتساب المتكلم إلى اتجاه معين بينما تردّ القضايا التي ينفرد بها لتُبلور بالنهاية منحى آخر من الفهم والقراءة، أو يكون رأياً شاذاً كان السبب في ظهور فرقة جديدة (كالمناظرة الشهيرة بين أبي الحسن الأشعري وشيخه أبي علي الجبائي²)، والتي تنتهي بمذهب عقائدي جديد.

وبهذا تصعب مجازاة التحوّلات التي عرفها القول العقائدي في الإسلام منذ القرن الهجري الأول حتى يومنا هذا، وقد اتخذ مؤلفو الملل والنحل - باعتبارهم ممثلي النموذج الأول لمؤرخي الأفكار الإسلامية - مدار تأريخهم على مجرد الوصف لمعظم الجدل العقائدي، مبتعدين عن الطرح الاستمولوجي والاكتفاء بالتحقيب السردّي/البيسط للآراء والتيارات³، وقد تحدّث ابن حزم عن هذه العمليّة من التأريخ واصفاً بعض عيوب وأغاليط مرتاديها؛ "فبعضهم أطال وأسهب، وبعض حذف وقصّر، وقلّل واختصر، وأضرب عن كثير من قوى معارضات أصحاب المقالات فكان غير منصف لنفسه في آن لا يرضى لها بالغبين في الإبانة وظالماً لخصمه في آن، لم يوفّه اعتراضه، وباخسا حقّ من قرأ كتابه، إذ لم يفنّد به غيره (...). فكان هذا عملاً منهم غير محمود في عاجله وآجله⁴، وهو ما يضعنا أمام تساؤلات منهجية في قراءة تاريخ التجربة الكلامية التقليدية لإيجاد خط الوصل مع منتهى التجربة الكلامية المعاصرة.

1_ انظر أيضاً: الشهرستاني، نهاية الاقدام، مرجع سابق، ص 131.

2_ أنظر: ابن خلكان، أبي العباس شمس الدّين أحمد بن محمّد بن أبي بكر (608_681هـ)، وفيات الأعيان وأنباء الزمان، تح: إحسان عباس، د.ط، دارصادر، بيروت، لبنان، 1978_1398، م 4، حرف الغين، ص 267_268.

3_ إدريس هاني، المعرفة والاعتقاد، مرجع سابق، ص 21.

4_ ابن حزم الظاهري، أبي محمد علي بن أحمد (456هـ)، الفصل في الملل والأهواء والنحل، تح: محمّد إبراهيم نصر، عبد الرحمن عميرة، د.ط، دار الجيل، بيروت، لبنان، د.ت، ج 1، ص 36.

ولعلّ من نافلة القول الحديث عن عناوين¹ قد سجّلتها كتب التصانيف دون أن يعثر لها على أثر، فإنّ ضياع معظم التّراث الكلامي قد يؤثّر على تكوين تصوّرات للتّراث الكلامي في عمقه كما حدث في حملة هولوكو سنة 1258م وإبادة مكتبة بغداد، وسقوط الأندلس سنة 1492م، وبالتالي فما تمّ تحصيله منه لا يكفي ليشكّل نظرة شاملة متكاملة (أفقية وعمودية) لهذا التّراث، خصوصاً أنّ المتكلمين والمؤرخين قد اعتمدوا على كتب المخالف عند غياب الكتب الأمّ للتعرف على آراء الفرق البائدة أو المؤثّرة خلال المسيرة العقائدية الإسلامية (كالكلام المعتزلي مثلاً)، وبالتالي فتح باب التشكيك المعرفي في صحّة ما ينسب إليهم؛ من باب الخصومة المعرفية والسياسية، وكذا امكانية الدسّ عليهم أو تقويلهم ما لم يقولوا، أو سوء فهمهم في أحسن الأحوال، أو الخطأ وهو أضعف الإيمان.

وقد عمدت الملفّات الحديثة والمعاصرة المتداولة في هذا الشأن، إلى تناول الفرق حسب تاريخ النّشأة والأفول، بدءاً من الخوارج والشيعة إلى الأشعرية، مروراً بالمرجئة والكرامية والمعتزلة، كما فعل الباحث "فيصل بدير عون"، دون أن يورد شيئاً عن الظاهرية والماتوريدية، ولعلّه قد اعتمد التّاريخ بظهور الفرقة ليتفادى تلك السّجالات والتي أفرد لها فصلاً في كتابه؛ حيث تناول بالنّقاش أهمّ قضايا علم الكلام، وهي مشكلة الصّفات الإلهية لصعوبة تتبّع مرحلية الفرق ومناقشة القضايا معاً؛ فيبرّر يقول: "ولما كانت الفرق الإسلامية متعدّدة ومتنوّعة، بحيث يصعب على المرء أن يجمعها في مؤلّف واحد، فقد اخترت أهمّ هذه الفرق وأكثرها أصالة وأوسعها انتشاراً. ومع أنّ النّشأة التّاريخية وتتبع التطوّر الروحي والفكري لكل فرقة أمر هام... وبعدّ أمراً جوهرياً بالنسبة لتوضيح الاتجاهات الدّينية الفلسفية للفرقة الإسلامية... وقد تأثّرت بالتّحافات الأجنبيّة التي كانت منتشرة في البيئة قبل نزول القرآن وأثناء نزوله. ونحن لن نستطيع أن نكشف عن حقيقة هذا التّأثير والتّأثير إلّا من خلال معرفة الخلفيّة التّاريخية"²، وهو ما يجعل التّرتيب لمراحل نشأة وتطور علم الكلام عملاً يستند في أرضيته الأساسيّة إلى الوقائع التّاريخية؛ ما سيجر إلى التّرتيب الذي سي طرح سؤالاً مهمّاً

1 _ من مثل كتب المعتزلة المفقودة: نقل الخياط المعتزلي في "الانتصار" عن إبراهيم بن سيار النظام المعتزلي في كتابه: "التوحيد" و"العالم" وهما مفقودان. ولم يبق شيء من مصنّفات أبوهاشم الجبائي بينما يحفظ القاضي عبد الجبار كثيراً من مقولاته في "شرح الأصول الخمسة"، كما فقد كتابه "المسائل البغداديّة في إعجاز القرآن" وقد اعتمده القاضي أيضاً في مدونته المعني، وغير ذلك. انظر: حكمت بن بشير بن ياسين، كتب التّراث بين الحوادث والانبعاث، ط1، دار ابن الجوزي، السعودية، 1424هـ، ص 209 وما بعدها.

2 _ عون، علم الكلام ومدراسه، مرجع سابق، ص 9_10.

عن تعايش الفرق فيما بينها في زمن واحد، ويبرز في الآن نفسه غياب فكرة المنهج ونوعه وآلياته وتطور اعتماده بين الفرق.

2_ التّاريخ بالأنساق الكلامية:

إنّ دراسة علم الكلام لا ينفصل عن خطوتين منهجيتين مترابطتين: تبحث الأولى في صيرورة العلم وتطورات التاريخيّة لتفحص الأنظمة الكلامية ومدارسه، أما الثانية؛ فتركز على دراسة التعريفات وتحليل التّصورات المتعدّدة حول ماهية الكلام مع وضعها في إطارها التاريخي، والذي يكشف عن تنوع المدارس الكلامية والذي يرجع إلى اختلاف المتكلمين عن ماهية العلم¹، وهو ما حاولت مقارنته من خلال إجراء قراءة لتعاريف علم الكلام حسب ترتيبها الزمني والمذهبي لنلمس تطور علم الكلام من الناحية المعرفية ومعلمه المنهجية واستنتاج تراتبية تقارب مطلب التّاريخ له. فإن حصر الحركة الكلامية والمعرفية بدقة؛ إشكالية حقيقية والتشعب في تفاصيلها من الصعوبة الإحاطة بدقائقه، أمّا التحقيب الوصفي أو التّاريخ المجرد فيضرب بعمق التجارب المدرسية والفردية أو معالجتها إبستمولوجياً². وعلى الباحث أن يتساءل عن تشكّل الكلام ومرحلته من زاوية النّظر إلى الأنساق؛ وهي الفكرة التي طرحها الباحث إدريس هاني كطريقة لتتبع السّياق التاريخي والمعرفي المصاحب لتبلور الدّرس الكلامي بحصر أنساقه المعرفية، ومباحثة الأمر من بابين: الأول في سبب تعايش الأنساق والمناهج معاً في زمن واحد أو تعايش الأنساق نفسها في مراحل زمنية مختلفة؟ أمّا الثاني: فهل كان تطور الكلام وتحوله تاريخياً أم بنيوياً؟³، فما المقصود بالنّسق؟⁴

ويوضّح الباحث هذه الإشكالية فيرى أنّ الكلام قد مثّل أولى محاولات في التّسيق للقول العقائدي منذ نهاية القرن الأوّل الهجري، اعتماداً على صناعة هجينة لا تتأسّس حسب مباحث وأقوال مرتّبة، بل تشغل بالبحث عن الإيمان ومقتضياته والحجاج عنها بالأدلة الأصلية من المصدرين، وهي السّمة الغالبة للكلام على طول مساره أي اعتماده الحجاج الذي يعدّ أهمّ لوازم إظهار الحجة والذي لا يقوم الكلام

1 _ قراملكي، الهندسة المعرفية، مرجع سابق، ص 14.

2 _ إدريس هاني، المعرفة والاعتقاد، المرجع السابق، ص 21.

3 _ المرجع نفسه، ص 22.

4 _ انظر: الملحق رقم (2).

إلا به¹، ولعلّه يقصد من ذلك البحث عن النقاط المشتركة التي اجتمعت عليها الأنساق الكلامية كالوظيفة الحجاجية للكلام. والواجب تتبّع صيورات العلم عبر تطور مناهجه وأنساقه بصورة كلية تتجاوز التفاصيل التي تتدخل ضمن الإطار الكلي للنسق الكلامي وهذا تحديّ آخر يعاني منه الباحث لضبط المذاهب وحصر الأنساق في التجربة الإسلامية وصعوبة استقرارها جزئياً من أجل التأريخ المنهجي لعلم الكلام.

وإن كانت فكرة النسق المغلق مستبعدة؛ لاستحالة وقوع ذلك لاعتبارين: يختصّ الأوّل بطبيعة الإنسان وطبعه الاجتماعي واحتكاكه بالمحيط تأثراً وتأثيراً، ويختصّ الثاني: بطبيعة علم الكلام وأسلوبه الجدالي ومضمونه المتحرّك في المقولات والرّدود، وتأليف الحجاج حسب مقتضى الحال، إذ "إنّ البحث عن التطوّر التام والاتصالي، شأنه شأن البحث في البنى والأنساق الخالصة، هو من الأوهام التي شاعت في عملية التّاريخ للفكر العقائدي والعلمي... أي أنّ العقائد تصنع تاريخها الحجاجي وليست هي منتجا لتاريخ عادة ما يقرأ مجتزأً يستند إلى لعبة الأشباه والنظائر، إن تاريخ الفكر العقائدي كما في التجربة الإسلامية هو تاريخ حجاجه"²، كما أنّ الأسئلة والإشكالات المطروحة في الاعتقاد الانساني هي نفسها تدور مدار الأديان والحضارات، فتبعث مقولات علم الكلام القديمة للإشكال الجديد وتنمو معه وتيرة الحجاج وربما ارتقت الفرق طبقات حسب انفتاح النسق إلّا أنّ هذا لا يمسّ منظومة النسق المعرفية في بنيتها الخالصة، ف"لا يصح الحديث عن نقطة الالعودة في صيرورة الأفكار والعقائد والمعارف. فعلى الرّغم من أنّ التمرحل في التّفكير العقائدي يأخذ مظهرًا تاريخيًا، إلّا أنّه في الحقيقة لا يعبر عن تحولات في الأنساق المعرفية على النحو الخالص"³، لأنّ التطوّر يقتضي اندثار السابق في اللاحق وقد يستمر السابق على حساب اللاحق بأساليب أخرى تجعل من مقتضى التمرحل التاريخي أمراً غير موفق في تواتر الأنساق وتداخلها، وهو ما نلاحظه على خطاب المتكلمين والفلاسفة والعرفاء قوّة وضعفاً، وتطوراً متعرجاً ومتداولاً بينهم دون أفول أحدهم أبداً⁴، ويمكن أن يمثّل مصطلح النّموذج المعرفي والحضاري كما نجده عند عبد الوهاب المسيري جانباً لدراسة تحولات الأنساق ومحاولة استيعابها بمنطق "النّموذج"، فدراسة النّموذج الحضاري هو مجال

1 _ ادريس هاني، المعرفة والاعتقاد، المرجع السابق، ص 111.

2 _ المرجع نفسه، ص 28.

3 _ المرجع نفسه، ص 28_29.

4 _ المرجع نفسه، ص 29.

"محفوظ بصعوبة استيفاء كامل التفاصيل، لطبيعتها غير المحسوسة أو الملموسة [بمضامين] رمزية يدركها الفاعل الإنساني، وهنا تسيطر فكرة النموذج المهيمن والفعال في مقابل التماذج الهامشية، وهو عادة النموذج الذي تتبناه النخب السياسية والعسكرية والاقتصادية، ويسكن وجدان الجماهير ويسيطر على خريطة الإدراكية"¹، وهي فكرة تلامس مقترح الباحث إدريس هاني في مقارنة النسقية للإمام برؤية أقرب للحقيقة لتشكّل الدرس الاعتقادي، ويبيّن المسيري صعوبة ذلك وخطورة إصدار أحكام غير متكاملة لصعوبة إدراك كامل التفاصيل التي ساهمت في إبراز وتمكّن نموذج دون آخر.

وحسب الباحث؛ فأهمّ تلك المذاهب التي شكّلت أنساقاً للتفكير العقائدي في التجربة الإسلامية خمسة؛ النسق الظاهري، النسق الكلامي، النسق الفلسفي، النسق العرفاني، الحكمة المتعالية²، ويعتبر الأربعة الأولى منها معروفة أمّا الخامس فيقول بأنه يكاد يكون مجهولاً لعموم مؤرخي العقائد الإسلامية؛ ويقصد بذلك النسق العرفاني. ويواصل التأكيد على أنّها الأنساق الأشهر في كتب الملل والنحل أو كتب علم الكلام ومباحثه، وربما لم ينتبه مؤرخو الملل والنحل إلى هذا الاعتبار من التأريخ، وربما هذا راجع إلى عدم معرفتهم بالنسق وهو ما التفت إليه الفلاسفة (الحكماء) حين تحدثوا عن المتكلمين بالجملة لا بالتفريد³.

ولعلّ الباحث قد حاول بناء الانساق بحسب التاريخ العقائدي في المدرستين السنية والشيعية؛ إذ يعود التوجه العرفاني إلى التراث الشيعي بمرجعياته الحاكمة، والذي لا يتفق فيه التيار العام للفكر الكلامي (السنّي بمدارسه)، كما أنّ الاتجاه الصوفي في وجهه العرفاني لا يعتبر من النسق الذي يعتمد علم الكلام القديم في ترسيخ العقائد والدفاع عنها، لما للعرفان من نسق وآليات ووسائل معرفية لا تتفق مع المنهجية الكلامية المبتناة في أساسها على التقل والعقل ببعديهما السلوكي والواقعي.

1 _ المسيري عبد الوهاب، المنهجية الإسلامية، مجموعة مؤلفين، ط1، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا، الولايات المتحدة، 1431هـ_2010م، ج1، ص 801.

2 _ إدريس هاني، المعرفة والاعتقاد، مرجع سابق، ص 62.

3 _ المرجع نفسه، ص 17.

وإذا تمّ تناول مسألة الأنساق كفكرة موضوعية فهذا يعني أنّها بناءات متكاملة كمنظومة معرفية متسقة وبالتالي يندر أن يحدث انقطاع بينها قفزياً، كما يمكن أن يكون تطوّراً داخل التسق نفسه، كما يحصل أن تكون الريادة لنسق معين دون الآخر لأسباب سياسية أو اجتماعية أو معرفية¹، فالنسق الإعتزالي قد اعتمد أصولاً خمسة تدور في فلكها استدلالاته معتمداً على تقديم العقل في بيانها وإقامة الحجج على صلاحها وشموليتها، بينما يحكم التسق الشيعي معطيات مختلفة تدور مدار العرفان ومقام الأئمة الدينية وعصمتهم وقضيّة الإمامة وغير ذلك، أمّا عند الأشاعرة فنسقهم وسطي يسترعي الجمع بين الاتجاهات المتخالفة بطريقة عقلية مستندة على النصّ كمرجعية أولى، فتكاد الأنساق أن تتناقض فيما بينها إذا عولجت كأنساق ولكنّها تتقاطع في كثيراً من الآراء التي لم يكن الاختلاف بشأنها إلّا لفظياً واستنتاجياً. وهنا "تبرز إشكالية موضوعية أخرى يتوقّف عليها اختيارنا الحاسم بين موقفين هما في غاية الأهمية: هل الأمر يتعلّق بصيرورة طبيعية بين هذه الأنساق؛ بحيث يمثّل كل نسق سابق ماضياً لنسق لاحق، أي شكلاً من تراتبية السبق واللحوق الزميين التاريخيين بين الأنساق، قوامها التراكم المتصل والمتطوّر للتفكير العقائدي ومناهجه، أم أن الأمر يتعلّق بتعايش أنساق وتطوّر حاكم لتحوّلات ما بينها؟"²، بهذا المنطق السؤالي الذي يضعه إدريس هانئ نجد أنّه وقع في نفس المطبّ الذي خشى الوقوع فيه وهو صعوبة إجراء دراسة تاريخية "كرونولوجية" تلاحقية لتاريخ تشكّل وتطوّر علم الكلام، ففكرة التسق وإن تجاوزت الخلافات والخصومات المذهبية إلّا أنّ الاحتكاك الدائم بينها يصعب مهمّة الحكم على المذاهب حسب الأنساق خصوصاً في المدرسة السنية، وبالتالي فطرحة لفكرة التسق ما يزال قيد التقدّد أو لنقل التأسيس الذي لم ينته لما يجب الوصول إليه.

وإن كان التّاريخ حسب الأنساق محاولة تصوّرية جديدة بتجربة مصاديقها في قراءة الحركة الكلامية إلّا أنّها نزال في حاجة إلى ضبط الرؤية؛ من ناحية دورها في إعطاء الآراء الكلامية حقّها المعرفي والوجودي والتاريخي بمبدأ التدافع والبناء، والذي قد ينصف تأريخ الكلام الذي قد يدرس كقطع تاريخية في التّاريخ الكلاسيكي كمجرّد نشوء مدرسة مخالفة سيّرت لفترة ما المسار المعرفي على حسب التّاريخ الجيوسياسي

1 _ المرجع السابق، ص 29_30.

2 _ المرجع نفسه، ص 22.

وملحقه الايديولوجي الداعم لوجودها، في مقابل خفوت بعض المدارس والآراء لفترات لم تحالفها فيها الظروف التي تبقياها على قيد التأثير والتأثير، مما يجعلها تبعث من جديد في زمن آخر توافرت فيه مسوغات العودة والإحياء. وبالتالي، فالتأريخ حسب الزمن عملية متشعبة تعسر حصول موضوعية تحدد النموذج المتبع في انجاز مخطط لمراحل علم الكلام خلال متابعة خط المنهج.

أما من ناحية أخرى ففكرة الأنساق قد تسهل علينا استيعاب تعايش نسقين كلاميين في زمن واحد أو سيطرة واحد منهما فترة ثم يبعث آخر وهكذا ما يحفز على البحث في نقاط اشتراكهما أكثر من اختلافهما والتركيز على الأرضية التي تجمع ولا تفرق من خلال تداخلية الأنساق كالمناهج والمسائل. فالحركة النسقية أكثر استيعابا لحركة الزمان والقضية والمقصد، ورهانا لهذا فاعتمادها في قراءة التاريخ الكلامي يضيء بعضا من الموضوعية في التأريخ للدرس الكلامي على وجهين: يقرأ الأول المسائل ويوجه جل الاهتمام على تطوّر مناقشة أهم القضايا الكلامية (الإلهيات، النيوات، السمعيات، الكونيات بما فيها العقلية والطبيعية)، وتتبع مقولات المتكلمين والفلاسفة فيها حسب أصالة علم الكلام ومناهجه التي اعتمدها تبعا لأصالته، ثم التطوّر الذي حصل عند تأثر علم الكلام بالفلسفات واللاهوتيات المخالفة ومناهجها، وقراءة هذه المسائل في نسق تطورها وفقا للمناهج المتبعة أو الفلسفات المؤثرة. ويقرأ في الوجه الثاني المسألة داخل النسق الكلامي للفرقة الواحدة دراسة منهجية موضوعية؛ كقراءة قضية الحرية ومبررات القول بذلك داخل الأصول الخمسة المعتزلية وبيان مواطن تأثر مقولاتهم بالمتكلمين والأحداث السياسية والتاريخية والثقافات الفلسفية والاجتماعية.

أما بشأن اعتبار العقل الكلامي الإسلامي عقلا آليا يرتقي حسب الأنساق المتطورة بتراكمية العلم والمعارف ينقله من نقطة الظاهرية النصية إلى بلوغ الذروة العرفانية في وعي وإدراك ما وراء النص فإن هذا مخالف لطبيعة المعرفة والذات الباحثة (فردا/مدرسة) والتي تتراوح بين الظاهر والتأويل، حالات تقلب النفس بين الجفاء والعرفان. إذ أنّ في كل فرقة كلامية مبررات موضوعية تابعة لمجال التعامل مع النص القرآني وتعقل مراده، فتستند إلى ظاهرية النص اعتمادا على النقل حيناً، وعلى العقل إذا التزم الأمر حيناً آخر، أو الجمع بينهما حسب مقتضيات الاجتهادية، كما قد ينتهي إلى طرحه بإضفاء الطابع الروحي في بعده الأخلاقي التزكوي في تناول القضايا الكلامية إذا وجد الداعي لذلك، (وقد مثل الغزالي ذروة ما بلغه العقل

الوجداني في علم الكلام)، دون إغفال استثمار الفلسفة وأسئلتها لتفاعل الدرس الكلامي؛ وهو ما لم يغب عن علم الكلام منذ عهد ترجمة الفلسفة اليونانية إلى اليوم، ولا يمكن بتر الحكمة عن الفلسفة والعقل لأنّه منتهى مقاصد اليقين.

ومنّه يمكن القول؛ إنّ ما يجعل فكرة النسق تحت محكّ النظر؛ هو ليّ عنق موضوعيتها حسب التوجّه والإيديولوجيا، أو دون وعي بالمعلومات الصّحيحة بشأن تطوّر علم الكلام بتجريد عن الحاضر والمقايضة عليه، ففكرة النسق تفتح على رؤية أشمل خلال التأريخ كمسار عامّ، ولكنّها تفشل أمام هذا الزّخم المنهجي والحجاجي المتنوع داخل النسق الواحد والمدرسة الواحدة، خصوصاً في القضايا الدّينية المشكّلة. بل يمكن اعتبار فكرة النسق وليدة بعض الأقليات المذهبية في مقابل المذاهب الكبرى؛ كالمذاهب الشيعية (الإثني عشرية، الزيدية، الدرزية، الإسماعيلية...)، فالكلام الشيعي اليوم الذي ينظر إلى تراثه الإمامي والحوزوي بنظرة الجهد المقصّي في مقابل مؤلفات الكلامية السنيّة والذي يجعل منها المخالف الموازي الذي انتهى بالباحث -ربّما- إلى اعتباره نسقاً موازياً منذ النشأة حتى اليوم، وهي فكرة تنم عن عقدة: "الأنا" الذي يملك الحقيقة و"الآخر" المقصّي/المحتكر الذي يحاول طمسها.

3_ التأريخ بمنهج علم الكلام

المذاهب في النهاية ما هي إلّا تطبيقات للمنهج أو نتاج مسالك منهجية معيّنة فرضتها السياقات المعرفية والثقافية، فإذا انتظم المنهج ومسائله التي يتناولها بالدراسة واتضح الهدف الذي يتأتّى من هذه الممارسة تأسس العلم، فلا قيام للعلم دون منهج ومسائل، وقد حاول ياسر بن ماطر المطرفي¹ في مشروعه لبحث تأثير العقائدية في عملية التفسير القرآني² -قراءة مرحلية علم الكلام بناء على هذا التطوّر السياقي بين ثلاثيّة المصدر والمنهج والمسائل، وإجراء المقابلات بين الأضداد التي تجلّت كفعل وردّ فعل ثمّ الموقف الوسيط المتدرّج بينهما، فجعل الموقف السلفي -الأوّل- اتجاه القضايا الإيمانية الخلافية "موقف السكوت"، وقابله موقف الخائضين في هذه المسائل التي فرضت تسميةً على الاتجاه المقابل وهو

1 _ ياسر بن ماطر بن عليّ الرويزن المطرفي، دكتور متخصص العقيدة والمذاهب المعاصرة، ولد بمكّة المكرمة في 1979م، مدير مركز نماء للبحوث والدراسات بالرياض من 1430 وإلى الآن.

2 _ في كتابه: العقائدية وتفسير النصّ القرآني، ط1، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، لبنان، 2016، ص 374 وما بعدها.

"موقف الكلام" والذي يمكن أن يكون علم الكلام قد أخذ التسمية منه حين وُصف الفعل المضادّ للسكون بالكلام، لكن بين السكوت والكلام مرّ علم الكلام منهجياً مرحلتين:

أ_ مرحلة اللامنهج:

عبّر عن هذه المرحلة _ حسب الباحث _ الإمام مالك بن أنس بقوله: "الكلام في الدين أكرهه ولم يزل أهل بلدنا يكرهونه وينهون عنه نحو الكلام في رأي جهنم والقدر، وكلّ ما أشبه ذلك. لا أحب الكلام إلّا فيما تحته عمل. فأما الكلام في الدين وفي الله عزّو جلّ فالسكوت أحبّ إليّ، لأني رأيت أهل بلدنا ينهون عن الكلام في الدين إلّا فيما تحته عمل"¹، وقد كان التركيز على الفقه والتشريعات العملية وتجنّب المجال الغيبي ويمكن وصف هذه المرحلة بأنّها "مرحلة الفعل"، إذ لم تتسم بمسمى "يميل إلى منهج استدلاي معين، وإتّما كان يميل إلى فعل يقوم فيه أصحابه بالكلام في مجموعة من المسائل العقائدية الجدلية، التي لم يكن قد تكلم فيها من قبلهم في مقابل اتجاه السكوت عن الكلام في هذه المسائل"²، حتّى إنّه صاغ تعريفاً خاصاً لعلم الكلام في هذه المرحلة والتي لم تحمل بعد معالم المنهج الكلامي فيقول عنه بأنّه: "الكلام في تفاصيل مسائل الجدل العقائدي التي لم يتكلم فيها السابقون بغض النظر عن مرجعية هذا الكلام نقلية كانت أو عقلية، وبغضّ النظر عن موقف صاحب هذا الكلام سواء كان كلاماً بحق أو بباطل"³، فقد كانت مرحلة فعل اتجاه القضايا سكوتاً وكلاماً دون تحديد توجه المتكلم أو منهجيّته.

ويمكن وصف طبيعة الاستدلال _ عموماً في هذه المرحلة _ إلى مرحلتين⁴:

الكلام ذو المنزع النقلي؛ ويؤقت له الباحث بنهاية القرن الأول مع ظهور القدرية (معبد الجهني (ت80هـ)) و المرجئة (ذر بن عبد الله (ت83هـ))، فتنة الأشعث (ت83هـ) وحتى قبل ظهور الجهمية (الجهنم (ت124هـ))، حيث كان المنزع الكلامي نقلياً خالياً من التأويل يمكن اعتباره منزعاً عقلياً اكتفى

1 _ انظر: ابن عبد البرّ أبي عمر يوسف (ت463هـ)، جامع البيان وفضله، تح: أبي الأشبال الزهيري، ط1، دار ابن الجوزي، السعودية، 1414هـ_1994م، ج1، ص938. (رقم الحديث: 1786).

2 _ المطرفي، العقائدية وتفسير النص القرآني، مرجع سابق، ص374.

3 _ المرجع نفسه، ص374.

4 _ المرجع نفسه، ص376. انظر ملحق (1).

بأدوات عقلية تحاكم إليها النصوص، ظهرت في مسائل: الإيمان، الامامة والقدر، وقد اعتمدت على النقل ومالت إلى الكلام ذو المنزع العقلي، وهو المرحلة الثانية التي كانت على يد جهم وواصل بن عطاء، وحيث كان تفكيراً عقلياً تولد عنه منهج التاويل أين بدأت تتجلى أولى الصور المكتملة للمنهج الكلامي.

لكن، يعترض الجزم في هذا الأمر (=البحث في طبيعة الاستدلال الكلامي) قلة المدونات التي تختص بهذه المرحلة، فيقتصر الأمر على المرويات المنفصلة سندا؛ مما يقلل من وثوقية هذه المنقولات، ويحتاج الأمر تأنيا في إصدار مثل هذه الأحكام المعرفية وتقوية أصولها من خلال استقراء المرحلة والتطور المعرفي ومقارنته بالمنقولات، والبحث عن مقولات تعضد الآراء والمقولات الكلامية كمحاولة لسد فراغات المشهد العلمي، على طريقة الاسرائيليات مع القصص القرآني¹، وهي مشكلة التأريخ للعلوم ومناهجها عموماً إذا ارتبط الأمر بالبحث في فلسفة العلم أو العلوم الإنسانية، في حين تحتفظ النظريات الكبرى القدرة على التجاوز والنفوذ من هذا المأزق لسهولة تفصي نتائجها، أو بتتبع التفاصيل والنتائج للوصول على النظريات الكبرى التي حكمت سيرورة العلم وصيرورة المنهج.

ب_ مرحلة المنهج:

يتّصف علم الكلام في هذه المرحلة بأنه صناعة ومنهج، والذي ظهر على يد الجهم وواصل _ كما سبق القول _ وتصدر المعتزلة المشهد العقائدي باعتبارهم أرباب العلم ومؤسسي منهجه العقلي، بل يعتبرهم العلماء من مدرستهم (أمثال الجاحظ والخياط وحتى خصومهم أمثال أبو هلال العسكري والفتزاني) بأنهم مؤسسوا علم الكلام²، جملة وأول من صاغوا منهجه في صورة الحرفة العقلية والحجاجية التي أخذت في الطبقات الأخيرة صياغة الكلام بطريقة فلسفية يونانية أو اقتباس منهجي من المخالف في عملية تبادل الأسلحة الفكرية والمنهجية، وتتجلى معالم علم الكلام المنهجية في أوائل تعاريفه مع الفارابي والابن خلدون وغيرهم؛ وذلك حسب مفهومه وموضوعه ووظائفه.

1 _ المرجع السابق، ص 374_375.

2 _ المرجع نفسه، ص 376_377.

ويبقى أمر تأريخ الكلام منهجيا بابا يعيننا إغلاقه وامرا يصعب الفصل في أمره، وربما استقراء المدونات الكلامية في عمل جماعي قد ييسر سبيل تكوين صورة شاملة أكثر دقة وعلمية في معرفة المسار المنهجي وتطوره ومساهمته الحالية في صناعة مآزق المنهجية في تطور علم الكلام وتجديده أو مخرجا حقيقيا من مآزق المنهجية في علم الكلام المعاصر.

الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الثاني: المسالك المنهجية في علم الكلام القديم

المكلم الأول: الإستدلال

المكلم الثاني: التاويل الكلامي

المكلم الثالث: الجدل والمناظرة

المبحث الثاني: المسالك المنهجية في علم الكلام القديم

عطفاً على المطلب السابق؛ يتبين أنّ محاولات حصر المراحل التاريخية لتطور علم الكلام ستؤثر على معرفة مرحلية المنهج وتطوره؛ وتنتهي محاولة الحصر هذه؛ إلى القول بتعددتها حسب المتكلمين وفرقهم، فقد اعتمد علم الكلام منذ نشأته على مناهج مختلفة ومتنوعة تصل إلى ابتداء كل متكلم لمنهجه الخاص من حيث الخطوات والآليات والرؤية، وبالتالي فإحصاؤها قد يستغرق استقراء كل مؤلفات المتكلمين وطبقاتهم ومدارسهم على حدى عملاً بحثياً مستقلاً لا يسع له المقام حالياً من أجل إجراء قراءة تقييمية لمنهج علم الكلام القديم والبحث في سؤال: لماذا تجديد المنهج في علم الكلام اليوم؟

ويمكن إجمال هذه المناهج في ثلاث مسالك¹ رئيسية تتفرع منها منهجيات تتفاوت استعمالها بين فرقة وأخرى، ويمكن إجمالها في خمسة مناهج شهيرة؛ تجمع بين النقل المحض والعقلي المحض والجامع بينهما والفلسفي والاشراقي (ومن يزيد من الشيعة: المنهج الفطري)، إذ أنّ الفرق الكلامية قد اعتمدت في مجملها على هذه المناهج فرادى أو متكاملة لا يمكن بالتالي معها التقسيم بكلية لا تجمع كلّ الجزئيات، أو التّعيد للمنهج الكلامي من خلال قواعد مناهج المتكلمين على اختلاف توجهاتهم.

لذا، فقد تم ضبط عناوين رئيسية، يظهر من خلالها المسار الكلّي للعمل المنهجي في علم الكلام القديم، فكان المسلك الأول خاصاً بالاستدلال المباشر في وجهيه؛ النقل والعقلي (داخلي)، ثمّ انتقال العقلي إلى مرحلة الاستدلال العقلي الفلسفي وما تفرع من منتجات العقل كالتأويل والمنطق وآلياته (خارجي)، وتمّ التركيز على مسلك التأويل ومنحنيات الدّوق والعرفان (رمزي) في الاستدلال بالنصوص، لكونه المحور الأساسي في افتراق الفرق، ثمّ مسلك آلي يمكن اعتباره طريقاً تقنياً في تبليغ العقائد والدّفاع عنها؛ وتمثّل في: مسلك المناظرة وطرقه (تقني)، ثمّ ذيل المطلب الأول بإشارات².

1_ يورد الباحثون في المنهج الكلامي واستدلالاته عدّة مصطلحات منها: الأساليب، المنهجيات، الصيغ، والمسالك...

2_ انظر: الملحق رقم (3).

المكاتب الدول الاستدلال

يظهر الاستدلال في المعاجم وكتب الكلام والمنطق والفلسفة حمّالا لعدة معان بين مفهوم كليّ وعمام يبدأ من كونه "طلبا للدليل" إلى اعتباره منهجا لطلب المعرفة، وكونه مرادفا لمصطلح النظر عند المتكلمين ومبحثا من مباحث المنطق عند الأصوليين والفلاسفة، وآلية منهجية من آليات وصول أو إثبات المعارف عموما في مختلف العلوم. فكان حريّا بالبحث بأن يُتابع هذا الأمر ويُحصر المعنى المطلوب في هذا المطلب وهو: الاستدلال في منهج المتكلمين لإثبات العقائد والدفاع عنها، من خلال الأدلة النصية والعقلية متمثلة في القرآن الكريم والسنة النبوية، ومعطيات العقل ومنتجات العقلانية الإسلامية.

أ_ في معنى الاستدلال: يرد معنى الاستدلال في المنطق بأنّه: "استنتاج قضية من قضية واحدة أو عدة قضايا، تلتزم عنها بالضرورة لوجود علاقة منطقية في ما بينها، بصرف النظر عن صدق أو كذب المقدمة أو المقدمات والنتيجة الحاصلة"¹، ويلزم من هذا اجتماع المقدمات والنتيجة والرابطة الجامعة بينهما، ويتفرّع إلى الاستدلال السوّسطائي والجدلي والبرهاني²، أمّا الاستدلال العقلي فهو: الاستدلال بكليّ على جزئي³، وهو عند ابن فورك في كتابه المجرد⁴ بما خصّه الباحث حمّو النقاري⁵ _ناقلا عنه في معجمه_ فيقول: "يستعمل مفهوم الاستدلال، باعتباره طلبا للدليل وطلبا للدلالة، بمعنيين متعاضدين: معنى تبييني ومعنى بياني. يعني التبييني: الإحالة إلى أفعال نظرية فاحصة يبدؤها المستدلّ الناظر أو المفكر لأجل المخرج للإمساك بحكم مطلوب ما، يكون مجهولا عنده، والوصول إليه وتبينه والتعرف عليه وتحصيل العلم به، وذلك بالاستناد إلى ما ثبت وتقرر عنده سلفا، من الأحكام. أمّا المعنى البياني: الإحالة إلى أفعال نظرية

1_ مهدي فضل الله، مدخل إلى علم المنطق - المنطق التقليدي، ط3، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 1985م، ص116.

2_ المرجع نفسه، ص 116_117.

3_ الجرجاني، شرح المواقف، مرجع سابق، ص 16.

4_ ابن فورك، أبي بكر محمّد بن الحسن (ت406هـ_1015م)، مجرّد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، تح: دانيال جيماريه، د.ط، دار المشرق، بيروت، لبنان، د.ت، يقول: "... إنّ معنى الدليل والدال كمنعنى العلم والعالم كأنّه مأخوذ من الدلالة كما أنّ علما مأخوذ من العلم وكذلك عليهم (...). الاستدلال له معنيان، أحدهما انتزاع الدلالة ولثاني المطالبة بالدلالة..."، ص 286.

5_ أستاذ المنطق بجامعة محمد الخامس أكّدال بالرباط منذ 1978، ولد سنة 1951، حاصل على جائزة المغرب الكبرى للكتاب سنة 1991، من مؤلفات: المنهجية الأصولية والمنطق اليونان، منطق الكلام من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الحجاجي الأصولي، المنطق في الثقافة الإسلامية، أبحاث في فلسفة المنطق.

تعبيرية يبلغ بها المستدل الناظر والمفكر إلى غيره ما سبق له تبينه، ويكون هذا التبليغ البياني في صورة متوالية لغوية تترتب من أحكام تقوم مقام الأدلة (أو حكم واحد يقوم مقام الدليل) ومن حكم يقوم مقام المدلول ومن حرف نسق وتعليق يصل بين الأدلة (أو الدليل) باعتبارها (أو باعتبارها) مقدمات ومقدمات (أو مقدم ومقدم) والمدلول باعتباره ما تم الوصول إليه أو التخرج إليه أو الانتهاء إليه، أي باعتباره النتيجة والتالي¹، فيصف العملية الاستدلالية منهجيا وكيفية القيام بها؛ والتي تتخذ طريقين متكاملين؛ الابتداء من النظر والتقصي لمجهول بناء على البديهيات الأولى أو المعطيات الشرعية الثابتة للانطلاق إلى بيان الحكم على حجة في نفسه أولا، أما فإثبات المدلول بوساطة رابطة بين الأصل والفرع أي بين الدال والمدلول بالتأليف والربط وإثبات الأحكام التي تتحوّل إلى مقدمات تنبني بعدها الأحكام بطريقة تسلسلية تكون فيها النتيجة ثم الدليل على القضية التالية، وهو ما يؤكده بدوي حيث يعتبر الاستدلال هو: "البرهان الذي يبدأ من قضايا يسلم بها، ويسير إلى قضايا أخرى تنتج همتها بالضرورة، دون التجاء إلى التجربة²؛ وهذا السير إما بواسطة القول أو الحساب"³، ثم يفرّق بين الاستدلال والبرهنة باعتبارها خطوة أخصّ من الاستدلال حيث تسبقه في النظر وتبرهن المقدمات التي يعتمد عليها الاستدلال في بيان غرضه من القضايا فيقول: "يجب أن نفرّق بين الاستدلال والبرهنة. فالاستدلال عملية تنتقل فيها من قضايا منظورا إليها في ذاتها، بصرف النظر عن صدقها أو كذبها، إلى قضايا أخرى ناتجة عنها بالضرورة ووفقا لقواعد منطقية خالصة. أما البرهنة فهي أخصّ من الاستدلال، فهي استدلال يراعى فيه التسليم بصدق المقدمات، وبالتالي يهدف إلى إثبات صحة النتيجة"⁴، ويورد الباجي تعريفا أكثر وضوحا وبيانا لمعنى الاستدلال حيث يربطه بالنظر ويجعلهما امرا واحدا كما يربط بين الاستدلال والبرهان بطريق أكثر وضوحا؛ يقول: "والنظر والاستدلال: تفكر الناظر في حال المنظور فيه طلبا للعلم بما هو ناظر فيه، أو لغلبة الظنّ، إن كان ممّا طريقه غلبة الظنّ؛ والدليل: ما صحّ أن يرشد إلى المطلوب، وهو الحجة والبرهان والسلطان"⁵،

1 _ النّقاري، المعجم، مرجع سابق، ص 43.

2 _ التجربة تختص بمنهج الاستقراء والتحريبي من خلال الملاحظة والتجربة.

3 _ بدوي، مناهج البحث العلمي، مرجع سابق، ص 82.

4 _ المرجع نفسه، ص 83.

5 _ الباجي، كتاب المنهاج، مرجع سابق، ص 11.

ويرد معنى الجدل والمجادلة عند الجويني بنفس معنى النظر وهو الاسترشاد إلى اليقين بطريق أوضح وأقوى
 _ سيرد بيانه في المطلب الثالث من هذا المبحث _.

ب_ الاستدلال النقلي العقلي: بداية؛ كان النصّ القرآنيّ (والنبوي) مدار اشتغال علم الكلام ومصدره المؤسّس لمقولاته و"المصدر الأساسي الذي استمد منه المسلمون تصوّراتهم العقديّة"¹، وقد اعتمده المتكلّمون في العمليّة الدفاعية والتبينيّة، باستنباط أساليبه من خلال الآيات الكريمة والأحاديث الصّحيحة، "وهو الأسلوب الذي يعتمد في الردّ والإثبات على الاستدلال بالنصوص الصّحيحة ونقض النصوص المشبوهة من اسرائيليات، وأحاديث ضعيفة ومكذوبة"²، ولهذا الأسلوب وجهان، يتمثّل الأوّل في الردّ على الشّبه بردّ القضية إلى أصلها الوارد في القرآن الكريم بعرض الآيات كما هي والتي تثبت أصل وصحة العقيدة، أمّا الوجه الثاني؛ فيستبق خطوة تفنيد رأي المخالف بإبطال صحة نصوصه (كاليهود والنصارى)، ومن ثمة يثبت العقيدة كما بالوجه الأوّل³، وهو ما أورده الفارابي في تعديد بعض مسالك المتكلمين المنهجية.

فارتبط الاستدلال الكلامي بمنهجية المتكلمين⁴ في قراءات النصوص مع الاستناد على المناهج التفسيرية وقواعد التفسير والتي اختلفت بين التّصويّين وأهل الرأي، فاعتمد أهل الظاهر على المأثور في التفسير؛ بتفسير القرآن بالقرآن ثم بالسنة ثم أقوال الصحابة وبعدها أقوال السلف المشهود لقرنهم بالخيرية، غير أنّ أهل الرأي قد عمدوا إلى تفسير القرآن اعتماداً على تجاوز ظاهر النصوص واعمال التعقل والتأويل إذا اقتضت الصّورة لذلك، واعتماد مناهج الأصوليين في حصر المعنى وإيجاد الحجّة، فتطوّر منهج التفسير والذي أخذ في بعض جوانبه منحى "القول العقائدي"⁵، فـ "مثل الكلام أولى المحاولات التنسيقية للقول العقائدي في المجال الإسلامي في نهايات القرن الهجري الأوّل. لقد كان مظهرها من مظاهر الصناعة المهجينة إن لم نقل أولى مظاهر التعقيل التّسقي في التاريخ الإسلامي. فقد كان مبتدأ الكلام وغايته مقارعة

1_ عبد المجيد النجّار، مباحث في منهجية الفكر الإسلامي، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت لبنان، 1992، ص 109.

2_ المرجع نفسه، ص 109.

3_ المرجع نفسه، ص 109_110. (مع أمثلة واضحة على الوجهين).

4_ انظر في هذا بالتّفصيل: الأعرجي، مناهج المتكلمين، مرجع سابق.

5_ انظر: المطرقي، العقائدية وتفسير النصّ القرآني، مرجع سابق.

التحدّي العقائدي الخارجي، ومعرفة حقائق الإيمان انطلاقاً من مصادرها المقررة¹، وبناء على القضايا المثارة وقتئذٍ؛ وإن شئنا تصنيف هذه الأقوال العقائدية فيمكن تصنيفها _باصطلاح المطرفي_ إلى مرحلتين:

1_ **مرحلة ما قبل الجدل العقائدي:** هي فترة الصحابة ونشأة التيارات الكلامية، قبل أن ينشأ الدرس الكلامي المدرسي والفلسفي، حيث "كانت الأحكام [زمن النبي صلى الله عليه وسلم] تُتلقّى منه بما يوحى إليه من القرآن ويبيّنه بقوله وفعله بخطاب شفاهي لا يحتاج إلى نقل ولا إلى نظر وقياس"²، وبعد ذلك؛ اقتضت القرون الأولى (الثاني والثالث والرابع³) على "البحث في مفهوم الإيمان، وإدراك مضمون العقيدة، وتحديد المعاني الغامضة التي وردت في الكتاب والسنة: الله، صفاته، القدر، العدل الإلهي، الوعيد والوعيد، والتّجاة في الآخرة، العقاب والثواب ... إلخ"⁴، فقد تعامل الصحابة مع النصّ دون وسائط تتحكم في أذهانهم إذا كانوا ألقه للنصّ من غيرهم وأكثر وحدة في تلقيهم من المصدر ما وحدّ صور استدلالهم وفهمهم له (كاعتبار النصّ بنية متكاملة يفسّر بعضه بعضاً، والاعتبار ببيان النصّ من خلال تفسير القرآن بالسنة، واعتبار حالة التنزيل مكاناً وزماناً وسبباً، واعتبار لغة النصّ)⁵، فكانت "المسائل المتصلة بالعقيدة بسيطة في إثارتها، بسيطة في حلّها وحسمها (...). تساؤل يثيره العقل بطبيعته أو نتيجة للحاجة إليه (...). لكن دون تعمّق، أو اتخاذ مواقف وإيراد أدلّة أو نفي، والردّ عليها (...). إنّها مجرد إثارة المسألة وتلقّي الإجابات البسيطة، فهي تكرّر المفهوم العام الذي حدّده الدين"⁶، وقد اصطلح على مرحلة التكلّم قبل نشأة علم الكلام بـ "مرحلة الخلاف" وميزته "الظرفية"⁷ أين بلغ أشده في نهاية عهد الصحابة وقد انقسم الخلاف إلى شقّين: أنتج الأوّل خلافاً بشأن الإمامة وانتهى إلى تياريّ السنة (القول بثبوت

1_ إدريس هاني، المعرفة والاعتقاد، مرجع سابق، ص 111.

2_ ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، ص 573.

3_ عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين - المعتزلة، الأشاعرة، الإسماعيلية، القرامطة، التصيرية، دار العلم للملايين، بيروت، 1997، ص 14.

4_ المرجع نفسه، ص 14.

5_ المطرفي، العقائدية وتفسير النصّ القرآني، مرجع سابق، ص 125_128 / مصطفى حلمي، منهج علماء الحديث والسنة في أصول الدين، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2005م، ص 49 وما بعدها.

6_ علي عبد الفتاح المغربي، حقيقة الخلاف بين المتكلّمين، ط1، مكتبة وهبة، القاهرة، مصر، 1415هـ_1994م، ص 40.

7_ محمد عابد الجابري، الكشف عن مناهج الأدلّة في عقائد الملة أو نقد علم الكلام ضدّا على الترسيم الأيديولوجي للعقيدة ودفاعاً عن العلم وحرية الاختيار في الفكر والفعل، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1998م، ص 13.

الإمامة بالشورى والاتفاق) والشيعية (القول بثبوت الإمامة بالنص والتعيين)، أما الثاني فكان خلافاً في الأصول حول القدر وأنتج القدرية (المعتزلة) والوعيدية (الخوارج) والجبرية (المرجئة)¹، وانبثقت من خلال هذا النقاش أولى تيارات علم الكلام.

فبدأ الحوار الكلامي داخلياً بين أهل الملة الواحدة - خصوصاً مع عصر التدوين -، فقد شحذ علم الكلام مهمته الدفاعية (داخلياً) بدءاً من هجوم أهل الحديث على علم الكلام وشنّ حرب ضدّ صنّاعه على يد أحمد بن حنبل². تاريخياً، تبوّأ المسلك التقليدي كلّ من أهل الحديث والفقهاء الحنابلة بتوجّه محض، وقد مثّلوا الاتجاه المخالف والندّ للاتجاه العقلي، كما يورث عنهم ذمهم للكلام والمنطق ومعاداة المتكلمين والفلاسفة، وتكتب التآليف المتخصصة في التأريخ للمدارس الكلامية أنّ على رأسهم الإمام أحمد بن حنبل (ت 241هـ)، الذي قد صاغ المنهج النصوي في أخذ الأصول والفروع لمواجهة التيار الاعتزالي ورفضه للرأي والعقل والقياس جملة في التّرجيح بين النّصوص³، اعتمد هذا المنهج على خصائص القرآن الكريم في الاستدلال - حسب رؤيتهم - ومنها: موافقته للفطرة والمشاهدة، ثبات نصوصه وصوابيّتها، اشتمال الحجج والأدلة القرآنية على المجادلة بالتي هي أحسن، مخاطبة العقل البشري ببيان وإقناع، ورود أمثلة وشواهد على نماذج المجادلات وإبطال العقائد الفاسدة، اشتمال لغة القرآن على اللبونة والوجدانية التي تساوي بين العوامّ والخواصّ، اعتماده على منهج الهدم والبناء في تقرير العقائد⁴... وغيرها من الخصائص التي انبنى عليها المنهج السلفي⁵ - كما يُصطلح عليه اليوم - وتمثّل في مبادئ⁶ منها: اعتماد النصّ أولاً وأخيراً ولا يتقدّم عليه رأي أو قياس، اعتماد فتوى الصحابة واعتبار عملهم مصدراً للتّشريع

1_ الشّهستاني، الملل والنحل، مرجع سابق، ص 36_41.

2_ بدوي، مذاهب الإسلاميين، مرجع سابق، ص 15.

3_ محمد عمارة، السلفية، د.ط، دار المعارف للطباعة والنشر، سوسة، تونس، د.ت، ص 23.

4_ سيد عبد العزيز الشيبلي، العقيدة السلفية بين الإمام أحمد وابن تيمية، ط1، دار المنار، القاهرة، مصر، 1413هـ_1993م، ص 127_128.

5_ كمثل ما يقول أحد الباحثين من المذهب السلفي: "تقديم الشّرع على العقل، لا عن قصور في الفهم، ولكن معرفتهم بمكانة الشّرع وضرورة تقديمه على الاستنباطات العقلية التي لا تستند إلى دليل"، حلمي، منهج علماء الحديث، مرجع سابق، ص 42.

6_ "النصّ من الكتاب والسنة، وما أفتى به الصحابة، فإذا اختلفوا في فتاويهم فأقربها إلى الكتاب والسنة، ثم الأخذ بالحديث المرسل وبالضعيف، إذا لم يكن في الباب شيء يدفعه، ثم القياس". ابن القيم الجوزية، اعلام الموقعين عن رب العالمين، صنعه: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، ط1، دار ابن الجوزي، السعودية، 1423هـ، ج1، ص 22.

والترجيح من أقرها لكتاب والسنة دون الخروج عن إطارها، الأخذ بالحديث حتى ما أرسل وضُغف، اللجوء للقياس عند الضرورة القصوى (=غياب نص من القرآن أو الحديث أو غياب موقف الصحابة في القضية)، فهو منهج يعتبر بالتصوص والمأثورات¹ دون فتح المجال للعقل بأن يفصل فيما غاب عن الأولين، حيث حمل هذا التعصب بعض الباحثين اليوم _ المتعصبين أيضا _ إلى إتهام القرآن الكريم في أنه كان سبباً لتخلف الفكر الإسلامي على الالتحاق بركب العلم والفلسفة²، رغم أن القرآن الكريم من خصائصه الدعوة إلى الإيمان على عقل وبينة، وأنه يدعو إلى إعمال العقل، ويحرص على التذكير بذلك في كثير من مواضعه، حتى إن اعتماد هذه الخطوات والتفصيلات هي عملية منطقية عقلية، وإن أتم العقل السلفي بالجمود فقد كان ينفي إعمال العقل بأدلة عقلية وإجرائية أيضا ما يجعل وجود منهج نقلي بحت ضرباً من التصنيف المتسرع والمجحف، لأنهم يقولون بالعقل في حدود يعتبرونها حدود القرآن الكريم، ككونه مناط التكليف ومدار التكريم، وسبيل إدراك مقاصد التشريع ومصدر المعارف، والتأمل والتبصر في الملكوت، والاعتبار بالقصص وحكمها دون تقليد أو اتباع أعمى³، لارتباط ملكة الرواية بالدراية، إذ تمازج المنهج النقلي العقلي في الانتقال من مسائل الحديث إلى مسائل المتكلمين ابن التقي النقل بالنظر⁴. ويخالفون أهل العقل _ بالمفهوم الفلسفي _ من جعله السبيل الوحيد للحق واليقين، ومشرعاً للأحكام ومخالفاً لنصوص الوحي.

عموماً، فقد حُورب العقل في بدايات العمل الكلامي من الاتجاهين؛ أصحاب المنهج النقلي البحث والذين يرفضون علم الكلام ويذمون أهله ويستعزّون من الانتساب إلى المتكلمين، والمتصوفة الذين يشبّون العقائد بطريق الذوق والكشف والمشاهدة وذمّ طريق العقل والمتكلمين أيضاً، ما يجعل هذا المنهج في إثبات العقائد خارج إطار علم الكلام بمفهومه الخاصّ ومنهجاً جزئياً استعان به المتكلمون لدرس الإيمان على بيّنة عقلية وفق تطوّر الفلسفة وإعمال العقل في العلوم الجديدة (وقتئذ).

1 _ عمارة، السلفية، مرجع سابق، ص 23_24.

2 _ عون، علم الكلام ومدارسه، مرجع سابق، ص 41.

3 _ عثمان عليّ حسن، مصادر الاستدلال على مسائل الاعتقاد، ط1، دار الوطن للنشر، السعودية، 1413هـ، صص 71_78.

4 _ حلمي، منهج علماء الحديث، مرجع سابق، ص 50.

ولا شك أن المذاهب الكلامية قد أخلصت جميعها إلى القرآن الكريم في صورة الاستدلال النقلي الذي حافظ على قيمته منذ نشأته ولا يخلو منه مؤلف كلامي¹، لكنهم من ناحية المنهج مرّوا بمرحلتين؛ "مرحلة حداثة المنهج وبداياته، وهذه لم يكن المنهج فيها قد اتّضح وفي هذه المرحلة ذهب من ذهب إلى الاعتصام بالتسليم للنصّ اعتصاماً مطلقاً... وذهب آخرون إلى نصرّة النصّ "بالرأي"، ولم يسلم هذا الرأي من أن يكون مرتبطاً بمواقف عملية أو علمية لا ترجع إلى النصّ بطريق مباشر"². ثمّ مرحلة نضج المذهب وتتضح معالمها في مرحلة ما بعد الجدل العقائدي.

2_ مرحلة ما بعد الجدل العقائدي: إذاً؛ كان المنهج النقلي في الاستدلال أول الأساليب التي استعملت في علم الكلام اعتماداً على القرآن الكريم والحديث كشواهد على الاختلافات والآراء الدينية بين الفرق الإسلامية، استناداً عليها بالتأويل أو ردّاً لشواهد المخالف بالتقيد والمحااجة، وهو المنهج الذي رافق علم الكلام منذ نشأته إلى اليوم في الحوار الداخلي بين المتكلمين³، وابتداءً من منتصف القرن الثاني الهجري فرض على المسلمين هجوم على النصوص باستدلالات عقلية تقوم على قواعد منطقية ولم تعد الاستدلالات النقلية وحدها كافية في رد هذه الشبهات المستندة إلى أسس عقلانية ومنطقية فاستدعى الأمر تطوير المنهج الدفاعي، وقد كان المعتزلة في الواجهة العقلية الحجاجية، حيث رفعوا من مقام العقل باعتباره أساس النقل ومخاطبا العقل بتعاليم النصّ، وقد نشأ هذا التيار مبكراً عندهم قبل عصر الترجمة ودخول الفكر الأجنبي وعقائده، مشكّلاً الدائرة العقلية الأولى حول النصّ الديني⁴، لكن فرض دخول مشكلات من الأديان والمذاهب إلى تطوير هذا المسلك العقلي في الحجاج، كون مخالفيهم متمرسين في الفلسفة اليونانية والمنطق الصوري⁵، فلم يكن من بدّ إلاّ اتّباع المعتزلة للمنهج العقلي في تفنيد وردّ الشبهات بمنطق الردّ بنفس الأسلحة المنهجية، ثمّ طغى هذا التوجّه على الأسلوب النقلي وأخضع للعقل، وتحوّل

1_ النجار، مباحث في منهجية، مرجع سابق، ص 111.

2_ فرغل، الأسس المنهجية لبناء العقيدة الإسلامية، مرجع سابق، ص 423_424.

3_ عباس سليمان، تطور علم الكلام إلى الفلسفة ومنهجها عند الطوسي -دراسة تحليلية مقارنة لكتاب تجريد العقائد، د.ط، دار المعرفة، الإسكندرية، د.ت، ص 7.

4_ حسن حنفي، التراث والتجديد -موقفنا من التراث القديم، ط4، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1991، ص 155.

5_ عباس سليمان، تطور علم الكلام إلى الفلسفة، مرجع سابق، ص 9.

النصّ - بمرور الوقت - إلى وسيلة احتجاج على مقولات المذهب المسبّقة¹، وقد بدأ تتسع مساحة العقل بصورة تقصي الظاهر وتصرف التأويل إلى المعنى البعيد، وعموما ساد علم الكلام في نشأته مع المعتزلة خصوصا، وتبعهم كل من مدرسة الأشعري والماتريدي.

وهو ما يمكن اعتباره "مرحلة نضج المذهب - فقد ذهب المعتزلة والأشاعرة خصوصا إلى نصرّة النصّ بالعقل، وهم من ثمّ وقعوا في التّضارب، أو وقعوا في الاعتماد على الدليل العقلي اعتمادا تاما، لثقتهم في قدرة العقل على الوصول إلى اليقين من ناحية، ولاعتقادهم أنّ التسليم التام للنصّ تسليما منهجيا أوليا لا يصلح سندا قويا للعقيدة أمام التيارات المناوئة لها سواء جاءت هذه التيارات من داخل النفس المؤمنة، أو من أعداء الدين على تقويضه، (...)[وفي النهاية] يصلح للعقل أن يكون مدخلا لفهم الشرع، ولا يصلح مرجعا للحكم عليه"²، ثمّ ظهر الطّرف الوسطي في فضّ النزاع بين الظاهريين والعقليين فاستند بعض الأشاعرة على النّقل في تقرير صحّة الاعتقاد ثمّ يعضّدونه بالدليل العقلي، لافتراض أن للعقل حدودا لا يمكنه تجاوزها وللنص حدوده التي لا يجوز تجاوزها ولكل ميدانه الخاصّ الذي لا يوقع اعتراضا بينهما لأنهما يخدمان حقيقة واحدة، لكن التّلاقح والتشاقف بين الإسلام وغيره من الأديان قد وسّع من دائرة علم الكلام وانتقل من التأسيس العقلي للقول العقائدي إلى التنظير الممنهج له ضمن الرؤية الكلية للإيمان بمعطى جديد وجهاز مفاهيم متجدّد وافد من الفلسفة اليونانية³، والتي أثّرت بالمنظومة الكلامية تأثيرا طال اللّغة والترتيب والتصنيف للمسائل العقديّة.

حتّى إذا عدنا للمدرسة الشّيعية أيضا؛ فقد سجّل كل من الشّهريستاني⁴ والمفيد⁵ أنّ فرقة الشّيعية لم تختلف أيضا في تقسيماتها من حيث مصدر التلقّي والاستدلال إلى اتجاهين: إخباري يعتمد النّقل ولا يعتبر بالعقل، وأصولي يعتبر العقل مصدرا من مصادر التّشريع بعد القرآن والسنة والاجماع. أمّا من حيث المنهج الاستدلالي فيأخذ الاخباريون بظاهر النصّ بناء على أقوال الأئمة في حين خالفهم الأصوليون في

1_ المطرقي، العقائدية وتفسير النصّ القرآني، مرجع سابق، ص 129.

2_ فرغل، الأسس المنهجية لبناء العقيدة الإسلامية، مرجع سابق، ص 423_424.

3_ حنفي، التراث والتجديد، مرجع سابق، ص 156.

4_ الشّهريستاني، الملل، ص 169 وما بعدها.

5_ انظر: المفيد، تصحيح اعتقادات، مرجع سابق، ص 49، (نقلا للفكرة عن: المطرقي، العقائدية، مرجع سابق، ص 209)

إمكانية الأخذ بالظاهر وإن لم يكن فيها قول الأئمة، وتأويلها إذا خالفت الأصول العقلية¹، وقد تحدّث أيضا أحد رجالهم بشأن هذا الأمر يقول _ في نفس السياق _: "... وفي المذهب الشيعي أيضا ظهر منهجان بين المدرستين: الأولى هي المدرسة الأصولية، وتجمع بين المنهجين العقلي والتقلي، وترجح العقل القطعي عندما يتعارض مع النقل وفق ضوابط محدّدة ذكروها في كتبهم الأصولية. والثانية هي المدرسة الإخبارية التي تطرف فيها بعضهم إلى حدّ إلغاء أيّ قيمة للعقل فيما يتعلّق بالشرعية، بل وحتى في الأمور التكوينية الواقعية، وبلغ من بعضهم أن ألغى أيّ قيمة للنصّ الوارد عن الرسول (ص) والأئمة (ع)، بزعم أنّ النصّ القرآني لا يفهمه إلا المعصومون"²، فقد حكم التوجّه العام في فرق المسلمين في المنهجية الكلامية بالعودة إلى النصّ المؤسس للإيمان ظاهرا وباطنا، والعودة لأقوال الأولين جملة أو استثناء، وهو ما ظهر على أغلب الفرق الإسلامية خصوصا في مراحل التطور ونشوء الطبقات.

إذا، تختلف الآراء عند التأريخ للمنطلقات المنهجية العقلية بين البوادر الأولى والأسبقية النظرية، أو التأسيس التام البناء والمكتمل القواعد في الأسبقية بين أصول الفقه والفلسفة اليونانية، واختلف في صورة هذا المنهج العقلي وكيفية تطبيقه في قراءة النصّ القرآني والاستدلال على الأحكام. فكانت البوادر الأولى مع عهد النبيّ صلّى الله عليه وسلّم³ وصحابته حيث تحدّثوا في أسس منهجية علم أصول الفقه كالقياس⁴؛

1_ المطرني، العقائدية وتفسير النصّ القرآني، مرجع سابق، ص 207_210.

2_ مالك مصطفى وهي العاملي، دور العقل في تشكيل المعرفة الدينية، ط2، دار الهادي، لبنان، 2008_1429، ص 8.

3_ لا يمكن اعتبار هذا البوادر المنهجية الأولى مع النبي صلى الله عليه وسلم في استنباط المناهج من القرآن الكريم كدايات علم الكلام، لأنّ علم الكلام كعلم ارتبط في وظيفته _ وهي التي تحوله علما _ إلى الجانب الدفاعي فيه ما يجعل عنصر المواجهة والدفاعية غائبة في زمن النبي، وعليه فنشأة الكلام قد أخذت طريقها على أشدها مع أوائل القرن الثاني، مستجيبة لإرهاصات أواخر القرن الأوّل. انظر: النجار، مباحث في منهجية، مرجع سابق، ص 102.

4_ يأخذ تعريف القياس عند الأصوليين معنى الاجتهاد فهو: "بذل الجهد في استخراج الحقّ (...). وبأنّ البذل حال القياس والعلم ثمرة القياس"، انظر: ابن الحاجب المالكي، ابي عمرو عثمان (646هـ)، شرح مختصر المنتهى الأصولي، شر: عضد الدين الإيجي، تح: محمّد حسن محمّد حسن إسماعيل، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1424هـ_2004م، ج3، ص288. بينما أخذ المعنى الاصطلاحي الأصولي بأنّه: "حمل معلوم على معلوم لمساواته في علّة حكمه عند الحامل"، السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن عليّ (771هـ)، جمع الجوامع في أصول الفقه، تع وتحر: عبد المنعم خليل إبراهيم، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1424هـ_2003م، ص 80، و"حمل فرع على أصل في بعض أحكامه، بمعنى يجمع بينهما"، الشيرازي، ابي إسحاق إبراهيم بن علي الفيروز آبادي، اللمع في أصول الفقه، تح: عبد القادر الخطيب الحسني، ط1، مكتبة نظام يعقوبي الخاصة، البحرين، 1434هـ_2013م، ص 243.

بما فيه من أنواع كقياس المثل وقياس الأولى وقياس الأشباه والتّظائر¹، وتمّ وضع قواعد القياس وشروط العلة، يقول ابن خلدون في هذا: "تمّ نظرنا في طرق استدلال الصّحابة بالكتاب والسنة فإذا هم يقيسون الأشباه بالأشباه منهما. وينظرون الأمثال بالأمثال بإجماع منهم. وتسليم بعضهم لبعض في ذلك. فإنّ كثيرا من الوقاعات بعده صلوات الله وسلامه عليه لم تندرج في النصوص الثابتة ففاسوها بما ثبت وألحقوها بما نصّ عليه بشروط ذلك اللاحق، تصحّح تلك المساواة بين الشبيهين أو المثليين (...). وهو القياس..."².

وقد ركّز علم الكلام على أهمّ أنواع القياس وما كان مدار جدل بشأن تطبيقاته، وهو القياس الأصولي/العقلي، (والقياس عقلي وسمعي؛ قيل هو قياس الأصوليين والقياسيين من الفقهاء، وقيل القياس العقلي في مقابل القياس الشرعي؛ وهو الذي سلكه النظم، والشيعية والاباضية، الخوارج...³)، والقياس العقلي هو "اعتبار شيء بشيء"⁴، ومنه قياس الغائب/المجهول على الشاهد/المعلوم؛ ويعرّف بأنه: "ردّ غائب إلى شاهد ليستدلّ به عليه"، وهو؛ "قياس إنساني معرفي إذ لا يعرف الإنسان ما لا يعرف إلاّ قياسا على ما يعرف، ولا يتصور اللامرئي إلاّ قياسا على المرئي، وبالتالي قياس ذات الله على ذات الإنسان وصفات الله على صفات الإنسان، وأفعال الله على أفعال الإنسان (...). ويقوم على إثبات علة مشتركة بين الغائب والشاهد حتى يمكن القياس عليها"⁵، وهكذا "تنحصر مشروعية هذا القياس في البحث عن قيمة ثالثة تكون جسرا بين الشاهد والغائب حتى يتسنى للباحث الانتقال من الأوّل إلى الثّاني، أي تمديد حكم الشاهد إلى الغائب. هذا الجسر هو ما يسميه النحاة والأصوليون بالعلّة ويسميه المتكلّمون بالدليل،

أما عند المتكلّمين فهو: "ردّ غائب إلى شاهد ليستدلّ به عليه"، الشافعي، أبي المظفر بن محمد بن عبد الجبار السمعاني (489هـ)، قواطع الأدلة في أصول الفقه، تح: علي بن عباس بن عثمان الحكمي، ط1، دار التوبة، 1418هـ_1998م، د.م، ج4، ص2. وعند المنطقيين (القياس المنطقي/الأرسطي) فهو: "هو قول مؤلّف من قولين فأكثر، متى سلّم بما لزم عنها لذاتها، وبالضرورة العقلية قول آخر"، فضل الله مهدي، مدخل إلى علم المنطق، مرجع سابق، ص167.

1_ ابن القيم، إعلام الموقعين، مرجع سابق، ص27 وما بعدها.
2_ ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، ص573_574.
3_ الجويني، أبو المعالي (478هـ)، البرهان في أصول الفقه، تح: صلاح بن محمد بن عويضة، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1418هـ_1997م، ج2، ص7_8.
4_ المرجع نفسه، ص8. وقد قال الجويني ببطان هذا المعنى بالنسبة إليه إذا تعلّق بنظر في غائب على استشارة معنى من شاهد.
5_ حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، -المقدمات النظرية، ط1، دار التنوير، بيروت، لبنان، 1988، ص353.

وهو يناظر الحد الاوسط في القياس الأرسطي¹، ويقع حكم القياس في النفس بقبوله إذا كان حكم الغائب المجهول منبئاً على الشاهد المعلوم، ويمنع الشرع تلافي السؤال خصوصاً للجمهور بشأن الغائب الذي لا يوجد له مقابل في الشاهد؛ كالنفس مثلاً، ويختص بمعرفته الراسخون في العلم (من الحكماء وعلماء الطبيعة)². ويمكن القول، إنَّ عدم تمكّن علماء الكلام من الاتفاق على مبدأ واحد يؤسسون عليه طريقتهم المفضّلة في البحث والمناقشة، قد حملهم في طريقة "الاستدلال بالشاهد على الغائب" بتضمين الشاهد ما يخول له قياس الغائب عليه³، تبعاً لمراتب الناس في طلب هذا القياس بين جمهور لم يشعر بالشكوك، وحكماء كان الأمر جلياً لهم، بينما يتوسطهم صنف يتشابه عليهم الأمر وهم مذمومون لتشكيكهم⁴، وهم المختصون بهذا القياس. ومثاله: "...وأما صفة الحياة فظاهر وجودها من صفة العلم؛ وبذلك يظهر في الشاهد أن من شرط العلم الحياة، والشرط عند المتكلمين يجب ان ينتقل فيه الحكم من الشاهد إلى الغائب"⁵. ويمكن اعتبار هذا المسلك بأنّه الأساس المنهجي الأوّل الذي انبنى عليه التصور الكلامي في التدليل على أهم مسائل الكلام، ومتأصلاً من الخصوصية الفكرية الإسلامية الأصولية.

أما السبر والتقسيم فأحد قواعد علم أصول الفقه التي أخذ بها المتكلمون؛ ويعرّفها الجرجاني معتبراً "كلاهما واحد، وهو إيراد أوصاف الأصل إلى المقيس عليه وإبطال بعضها ليتعيّن الباقي للعلية كما يقال علّة الحدوث في البيت أمّا التأليف أو الإمكان والثاني باطل بالتخلّف لأنّ صفات الواجب ممكنة بالذات وليست حادثة فتعيّن الأوّل"⁶، ثمّ يوضّح التعريف بضرب المثال العملي على طريقة استعماله فيقول: "هو حصر الأوصاف في الأصل وإلقاء بعض التيقّن الباقي للعلّة كما يقال علّة حرمة الخمر إمّا الإسكار أو كونه ماء العنب المجموع وغير الماء وغير الإسكار لا يكون علّة بالطريق الذي يفيد إبطال علّة الوصف

1 _ محمد عابد الجابري، المدرسة الفلسفية في المغرب والاندلس، (ضمن اعمال ندوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الاسلامي)، المؤسسة الجامعية، بيروت، ص 106، نقلاً عن: عباس سليمان، تطور علم الكلام الى الفلسفة، مرجع سابق، ص8. (لغياب الأصل).
2 _ ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، نج: محمود قاسم، ط2، مكتبة الأنجلو المصرية، مصر، 1964م، ص 147.
3 _ الطوسي، تطوّر علم الكلام والفلسفة، مرجع سابق، ص 9_10.
4 _ ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص 147_148.
5 _ المرجع نفسه، ص 161.
6 _ الجرجاني، التعريفات، مرجع سابق، ص 131.

فتيقن الإسكار للعلّة¹، وبالتالي؛ فهي عملية تستدعي إيراد القضية المشكّلة ثم يتمّ تفنيد كافّة الاحتمالات العقلية الممكنة فيه شأنها، وتبطل بالأدلة واحدا واحدا، وما بقي منها ثابتا فهو الحقّ، أو تبطل جميعا فتكون قضية باطلة²، وغير ذلك من القواعد والآليات المنهجية الأصولية.

فكانت المناهج العقلية الأولى وليدة علم أصول الفقه، ونتيجة للتعاطي العملي/ الفقهي مع النصوص القرآنية، ثمّ مثل علم الكلام نتاجاً للتفاعل العقلي/ النظري بين الاستفهام ومدلول النصّ (المتشابهات) فيما تعلق بالذات الإلهية، والقضاء والقدر، ثم زادت حدّته مع مشكلتي مسألة الخلافة، دون ان تخرج في بدايتها عن الخصوصية الفكرية الإسلامية.

جـ_ الاستدلال العقلي الفلسفي: تعمّقت هذه الإشكالات _الأخيرة_ من خلال الاحتكاك الحضاري العقلي بالآخر المخالف والفلسفة اليونانية خاصّة³ ابتداء من القرن الرابع الهجري، حيث كانت الصّدارة مع إبراهيم النّظام (ت231هـ) شيخ المعتزلة، حيث استفادوا من مباحث الطبيعيات والمنطقيات في إعادة صياغة الأدلة⁴، وساهم المنهج الفلسفي في تطوير منهج علم الكلام والاستعانة بأساليبه الفلسفة، غير أنّها قد لاقت في البداية محاربة شديدة وصدا اتسم بالمقت والعداء، وثقة مهترّة إزاء العلوم اليونانية والمنطق والبرهان الأرسطوطاليسي⁵.

فشكّلت الحركة العقلية داخليا وخارجا ضغطا للبحث عن المشروعية في مقابل الرّفص الداخلي للمدرسة الظاهرية النصية والمباشرة بالتأسيس لمباحث منهجية تؤطر لهذا الفعل العقلي ونقد روافده "المريبة" القادمة من الآخر، وكانت المعتزلة في الواجهة، ف "باشرت الحركة الاعتزالية خطواتها الاجرائية، ضدّ مناهضي سلطة العقل: الثيوقراطية الجازمة، وذوي التّرعات التّقلية المتقيّدة بالتّصّ. فلم يكن أمام الاعتزالية ألا أن تبرهن بقوة العقل التّقدية عدم جدوى النتائج التي ترتبت على تعاظم نفوذ المثاليات الكلامية السّاذجة

1_ المرجع السابق، ص 131.

2_ النجار، مباحث في منهجية، مرجع سابق، ص 113. (بتصرف).

3_ مقال: عبد الله إدالكوس، رؤى في الكلام الجديد: عبد الكريم سرّوش نموذجاً، تاريخ النشر: 2008/04/20- www.ashraf-online.info

4_ النجار، مباحث في منهجية، مرجع سابق، ص 114.

5_ عباس سلمان، تطور علم الكلام الى الفلسفة، مرجع سابق، ص 9.

التي هربت إلى الماضي تتلمس سلاما نفسيا في ظل سكينته الفردوسية، إزاء عالم متغيّر لم تقو على فهم حركته الجديدة، أو تمثل قوانينه الاجتماعية الثقافية¹، ثم في مرحلة لاحقة من القرن الخامس الهجري اعتبرت المرحلة الغزالية نقطة انعطاف مناهج علم الكلام من التقليدية إلى العقلية²، حيث لاقى القبول والمعيارية اليقينية في الحكم على القضايا الكلامية بعد توجيه النقد إلى المناهج الكلامية وأساليبها الجدلية³، أين وجد المقبولية التي صبغت علم الكلام بصبغة أكثر تجريدية ومنطقية، وهو ما أورده شبلي النعماني جاعلا منطلق الكلام ككل بوصفه عقليا منافسا للفلسفة لحظة انتقاله إلى المنحى العقلي⁴، في بنائه المعرفي المتطور فلسفيا ومنطقيا.

فمثل المنطق منهجا مؤسسا للعلوم ووسيلة في بناء المباحث النظرية للعلم، فقد بدأ استعماله بين المتكلمين ابتداء من القرن الخامس بعد تشریف أبي حامد الغزالي له ومن تبعه من أمثال: فخر الدين الرازي والإيجي...، فتبنت المسلمون المناطقة قسمة المنطق الأرسطية في توضيح المفاهيم وبنائها من خلال: التصور (بالحدّ) والتّصديق (بالبرهان)، وإن كانت مثل هذه القسمة بدهاة عقلية يمكن لأيّ بحث أو بناء استنتاجها ما يعني أنّ اتباع المسلمين للمنطق لم يكن إلّا احتواء، إذ يمكن لأيّ عقل سليم بلوغها⁵، ويمثل القياس أساس المنطق؛ "وهو المنهج الرئيسي في الاستدلال، وقلب المنطق وعمدته. وتأتي معظم أشكاله من المنطق الصّوري"⁶، والذي انتقل بالعقل الكلامي من القياس الأصولي إلى القياس الأرسطي، وتحولت بمرور الوقت المناهج اليونانية بما فيها الفلسفة اليونانية مرجعا مهما وإن ساهم في تطوير العقل الكلامي المسلم إلّا أنه تمادى في بعض مراحلها، حين "حصل تطوّر في زمن نصير الدين الطّوسي⁷ (597_672هـ) وفخر الدين

1 _ عبد الستار عز الدين الراوي، فلسفة العقل - رؤية نقدية للنظرية الاعتزالية، ط2، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، العراق، 1986، ص 6.

2 _ النعماني، علم الكلام الجديد، مرجع سابق، ص 60.

3 _ الشافعي، المدخل الى دراسة علم الكلام، مرجع سابق، ص 186_187.

4 _ النعماني، علم الكلام الجديد، مرجع سابق، ص 39.

5 _ حنفي، التراث والتجديد، مرجع سابق، ص 167.

6 _ حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مرجع سابق، ص 351.

7 _ أبو جعفر محمّد بن محمّد بن الحسن الطوسي المعروف بالمحقّق وبالخاجة (الخواجة) نصر الدين الطوسي، فيلسوف ومتكلم، فلكي ورياضي وكيميائي وطبيب، وأشهر علماء القرن السابع الهجري، ولد في طوس في 597هـ وتوفي في بغداد سنة 672، زامن الغزو المغولي،

الرازي تمّ على إثره حصول التزاوج بين الفلسفة والكلام بعد قرون من التخاصم¹، كاد يتحوّل فيها الكلام إلى فلسفة (=أساليب ومصطلحات) وكاد يندمج فيها متخليًا عن أصوله وهويّته، فضلا عن منطلقاته المختلفة عن الفلسفة، لولا مباحث الإلهيات والتبوّات والسّمعيّات التي سطرّها الوحي.

أخيراً، فقد اجتهد الفارابي في تصنيفه لمسالك المتكلّمين في كتابه إحصاء العلوم أمّا على ثلاثة مسالك كبرى²؛ حكمت أساليبهم في نُصرة الملل بين المدح والذمّ، فألأوّل رفض فكرة التعقّل في الوحي وأوامر الإلهية التي وجدت أساسا لتوجيه الإنسان فيما لا قدرة لعقله التبصّر فيه من أسرار الوحي، فلو كان من حقّه أن يتعلّقها لترك الناس لعقولهم دون نبوّة ورسالة ومعجزات، ولكنّ المصدر المفارق للإنسان دليل على تفوّقه على العقل الإنسي، أمّا الثاني فهم المتكلّمون الذين "نصروا جميع ما صرّح به واضع الملة بالألفاظ التي عبّر عنها، ثمّ يتبعوا الحسوسات والمشهورات والمعقولات"³ فما وافقه منه استشهدوا به وما خالف الثلاثة السابقة اعتمدوا التّأويل فيه ممّا ظهر تناقضه فيثبتوا الصّحيح وينزّفوا ما خلفه، وإذا لم يتمكنوا من إثبات الوجه الأصحّ حكموا على صحّته تصديقا للشارع ونفي الغلط والكذب عنه، كما انهم يعملون على نقض اراء المخالف وديانته قبل أن يهاجم بها الإسلام فيتحرّزون منهم ويستبقون هجماتهم، بينما يلقي بجام لومه على المسلك الثالث الذي سلكه بعض المتكلّمين وهو المجادلة بدفع الخصم بالتهديد واستعمال الكذب والمغالطة والبهت والمكابرة، بحجّة أنّه عدوّ يجوز فيه الكذب أو جاهل حطّ نفسه محطّ أن يسفّه ويكذب عليه، وهي ثلاثية مسلكية لم تخل من مدرسة أو مذهب حسب طبقات المتكلمين وعلمهم، ونصرتهم للمذهب أو للحقّ.

فاحتّمى عند الاسماعيليين (ونسبت فلسفته إليهم تأثرا بهم)، له: تجردي المنطق، تجريد العقائد، قواعد العقائد، ... انظر: محسن الأمين، أعيان الشيعة، م9، مرجع سابق، صص 414_419.

1_ حبّ الله جيدر، العقلانية الاسلامية وعلم الكلام الجديد، مرجع سابق، ص 13.

2_ الفارابي، إحصاء العلوم، مرجع سابق، صص 87_92.

3_ المرجع نفسه، ص 89.

المكاتب الثاني: التأويل الكلامي

تنقسم نصوص القرآن الكريم إلى آيات مُحكمات وأخر متشابهات، ساعدت هذه النصوص الحتمية الأوجه الطبيعية المقاصد¹ إلى فتح باب النظر فيها بين النقل والعقل ودرء ما قد يوحي بالتعارض بينها في اتخاذ مسلك التأويل في سير غور ما وراء النصّ واستبطان احتمالات الفهم، ويعني في اللغة؛ الأول وهو العود والرجوع والمصير، ويرد مرادفا للتفسير²، وهو عند الأصوليين: "ردّ الظاهر إلى ما إليه مآله في دعوى المؤول"³، ولا يشمل التأويل النصّ بالمفهوم الأصولي (= ما ثبت قطعاً كالكتاب، وما لم يثبت قطعاً كالأحاد، وإنما يقتصر الأمر على تقديم المراتب عند التعارض⁴)، وأمّا عند الأمدي: ف"التأويل، من حيث هو تأويل مع قطع النظر عن الصحة والبطلان، هو حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه، مع احتمال له"⁵، وهو بحدّ أدقّ: "حمل الظاهر على المحتمل المرجوح وإن أردت الصّحيح زدت بدليل يصيرّه راجحاً"⁶، فالتأويل استثناء، ويحمل الصّحة والفساد، ويقتضي صلاحه شروطاً لإقامته؛ كأن يكون المتأولّ أهلاً لذلك، مع قابلية اللفظ للتأويل، بأن يكون الظاهر صارفاً لمعنى محتمل مع دليل صارف يتحكم في رجحان ظاهر اللفظ إلى مدلوله حسب ظهوره وصرفه وحسب قوته وضعفه وتوسطه⁷، ويفصل ابن رشد في ضبط معنى التأويل اصطلاحاً بأنه: "إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، من غير أن يخلّ ذلك بعادة لسان العرب في التجوّز، من تسمية الشّيء بشبيهه أو سببه أو لاحقه أو مقارنه، أو غير ذلك من الأشياء التي عددت في تعريف أصناف الكلام المجازي"⁸، مع الإجماع على وجوب إخراج بعض

1_ عون، علم الكلام ومدارسه، مرجع سابق، ص 43.

2_ ابن منظور، لسان العرب، ج 11، مرجع سابق، ص 32_33.

3_ الجويني، البرهان في أصول الفقه، تع: صلاح بن محمد بن عويضة، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1418هـ_1998م، ج1، ص 193.

4_ المرجع نفسه، ص 193.

5_ الأمدي، علي بن محمد، الإحكام في أصول الأحكام، تع: عبد الرزاق عفيفي، ط2، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، 1402هـ، ج3، ص 53.

6_ ابن الحاجب، شرح مختصر المنتهى، مرجع سابق، ص 146.

7_ الأمدي، الإحكام، مرجع سابق، ص 54.

8_ ابن رشد، أبو الوليد (1126هـ_1198م)، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال، تع: محمّد عمارة، ط2، دار المعارف، القاهرة، مصر، د.ت، ص 32.

الألفاظ عن ظاهرها بالتأويل، بينما يعرفه ابن تيمية بأن له ثلاث معانٍ؛ إثنين منها محمود¹، أما ثالثها فقد اختصّ به المتكلمون وهو: "صرف اللفظ عن ظاهره الذي يدلّ عليه ظاهره إلى ما يخالف ذلك، لدليل منفصل يوجب ذلك"²، بينما يحمل التأويل (anagogique) فلسفياً معنى الرمز؛ فيرى "علماء اللاهوت أنه: تفسير الكتب المقدّسة، تفسيراً رمزياً أو مجازياً، يكشف عن معانيها الخفية"³، وتشترك غاية الفهم الرمزي والغائي للتصوّص مع الصوفيّة، إذ يذهبون إلى تحصيل هذه المعرفة الخفية؛ عن طريق ملكة؛ تملك من قدرة الفهم والإدراك ما يملكه الحسّ والعقل، وهي القلب أو البصيرة والإلهام⁴.

وكثيراً ما ينحى البحث في التأويل في التراث الكلامي ليتداخل مع التأويل الذوقي/الصوفي؛ فقد يعزى في بعض مداخله إلى ارتباط هذا التأويل بالمنحى الذوقي بجامع الرمزية والانصراف بالمعنى إلى ما وراء الظاهر من المعنى البعيد؛ ف"عادة ما ترتبط مناهج التأويل الصوفي بشكل أو بآخر بالفكر العقائدي الذي نشأت فيه، ولذلك فإن البحث عن منهج التأويل الصوفي مرتكز بالبحث عن نشأة التصوّف نفسه"⁵، ويقول الغزالي في هذا: "اعلم أنّ العلوم التي ليست ضرورية وإتمامها تحصل في القلب في بعض الأحوال تختلف الحال في حصولها فتارة تهجم على القلب كأنه ألقى فيه من حيث لا يدري وتارة تكتسب بطريق الاستدلال والتعلّم فالذي يحصل لا بطريق الاكتساب وحيلة الدليل يسمّى إلهاماً والذي يحصل بالاستدلال يسمّى اعتباراً واستبصاراً ثم الواقع في القلب بغير حيلة وتعلّم واجتهاد من العبد"⁶، ويحدّد طريق هذه المعرفة اللدنية بأنّها لا تتأتى دون التفكير ورياضة النفس ومراقبتها، مع تحصيل جميع العلوم أو جلّها⁷، ويفصل بين التأويل الباطني وهو الموعّل في الغنوصية وبين التأويل الصوفي وناقداً المذهب الظاهري في الطعن بالتأويل، قائلاً: "لا تظنّ من هذا الأتمودج وطريق ضرب الأمثال رخصة مبيّ في رفع الظواهر واعتقاداً في إبطالها (...)

1_ "أحدها ان يراد بالتأويل حقيقة ما يؤول إليه الكلام، وإن وافق ظاهره. وهذا هو المعنى الذي يراد بلفظ التأويل في الكتاب والسنة، (...)" والثاني يراد بلفظ التأويل: "التفسير" وهو اصطلاح كثير من المفسرين...، انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، د.م، ج4، ص 69.

2_ المرجع نفسه، ص 69.

3_ صليبا، المعجم، مرجع سابق، ص 234.

4_ عون، علم الكلام ومدارسه، مرجع سابق، ص 60. (بتصرّف)

5_ المطرفي، العقائدية في تفسير النص القرآني، ص 233. (انظر مراحل المنهج الصوفي بالتفصيل: ص 233_263).

6_ الغزالي، أبو حامد، إحياء علوم الدين، تق: بدوي طبانة، د.ط، مطبعة كرياضة فوترا، سماراغ، دت، ج3، ص 17.

7_ الغزالي، مجموعة رسائل الامام الغزالي، تح: إبراهيم أمين محمد، د.ط، المكتبة التوفيقية، القاهرة، مصر، د.ت، ص 252_253.

فإنَّ إبطال الظاهر رأي الباطنية الذين نظروا بالعين العوراء إلى أحد العالمين، وجعلوا جهلاً بالموازنة بينهما فلم يفهموا وجهه، كما أنَّ إبطال الأسرار مذهب الحشوية فالذي يجرد الظاهر حشوي، والذي يجرد الباطن باطني، والذي يجمع بينهما كامل¹.

وقد يعترض المعارض في البداية على اللاعلمية واللاذقة التي تعترى هذا المنهج الهلامي الآليات، إذا ما قيس على مفهوم المنهج وقواعده؛ خصوصاً بعد تحقيق الوثوق الواقعي والتاريخي والناتج المتوخى من المناهج الحسية والعقلية في نطاق أوسع، بينما يتحلَّى المنهج الذوقي في الأفراد فقط، كما يصعب إدراك دقة المعلومة المتوصل إليها وصعوبة التحقق منها، كما أنه يقتصر على فئة فقط ولا يمكن تعميمه ولا تكامله مع المناهج الأخرى، فضلاً عن أنه خاص بالمعرفة الذوقية فقط، ويقصد بها في هذا المقام: "تلك المعرفة الإلهامية التي يفضِّل بها الله على من جاهدوا في سبيله، فطهروا نفوسهم وأقاموا شهواتهم واخلصوا العبادة لله، وتعلقت بالله همهم، واتجهت إليه بالذكر والإخلاص قلوبهم، فإذا كانوا على هذا النحو من التقى والعبادة أفاض الله عليهم من انواره، وتكرَّم عليهم بعبائه وكشف أسراره، والقى في قلوبهم علماً لدنياً لم يكتسبوه بوسائل المعرفة العادية، ولم يجتهدوا في تحصيله بالطرق المعهودة"²، وهو ما يجعل "من انكشف له شيء ولو الشيء اليسير بطريق الإلهام والوقوع في القلب من حيث لا يدري فقد صار عارفاً بصحة الطريق ومن لم يدرك نفسه قط فينبغي أن يؤمن به فإنَّ درجة المعرفة فيه عزيزة جداً، لقوله: "وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ" ³، وأياً كانت محامد هذا

الاتجاه فالذوق اتجاه يتعالى عن كونه منهجاً منضبطاً "فطرقهم في النظر ليست طرقاً نظرية، أعنى مركبة من مقدمات وأقيسة"⁵، وإنما مسحة روحية تصبغ الالتزام وإن غابت في المباحث الكلامية بطريقة جليّة حاول البعض تداركها في باب مقاصد العقائد، وإذا كانت المعرفة ذات سبل متنوّعة فالحديث عن منهج ذوقي فيها يدلّ على سبيل معرفيٍّ غيبيٍّ سمعيٍّ يتناول بالتدقيق على منهج ذوقيٍّ أو عرفانيٍّ أو إشراقيٍّ أو صوفيٍّ،

1_ المرجع السابق، ص 302. (الفكرة للمطري).

2_ عبد الحميد مذكور، المنهجية الإسلامية، مرجع سابق، ص 561.

3_ سورة العنكبوت، 69.

4_ الغزالي، إحياء علوم الدين، مرجع سابق، ص 22.

5_ ابن رشد، مناهج الأدلة، مرجع سابق، ص 149.

إذ تختلف مسمياته حسب بناء الطريق وغايته؛ وإنما تتحد فيها المبادئ الجوهرية أو الأساسية وهي طريق الإلهام والحدس في معرفة الدليل المفضي إلى دعوى الحق واليقين، ولا تصحّ ممن لم تكتمل ملكته العقلية وتجربته الذاتية، وهو ما يخالف العقلانية الكلامية المنبئية على الاستدلال نصاً وعقلاً، واعتماد سبيل تأويل النص المصروف عقلاً عن ظاهره بعلل وقرائن تضبط حركة ما وراء النص الذي ترومه العقول الحجاجية.

فقد ظهر مثل هذا التأويل عند الشيعة (الإسماعيلية/الاثني عشرية) حين اتخذ منحى آخر فكان غنوصياً/عرفانياً، ترك الظاهر للعوام والإشارات للخواص أما اللطائف فلأولياء، واختصّ بمرتبته العليا/الحقائق الأنبياء¹ وأهل الأسرار من الأئمة المعصومين/الأوصياء ومواليهم، بأصول فلسفية إسماعيلية وإثنية فارسية ثم تأسيساً لما بعد أزمة الإمامة، فطعنوا في مقتضيات ونواتج التأويل السني من كبراء الصحابة وتابعيهم في مقابل أهل البيت المطهرين من الرجس وامتلاكهم للرسوخ في فهم القرآن تأويلاً وتفسيراً بملاك العصمة والاختيار الإلهي²، مستدلين بنصوص معتمدة عندهم (أقوال علي بن أبي طالب) من قبيل: "إنّ للقرآن ظهراً وباطناً ولبطنه بطن إلى سبعة أبطن" و"ما من آية إلاّ ولها أربعة معان ظاهر وباطن وحد ومطلع فالظاهر التلاوة والباطن الفهم والحد و احكام الحلال والحرام والمطلع هو مراد الله من العبد بها"³، بينما يرفض للملّا صدر الشيرازي⁴ (979_1050هـ/1572_1640م) التأويل الباطني الذي يلغي الظاهر، ويشترط له متابعة خيط النبوة والولاية ومتابعة أئمة أهل البيت⁵، وينتقد الرؤية الأحادية في التفسير من

1_ كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص 45 / انظر: الفيض الكاشاني، المولى محسن (1091هـ)، تفسير الصافي، تع: حسين الأعلمي، ط3، مكتبة الصدر، 1373هـ، ج1، ص 31.

2_ الفيض الكاشاني، تفسير الصافي، ج1، مرجع سابق، ص_ص 8_13 (والتفصيل فيما بعدها).

3_ المرجع نفسه، ص_ص 31.

4_ المولى صدر الدّين محمّد بن إبراهيم الشّيرازي (القوامي)، المشهور على لسان النّاس بالملّا صدرًا، وعلى لسان تلامذة مدرسته بصدر المتألمين، أو صدر المحقّقين، ولد بشيراز عام 979هـ، فيلسوف جمع بين الفلسفة المشائية والاشراقية والإسلام (الحكمة المتعالية)، والده أحد وزراء العهد الصفوي، وأخذ عليه قوله بحدوة الوجود نقلاً عن ابن عربي وشنّع وكفّر، ولازال إلى اليوم شخصية خلافية بين الشيعة الإمامية، توفي بالبصرة عام 1050هـ، له: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية، شرح أصول الكافي،... انظر: محسن الأمين، أعيان الشّبيّة، م9، مرجع سابق، ص 321 وما بعدها / جعفر السبحاني، تذكرة الأعيان، ط1، مكتبة التوحيد، قم، 1419هـ، ص 269 وما بعدها.

5_ عليّ أمين جابر، فلسفة التأويل - عند صدر الدين الشيرازي، ط1، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، لبنان، 2014، ص 141_142.

الصوفية والفلاسفة¹، ويعتبر التأويل جزء من التفسير، ومعنى التأويل عنده: "تفسير للمعاني الباطنية وفق الرؤية العرفانية التي يوضحها، وهي رؤية وجودية، بمعنى أنها تنبع من معرفة الوجود"².

وفي الكلام السنّي، فقد اتفقت معظم المذاهب والفرق على القول بالتأويل والعمل به بالتصريح أو التعريض، وفي عدد من متشابه الآيات، وإشكاليات تفسيرها، وعلى تفاوت في الأخذ به، بين افراط وتفريط وتوسط³، ومع اتفاق الفرق على الدرجات الخمس في التأويل: الوجود الذاتي، والوجود الحسي، والوجود الخيالي، والوجود العقلي، والوجود الشبهي⁴، وإجازة العمل به في حال استحال قيام البرهان ظاهراً⁵، و"تكفير من يغير الظاهر بغير برهان قاطع"⁶، أو يأخذ بالظن والتخمين في بيان مراد الله ورسوله إلاّ بحصر الاحتمالات وإقامة البرهان على الواحد⁷. ما نبه إليه ابن رشد في عدم صحة التأويل إذا ثبت الاجماع بيقينية المعنى الظاهر⁸. وحكم الغزالي على كفر مانعه، وضرب مثلاً بالإمام أحمد بن حنبل الذي لجأ إلى التأويل مُضطرّاً غي ثلاث مواضع/أحاديث⁹ رغم إنكاره له. وقد كان التأويل "ممارسة تالية بعد الاشتغال بالجدل الكلامي"¹⁰، وحكمت تاريخ تطور التأويل مرحلتان¹¹؛ مرحلة منهج الوصل بين الظاهر

- 1_ الشيرازي، صدر الدين محمد بن إبراهيم، مفاتيح الغيب، تع: المولى علي النوري، تص: محمد خواجوي، ط1، مؤسسة مطالعات تحقيقات فرسنكي، د.م، 1434هـ، ص 6_7 / انظر: علي امين جابر، فلسفة التأويل، مرجع سابق، 156. (مصدر الفكرة).
- 2_ المرجعين السابقين، بنفس الصفحات.
- 3_ انظر مقدمة زاهد الكوثري: الغزالي، أبو حامد، قانون التأويل، تع: محمد زاهد بن حسن الكوثري، ط1، مطبعة الانوار، دم، 1359هـ_1940م.
- 4_ هي مراتب الوجود ودرجات التأويلات عند الغزالي، اما الاول (=الذاتي) فيجري عليه الظاهر ولا يتأول، انظر: الغزالي، مجموعة رسائل الامام الغزالي، مرجع سابق، ص 257 وما بعدها.
- 5_ محمد عمارة، ابن رشد بين الغرب والإسلام (سلسلة التنوير الاسلامي 5)، د.ط، نخضة مصر، مصر، 2006م، ص 36.
- 6_ الغزالي، مجموعة رسائل الإمام الغزالي، مرجع سابق، ص 264.
- 7_ الغزالي، قانون التأويل، مرجع سابق، ص 11.
- 8_ ابن رشد، فصل المقال، المرجع نفسه، ص 34.
- 9_ قوله صلى الله عليه وسلم: "الحجر الأسود يمين الله في الأرض/قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن/ إني لأجد نفس الرحمن من قبل اليمين"، الغزالي، مجموعة رسائل الإمام الغزالي، مرجع سابق، ص 260_261.
- 10_ المطرني، العقائدية، مرجع سابق، ص 371.
- 11_ المرجع نفسه، ص 279 وص 371.

والتأويل الميل نحو الظاهر (الوصل الظاهري)، ثم مرحلة منهج الوصل بين الظاهر والتأويل مع الميل إلى التأويل (الوصل التأويلي)¹.

أما التأويل عند محقق "قانون التأويل" للغزالي فيرى أنه على نوعين؛ أصيل يقصد منه التدبر فيما تقول إليه الآيات، ومحدث في صرف ظاهر الآية إلى وجه آخر محتمل²، ويفصل الغزالي في مقام المؤولين أو طالبي التأويل إلى قسمين: العوام والنظار³، بينهما يجعلهم ابن رشد⁴ ثلاثة: أهل الظاهر من العوام والخطابين، أهل الجدل وهم المتكلمون عادة وطبعاً، مضيفاً أهل الحكمة ممن يعلمون برهان التأويل وغرضه (وهم أهل الحق الذين يأخذون بالظاهر في محله والتأويل في موضعه⁵)، ومنع التأويل الثالث عن الصنفين الباقيين لصعوبة استوعابه حسب مراتبهم العقلية خشية التنازع والافتتان في الإيمان، لأن التأويل قد اتخذ لاحقاً صوراً متعدّدة بين السياسي والثقافي والعربي، حيث اتخذته الفرق سندا لنصرة الرأي وتحميل النص الواحد تأويلات متعدّدة ومتعارضة⁶، في مقابل ألا تتعارض النصوص مع الأصول العقلية للمذهب. ويختصر مذهب السلف (أهل الظاهر) رأيهم في التأويل بالمقولة الشهيرة للإمام مالك في إثبات الجهة لله عزّ وجلّ: الاستواء معلوم والكيف مجهول والسؤال عنه بدعة⁷، وأما أقوال ابن تيمية في التأويل⁸؛ فيخبر بأنّه عند الجليل الأوّل مرادف للتفسير أمّا التأويل فيختص بالمفسرين الراسخين في العلم فقط، ويردّ سبب حلل مفهوم التأويل إلى أنّه لم يؤخذ من معنى التنزيل؛ وهو: "الحقيقة التي يؤول إليها الخطاب، وهي نفس الحقائق التي اخبر الله عنها، فتأويل ما أخبر به عن اليوم الآخر هو نفس ما يكون في اليوم الآخر، وتأويل ما أخبر به عن نفسه هو نفسه المقدّسة الموصوفة بصفاته العليّة"⁹، واعتبر التأويل بالمفهوم الرشدّي تحريفاً

1_ انظر التفصيل: الملحق رقم (4).

2_ انظر: مقدمة الكوثري: الغزالي، قانون التأويل، مرجع سابق.

3_ المطرفي، العقائدية، مرجع سابق، ص 262.

4_ ابن رشد، فصل المقال، مرجع سابق، ص 57_58.

5_ انظر: مقدمة الكوثري: الغزالي، قانون التأويل، مرجع سابق.

6_ عون، علم الكلام ومدارسه، مرجع سابق، ص 43.

7_ الغزالي، قانون التأويل، مرجع سابق، ص 12.

8_ ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، تح: محمد رشاد سالم، ط2، جامعة الامام محمد بن سعود الإسلامية، السعودية،

1411هـ_1991م، ج5، ص 382.

9_ المرجع نفسه، ص 382.

للكلم عن مواضعه، مبينا أنّ النصوص الشرعية لا تخرج عن ثلاث: نصوص لا تصحّ نسبتها إلى الشريعة فهي غنية عن التأويل، ونصوص يتنازع في كونها تلك الدلالة ظاهرة فيها، ونصوص جاءت النصوص الأخرى ببيان انتفاء أن يراد بها هذا الظاهر. مع استحالة وقوع نصوص تخالف في ظاهرها العقل، ويعود التّرجيح بينها إلى القطعية والظنية وليس التقلية والعقلية¹، بينما يصفها ابن رشد بمنطق قربها من الظاهر أو ميلها نحو التأويل على درجات؛ بين نصوص ظاهرة بيّنة مقنعة للجميع، ونصوص تقبل التصرة إلى أن تصل إلى منتهى معناها ولا يقوم على تأويلها إلا أهل البرهان بينما يصف تأويلات المعتزلة والأشاعرة بالبدعية لأنّها في درجة بين النصرة وبين صنف النصوص الثالث والذي يختص بأهل الحق²، وقد انتهت هذه الدرجة إلى تمزيق الشرع³.

إذا، اتفقت أغلب الفرق على ضرورة الفعل التأويلي رغم تجاذب تيار الرفض والقبول لآلية التأويل وشروطه في قراءة النص واثبات وجود الله وصفاته وقراءة مفاهيم الغيب في سياقات تخدم الحياة الدنيا... وتلبس المعنى بقرائن أو بدونها حسب درجة الانفتاح على التأويل بكشف تلك الرمزية التي يظن أنّها الحقيقة التي لن تؤتى إلا من شاء الله ورسخ بالعلم وأبصر ما لم يبصره القارئون في الدلالة الكامنة، فوجود نصّ مقدس موحى يشكّل ظاهرة فهم/تديّن تضبط حياة الانسان بما يتجلى له من مفهوم الحقيقة وهذا الفهم والتفسير هو الواقع المعاش نفسه الذي انفتح فيها المعنى الحقيقي للمؤمن وحقيقة وجوده⁴، وبالتالي تفاعله المباشر مع النصّ واستمرار التساؤلات وشحذ الإجابات لاستمرار هذا الوجود في صورته الإيمانية وهو سبب ازدهار الحركة الكلامية/الفقهية في قراءة النصوص على عدّة أوجه؛ بين بحث عن الحقيقة أو استجلاء لدعم مواقف الشيخ والمدرسة/المذهب.

1 _ المطرفي، العقائدية، مرجع سابق، ص 368. (بتصرّف)

2_ ابن رشد، فصل المقال، مرجع سابق، ص 57. (طبعة أخرى)

3_ ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، مرجع سابق، ص 149.

4_ هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية - منذ الينابيع حتى وفاة ابن رشد (1198)، تر: نصير مروة، ط2، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، لبنان، 1998م، ص 38_39.

المكلم الثالث: الجدل والمناظرة

في القرون الأولى؛ اعتمد المتكلمون المناظرة كمنهج كلامي في إثبات الحقائق العقديّة والدفاع عنها، لما فيها من الطرافة للحضور والبيان الجليّ للجمهور، وقطع الحجة بالحجة بشكل يقيني يحدّد مواقف الأتباع على يئنة أئمة المناظر الموافق أو المخالف وموضوع المناظرة، وقد كانت تتمّ مع أهل الأهواء والبدع من الديانات الأخرى، وتشدّد إليها الرّجال قصداً ودعوة¹، ولكن لجأ المتكلمون حين استعصت المسائل وتعمّقت إلى أسلوب مناظرة جديد يعتمد على التآليف وتتبع الأدلّة والحجج حسب مقتضى القضايا المثارة بين حجاج نجبوي أو جماهيري يراعي في مضمونه أفهام العامة².

وقد حمل هذا الحجاج العقلي مسميات تشترك أحيانا في الدلالة على هذا المعنى وقد تختلف أحيانا عند آخرين³، بين علم الجدل علم المناظر علم الخلاف، فالجدل عند الباجي: علم "من أرفع العلوم قدراً وأعظمها شأنًا، لأنّه السبيل إلى معرفة الاستدلال وتمييز الحقّ من الخال، لولا تصحيح الوضع في الجدل لما قامت حجّة ولا اتّضحت حجّة، ولا عُلم الصّحيح من السّقيم ولا المعوج من المستقيم"⁴، أمّا الجويني فيجعلهما معنى واحداً (الجدل/المجادلة، النظر/المناظرة)؛ فالنظر موصل إلى الحقيقة، بينما الجدل أسلوب تدافع يزيد الحقيقة قوّة ووضوحاً، ويختلف هذا المعنى عن الجدل الأرسطي الذي ينتهي إلى المعرفة الظنيّة، ويرجع الخلاف إلى المصطلحين إلى خلاف في اللّغة ومصدر اشتقاقهما وغموض دلالة الألفاظ⁵.

1_ أنفذ واصل بن عطاء إلى المغرب كلّاً من عبد الله بن الحارث، وإلى اليمن القاسم بن الصّعدي، وإلى الجزيرة أيوب بن الأثر وإلى خراسان حفص بن سالم وأمره بقاء جهن ومناظرته، وإلى الكوفة الحسن بن ذكوان. البلخي، أبو القاسم (ت273هـ)، مقالات المسلمين، باب ذكر المعتزلة، ص 66_67. (نقلا عن النجّار، مباحث منهجية، ص 108) / انظر أيضا: النجار، علي الشابي، أبو لبابة حسن، المعتزلة بين الفكر والعمل، ط2، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، 1986، ص 50 / أيضا وبتدقيق: عبد اللطيف بن عبد القادر الحفظي، تأثير المعتزلة في الخوارج والشيعة - أسبابه ومظاهره، ط1، دار الأندلس الخضراء، جدّة، السّعودية، 1421هـ_2000م، ص 270.

2_ النجّار، مباحث منهجية، مرجع سابق، ص 107_108.

3_ فهو منهج أصيل يحمل سمة اليقين دون المعرفة الظنية عند الأصوليين. انظر: الجويني، الكافية في الجدل، تح: فوقية حسين محمود، د.ط، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، مصر، 1399هـ_1979، ص 27.

4_ الباجي، كتاب المنهاج، مرجع سابق، ص 8.

5_ الجويني، الكافية في الجدل، مرجع سابق، ص 27_29.

والمقصود بالمناظرة عند نجم الدين الطّوي الحنبلي¹ (بعد 670هـ_716هـ): "إمّا أن يكون قطع الخصم فقط وإظهار الغلبة كيف كان أو إظهار الحق فقط كيف كان أو هما جميعاً، أعني قطع الخصم وإظهار الحق"². ثمّ يفصّل في الحكم الشرعي لممارسة المناظرة بين الجواز والتحرّم؛ في تخصيص قول الحق من خلال المناظرة من أجل نصرة الحقّ مجرّداً (واجبا كفاية) أو ترجيح المذهب بأي طريقة أو لسفسة في الأحكام الإلهية التي لا مجال للعقل التدخل فيها (تحرّماً)³، بينما يفرّق أبو زهرة بين الجدل والمناظرة من حيث غرض كل منهما فغرض الجدل إلزام الخصم والتغلّب عليه في مقام الاستدلال⁴، بينما يكمن غرض المناظرة في "الوصول إلى الصّواب في الموضوع الذي اختلفت أنظار المناقشين فيه"⁵، ويطلق على ما "لا يكون الغرض منها إلزام الخصم، ولا وصول للحقّ، بل اجتياز المجلس، والشّهرة أو مطلق اللّجاجة، أو غير ذلك من الأغراض التي لا تعني في الحقّ فتيلاً"⁶ بالمكابرة، ويحصر ابن خلدون الجدل في المناظرات الفقهية، ويصطلح عليه بـ"الجدال"⁷؛ معرّفًا إيّاه بأدابه؛ إذ أنّه "معرفة بالقواعد من الحدود والآداب في الاستدلال التي يتوصّل إليها إلى حفظ رأي أو هدمه سواء كان ذلك الرأي من الفقه أو غيره"⁸، ثمّ إن الجدل والمناظرة (أو في

1_ هو أبو الربيع نجم الدين سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم بن سعيد، المعروف بابن أبي العباس الطوفي الصرصري البغدادي الحنبلي، الفقيه الأصولي، قال عنه ابن رجب: "وكان مع ذلك كلّه شيعياً منحرفاً في الاعتقاد عن السنة"، حتّى إنّه قال في نفسه: حنبليّ رافضيّ أشعريّ ظاهريّ هذه إحدى العبر ويقال: إنه تاب عن تشييعه، له مصنف في الجدل. انظر بالتفصيل: الحافظ ابن رجب عبد الرحمن بن أحمد (736_795هـ)، الذيل على طبقات الحنابلة، تح: عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، ط1، مكتبة العبيكان، السعودية، 1425هـ_2005م، ج4، صص 404_421.

2_ الطوفي نجم الدين الحنبلي، علم الجدل في علم الجدل، تح: قولفهارت هاينريشس، د.ط، دار فرانز شتاينز، قيسبادن، ألمانيا، 1408هـ_1987م، ص 7.

3_ المرجع نفسه، ص 7_11.

4_ أبو زهرة، تاريخ الجدل، مرجع سابق، ص 5.

5_ المرجع نفسه، ص 5.

6_ المرجع نفسه، ص 5.

7_ ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، ص 578_579.

8_ المرجع السابق، ص 579.

صورتها السلبية؛ المكابرة) هي عملية فطرية يمارسها الصبيان دون معلّم؛ وما قرره العلماء في قواعد الجدل فهو مما لم يدرك بالبداهة فقط¹.

إذا؛ فقد كان الجدل والمناظرة أهمّ سبيلين سلكهما المنهج الكلامي في إثبات العقيدة والدفاع عنها بالحجّة العقلية والنقلية مع مراعاة "آدابه وطريقته"²، وبفعل المثاقفة³ في عهد المأمون أثناء الترجمة للفلسفات اليونانية والمشرقية فبدأت عملية تبادل الأسلحة الفكرية والمناهج المعرفية فكان أحد أهم هذه المناهج والتي كان لها الدور الرائد في تطور علم الكلام وانتقاله إلى مرحلة تمازج الفلسفة والكلام _ كما سبق الحديث في الفصل الأول في مطلب مراحل تطور علم الكلام _، حتّى إنّ الفلاسفة الأوائل قد أصلوا للجدل كعلم أو وسيلة للعلم تبلغ بالذهن إلى الحقائق عبر توليدها والانتقال بها من مرتبة الحس إلى العقل والصعود بها إلى ضبط نظريات العلم، فيرى أنّ الجدل هو "المنهج الذي به يرتفع العقل من المحسوس إلى المعقول دون أن يستخدم شيئاً حسيّاً، بل بالانتقال من معان إلى معان بوساطة معان، وبأنه العلم الكلي بالمبادئ الأولى والأمور الدائمة يصل إليه العقل بعد العلوم الجزئية ثم ينزل منه إلى هذه العلوم يربطها بمبادئها وإلى المحسوسات يفسرها، فالجدل منهج وعلم يجتاز جميع مراتب الوجود من أسفل إلى أعلى وبالعكس"⁴.

وقد هيّب بعض العلماء من ممارسة الجدل في الكلام بما ورد من نصوص شرعية تقلّل من شأنه وتحذّر منه خصوصاً إذا اتخذ شكل المرء على جهل ودون تحقيق؛ "هَاتَانِمْ هَتُوْلَاءِ حَجَجْتُمْ فِيمَا لَكُمْ بِهِ"

1_ الطّوي، علم الجدل، مرجع سابق، ص 209_ 210. (الفكرة للباحث: النَّقاري همو، منطق الكلام - من المنطق الجدلي الفلسفي

إلى المنطق الحجاجي الأصولي، ط1، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، 1431هـ_2010م، ص 371 وما بعدها).

2_ انظر: ابو الوفاء عليّ بن عقيل بن محمّد بن عقيل البغدادي الحنبلي (513هـ)، كتاب الجدل- على طريقة الفقهاء، د.ط، مكتبة

الثقافة الدينية، مصر، د.ت، ص 2 وما بعدها. (متن الكتاب) / الباجي، كتاب المنهاج، مرجع سابق، ص 09 وما بعدها.

3_ هو مصطلح استحدث سنة 1880، استعمل الانجليز مصطلح التبادل الثقافي Cultural exchange، والاسبان مصطلح

التحول الثقافي Transculturation، أما الفرنسيون فاستخدموا مفهوم تداخل الحضارات Civilisations Interpénétration.

وللمثاقفة نوعان أحدها تلقائي ناتج عن الاتصالات السلمية كالتجارة والسفر، والمفروض من خلال الاستعمار. انظر مقال: خليل

السعداني، مساءلة مفهوم المثاقفة، مجلة نقد وفكر، ع16، 1999، (نسخة إلكترونية www.aljabriabed.net)

4_ يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، د.ط، لجنة التأليف والترجمة والنشر، د.م، ص 84.

5_ العاملي، دور العقل في تشكيل المعرفة الدينية، مرجع سابق، ص 8.

عِلْمٌ فَلِمَ تُحَاجُّونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴿٦٦﴾¹، وقد كان

تحذير النبي صلى الله عليه وسلم من الجدل على أنه لا يجب أن يخرج عن كون حالة عارضة، وإذا ما استمر تحول إلى حالة ثابتة تتخذ لها أنساق مفاهيمية خاصة، فجدل الصحابة لم يكن فرعا عن أنساق عقائدية يتم الدفاع عنها كما حدث في المرحلة اللاحقة وهي؛ ما بعد العقائدية²، استنادا إلى أن "فطرية الاحتجاج والمناظرة تتجلى (...) في جرياتها الطبيعي بين الناس، وشرعية الاحتجاج والمناظرة تظهر بشواهد من طبيعة المخاطبة الإلهية ودلائل من أدلة التكليف الشرعي"³، والقرآن قد دعا في أكثر من موضع إلى المناظرة والمجادلة بالأساليب التي تؤدي الغرض الذي جعلت لأجله.

فالجدل هو عبارة عن خاصية علم الكلام في الردود والحجاج وآلية خطابية للمواجهة والمرافعة، فمادة الجدل كلها إما عقلية أو نقلية، والاستدلال هو الآلية التي يتم البرهنة بها اما عقليا بالاستنباط والاستقراء أو نقليا من الكتاب والسنة، سواء في المناظرات أو التأليف فإن المتكلمين كانوا يتخذون من الأساليب ما يناسب المقام، فإنه قد تقدم لنا أن أصحاب التحديات قد اتخذوا أساليب مختلفة في محاولاتهم إفساد العقيدة، وقد كان المتكلمون واعين لهذه الأساليب، بل إنهم كانت تشكل عنصرا مهما من عناصر خطبهم في الردود، ولذلك كانوا يكتفون أساليبهم في تناول المسائل الكلامية بحسب الأساليب التي توجه بها الطعون إليها، وترجع تلك الأساليب إلى توعين أساسيين: أسلوب نقلي، وأسلوب عقلي⁴، وقد اعتمد الكلام القديم على آليات ووسائل تخدم المنهجين الأساسيين أو الرئيسيين هما العقل والنقل، ثم غير المنطق الصوري صور الاستنباط العقلي المجرد الذي لا يرتبط بالواقع، واعتمد على الاستقراء من الظواهر الطبيعية الخارجية كمعصّد معرفي، فأنتج التأليف الحجاجي في مرحلة متأخرة في علم الكلام حيث تحولت المحاضرة من المنصات الجماهيرية إلى التصانيف النخبوية، التي لا تراعي أفهام العامة.

1_ سورة آل عمران، 66.

2_ المطرفي، العقائدية وتفسير النص القرآني، مرجع سابق، ص 143.

3_ التقاري، منطق الكلام، مرجع سابق، ص 371.

4_ النجار، مباحث منهجية، مرجع سابق، ص 109.

وقد حاول المتكلمون بناء نسق رصين يرتقي بالصورة الجدلية من كونها فنا إلى علم يقن العملية الحجاجية يجعلها منطقاً جدلياً بإخراجها من ثوب السفسطة والخطابة ومحاولة إفحام الخصم، بالانتقال بطريقتها التفعية والظنية إلى النظرية واليقينية، في بلوغ الحقّ بوسائل الاقناع البرهانية (= كالمقياس)، ولكنّ لعنة التقد قد لحقت هذا المنهج منذ بدايته ولم يسلم منها، لكونه مدار النزاع وتغليب الهوى، ولا إيجابية له إلاّ في توحيد الآراء وتنظيمها، لأنّ الحق لا يحتاج دفاعاً بقدر حاجته الى التحليل والبرهنة عقلاً¹. ولكن، "يبقى الجانب الحجاجي هو العنصر المشترك الذي لا يمكن أن يسقط من كل التعاريف المختلفة التي صيغت حول الكلام إن تلميحا أو تصريحاً، إذ حتى وإن لم يصرح بمشموليته في التعريف، فهو يظل مضمراً فيه؛ لأنّ الكلام لا يظهر نتائجه إلاّ بواسطة الحجاج الذي يبدو كأهم لوازم الكلام التي تحتاج إلى تظهير، إذ لا يتصور وجوده من دونه"²، حتى إنّه قد انتظم كمنهج حكمته شروط وقوانين تماثل صرامة المنطق بل استعمل الجدل في مناقشة قضايا المنطق نفسه ليردّ إلى الجدل، ففتح المتكلمون بهذا مشروعاً للنظر العقلي الذي يعود فيأصله إلى منهج المناظرة الذي يفيد اليقين العملي الموجّه³ (كما يصطلح عليه طه عبد الرحمن).

خلاصة القول، قد يبدو التحري عن المناهج السائدة خلال التطورات الزمانيّة والمعرفية للأنساق الكلامية المذهبية _ آنذاك _ أمراً يكاد يكون من المستحيل تثبته بالدقّة المطلوبة؛ لأنّ مفهوم المنهج في البداية قد اقتصر على خطوات منفصلة لحلّ إشكاليات متفرّقة فلا تحتاج إلى أن تنتهي _ عموماً _ إلى خطّ دقيق وواضح كما تمّ بيانها من خلال التعريف بالمنهج، وعليه فلا يعتبر ما انتهجه علم الكلام القديم منهاجاً حسب المفهوم الحديث للمنهج بالمسمّى العلمي خصوصاً في مرحلته الانتقالية نحو المنهج الفلسفي الذي مايز علم الكلام في منطلقاته وتأسيساته التي صارت تقاس إلى الفلسفة كطريق أكثر موضوعية في وصول الحقائق واعتبر بهذا منهج الكلام منهاجاً صورياً فقط يؤكّد مقدّماته ولا يسعى للكشف عن الجاهيل كما المنهج الفلسفي، لأنّ "المنهج البحثي الذي يقوم على افتراض ثبات المدلول أولاً، ثمّ يبحث ثانياً عن الدليل الذي يدل على المدلول المفترض، لا يستحق أن يوصف بأكثر من كونه لهواً أو رياضة فكرية أو

1 _ حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مرجع سابق، ص 98 وما بعدها.

2 _ إدريس هاني، المعرفة والاعتقاد، مرجع سابق، ص 111.

3 _ طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2000، ص 70.

تلاعباً بالحقائق. إن اعتماد هذا المنهج في البحوث العلمية يشبه من الزاوية العرفية، أن يتخذ المرء قراراً إزاء عمل معين، ثم يبادر بعد ذلك لطلب المشورة¹، وهي أول إشارة نقدية تعاب على طريقة الاستدلال الكلامي في مرحلته الوسطى خلال تشكّل الفرق الكلامية والاتجاه نحو نصرّة الرأي والمذهب، حيث لم يعد مطلب إحقاق الحقّ الغرض الأصلي، وعليه "صار المنهج نفسه عرضة للتّقد والتّحليل كذلك، وهذا كلّه يستدعي موقفاً عملياً من الكلام المعاصر تجاهه. فالمسألة هي مسألة العقل الكلامي بالدرجة الأولى، والتّحولات الموجودة تستدعي تطوير هذا العقل بصورة أساسية"²، كما وأنّ أهمّ ما سجّل في هذا المبحث أهمّ نقطتين إيجابيتين هما:

- تميّز علم الكلام الأوّل (في بداياته) بخلقه لأدواته المنهجية من المنهجية القرآنية؛ من النصّ الديني ومنتجات علومه الأولى كالأصول والتّفسير، واستعان بانفتاحه على الثقافات بآلياتها المنهجية المعاصرة لزمه، وملاحقة كلّ ما قد يوجّه أو يتاخم الحدود العقلية للفرد المسلم، فكان يبيّن المنهج ويخضعه للآلة التّقديرية المقاصدية القرآنية دون الدّوبان أو الصدّ البحث، كان أسلوب احتواء.
- ساهم الاحتكاك المنهجي مع الآخر (=الداخل والخارج) في خلق مسائل جديدة في المنظومة الكلامية ساعدت على تطوير المنهجية الإسلامية، ولكنّ هذا أوقع العقل الإسلامي والاجتهادي في أزمة انغلاق على الذات خوفاً من المساس بالمقدّس، وانسداد منهجي خلطاً بين الثابت والمتغيّر، وإهمال الإنسان إغفالاً بين التنظير والعمل. وهو ما سيُفصّل فيه في المطلب التّالي.

1 _ محمد حسين الطباطبائي، الشيعة - نص الحوار مع المستشرق كوربان، نق: جواد عليّ، ط1، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، د.م، 1416هـ، ص 82.

2 _ حبّ الله، العقلانية الإسلامية، مرجع سابق، ص 13.

المبحث الثالث: دواعي تجديد علم الكلام

المطلب الأول: الانسداد المنهجي في علم الكلام القديم

المطلب الثاني: خاصية الجدة في علم الكلام

المبحث الثالث: دواعي تجديد علم الكلام

المكاتب الأول: الانسداد المنهجي في علم الكلام القديم

بدأ علم الكلام كجهد عقلي ونظري يتحرك في إطار حفظ الدين والدفاع عنه بتقرير الحقائق العقديّة، وقد كان مرحلة عقلية مزدهرة من أهمّ مراحل تطوّر العقل المسلم، حيث أثبت حضور القوة العقلية للمسلم (البدوي/الحضري) والذي استعاض عن قلة خبرته العقلية باستمداد قواعدها من القرآن الكريم، واستعارة أسلحة الخصم حين تطوّر النّد المخالف وتغيّرت لغته وأساليبه في الحجاج، ويمكن قبل أن نصف المنهج الكلامي القديم بالانسداد (منهجيا) أن نعرّج على نقاط قوّته، نذكر أهمّها¹:

- الدقّة المتناهية في معالجة الأفكار، والشمولية في تناول حيثيات القضايا (لدرجة الافتراض والاجابة عن الأسئلة المفترضة من الخصم بصيغة؛ إن قالوا: قلنا).
- واقعيته ومواكبته للأحداث، فلا تظهر قضيّة أو شبهة إلا وأرصدت لها الردود والمناظرات رفضا أو تأييدا.
- طمأنة إجاباته للعقل المسلم في ذلك العصر وتحقيقه لليقينية (حسب أفق الزمان=عصر ما قبل النهضة).
- أصالة علم الكلام الوليد قبل عصر الترجمة، وحذره العلمي من الوافد بالنقد والاحتواء دون ذوبان.

ولكنّه؛ بمرور الوقت تحوّل إلى "مجموعة من العقائد الفلسفية-الدينيّة التي أريد لها أن تمثّل بشكل أو بآخر، على صعيد النّظام المنطقيّ المجرد، صورة للمبادئ الأساسية التي لا يكون إنسان مسلما إلا إذا أخذ بها. والإنسان هنا لا يكون في الحقيقة مسلما بإطلاق وإنما من خلال مذهب معيّن"²، وقد نجانب الموضوعية إذا ما أصدرنا أحكاما نقدية بشأن المنهجية المتبعة في علم الكلام القديم إذا ما نظرنا إلى منحائها بعين الناقد المعاصر الذي لم يعايش الظروف نفسها والتي كانت تنحى بعلم الكلام نحو هذه

1 _ حب الله، علم الكلام المعاصر، مرجع سابق، ص 236_238.

2 _ فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام - في العالم العربي الحديث، ط3، دار الشروق، عمان، الأردن، 1988، ص 191_192.

الخطوات التي قادت الدرس الكلامي الى ازدهار الإسلام حيناً وانتهت به إلى انسداد على مستوى الحضور الاجتماعي حيناً آخر، إذ أنه سنة تمرّ بها العلوم لتتطور وتتكامل، وقد شكل علم الكلام مراحل انتقالية في تاريخ دراسة العقائد؛ كان السبب في كل منها انسداد سواء على مستوى معالجة القضايا الجزئية أو الكلية، سواء في منهجية المذهب أو مع الآخر (الخصم الخارجي)، ثم إن انتقاد علم الكلام ليس بالأمر الجديد أو "بدعة"؛ فهو أكثر العلوم تعرّضاً للهجوم نظراً لقدم مادته وعدم توازن حلوله، وخطورة نتائجه، ووعورة مناهجه وحججه¹.

ويمكن أن نوضّح الصّورة بفصلها إلى مستويين: مستوى الفعل ومستوى الأثر، نظري وتطبيقي؛ أقصد على مستوى المنهج ونتائجه ومحاولة الكشف عن بعض مواطن علل هذا الانسداد الذي دعا إلى إعادة تجديد الدرس العقائدي في الإسلام _منهجياً_ قديماً وحديثاً.

الفرع الأول: على مستوى المنهج

لا يختص موضوع الأطروحة بإيراد مفصّل للانتقادات المنهجية والمعرفية الموجهة إلى الآلية المنهجية الكلامية القديمة، بقدر التعريض إلى ذكرها. كتقديم ذهني يوجّه القارئ إلى نقطتين أساسيتين يرحبهما الباحث قبل اللجوء إلى الحديث عن إشكالية التعويل على المناهج المعاصرة في نقد علم الكلام وتحديد ورصد بنائه المعرفي، وهما: بيان مقبولية علم الكلام للنقد المنهجي منذ نشأته ومرحلة اكتماله كما وصفها ابن خلدون، وتوضيح طريقة المتكلمين في الأخذ والردّ من أجل تبيئة المناهج وتطويرها وفق السقف المعرفي المتجدد حينذاك.

ونذكر من النّقد _لا على سبيل الحصر_ ما يأتي:

أ_ مناهج القراءة والاستدلال: كان النصّ الديني منطلق كل متكلّم بلا استثناء، ومعياري يلزم به المتحدّث به وعنه، بناء على قوله: "وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ هُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ إِنَّ

1 _ حنفي، التراث والتحديد، مرجع سابق، ص 153.

اللَّهِ بِعِبَادِهِ لِحَيْرِ بَصِيرٍ" ¹، والمتكلم إنما نال لقبه بسبب تعامله مع النصّ القرآني، متكّماً عنه ووسيطاً في تبليغ معانيه وأسراره ²، وقد تشكلت معظم التيارات من خلال فهمها للنصوص في جانب كبير منها - فمثلاً افتراق المعتزلة الواصلية (أتباع واصل بن عطاء) ³ عن التّيار العام لقضايا أهمها: "المساواة بين ذات الله وصفاته، إرجاع فعل الخير والشر الصادر عن الانسان إلى كسبه لا إلى قدر الله تعالى، إلحاق مرتكب الكبيرة بمنزلة بين منزلي الكفر والإيمان، (...) تجويز خطأ بعض الصّحابة الذين اشتركوا في وقائع الفتنة بما في ذلك خطأ عثمان وعلي رضي الله عنهما" ⁴.

وقد كان مسلك المتكلمين في القياس والتأويل والجدل والخطابة في الاستدلال؛ أهمّ النّقاط التي وجّه النّقد فيها لمناهجهم، ويمكننا نقل نماذج قديمة (معاصرة للمناهج) لهذا النّقد: الفارابي، ابن حزم، أبو حامد الغزالي، ابن تيمية، ابن رشد، مع اقتباس نقد معاصر لمسالك المناهج في علم الكلام القديم.

فانتقد المتكلمون - والفلاسفة - القدماء أنفسهم بعض المناهج التي كانت تصدر المعرفة الكلامية - آنذاك - وهذا يعزّز فكرة وجود أزمة انسداد منهجي منذ سياق تطوّر علم الكلام في زمنهم ويعطي الشرعية للقول بأننا بحاجة الى تجديد المنهج، فقد انتقد كل من الفارابي وأبو حنيفة والقرطبي وابن رشد ⁵ المنهج الجدلي الذي اعتمده المتكلمون وجعل بعض العلماء أمثال الطوي والباجي والجويني ⁶ يؤلفون في آداب المناظرة والجدل وشرعيّتها، والتّفريق بين المذموم منها وآثاره والإيجابي منها والحرص على التقنين لها كقيم معيارية تحكم العملية الحوارية الجدلية في إثبات الحقّ اجتهاداً، مقصداً وغاية.

1 - سورة فاطر، 31.

2 - عون، علم الكلام ومدارسه، مرجع سابق، ص 44.

3 - لؤي صافي، العقيدة والسياسة - معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية، ط1، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا، و.م.أ، 1416هـ-1996م، ص 64.

4 - الشهرستاني، الملل والنحل، ج1، مرجع سابق، ص-ص 59_63 / نقلاً عن: صافي لؤي، العقيدة والسياسة، مرجع سابق، ص 64_65.

5 - إحصاء العلوم، فصل المقال... إلخ.

6 - علم الجدل في علم الجدل للطوي، ترتيب الحجاج للباجي، الكافية في الجدل للجويني، ...

تذكر بعض الأبحاث¹ أن أول وأقدم نقد وجه لمنهج المتكلمين قد كان على يد العالم: جابر بن حيان² (ت 200هـ_815م) في كتابه: "القديم" حيث يقول في معرض نقد منهج قياس الغائب على الشاهد في الاستدلال بالمحدث على القديم، وإثبات فشله في الاستدلال الكلامي؛ "وليس الأمر في القديم والمحدث على ما ظنّه جهلة المتكلمين في هذا الباب الذين استدّلوا على الغائب بالشاهد مع تناهيهما في العناد وبالجزء على الكلّ مع ظهور الفساد في ذلك"³، يعرف عن جابر بن حيان أنّه كان عالماً وفيلسوفاً ولعله قصد بجهلة المتكلمين؛ التفريق بينهم بين الفلاسفة والمتصوّفة، لأنّه بدأ كتابه بتمجيدهم⁴، أو بينهم وبين طبقة من المتكلمين النخبة لتخصيص وصف بعضهم بـ "الجهلة"، معيياً عليهم الوساطة في إبلاغ الحقّ، ومعتبراً منهج قياس الغائب على الشاهد بأنّه غير علمي مادام يقيس المحدث الذي كانت علة وجوده راجعة الى القديم، وما يحمالانه من تضادّ في الصّفات يجعل من قياس أحدهما من الآخر ضرباً من الخطأ في التدليل بالتمثيل.

ولكن، بغضّ النظر عن خلفيّة جابر بن حيان العلمية ودقته المنهجية في العلم التجريبي (الكيمياء) التي لا تتناسب صرامتها في التعامل مع الوحي ومنتجاته، فقد كان معاصراً لمواجهات علم الكلام مع الشبهات والحوارات الخارجية في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري أي فترة أي أن نشاطه العلمي قد كان في النصف الثاني في القرن الهجري وهي فترة تشكل المذاهب والتي لم تكن بعد قد اتّضحت مسالكها المنهجية وكانت بداياتها الأولى أصولية ما يبرز ضعف البرهان الكلامي قبل ان يأخذ منهج الفلسفة كما الرفض الذي عايشه علم الكلام منذ نشأته ما يجعل من هذه الاقصائية سبباً في تدهور علم الكلام من

1 _ انظر: عليّ المدن، تطوّر علم الكلام الإمامي -دراسة في تحولات المنهج حتّى القرن السابع الهجري، مر: عبد الجبار الرفاعي، د.ط، مركز دراسات فلسفة الدّين، بغداد، العراق، د.ت، ص 287 وما بعدها.

2 _ انظر ترجمته: الزركلي خير الدّين، الأعلام -قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، ط15، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، 2002، ج2، ص 103_104.

3 _ جابر بن حيان، مختار رسائل جابر بن حيان -جزئية نخب من كتاب القديم، تص ونش: ب كراوس، د.ط، مكتبة الخانجي ومطبعها، د.م، 1354، ص 543.

4 _ يقول: "اعلم أنّ الكلام في القديم والمحدث _عافاك الله_ من أصعب الأمور عند جلة الفلاسفة وقدمائها (...). فأما هذا العلم وأربابه فأشد الناس تعظيماً وصيانة وحفظاً عن غير مستحقه وان كان سهلاً عليهم يسيراً لديهم إذ كانوا مشاهدين للأمر فائضين به لا يحتاجون فيه إلى إعمال فكر في دليل ولا استعمال لفظ او تمثيل..."، جابر بن حيان، مختار رسائل جابر بن حيان، المرجع السابق، 542.

ناحية ومحاولته اكتساب القوة عبر الاقتباسات المنهجية غير المدروسة لصد افواه الرافضين له من ناحية أخرى، وهو ما كان سببا في التضخم المنهجي والذي انتهى لرفضه أكثر فأكثر خصوصا من الفلاسفة و استصعابه على العامة.

وقد فرّق الفارابي في كتابه "إحصاء العلوم" بينهم إلى ثلاثة توجّهات¹؛ ناقدا منهجهم في نصره الملة² آراء وأفعالا قاصدا أهل الكلام، حيث لم يختلف عن جابر بن حيان في نقده واعتبار منهج المتكلمين الخطابي في الإيهام بأنه الحقّ، ويقول: "والملة إذ كانت إنما تعلم الأشياء النظرية بالتخييل والإقناع، ولم يكن يعرف التّابعون لها من طرق التّعليم غير هذين، فظاهر أنّ صناعة الكلام التابعة للملة لا تشعر بغير الأشياء المقنعة ولا تصحّ شيئا منها إلا بطرق وأقاويل إقناعية، ولا سيما إذا قصد إلى تصحيح مثالات الحقّ على أنّها هي الحقّ. والإقناع إنّما يكون بالمقدّمات التي هي في بادئ الرأي مؤثّرة ومشهورة، وبالضمائم والتمثيلات، وبالجملة بطرق خطابية، كانت أقاويل أو كانت أمورا خارجة عنها"³، أمّا عن الجدل فقد انتقده علماء الكلام/ضد الكلام لما يحمله على الخصم من الخضوع للمجادل الذي امتلك بلاغة وجرأة أكبر دون القصد في إثبات اليقين فيلزمه الحجة وإن علم أنه على باطل، ويقول ابن حزم ناقدا منهج الجدل: "فإن تعلّق المرء بما يقول خصمه ضعف، وإنّما يلزم المرء أن يخلص قوله مجردا لا أسوة له في تناقض خصمه، بل لعلّ خصمه لا يقول ذلك"⁴، مؤكّدا على ذلك الخطابي⁵ (ت388هـ) في أنّ "الجدل لا يبين به حقّ، ولا تقوم به حجة. وقد يكون الخصمان على مقالتين مختلفتين، كلتاها باطلة، ويكون الحقّ في ثلاثة غيرهما، فمناقضة أحدهما صاحبه غير مصحّح مذهبه، وإن كان مُفسدا به قول خصمه، لأنّهما

1 _ سبق ذكرها في المبحث السابق.

2 _ مرادفة للدين (=الآراء والأفعال)، "هي آراء وأفعال مقدّرة ومقيّدة بشرائط يرسمها للجمع رئيسهم الأول ويلتمس أن ينال باستعمالهم لها غرضا محمدا له، فيهم أو بهم، والجمع، وما كان عشيرة أو مدينة أو صقعا، أو أمة عظيمة، أو أمة كثيرة"، انظر: الفارابي، الملة - ونصوص أخرى، تح وتبع: محسن مهدي، ط2، دار المشرق، بيروت، لبنان، 1991م، ص 43.

3 _ الفارابي، كتاب الحروف، تح وتبع: محسن مهدي، ط2، دار المشرق، بي وت، لبنان، 1986م، ص 132.

4 _ ابن حزم، الفصل، ج1، مرجع سابق، ص 64.

5 _ حمد بن محمد بن إبراهيم بن الخطاب السقي، أبو سليمان، فقيه محدّث، من أهل بست (من بلاد كابل) بأفغانستان عام 319هـ_931م، توفي عام 388هـ_998م، له: معالم السنن، الغنية عن الكلام وأهله، ... انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج17، مرجع سابق، صص 23_27 / الزركلي، الأعلام، ج2، مرجع سابق، ص 273.

مجتمعان معا في الخطأ، مشتركان فيه"¹، وقد يكون المنهج الجدلي أكثر منهج قد انتقده الفلاسفة والرافضون لعلم الكلام كونه عملية تقنية إعلامية تعزز انتشار الأفكار الملققة والأكاذيب والمغالطات بين العامة وهو ما حرص نقاد الكلام على إيقافه من أجل صون الوحي ومقتضياته الإيمانية.

وكذلك التأويل؛ فيفصل ابن تيمية - منتقدا - طرق² الأولين في التعامل مع كلام رسول الله إلى ثلاث: طريقة التخييل، طريقة التأويل، طريقة التجهيل. قصد بالطريقة الأولى كلاً من الفلاسفة والمتصوفة، وقد خص الثانية بالمتكلمين من الجهمية والمعتزلة وأتباعهم، أما الصنف الثالث؛ فيقولون عن أنفسهم أنهم أتباع السلف، لكنهم يتكلمون فيما لا يفهمون من معاني النصوص وبينون أقوالهم على قوله تعالى: "وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ"³، وينسبون جهل فهم تأويل الآيات حتى على رسول الله، ووقعهم في التناقض بالقول بالتأويل والأخذ بالظاهر الذي له تأويل مخالف لكن فقط يجهلونه، لينتهي إلى أن مسلك أهل الظاهر هو الحق، دون إفراط التخييل أو تفريط التأويل، أو مهرب التجهيل.

ويعتبر ابن تيمية - التأويل مسلماً منافياً لمنهج السلف⁴، لأنه "لا يكون إلا مخالفا لما يدل عليه اللفظ وبيئته"⁵، وخطأ اتجاهين في القول به من أن القرآن لا يعلم تأويله إلا الله، واتجاه يرى بقدرة الراسخين في العلم على تأويله، واعتبره تحريفا للكلم عن مواضعه راداً هذا المسلك إلى الأصول الباطنية، ومتأخري الأصوليين والمتكلمين، متبرئاً ممن نسب نفسه منهم إلى السلف⁶، ومسلكتهم هذا عائد إلى ضعف تكوّنهم في العلوم النقلية، "فإن فرض أن أحدا نقل مذهب السلف كما يذكره، فإمّا أن يكون قليل المعرفة بآثار السلف، كأبي المعالي، وأبي حامد الغزالي، وابن الخطيب وأمثالهم، ممن لم يكون لهم من المعرفة بالحديث ما يعدون به من عوام أهل الصناعة، فضلا عن خواصها (...). ولا يميزون بين الحديث الصحيح والمتواتر

1 _ الخطابي، أبو سليمان حمد بن محمد البستي، الغنية عن الكلام وأهله، د.ط، دار المنهاج، القاهرة، مصر، 1425هـ-2004م، ص 18.

2 _ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج4، مرجع سابق، ص 67_68.

3 _ سورة آل عمران، 7.

4 _ انظر منهج السلف: ص 54 من هذا الفصل.

5 _ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج4، مرجع سابق، ص 69.

6 _ المرجع نفسه، ص 69_70.

عند أهل العلم بالحديث، وبين الحديث المفترى المكذوب، وكتبهم أصدق شاهد¹، أمّا الخطّابي فقد وصف مسلكهم في إثبات وجود الله وصفاته ومشكّكين بإيمان من لم يسلكه؛ بأنّه قد "بان ووضح فساد قول من زعم وادّعى من المتكلّمين أنّ من لم يتوصّل إلى معرفة الله وتوحيده من الوجه الذي يصحّحونه في الاستدلال، فإنّه غير موحد في الحقيقة لكنه مستسلم مقلّد (...). فلا تشتغل _رحمك الله_ بكلامهم، ولا تعترّ بكثرة مقالاتهم، فإنّها سريعة التّهافت، كثيرة التناقض²، فقد رفض علم الكلام بناء على مسالك وطرق معالجته للقضايا العقديّة.

ويبيّن ابن رشد نقده على مقصد الشّارع فيقول عن تأويلات المتكلّمين: "إذا تؤملت جميعا، وتؤمّل مقصد الشّارع والشريعة، ظهر أنّ جلّها أقاويل محدثة وتأويلات مبتدعة"³، فحكم على مسلك الحشوية بالضلال لتقصير مسلكها في معرفة الله ومقتضيات الإيمان على التصديق _حصرا_ بما جاء في الشرع، وصحّة الإيمان بعد وقوعها، وتقصيرها في الأخذ بمسلك الشّارع الدّاعية إلى أعمال التدبّر في الأدلّة العقلية والتي وردت بشأنها نصوص قرآنية صريحة وواضحة⁴، أمّا الأشعرية فقد خالفوا مقصد الشّارع في البيان وإن عمدوا إلى اتّباع العقل في إثبات وجود الله تعالى لكنّ طريقتهم تخرج عن مطلب التعقّل في القرآن وذهبوا إلى استعمال أدلّة رياضية عصيّة على الفهم _مثل حدوث العلم والجوهر الفرد_ إلّا لأهل الجدل دون إفادتها باليقينيّة، فلا تفيد الجمهور ولا العلماء⁵، وقد أفرد نقاشا فلسفيا دقيقا يحاول فيه بيان سقم مسالك المتكلّمين الخطائية⁶ التي لم ترتق لتمثّل اليقين والبرهان، وأنّها لم تكن بمستوى أفهام العامّة لما فيها من خطابات ومقدّمات ظنية وجدلية ومغالطات تتخلّل طرق التصديق ولا تراعي مراتب إدراك الجمهور، ولن تنتهي إلى اليقين وهو؛ غاية ومقصد الشّارع في تجلّي الحقّ معرفة وعملا.

1 _ المرجع السابق، ص 71_72.

2 _ الخطّابي، الغنية عن الكلام وأهله، مرجع سابق، ص 16.

3 _ ابن رشد، مناهج الأدلّة، مرجع سابق، ص 133.

4 _ المرجع نفسه، ص 134

5 _ المرجع نفسه، ص 135.

6 _ المرجع نفسه، ص 55_58.

ويشير حسن حنفي¹ إلى أنّ الدليل التّقلي سلطة إلهية تلزم المؤمن بما لكنها لا تلزم غير المسلم ولا مفرّ إلا في اعتماد الدليل العقلي كمشارك إنساني ومسلم بحججه وبراهينه، بالإضافة إلى مشاكل اللّغة والفهم والتّفسير، وخضوعه للعلوم المتخصّصة به لا يجعله حجّة، "فلا يكون الدليل التّقلي دالّاً إلا بعد الموازنة"²، ولا حكم لصدقيته أو تدعيم حجّته إلا بالحجّة العقليّة ومحاولة فهمه له؛ وبمقابلة واقعية تمنح الحسّ وساطته في الحسّ والمشاهدة، معتبراً أنّ تطوّر علم الكلام مبني على اعتماده على العقل (بمفهوم مختلف للعقل الذي رفضه أهل الظاهر)، لأنّ العكوف على النصّ قد لا يأتي بالمطلب المرجو منه في كلّ الإشكالات وإن كان عاصماً للعقل من التّطط في محاولات الإجابة. أمّا المنهج العقلي³ فغاياته عرض الصّورة المجردة العقلية للنصوص التّقلية إمّا بطريقة الإبطال أو الاثبات بالسّبر والتّقسيم أو البحث عن العلة والمعلول والقياس والتّأويل... وغيرها، بـ "تحوّل المعنى المستخرج من النصّ إلى حجة عقلية، تنقسم إلى حجج ثانية، وهذه إلى ثالثة إلى ما لا نهاية. فظاهرة الاستدلال المستمرة ظاهرة سلبية لان المعنى لم يعد مستخرجاً من النصّ بالفهم الحدسي المباشر. صحيح أن التّنظير ظاهرة إيجابية، ولكن تشعب التّنظير وصوريته ظاهرة سلبية"⁴. واعتبر العقل مقابلاً للتّقل ومتعارضاً معه إذ جرد العقل بمفهومه (يقصد به المعنى الشّامل الذي يشمل الحسّ والعقل والخبر) من الالتزام بالتّسليم والايان القبلي، معتبراً إياه مرحلة مكتملة للوحي وليس قارئاً له، وإتّماً منظماً للحضارة وليس آلة للمقايسة والتّحليل والتّبرير. وكان انفتاح العقل (دون حدود) على النصّ سبباً في "... تحوّل النصّ إلى معنى نظري أقل اتّساعاً من النصّ، أكثر تحديداً لما لم يحدده النصّ مثل: الله، خلق الأفعال، ... إلخ، ومن هنا جاء الرّفص للفرق الكلامية باعتبارها لا تتمثّل إلاّ أمزجة شخصية لمفكرها أو اختيارات سياسية لمواقف محددة"⁵، فانقل الاتهام إلى تحمّل النصّ أوجها في متشابهه إلى اعتبار الهوى مرجعاً في هذه القراءة وهي أهمّ نقطة فتحت النّار على علم الكلام ورواده ومريديه.

1 _ حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ج1، مرجع سابق، ص وما 368 بعدها

2 _ المرجع نفسه، ص 371.

3 _ المرجع نفسه، ص 380 وما بعدها. (بتصرف)

4 _ حنفي، التراث والتّجديد، مرجع سابق، ص 171.

5 _ المرجع نفسه، ص 172.

ب_ تطويع/استعارة المناهج: استعار المتكلمون مناهج الاستدلال الخاصة بالفقه وأصوله وحاولوا تعديلها وتطويرها بما يتناسب مع طبيعة البحوث الكلامية؛ كمثل قياس الغائب على الشاهد. إذ اعتمد القياس في الفقه لاستنباط الأحكام الشرعية بمعنى: "عبارة عن الاستواء بين الفرع والأصل في العلة المستنبطة من حكم الأصل"¹، والذي يعطي صفة حكم الأصل وتعديتها إلى الفرع لاشتراك العلة بينهما، والذي تحوّل إلى إثبات الأحكام الاعتقادية (=عالم الغيب) بناء على وجود ما يناظرها في الواقع المشاهد (=عالم الشهادة)، والذي اعتمده البعض دون إشارة إلى اشتراك علة تربط بينهما، "وإنما يسلكونه إذا حاولوا إثبات حكم الله سبحانه فيقيسونه على الممكنات قياساً فقهيًا ويطلقون اسم الغائب على الله تعالى. لكونه غائباً عن الحواس"²، ويبيّن صورة الأليقينية التي قد تعترى هذا الدليل من حيث كون الأصل وهو المقيس عليه؛ حاملاً لخصوصية تشترط الحكم فيه وتجعل من الفرع وهو المقيس بخصوصية تجعله مانعاً لتحقيق الحكم فيه، وبهذا لا توجد بينهما علة مشتركة³.

وقد تناسب هذا الاستدلال قياس الغائب على الشاهد لطبيعة صحة القياس في الفقه باشتراك الأصل والفرع في العلة والشروط؛ التي تثبت صحة الحكم المستنبط في الفقه، إلا أنّ هذه الاستعارة لهذا القياس لم تتناسب مع طبيعة الموضوع (العقائدي/ الغيبي / المجرد) الذي لأجله كان هذا الاستدلال؛ وهو ممّا عابه النقاد على المتكلمين في انتهاجه للمسائل الإلهية لفارق موضوع البحث، فإن أفاد الظن في الأحكام العملية وهو جائز فلا يجوز الأخذ بالظن في المسائل الاعتقادية⁴ لإمكانية وقوع الشبه في إثبات ما نفاه الله سبحانه عن نفسه أو أثبته؛ إذ لا يجب إعادة كلّ غائب إلى الشاهد أو البحث في الشاهد ضرورة لإثبات الشبهية في الغائب كما يفعل المشبهة لله بأنه على صورة آدم، أو الجسميّة في إثبات الجهة لله سبحانه وتعالى، حيث نفى عن نفسه أن يشبه أحداً من العالمين، أو السؤال عمّا منعوا عن السؤال

1 _ الأمدي، الإحكام، مرجع سابق، ص 190.

2 _ الشريف الجرجاني، علي بن محمد، شرح الموافقات -لعضد الدّين الإيجي، حاشيتنا: السّيالكوتي وجلي، ضب وتسن: محمّد عمر الدمياطي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1419هـ_1998م، ج2، ص 28.

3 _ المرجع نفسه، ص 28.

4 _ انظر: الأمدي، سيف الدين(631هـ)، ابيكار الأفكار في أصول الدّين، تح: أحمد محمّد المهدي، ط2، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، مصر، 1424هـ_2004م، ج1، ص 213.

عنه وحصرت معرفته بالراسخين في العلم¹، وقد استعملته أغلب الفرق باختلاف مواضع الإسراف والتوسط². كما أن "قياس الغائب على الشاهد، هو - باعتباره قياس الجزء على الجزء أو قياس الكل على البعض - استقرار ناقص، والاستقراء لا يصبح منهجا علميًا في البحث إلا إذا تمكن الباحث من تأسيسه أو تبريره. هذا ما يقوله المناطق المعاصرون، وهذا أيضا ما تنبّه إليه علماء الإسلام من قبل"³.

وعلى مستوى المذهب؛ فقد توجه الدفاع من العقائد إلى أفكار الفرقة بل إلى الذوات مع مخالفة التعاليم الكلامية التي صاغها الأولون في الكلام من مثل: "لا يجوز أن يعترض على الدليل الذي يورد لإفساد المذهب بنفس ذلك المذهب؛ لأنّ (...) المذاهب تبنى على الأدلة، والأدلة لا تبنى على المذاهب"⁴، فاستحكّام العناد في مجالس المناظرة قد يعيق الانتقالات أو الخروج من مذهب إلى آخر، أو قبول رأي مخالف لقوة حجته فلا تجد معتزليا قد أصبح أشعريا أو شافعيًا قد اتجه إلى الحنفية مثلا⁵ إلا فيما ندر كما حصل مع الأشعري حتى إنّه تحوّل مذهبا بعد ذلك، كما قد يتكتم عن توظيف المنهج ومصدره لأنّه للمذهب المخالف. فيتحوّل البحث العلمي في مسائل العقيدة إلى حلقة من حلقات الصّراع الاجتماعي⁶، الذي قام هذا العلم بالأساس لحلّه. ويمكن أن يُختصر المشهد في منتهى الحركة الكلامية الأولى إلى تيارين يقودان التوجه العقدي في العالم الإسلامي وهو تيار السلفية في مقابل الأشاعرة من الجهة السنية وامتدّ الكلام الشيعي في صيغته الاثني عشرية والزيدية في واجهة عقدية تقابل التوجه السني، والإباضيين بدرجة أقلّ. وانحسر المشهد الثقافي في غبش الفهم الصحيح للعقيدة والجمود على المذهب ومنظومته واختصار الحقّ في الفرقة الناجية التي تمثلها هذه المذاهب جميعا كلّ من موقعه، واختصر الدين في الحياة الفقهية أو الصوفية كمسلك للتوبة عند التحرر من المذهب.

1_ انظر: ابن رشد، مناهج الأدلة، مرجع سابق، ص 178_179.

2_ انظر بالتفصيل: الشافعي، المدخل إلى دراسة علم الكلام، مرجع سابق، ص 161 وما بعدها.

3_ عباس سليمان، تطور علم الكلام الى الفلسفة، مرجع سابق، ص 8_9.

4_ أحمد حسن شحاتة، قواعد الاستدلال بين المتكلمين والفلاسفة في القرنين الرابع والخامس الهجريين - دراسة تحليلية مقارنة، ط1،

مركز إتمام للبحوث والدراسات، بيروت، لبنان، 2017، ص 677.

5_ الغزالي، مجموعة رسائل الامام الغزالي، مرجع سابق، ص 270.

6_ الجابري، الكشف عن مناهج الأدلة، مرجع سابق، ص 12.

جـ اقتباس المنطق: أثبت البحث الكلامي اليوم أنّ المنطق الأرسطي لن يستطيع الإجابة عن أسئلة العصر لتطور علم المنطق نفسه فضلاً عن تجدد القضايا المطروحة، فقد اعتمده علم الكلام القديم كمنطق وحيد يقيني قادراً بمفرده على بلوغ اليقين¹، في حين أنّ هذا الأمر قد كُشِف عن ثغراته وانقُذ القياس الأرسطي من طرف الشراح المسلمين بعد أن نظروا إليه منذ البداية كمنهج فاعل في الانتقال من أجزاء الدليل من العام إلى الخاص، فادخلوا عليه تعديلات في التقسيمات والاستعمالات، ولأنّ القياس الحملي وهو الأشهر فقد كان له التأثير في كتابات المسلمين وبناء البراهين العقلية ولكن وُجّه إلى النقد في مسألتين؛ حيث يعتمد حسب أرسطو في طريقته البدء بالمقدمة الكبرى ثم الصغرى وقد خالف العلماء المسلمون هذا بان قدموا الصغرى على الكبرى طلباً لليقين والوضوح بالانتقال من الأخص إلى الوسيط بينهما ثم إلى الأعم، كما أن المقدمتين متضمنتين في النتيجة، والمقدمة الكبرى والنتيجة شيء واحد، ما يجعل مثل هذا القياس تحصيل حاصل ومصادرة على المطلوب²، في حين أنّ القاعدة الأصلية للقياس في الكلام تقتضي أنّ "القياس المنتج لا ينصاغ إلا من مقدمات يقينية إن كان المطلوب يقينياً"³.

كما اعتمدوا على فنونه في التأليف وتقديم مبحث النظر والحدود قبل الحديث عن مفهوم علم الكلام وغايته ومسائله، وفصلوا في اقتباس مفاهيم الحدود وتقسيماتها واعتمادها في بناء الدليل الكلامي، وكذا المنطلقات الأساسية في إثبات الأمر ونفيه؛ "فجعلوا حكم الحدود الحقيقية وأجزائها مطرداً في المفاهيم الاعتبارية⁴، واستعملوا البرهان في القضايا الاعتبارية التي لا يجري فيها إلا القياس الجدلي⁵، فتراهم يتكلمون

1 _ حبّ الله، علم الكلام المعاصر، مرجع سابق، ص 244.

2 _ النشار، مناهج البحث، مرجع سابق، ص 67_71.

3 _ شحاتة، قواعد الاستدلال، مرجع سابق، ص 677.

4 _ "الادراكات الاعتبارية في مقابل الادراكات الحقيقية، والادراكات الحقيقية هي انكشافات وانعكاسات ذهنية للواقع ونفس الأمر، (...) واما الإدراكات الاعتبارية فهي فروض في الذهن لتأمين احتياجات الحياة، وهي تتصف بالوضعية والاتفاقية والاعتبارية ولا علاقة لها بالواقع ونفس الامر. ويستفاد من الادراكات الحقيقية في البراهين الفلسفية أو العلمية _ الطبيعية او الرياضية _ ويمكن الاستنتاج منها نتيجة فلسفية او علمية، (...) لكنه في مورد الاعتبارات لا يمكن الحصول على مثل هذه الفائدة. وبعبارة أخرى فإنّ الإدراكات الحقيقية قيمة منطقية، وليس للإدراكات الاعتبارية قيمة منطقية". الطبطبائي، أسس الفلسفة والمذهب الواقعي، تع: مرتضى مطهري، تعر: محمد عبد المنعم الخاقاني، ط2، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، لبنان، 1408هـ_1988م، ج2، ص 175.

5 _ القياس الجدلي: مقدماته تكون مقارنة لليقين، على وجه يعسر الشعور بإمكان الخطأ فيه، ولكن المشهورات والمسلّمات يتطرّق إليها الإمكان إذا تأتّى الناظر فيها، وهذا القياس لا يفيد اليقين بل يصلح للمناظرة والجدل، أي لإفحام الخصوم، وبقدر قوته يكون الجدل أقوى. أنظر: الشريف طاووا، المنهج النقدي في فلسفة أبي حامد الغزالي - مقارنة إبستومولوجية، د.ط، مكتبة الثقافة الدينية، د.م.

في الموضوعات الكلامية كالحسن والقبح، والثواب والعقاب، والحبط والفضل، في أجناسها وفصولها وحدودها، وأين هي من الحد؟! ويستدلون في المسائل الأصولية والمسائل الكلامية من فروع الدين بالضرورة والامتناع. وذلك من استخدام الحقائق في الأمور الاعتبارية، ويبرهنون في أمور ترجع إلى الواجب تعالى، بأنه يجب عليه كذا، ويقبح منه كذا، فيحكمون الاعتبار على الحقائق، ويعدّونه برهاناً، وليس هو بحسب الحقيقة إلا من القياس الشعري¹،² ويقول في موضع آخر موضحاً: "إنّ التفكيك بين الإدراكات الحقيقية والإدراكات الاعتبارية لازم وضروري جدّاً، وعدّ التمييز بينهما مضرّاً وخطيراً جدّاً، وعدم التمييز هذا هو الذي أورد كثيراً من العلماء المهالك، ففاس بعضهم الاعتبار على الحقائق، واستعملوا الأسلوب العقلي المختص بالحقائق في الاعتبار، والبعض الآخر سار بعكس هذا فأخذ نتيجة دراسته في مرود الاعتبار وعمّمها لتشمل الحقائق، فظنّ أنك الحقائق _ مثل الاعتبار _ مفاهيم نسبية متغيّرة للاحتياجات الطبيعية"³، وهي نظريات تندمج وفق منظومة المنطق الأرسطي وعلاقتها بالفلسفة اليونانية التي ارتبطت بتمثيل وتحليل وتمثيل مفاهيمه واصطلاحاته، ومسوقها في بناء المنهج الكلامي قد قاده إلى ما لا ينفع عقلياً وإيماناً خصوصاً في بيان مفاهيم العقائد ومسائلها المتفرّعة كإثبات وجود الله عزّ وجلّ وصفاته، ومعاني الجنّة والنار والخير والشرّ.

الفرع الثاني: من حيث النتائج

نكتفي بعرض أهم الآثار التي سجّلها المتخصّصون قديماً وحديثاً في بيان مواطن الخلل؛ التي تنتقل بين منهج علم الكلام وتفعيل المنتج العقلي له كخلفية تاريخية نقدية، حيث كانت تلقي بثقلها على الدرس الكلامي وتعتّر أبعاده الوظيفية التي تسببت في تشكّل الانسداد المنهجي الكلامي، وتظهر في صور آثار اجتماعية تمسّ النخبة والعامة، وتؤثّر في سيورة النظام الاجتماعي وربّما حلقة مؤثّرة في الانتقالات السياسية والمعرفية؛ بين سلطة وخادم، ومنها:

- 1 _ القياس الشعري: ينتظم في مقدّمات كاذبة، ولكن تميل النفس إليها بنوع تخيل، ومن أمثلتها المخيلات. أنظر: طاووا، المنهج التقدي في فلسفة أبي حامد الغزالي، مرجع سابق.
- 2 _ الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ط1، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، 1417هـ_1997م، ج 5، ص 286.
- 3 _ الطباطبائي، أسس الفلسفة والمذهب الواقعي، مرجع سابق، ص 176.

أ- تأثير السياسة: غني عن التفصيل؛ التاريخ لارتباط نشأة علم الكلام بالسياسة واعتبارها الشرارة الأولى التي أنتجت الفرق والآراء؛ والتي لا زالت تتجدد وتطول فروعها إلى اليوم في اتجاهات مختلفة ومتباينة، وكذا بـمـيزة علم الكلام الخاصّة؛ كونه صانعا للتاريخ السياسي ومتأثرا به من خلال التفاعل الواقعي مع واقع المسلمين والانفتاح على مجارة رهانات المجتمع المسلم داخليا وخارجيا. وإن كانت تغيب عن التعاريف العلمية لعلم الكلام هذه الروح الجدلية التي تصبغ طبيعته وتجعل من الفعل الكلامي مفصولا عن بعده السياسي والاجتماعي، والالتزام بالمفهوم العلمي النظري ذو البعد الفلسفي والمدرسي، "...حيث صار موقفا مضادا للفعل والعمل؛ بينما هو في طبيعة تشكّله كان موقفا سياسيا وبالتالي موقفا عمليا"¹، وهو ما تسبب بتصادم الولاة مع المتكلمين الأوائل في كون كلامهم الأول قد تعلق بالسياسة قبل العقائد، واستغلال الرأي العام في محاربتهم بتهمة الزيغ، فعّيب المتكلم ومواقفه اتجاه الواقع السياسي والاجتماعي والاكتفاء بمجارة آرائه العقديّة المجردة².

ولعلّ مسألة الإمامة أكثر تمثيلا لهذا المنظور في نشأة علم الكلام وتطور مباحثه _ باعتبار الأسبقية _ دون معزل عن التأثير السياسي فيها، حيث يقول الشهرستاني: "وأعظم خلاف بين الأمة خلاف الإمامة، إذ ما سلّ سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سلّ على الإمامة في كل زمان"³، حين حاولت بعض التيارات "توظيف الإيمان في الصراع السلطوي مع الجماعات الإسلامية الأخرى، وإضفاء صبغة الشرعية على أفعال وقرارات قياداتهم وزعاماتهم السياسية"⁴؛ كالشيعة⁵ _ مثلا _ فقد لعب الحدث السياسي الدور الأهمّ في تشكّل عقائدها لاحقا؛ كعقيدة المهدي المنتظر والغيبة والرجعة والعصمة... كردّ فعل على ما اعتبروه جرما واضطهادا في حقّ أئمتهم (= ولاة الأمر) من طرف الدولة الأموية ومن تلاها، ونظريتهم للإمامة والتّشريع لها نصيا، والتوجّه نحو الباطنية في الاختفاء أو الإعلان عن مضامين القراءة/الفهم للنصّ القرآني، وطوّع التّأويل لخدمة المعتقد السياسي ونظرية الخلافة/الإمامة فقد تمّ "تأويل

1 _ عبد المجيد الصغير، الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام - قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة، ط1، دار المنتخب العربي، لبنان، 1415هـ-1994م، ص 43.
2 _ انظر بالتفصيل: المرجع نفسه، ص 43-46.
3 _ الشهرستاني، الملل والنحل، ج1، مرجع سابق، ص 31. (انظر أيضا في تفصيل الاختلاف حول الامامة: ص 36 وما بعدها).
4 _ صافي، العقيدة والسياسة، مرجع سابق، ص 66.
5 _ قال الشهرستاني: "...والروافض غالوا في النبوة والإمامة حتّى وصلوا إلى الحلول..."، الملل والنحل، ج1، مرجع سابق، ص 27.

آيات الكتاب تأويلا موافقا لنظريتها [أي الفرق] السياسية في السّلطة، متجاهلة بذلك لحقيقة السّكوت القرآني الحاسم فيما يتعلق بهذه القضية¹، هذا السّكوت الذي وسّع دائرة المباح² قد ضيّق معناه بسبب التّأويل الموغل في الرمزية، وتسبب ذلك في تعميق فتنة الصراع حول شرعية الأحقّ، نصّا وسلطة.

أمّا من ناحية التّعامل بين السّاسة وولّاة الدّين؛ فقد مثّل السّلطان أو الخليفة الحامي لعقائد رعيّته، ومراقبة الحركة السياسية التي تنشأ عقب كل انشقاق عقدي ليتحوّل بمرور الوقت إلى تكتلات مذهبية، ودعم التكتّل الموافق لإيديولوجية الدولة أو إتباع الأغلبية لها³، و"غنيّ عن البيان أنّ السياسيين في كل فترة من الفترات يسعون إلى كسب رجال الدّين أو أولئك الذين يسعون بدورهم إلى التقرّب إلى السلطة. وكثيرا ما تتم هذه القرابة والمودة على حساب الدّين"⁴، ويظهر هذا في مسألة الخروج عن الحاكم الجائر بين الإجازة والنكران. ونفس الأمر يسحب على الاتجاه السّيّ _ بفرقه _ الذي يحكم رؤية جمهور المسلمين عقديّا، فقد روجّ إلى أحقية الحكم للحاكم الجائر مع وجوب طاعته وتبرير الخضوع بحقن الدّم وإحلال السّلام⁵. وقد حارب ابن تومرت في المغرب الإسلامي دولة المرابطين للفساد العقائدي والاجتماعي الذي ظهر بهم واعتبر العلماء والفقهاء المستعملين على تبرير فسادهم بالحق والدين؛ أشرّ طائفة بعد _ حكام المرابطين والمنافقين من الدّهماء _ وفرض منهج الحركة الموحدية وجها جديدا لقراءة الدّين وترسيم العقيدة الأشعرية كبديل منهجي واجتماعي⁶. وهذا ما يقدم فرقة ويردّ الأقلّ سندا، ويدعم طائفة دون أخرى، وهو ما يتجلّى في صراعاتهم الفقهية والكلامية التي غاصت بالجدل والتجريد وربّما إلى الحروب وسفك الدّم بما وجّه الاتهامات نحو المسؤول الأوّل في نصرة الدّين وهم المتكلّمون، وحكم عليهم بأنهم أصحاب

1 _ عبد الجواد ياسين، السّلطة في الإسلام - العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ، ط4، التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 2012، ج1، ص 201.

2 _ المرجع نفسه، ص 207.

3 _ عبد الجبار الرفاعي، الاجتهاد الكلامي - مناهج ورؤى متنوعة في الكلام الجديد (قضايا إسلامية معاصرة)، د.ط، دار الهادي، د.م، ص 249. حيث دعمت الخلافة العباسية في عهد المامون التيار الاعتزالي سياسيا وبعد وقوع محنة الامام احمد في خلق القرآن، ثم اضمحلّ الوجود المعتزلي في عهد المتوكل الذي ناصر الفقهاء ورسم حدودا لكلامية لا تتجاوز، نفس المرجع، ص 7.

4 _ عون، علم الكلام ومدارسه، مرجع سابق، ص 44.

5 _ صافي، العقيدة والسياسة، مرجع سابق، ص 66.

6 _ عبد المجيد النجار، تجربة الإصلاح في حركة المهدي بن تومرت - الحركة الموحدية بالمغرب أوائل القرن السادس الهجري، ط2، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرنندن، فيرجينيا، 1415هـ_1995م، ص 81 وما بعدها.

الفتن والقييل والقال وإفساد الجموع وتوجيههم نحو الظلامية والجهل، وما لحق من تراشق باللّعن والتكفير والجهل بينهم كان يكفي لينشأ صدام نظري/فكري بين النخب؛ ليتحقق دمويًا بعد ذلك بين أصحاب القرار السياسي/العملي.

ونحمل الأثر السياسي لتصارع الفعل والنظر العقدي؛ في أهمّ مظاهره وهو إقصاء الآخر باتخاذ سلاح التكفير والتبديع¹ حلًا في إسقاط المخالف سواء باعتماد السلطة السياسية لدعم الرأي الكلامي أو من خلال اعتماد الترسيم السياسي في استصدار المقولات العقدية التي تضيء الشرعية على الدولة وحاكمها أولاً وتمجيد المذهب وآرائه ثانياً (ولعلّ خير مثال تاريخي يمكن ضربه هو: قضية الحاكمية/القدر وأفعال العباد في المذهب المعتزلي/فتنة أحمد بن حنبل وخلق القرآن...)، ما أدخل العالم الإسلامي في مفاصل محورية في صراع بين اختيار المدرسة المقنعة بأدلتها أو بين حفظ النفس أمام الترسيم الإيديولوجي/القهري للسلط الحاكمة، وظهر ما يسمّى في أدبيات الكلام بـ"الكلام السياسي".

بـ التّجريد العقائدي (الانفصال بين النظر والعمل): فقد المسلمون الثقة بمعطى علم الكلام حين تجرّدت قضايا العقيدة واندمجت بمباحث الفلسفة، وتكلّفت لغته وضاق بيانه عن أفهام المخاطبين به، وأغرقت المفاهيم الإسلامية بالمصطلحات المنطقية والفلسفية ومضامينها المعقّدة؛ فانحسر في مجالس النّخبة ومجالسات الفلسفة الترفيية، وساهم اندثار المعتزلة في خمود الحركة الفكرية والابداعية التي تُعطي مساحة أكبر للعقل وأتيح للمذهب الأشعري الانتصار على السّاحة وشيوعه بين العوام لنسقه الوسطي الذي يلقق بين الاتجاهات الحديثة، فالعقل البسيط يتقبّل بالفطرة الآراء الوسطية. ولكنّها جنحت في بعض عناصرها إلى التّجريد كطريقة لإثبات الأشاعرة لوجود الله بدليل الجوهر الفرد/الجزء الذي لا يتجزأ؛ كونها صعبة عن أهل الجدل فضلاً عن الجمهور، وكونها طريقة لا تفضي إلى اليقين ببرهان²، أو القول بالكسب. وأدّى هذا الوضع إلى استفحال المعطى الفقهي والأصولي الذي زاد ارتباطه بحياة المسلم وصار يبحث في مجال العقائد عن الإجابات السهلة والواضحة، فانبرى المتكلّمون من المتأخّرين بإنجاز الشّروح والمختصرات ككتب الغزالي التي تبعد العوام عن علم الكلام وتحذرهم منه، والأربعين في علوم الدّين، لباب

1 _ الجابري، فصل المقال، مرجع سابق، ص 73_74.

2 _ ابن رشد، منهاج الأدلة، مرجع سابق، ص 135.

المحصل لابن خلدون، والبراهين للسَّنوسي وغيرها؛ كمختصرات تعلّم المبادئ الأولى للإيمان دون تعقيد الفلسفة. فانكفأ المسلمون بتبني العقائد حفظاً وتقليداً دون إعمال العقل، مثلت تلك المرحلة عسكرياً مرحلة إمضاء شوكة المسلمين وسيطرتهم على أكثر البقاع الحضارية وألغت حرية التعبير لغير المسلمين، في ذلك الحين دخلت أوروبا في صراعات داخلية بين الكنيسة والعلم وبدأت تنسج نموذج تحررها بعيداً عن الآخر الإسلامي المسيطر جغرافياً عدّة قرون.

الاستدلال العقلي ضروري لإثبات قضايا العقيدة ولكن لا يجب أن يخرج عن روح الإسلام في تكوينه العقيدة حين خاطب العقل والقلب على السواء واستثار العاطفة الدنيوية بمثل استشارة الأسئلة الذهنية، ممّا اضطر بعض المتكلمين والعامّة إلى طريق التصور لربط الروح بالعقل التي بترت بفعل التجريد والاغراق العقلي¹، ف"الطابع الجدلي القويّ لعلم الكلام قد فتح المجال لبدع مختلفة انتهت إلى تشويه الصورة الخالصة لمبدأ التوحيد نفسه"²، في حين أنّ العقائد ماهية إلاً دافعية قلبية نحو الفاعلية السلوكية، فإذا جرّد المعنى القلبي فلن يتفاعل مع السلوك ويأتي بالمقصد الوظيفي المرجو منه، كسؤال الحرية والقدر مثلاً؛ هو سؤال فلسفي عملي لطالما أرقّ العقل الإنساني في فكّ اللغز والخط الخفي الرابط بين كونه مجبراً او مختاراً، فكانت إجابات المدرسة الأشعرية موعلة في الغموض³ للقول بعمق الفكرة ودقتها للحفاظ على مركزية الرأي وفكّ التنازع بين القوى المذهبية المتنافرة ولكنها انتهت استصعابها على الأفهام وتجريد المعنى الحقيقي من مفهوم الإيمان بالقضاء والقدر على الوجه القرآني اليسير؛ لأنّ "الإيمان المستفاد من الدليل الكلامي ضعيف جداً مشرف على التزاول بكل شبهة"⁴ على رأي الغزالي.

وقد أهمل خلال هذه الحركة الجدلية لعلم الكلام التركيز على الصبيان والنساء وهم الطبقة الأعم من الأمة وخير ما وصف الوضع قول السنوسي في زمانه، يقول: "... فلا يُقصدون بتعليم أصلاً وكأهمّ عند مالكيهم حيوان بهيمي لا تكليف عليهم ولهذا تجد الجهل بكثير من العقائد في كثير ممّن يتعاطى العلم من أهل زماننا فكيف بالعامّة فكيف بالنساء والصبيان فكيف بالإماء والعبيد أمّا أهل البادية ومن بعد عن

1 _ محمّد الغزالي، عقيدة المسلم، ط1، دار نضضة مصر، القاهرة، مصر، 2003، ص 3_4.

2 _ جدعان، أسس التقدم، مرجع سابق، ص 194.

3 _ محمد عاطف العراقي، تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية، ط2، دار المعارف، القاهرة، مصر، 1974، ص 147.

4 _ الغزالي، مجموعة رسائل الامام الغزالي، مرجع سابق، ص 270.

سماع مُطلق العلم فلا تسأل عن حالهم وتجد أذهان أكثر أهل هذا الزمان جامدة صعبة الانقياد للفهم مائلة أبداً لما لا يعني ان نصحت لم تقبل وان علمت لم تتعلم وان فهمت لم تفهم وان فهمت تفلت منها فهمها...¹، فأثر التجريد قد مسّ بالعقل النخبوي قبل العامي وتجليه في التدهور الحضاري والأخلاقي للمجتمع الإسلامي.

جـ نسيان الإنسان²: تمّ فصل الوحدة البنائية للرؤية الإسلامية الكونية وعلاقتها مع الإنسان بأن جعل علم الكلام حكمة نظرية في حين حصرت الأخلاق في الحكمة العملية، ولم تتجاوز نظرية القبح والحسن العقليين هذا المنطق في الحكم على الأفعال في ذاتها لا بوصفها أمراً أو نهياً إلهياً - سواء إثباتاً أو نفيًا أو كونها متعلّقة بالفعل أو بالأمر الإلهي المرتبط بالوحي -، فلم توجد مباحث تختصّ بالبحث في العلاقة بين العقيدة والسلوك، أو يعالج ماهية القيم الأخلاقية ووظائفها ومعانيها وعلاقتها بمصدر الإلزام الأخلاقي المتمثل في العقيدة، وما تعبير وجود الكائن البشري إلا بحياته الأخلاقية التي إن اضمحلت فسينتهي معها وجوده وكيونته وحضوره³، فغابت في كتب علم الكلام الحقيقة الوظيفية أو المقاصد العقدية التي يتبغي الإنسان/المسلم آثارها النفسية والاجتماعية التي تعود عليه بالطمأنينة القلبية والسلام الوجداني، "والواقع أنّ هذا العلم بنزوعه إلى التجريد القويّ وبعتماده على الطابع الجدلي العقلي والمنطقي الخالص، وبانتهائه إلى الخوض في مسائل عارضة جزئية، طبيعية حسية أو مفارقة للحسّ، قد انتهى إلى أن يكون علماً جافاً لا حياة فيه، أو على الأقلّ قد كفّ عن أن يكون له أيّ تأثير في حياة الإنسان المسلم المشخّصة"⁴، وغياب الجانب العملي والأخلاقي في علم الكلام هو ما جعل المؤمنين إجمالاً ينجحون نحو الحياة الصوفية بالزهد والانقطاع، والذي ساهم في تغلغلها في حياتهم بالإضافة إلى الترف والفساد الاجتماعي؛ ظاهرة العقلنة

1 _ السنوسي، عقيدة أهل التوحيد الكبرى، د.ط، مطبعة جريدة الإسلام، مصر، 1316هـ، ص 24.

2 _ مصطلح خاص بالباحث عبد الجبار الرفاعي، أنظر كتابه: الدين والظلمة الانطولوجي، ط1، دار التنوير، بيروت، لبنان، 2016، ص 29.

3 _ الرفاعي، علم الكلام الجديد -مدخل لدراسة اللاهوت الجديد وجدل العلم والدين، ط1، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، العراق، 2016، ص 38_39.

4 _ جدعان، أسس التّقدم، مرجع سابق، ص 192.

المسرفة في علم الكلام¹، حيث حاول التصوف أن ينوب عن علم الكلام بحجرة اللّغة والمنطق واللّجوء إلى الشّعور والوجدان والانتهاة إلى تطرّف آخر خصّ الحقيقة بمنهجهم وطريقهم فقط².

ولم يدرج المتكلّمون مبحث الإنسان في علم الكلام حيث استغرق البحث عن الله ومقتضيات ذلك ولكن في سياق منفصل عن الانسان وان ذكر فدون ذكر ما اتصل به من مجالاته وتوقع وكيونته وحقوقه وحرّيته³، و"أسقط الإنسان عن معادلة المتكلمين، وأهمّل عنصر الحياة الاجتماعية الفاعل من دون أن يلتفت إلى حاجاته وتطلّعاته، فهجرته العقيدة وأخذ يشقّ طريقه بمعزل عنها، خلافاً للمنهج القرآني الذي أراد أن تكون العقيدة موجّهة للإنسان في سلوكه وممارساته، فأصبح الإنسان إنساناً مزدوج الشخصية، وشخصيته موزّعة على مساحتين، مساحة العقيدة ومساحة الحياة الاجتماعية، ولا علاقة لأحدهما بالأخرى، ولم يلتقيا إلا في نقاط التقاطع"⁴. ويقرّر فهمي جدعان هذا الأمر يقول: "فنحن لا نجد في أي كتاب من كتب علم الكلام التقليدية متكلماً واحداً يتوجّه إلى وعينا الشامل الكليّ لبيّن لنا المعاني أو النتائج الحية التي تترتب عن مبدأ الوجدانية الذي يمثّل دوماً أوّل أو ثاني الأبواب الرئيسية في كتب علم الكلام. إن المؤلّف لا يذهب إلى أبعد من تقرير نقلي أو عقلي لهذه الوجدانية في وجود الله. أمّا ما يعنيه هذا بالنسبة للمؤمن في حياته اليومية أو الزمنية المشخصة فهو أمر مهمل تماماً"⁵.

لا ينكر عاقل أنّ لعلم الكلام صداه في حياة النّاس العاديّين منهم فضلاً عن المختصّين من المتكلمين، وكان للقضايا التي تلامس الحياة الاجتماعية للإنسان وطرح أسئلة على العلاقة بينه وبين ما يشعره من وجود كيان خارجي عنه يبتعث في نفسه الرغبة في فهم ماهيته وكيونته (الوجود الإلهي)، فانطلق الجدل بين القائلين بإلهية التمركز وإنسانية التمركز⁶ (الأشاعرة، المعتزلة)، تبعاً للنسق العقائدي المدرسي الذي تنبني عليه رؤى الفريقين في إثبات وجود الله وصفاته، وإن كان لتلك التّقاشات موقف في صدّ شبهات

1 _ المرجع السابق، ص 193_194. (بتصرف).

2 _ المرجع نفسه، ص 194.

3 _ الرفاعي، علم الكلام الجديد، مرجع سابق، ص 29.

4 _ مقال: الزريجاوي عادل زامل عبد الحسين، علم الكلام والتحوّلات الجديدة، د.م، ص 414.

5 _ جدعان، أسس التقدم، مرجع سابق، 193.

6 _ المرجع نفسه، ص 193.

من خارج الدائرة الإسلامية. أمّا ما يجب ذكره؛ أنّ الدعوة المشتركة الى الموازنة استدلاليا بين العقل والنقل قد جمعت بين المختلفين عقليا ومذهبيا فالغزالي كمفكر صوفي وابن رشد كفيلسوف عقلي، وابن تيمية كشيخ سلفي؛ قد نادوا إلى التوازن بعيدا عن النزعات العقلية المفرطة في التجريد والتعقيد والعودة الى الأدلة الإقناعية القرآنية والبراهين العقلية الكلامية وتسليم العقل الى الهداية الفطرية للآفاق والانفس¹. للحدّ من تجريد الأفكار الإيمانية ولقّها بلغة منطقية فلسفية صعبة الفهم والإدراك في الدّاخل الإسلامي؛ وإخراج المؤمن البسيط من حيرة استيعاب موقفه كإنسان فاعل ومختار ومؤثّر في حياته وبين خضوعه لعبودية مالك الملك دون أي تدخّل منه، فلم تعد أجوبة علم الكلام مع عمقها وقوّتها ذات دور في حياة المسلم.

المكلم الثاني: خاصيّة الجدّة في علم الكلام

بعد ذكر أهمّ تعريفات الكلام وجب أن نبحث في صحّة لفظ الجديد كمركب إضافي لعلم الكلام لإثبات مشروعيته في أدبيات التّجدد أو نفيها، والمركبات اللفظية للعلوم توحى إلى فكرة علاقة الثابت بالمتحوّل وتحديد الفاصل بين أجزائه. في البداية سنركّز على معنى التّجدد والجديد وتعلّقهما به، ويمكننا أن نطلق عليها "صفة التّجدد" لأنّها وصف إضافي تلحق الموصوف ولصيقة بصيرورة علم "ما" أكثر مما هي فكرة مجردة أو موضوع دراسة مفرد بنفسه، لأنّ تجدّد الفكر حلقة من حلقات تأسيس وتطوّر العلم ودراسة صفة التّجدد كفكرة أيضا يوقع في التسلسل الباطل منطقيا بين تجدّد العلم أو تجدّد الصفة، والصفة (التجدّد) عرض لاحق بالموصوف (علم الكلام) الجوهر، فيكون المعنى مركبا يبرز أصالة العلم وامتلاكه خصوصية التّجدد، ليشكّل مصطلح علم الكلام الجديد حدّا لمضمون أو موقف مخصّص بظروفه ومعطياته التي تحدّد شكله.

تحكم جلّ العلوم سنن كونية واحدة من نشأة ازدهار وأفول، وأبرز ما تشترك فيه هو التّطوّر وما من علم إلّا ويمرّ بها كحلقة ضرورية في صيرورته، فالمعرفة في مجال محدّد ستحمل لقب العلم بعد اكتمال أضلاعه المعرفية، ولكنّ خطّ الزمن يفرض للمتعالين مع العلوم أن يصنّفوها حسب المسائل (باعتبارها

1 _ الشافعي، المدخل الى دراسة علم الكلام، مرجع سابق، ص 160.

أول لبنات العلم) وهي البوابة التي تضاف إليها المستجدات الحاكمة على العلم بحركة تجرده، وتوصف مرحليته؛ بالقديم والحديث والجديد أو المعاصر من أجل التمييز بين الحقب والأنساق التي مرّ من خلالها، كما قد يرجع العلم إلى رواده وتقسيمه حسب منجزاتهم وإضافاتهم إلى قدماء ومتأخرين ومعاصرين وغير ذلك، أو بالتوجه كالقول: أفلاطونية/ أفلاطونية محدثة، الكانطية/ الكانطية الجديدة، أو حدوث تحوّل على الفلسفة أو امتزاجها لأخر كالقول: المثالية/ المثالية التقديمية، التاريخ، فلسفة التاريخ.

وباعتبار هذا الأمر منطقيًا فسيفرض على الألقاب قدما بدورها، فالقديم اليوم قد كان جديدا لمن عاصروه وليس بالضرورة أن يحمل جينات معرفية جديدة تخلق علما جديدا من العدم ما يلصق به لفظ القدم والجدّة كاصطلاح ثابت الإطلاق والدلالة، كما أنّ هناك خطأ مستقيما يبدأ منذ تأسيس العلم ويرتقي به حسب تشعب القضايا إلى عمق وتركيب لا يجيد ويكسر الخط المستقيم الأساسي الذي يربط بين الجزئيات الثابتة والمتغيّرة، فما ظهرت قضية إلا على رفاة قضية أخرى، وهذا يرتكز على بيان صفة التجدد والتجديد التي تطبع عناوين تطوير العلوم عامة، ف"مفهوم التجديد من أكثر المفاهيم التي تنازعتها التيارات الثقافية والفكرية المختلفة وقد انعكس هذا التنازع على المفهوم ذاته من حيث دلالاته، وساهمت المعاني الغريبة لهذا المفهوم بدورها في إضافة بعد جديد لهذا التنازع..."¹، ذلك لغياب خطة منهجية واضحة الحدود في كيفية وطرائق تبني فكرة التجديد بالنسبة للأفكار أو للمناهج وللمصطلحات والمفاهيم التي تشكّل لبنة العلم، وكذا الوقوع في إشكالية؛ أيّ من النماذج يمكن أن تنبني عليها عمليّة تطوير العلم، ومواجهة هذا تكمن في "بيان العناصر المنهاجية للتجديد على المستوى الفكري، وبما يعكس مسلّمة أساسية هي: أنّ التجديد على المستوى النظامي والحركي؛ تُحقق أهمّ جهوده نظرا لعدم وضوح التّأصيل الفكري والمنهجي لعمليّة التجديد من المنظور الإسلامي"²، وبالتالي، فالعلم يتأسس على المبادئ النظرية التي تترجمها المصطلحات والمفاهيم وهو ما يخلص به إلى الرؤية الفاعلة وفق المنهج الذي يساوقه لبلوغ

1_ سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، بناء المفاهيم، دراسة معرفية ونماذج تطبيقية (سلسلة المفاهيم والمصطلحات 4)، إبراهيم البيومي غانم، صلاح إسماعيل عبد الحق ... وآخرون، إيش: سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، ط1، صدر عن المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، مصر 1418هـ-1998م، ج1، ص 309.

2_ المرجع نفسه، ص 309.

مرايمه، فإن لم يشتمل التجديد أضلاع العلم الأساسية حسب مقتضيات الجدة؛ فسيخرج مبتعدا عن مساره، لينخرط في مسار آخر لا يعبر عن مداره الذي لأجله وجد.

ولكن ما المقصود بالتجديد؟

ويفهم التجديد على أنه: "إنشاء شيء جديد واستبدال شيء قديم (...). كتجديد مناهج التفكير والتعليم"¹، وهو في الفكر: "نسق وآلية في التطور والتقدم، (...) أي: أنه تطوير وتغيير من داخل النسق الفكري وليس بالقطيعة معه"²، لأنّ المحطّة الأولى التي تمنح للتجديد فاعليته الكامنة في ركائز التراث³، وإن اختلف المحددون في غاية التجديد وحدوده إلا أنّ هذه العملية (التجديد) هي من قبيل إحياء الأصل ليستمر الفرع⁴، وسبب في الانتقال إلى الابداع⁵ في حدود المقبول⁶، إذا لا يخالف مدعى الثبوتية الدينية في الشرع والعقيدة ألاّ يفتح بابا الاجتهاد⁷. فقد مثّل التجديد حلاً عمليا للخروج بالاشكالات من عنق الزجاجة وتقديم النقلة النوعية بالظروف العقلية والاجتماعية على اختلاف مشارب وتكوّن المحددين ومدارك الوعي إلا أنّها حركة حفظت الهويات من الزوال والانحلال، من خلال مشاريع الإصلاح وإن حكمها التقييم والتقويم سلبا وإجابا.

وعلم الكلام ليس بدعا عن قانون التجديد، فقد حكم مسيرته منذ نشأته بمقام التجدد كلما استدعى الأمر ذلك، حسب تجدد القضايا والمعطيات التي تشغل الإنسان وتجاوب حركة الكلام في الإجابة عن الأسئلة الوجودية بما تحقّق من تطوّر العقل الإنساني وارتفاع مستوى وعيه وإدراكه. واليوم تصدر الكتابات وتقام الندوات حول الكلام الجديد والتي تضع مخططات لكيفية وأغراض هذه العملية والاختلاف حول

1 _ صليبا، المعجم، ج1، مرجع سابق، ص 242.

2 _ محمد عمارة، مداخلة حول مفاهيم التجديد والتقليد والحداثة، صحيفة المستقلة، 19 ذو الحجة 1416 _ 8 افريل 1996، ص4، ع 100، ص 8، نقلا عن: سعيد شبار، الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر، ط1، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، بيروت، لبنان، 2007م، ص 197.

3 _ محمد عمارة، أزمة الفكر الإسلامي المعاصر، مرجع سابق، ص 20.

4 _ المرجع نفسه، ص 21_22.

5 _ علي المؤمن، الإسلام والتجديد - رؤى في الفكر الإسلامي المعاصر، ط1، دار الروضة، بيروت، لبنان، 2000، ص 17.

6 _ المرجع نفسه، ص 17.

7 _ محمد عمارة، معركة المصطلحات، بين الغرب والإسلام، ط2، نخبة مصر، 2004، ص 171.

مضمون الجدة، وقد ألفت بشأنه كثير من المقالات والمؤلفات وكتب عن أهم قضاياها المستجدة، ولكن ماهيته مازال غير واضحة عند العلماء والمتكلمين الجدد فضلا عن أن يكون واضحا في أذهان الباحثين، بسبب غياب مفهوم التجديد (كما أسلفنا).

ويطلق أحد الباحثين¹ على خطوط العلم الأساسية بالأضلاع التي تشكل هندسته المعرفية، ولا يمكن أن يطال التجديد ضلعا دون الآخر لارتباطها وتفاعلها ببعضها، وكونها مؤثرة فيما بينها؛ مشكلة البنية المعرفية التي يقوم عليها العلم، وتمثل في: المسائل، الموضوع، المنهج، التوجهات، المبادئ، المباني، اللغة، الأهداف، وتختصر في اصطلاح الهوية المعرفية²، وهو كلام منطقي يجد الباحث تصديقاته عند البحث في القضايا المعاصرة التي ينسبها علم الكلام الجديد إليه ومروره بكل هذه الأضلاع بمجرد إضافة مسألة جديدة.

ومن خلال استعمال إصطلاح علم الكلام الجديد، يمكن إدراك أن مصطلح الكلام لم يأت من العدم فاشترآكه اللفظي مع علم الكلام القديم يشير إلى أنّ هناك مرحلة سابقة تستوجب قراءة في مراحل تجديدها قبل أن تصل إلى الإصطلاح الحالي والذي يحاول أن يثبت لنفسه مشروعية جدته بناء على القديم. وهنا قد يقرأ تجديد علم الكلام الكلاسيكي كبحث ماورائي يسبق الحديث عن ماهية الكلام الجديد فهو بحث من قبيل فلسفة علم الكلام (philosophy of Kalam)، والذي يستند إلى علم المعرفة³، لانحسار اولى قضاياها في التاريخ وبالتالي سيتناول مساره التجديد اعتمادا على التاريخ والابستمولوجيا.

ولكن يغفل الكثير من الباحثين أثناء تتبع علم الكلام إلى اعتبارين منفصلين ومهمين يحكمان مساره، مقام التعريف ومقام التحقق⁴، أي البحث عن المفارقة بين التنظير المفاهيمي للعلم الذي قد لا يعني تحققه الفعلي والتطبيقي، كما يستلزم حضور مقام تعريفي تقاس وتعرف على أساسه القيمة التحقيقية للعلم، وهذان المقامان يبرزان الفرق بين الإبقاء على تعريف علم الكلام القديم، والاكتفاء بمعالجة المسائل

1 _ أحد فرامز قراملكي، وهو دكتور إيراني ولد بتبريز سنة 1340هـ، متخصص في الفلسفة وعلم اللاهوت، له: الهندسة المعرفية للكلام الجديد، البحوث الأساسية في مجال الدين، مناهج البحث في الدراسات الدينية، ...

2 _ قراملكي، الهندسة المعرفية، مرجع سابق، ص 6 و 13.

3 _ المرجع نفسه، ص 13.

4 _ المرجع نفسه، ص 113.

المستحدثة دون مراعاة الواقع الفعلي للمتكلمين الجدد وذهنيات المخاطبين والمعارف الجديدة والمناهج المستحدثة واللغة المستحدثة والدخيلة؛ وبين تعريف جديد يؤسس منظومة كلامية تنسج الجديد خلال كل ما ذكر تحقّقاً. ونجد هذه النظرة المنطقية عند دراسة المفاهيم الخاصة بالعلوم تكثُر بمؤلفات المفكرين المعاصرين الشيعة، لتمكّنهم من علم المنطق حيث تعود هذه الفكرة الاستومولوجية إلى النظرية الكانطية النقدية في الفصل بين المعرفة القبلية النظرية الأولى لتصوّر العقل الخالص للتجربة، وبين المعرفة البعدية التحقيقية كوجود عيني يقرأ بالمعطيات القبلية المتعالية، كما لم تنفصل فكرة مقامي التعريف والتحقق عن الخريطة الكلية لنظرية المعرفة في الفكر الفلسفي الإيراني، وتغيب في كتب المفكرين السنة. إذا فالنقد مؤطر بمدى واقعية وفعالية المفهوم أو العلم دون الحاجة لهذا الفصل.

ولقد انفصلت الآراء بسبب الغموض الذي يكتنف مفهوم التجديد وجوانبه ومقتضياته ومرجعياته، إلى رأيين متناقضين:

1_ الكلام الجديد، علم حديث تماماً، ليست له أية مشتركات مع الكلام التقليدي.

2_ ليس الكلام الجديد سوى مسائل كلامية جديدة مضافة إلى علم الكلام المدرسي (القديم).¹

وهنا، وحب أن نطرح إشكاليات تدور حول معنى التجدد لغة واصطلاحاً وصفة وتحقّقاً، وصيغته في اقترانه بباقي العلوم وموقعه بالنسبة لعلم الكلام، إذ يرتبط تصميم هندسة معرفية لعلم الكلام الجديد بغريبة صفة التجدد، ومناقشة ما تعنيه هذه الصفة، وما يمكن أن يُراد من القابلية للتجدد في علم الكلام. إنّ الغموض الذي يكتنف صفة التجدد (من ناحية المجال والتطبيق) إلى جانب الإقبال الواسع على الخوض في قضايا الكلام الجديد، أفرز الكثير من الإشكاليات والعقبات في طريق التفكير الكلامي المعاصر، وحين التمعّن في الكتابات والمحاضرات الكلامية الجديدة، نلاحظ أبعاداً واسعة لهذا الغموض المفضي إلى التباسات وإشكاليات عديدة²، كما ورد سابقاً في اعتبار التجدد صفة للفصل بين مرحلتين أو في تعيّن دقيق يصف كلاماً جديداً منفصلاً في أضلاعه المعرفية عن الكلام القديم، فالفلسفة قد مرّت بأطوار بين

1 _ المرجع السابق، ص 109 _ 112.

2 _ المرجع نفسه، ص 109.

كلاسيكية ووسيلة وحديثة ومعاصرة، والمعاصرة اليوم قد تغدو كلاسيكية أو حديثة لمن بعدنا في حال استحدثوا فيها حسب معطيات زمنهم، مع ما قد يجزّه التأكيد على الجديد أو المعاصر في العلم كاصطلاح ثابت ما سيسبب مشكلات في حركة العلم مستقبلا وما هي إلا خلافات لغوية فحسب.

ولأنّ التقدّم والكشف عن أسباب الانحطاط والتراجع هو أول أسباب تجدد العلم فينسب حسن حنفي خاصيّة التجدد إلى علم الكلام كعملية دورية لا يلبث العلم أن يقوم بها، في مسألة ارتباط مصطلح الجديد بعلم الكلام، أنه قد كان جديدا باستمرار ضد النزعة السائدة المخالفة، فكان يجدد نفسه بنفسه¹، فلو تمّ الوقوف على القواعد الأشعرية فقط مثلا يعتبر ضربا لروح العلم المبنية على التطور، والاكتفاء بقواعد مدرسة عقديّة قديمة يجعل أي جديد يخالفها مرفوضا لا يجد مجالا ليناقد أو ينتظم أو يساهم في المدرسة ذاتها.

فالتجديد ضرورة علمية ومجتمعية لاستمرار العلم وتفاعله مع الإنسان خصوصا إذا كان حاملا ووسيطا بينه وبين إيمانياته ومعتقداته مبصرا له بها ومدافعا له عنها، وبالتالي فصفة التجدد في علم الكلام لا وراء فيها وإنما هي خصيصة لا تنفصل عن صبغيّة تكوّنه، وإنما يجب إلقاء الضوء على مكونات ومضامين التجديد من نواحي: الرؤية وهي التي تتحكّم في توجيه علم الكلام وتطويعه حسب مقتضيات المسائل المطروحة والمناهج المستغلة في ذلك، وإعمال مراقبة الأهداف التي يسعى المجددون إلى تحقيقها خلف بادرة التجديد، مع التركيز على نقاط الضعف التي ينبغي تقويتها بالنقد والتصحيح، أو النقض والتحديث وفق ضوابط ومقوّمات لا تنفصل عن الأصول القرآنية والنبوية.

الإحتكام إلى الرؤية الذاتيّة لهوية العلم وغرضه اليوم قد تحكّم جزئيات التجديد التي تطلّ المسائل والمناهج والتوجهات، إذ ينتقد محمد مجتهد شبستري² الكلام القديم في من ناحيتين: قدرته على مناقشة القضايا والبحوث المستجدة كسؤال الشيرازي بالدين والتدين، وعدم قدرته على فصل النقد الموجه إلى أسس

1 _ الرفاعي، الاجتهاد الكلامي، مرجع سابق، ص 22.

2 _ مفكر إيراني من مواليد مدينة النجف، سنة 1958، تلقى تعليمه بها وتلمذ على يد محمد باقر الصدر، ثم انتقل إلى إيران حيث درس بمدينة قم، ولم يعد إلى العراق إلا سنة 2007، من أهم مؤلفاته: هيرمنوطيقا الكتاب والسنة، قراءة بشرية للدين، نقد القراءة الرسميّة للدين، الحرية والأخلاق ... <https://www.mominoun.com> نشر بتاريخ: 2015_12_24.

العلم ومناهجه والتي لا تعني نقد الدين نفسه¹، وإن كان شبستري يفتح باباً ضخماً بهذا الشأن يعبر عن توجهه التنويري (الذي يخالف في رؤيته لمدرسة الحوزة وإن لم يخرج عن المدرسة الكلامية الشيعية في خطوطها العريضة)، فقد تمحور مشروعه حول نقد الفكر الديني، والتي يرى أنها تبدأ حين يتخلى الإنسان عن رؤيته الساذجة والسطحية ليتمكن من التفوذ إلى أعماق الفكر والكلام وتعقيداته، خصوصاً إذا ارتبط الأمر بمعتقداته بالتركيز على التوحيد لأنه محور الفكر الديني ككل²، ولذا اختلفت نظراته للكلام الجديد وشجع بل عمل على خلق قراءة بشرية للدين، استناداً على التجربة المسيحية اللاهوتية بناء على رؤيته، ومن خصائص التجدد عنده أنه عبارة عن: "انفجار غير قابل للإحاطة والفهم من جميع أبعاده ومستوياته في حركة الحياة، وكأن الإنسان في عصر التجدد يجد حالة الامتداد والاتساع في أبعاد حياته... ويمكن القول أنه يمثل انفجاراً للأبعاد الوجودية في حياة الإنسان"³، ويناقض بهذا فكرة أن التجديد بناء على تراكميات التي تجد لها ثغرات معرفية ومنهجية يتم تداركها أو ترميمها وتعديلها ونقضها بالعملية التجديدية بعيداً عن ثورة تطال المنظومة الكلامية ككل.

يجب أن تتجرد ميكانيزمات (=آليات) النظرة التجديدية من النظرة التجزئية التي تبقى الوعي الإنساني ككيانات منفصلة إلى اعتماد النظرة الكلية، لأن النظرة التجزئية تحصر النظر إلى منظور ضيق وخاص تبني بعده أنساق متداخلة تُصعب عملية التوحيد الجماعي للرؤية بمعايير تقويم تنسق بينها؛ بينما تشكل النظرة الكلية انطلاقة فاعلة بقواسم مشتركة نحو العمل التجديدي والواعي⁴، وتشكل الأرضية التوحيدية والفعالة لاستقبال أفكار التطوير الفطرية والاجتماعية والأخلاقية؛ لكل ما له تداخل مع الذات العارفة والمعرفة.

1 _ محمد مجتهد شبستري، مدخل إلى علم الكلام الجديد، تر: جواد علي، علاء زيد، كتاب قضايا إسلامية معاصرة 6، د.ط، دار الأعراف للنشر، 1418هـ_1498م، ص 26_27.

2 _ شبستري، هرميوطيقا الكتاب والسنة، تر: أحمد القباجي، ط1، الانتشار العربي، بيروت، لبنان، 2013، ص 239_242.

3 _ شبستري، قراءة بشرية للدين، تع: أحمد القباجي، ط1، دار الانتشار العربي، بيروت، لبنان، 2009، ص 45.

4 _ طارق البشري، ماهية المعاصرة، ط1، دار الشروق، القاهرة، مصر، 1417هـ_1996م، ص 63. (بتصرف).

الفصل الثاني:

علم الكلام الجمعي

بين

مناهج الفكر الإسلامي

الإحيائي والفكر الصفاي

ـ قراءة في المنهج ـ

الفصل الثّاني: علم الكلام الجديد بين مناهج الفكر الإسلامي

الإحيائي والفكر الحداثي _قراءة في المنهج_

المبحث الأوّل: مدخل مفاهيمي إلى علم الكلام الجديد

المبحث الثّاني: منهجية القراءة التاريخيّة والحداثيّة للتّراث الإسلامي

والكلامي

المبحث الثالث: الطّرح المنهجي الإحيائي في بناء الدرس الكلامي

الجديد

المبحث الرابع: الطرح المنهجي الحداثي في بناء علم الكلام الجديد

تمليها:

أستدعي علم الكلام إلى تأدية وظيفته في فهم وردّ وتبيين الاستشكالات الجديدة حول علاقات؛ الله، الانسان، العالم، الفكر والحقيقة، ولأنّه لم يكن بمستوى تطّعات الجديد، سعى بعض المتكلمين/المفكرين الجادّين نحو إيقاظ مكانم القوة في الكلام القديم واستحضار تجاربه المؤثّرة خلال التاريخ وامتداداتها، فتهافتت مشاريع التّجديد بين الإحيائية والانفصالية في قراءة التّراث وتجديد الفكر الدّيني، فاستحدثت ضمن أدبيّات التّجديد اصطلاح علم الكلام الجديد كمشروع يرنو إلى إمداد علم الكلام بنفخة الاستمرار أو الاستبدال، واستعيرت لذلك المناهج الجديدة المتداولة في الفلسفات المعاصرة، وأعيد إحياء المناهج القديمة بمضامين جديدة أيضا، من أجل تطوير المناهج والرؤى الكلامية وفق المنظومة الإسلامية. بينما اختصر البعض الآخر تطبيق هذه المنهجيات محاكاة لنجاحها في بيئتها، وإجراء قطيعة مع التّراث الكلامي القديم باعتباره أحد أسباب الأزمة، ومحاولة الخروج بعلم كلام جديد وفق المنهجيات المعاصرة وآثارها الإجرائية. وفي هذا الفصل نحاول بيان مفهوم مشروع علم الكلام الجديد من حيث التعريف والغاية وبيان أهمّ رواده وأقوالهم في مفهوم التّجديد فيه، وبيان سبب انقسام الاتجاهات إلى قسمين جديد ومدى تأثير مناهج القراءة على النصّ الدّيني في هذا الانقسام، وقد تمّ اختيار نماذج كاملة بين القديم المتجدّد كالعقلاني والتجريبي والفلسفي، وبين الجديد (في الدّراسات الإسلامية العامة المعاصرة) كالظّاهراتي والتّأويلي (الهرمنيوطيقي) في صورته العرفانية، واعتمادها من زاوية التّقد الدّيني لأسس المعرفة (الإبستمولوجيا عند سروش) المنتجة للمفاهيم الفلسفية والكلامية الجديدة.

وتمّ الفصل بينها إلى ثلاثية لكل مبحث إختصّ الأوّل بالرؤية الإحيائية لغاية التّواصلية وإختصّ الثّاني بالرؤية الغربية لغاية القطيعة، وقد كانت منهجية البحث في دراسة المناهج مختلفة في كل منهج، حسب المادة المتوقّرة فيه ومحاولة تجريده عن مسائله، وكذا لبيان طرق دراسة المناهج ومعرفة مداخلها، مع تأريخ مختصر لنشأتها وأهمّ خصائصها ثمّ تطبيقات روادها/مقتبسيها لها على التّراث الكلامي والمسائل الجديدة.

المبحث الأوّل: مدخل مفاهيمي إلى علم الكلام الجديد

المكّلب الأوّل: معالم مشروع "علم كلام جديد": المفهوم

انتقلت رؤى الغرب إلى العالم الإسلامي بمقتضيات الحوار والمثاقفة؛ ففرض هذا النقل إشكالات استصحبت من عمق التجربة الغربية، وتمّ زجّها بالقوّة كأسئلة عالمية تشمل كلّ أزمت الوعي الدّيني (الفهم/التطبيق)، تروم في ظاهرها تحرير الإنسان وتحضّره من التّقديس الأعمى وفتح ذهنه على العملية التّقديدية لذاته وتراثه ومناهجه، من مثل إشكاليّات: تعارض العقل والنّص، المقدس والمطلق وصراع العلم والدين الذي بلغ أوجه في أوروبا، حقوق الإنسان...

وكان العالم الإسلامي _ آنذاك _ يرزح تحت سلطة التّقليد والجمود الفكري، فكانت استجابته لبوادر الحدائثة المستصحبة مع الاستعمار في أشكاله الثقافيّة (التّبشيرية والإستشراقية) والعسكرية (حملة نابليون بونابارت والاستعمار الإنجليزي) إلى السّاحة الفكرية الإسلاميّة (شمال إفريقيا وجنوب آسيا) بالصدّ والمواجهة أو التّقبّل والتّماهي، وقد ساهم بعض المفكّرين العرب المتأثرين بالتّراث التّقافي والفلسفي والعلمي لأوروبا في نقل هذه الدّهشة التي قوبلت بصدّ من التّراثيين، وانجذاب من النّاقمين على سوء الأوضاع الثقافيّة في العالم الإسلامي، بينما حاول الإبتجاه التّالث البحت عن مواءمة بين التّيارين لا على سبيل التّفليق، وإتّما التّأسيس لموقف متين من معطيات القوّة في الجانبين.

ووفقا لذلك؛ مثّلت محاولات تطوير الدّرس الدّيني في مرحلة ما بعد التّنهضة بدورا أولى لهيكلة جديدة للكلام، تطرح القضايا المعاصرة وتصفّتها وفقا للمباحث الكلاميّة القديمة، أو تؤسّس لها بمنظور جديد لم يسلم من التّأثر بالفلسفات الغربية السّائدة، وقد انفصلت في هذه العمليّة إلى ثلاثة صفوف:

_ صفّ يرفض أي تعديل أو تغيير عن منظومة الأولين، حيث أنّ مقاصد الكلام ووظيفته لاتزال قائمة.

_ صفّ يدعو لقطيعة تاريخية ومعرفية بين الكلام القديم ومشاريع التّجديد.

_ صفّ يوازن بين حاجة علم الكلام إلى التّجديد انطلاقا ممّا ترك الأولون والاستفادة من جهود المعاصرين.

عند أهل السنّة¹؛ فقد نسجت تعريفات علم الكلام الحديثة منذ عصر النهضة؛ بصيغ مختلفة تغيب فيها الصبغة الدفاعية التي صبغت تعاريف علم الكلام في فترات الازدهار السابقة، فيطلق عليه _الممثل الأوّل للتّجديد في علم الكلام الحديث محمد عبده_ إصطلاحاً جديداً وهو: "علم تقرير العقائد"²، وهو اصطلاح ينفرد بالغرض التعليمي والتّقريبي الذي يركّز على إعادة تعريف المسلمين بعقائدهم وترسيخ الإيمان في عصر الاستفاقة النهضوية الغربية، ويعود هذا الطّابع في تأليفها إلى أنّ رسالته قد كانت عبارة عن دروس أكاديمية أقيمت على تلاميذه وعامة المؤمنين، فخلت من السّجالية والجدلية في عرض علم الكلام، مع التّفد لما يجب أن يُعد عن الدّرس الكلامي. بينما تتابعت نماذجه للتّجديد في مؤلفاته التّالية بمفهوم أوسع وأعمق من تقرير العقائد إلى بناء التّوحيد من خلال إحياء التّراث، في محاولة لتجديد الرّوح الإسلاميّة بعد ركودها، وبلغة عصره مع التّركيز على البعد الوظيفي والسلوكي للعقائد.

وقد أطلق هذه التّسميّة _بهذا الإطلاق_ مع إيراد مصطلح العقائد بصيغة الجمع لاعتباره علماً مشتركاً البنية والغاية عند الأدباني قبل الإسلام لاتحاد ماهية حدّه في بيان المعتقدات، ويخصّصه بإصطلاح "علم التّوحيد" لمنحه خصوصية ارتباط موضوعه بالإسلام وبالتّالي تسميته بأهمّ أجزائه وتعريفه بأهمّ مباحثه، يقول، هو: "علم يبحث فيه عن وجود الله، وما يجب أن يثبت له من صفاته، وما يجب أن ينفي عنه، وعن الرّسل، لإثبات رسالتهم، وما يجب أن يكونوا عليه، وما يجوز أن ينسب إليهم، وما يمتنع أن يلحق بهم"³، ولعلّه يبدو تعريفاً يحمل عناصر الكلام القديم رغم إهمال مبحث الغيب وذكر وظيفة الحجاج والردود، وبالتّالي كان كتذكير بما قيل فيها (العقائد/مباحث الاعتقاد) بمنطق التّبيين بعيداً عن الجدليات، مع التّركيز في هذا البيان على ربطه بالإنسان في التجديد العقدي والتي فرضتها الفلسفة الحديثة وجنوح التفكير الفلسفي العالمي نحو الحداثة وغايتها في تمجيد الإنسان.

1 _ أطلق الباحث هذا اللفظ تجوّزاً للتمييز الجغرافي أكثر منه مذهبياً لما يحمله هذا التقسيم في الاستناد إلى احكام عقدية وفقهية، بشأن

من يعتبر نفسه متحرّداً عن المذهبية من الباحثين الذين سيرد دراسة المناهج المعاصرة عندهم من أمثال: محمد أركون وحسن حنفي...

2 _ محمد عبده، رسالة التوحيد، تح: محمد عمارة، ط3، اهداءت 2002، الجزيرة، مصر، 1989م، ص 27.

3 _ المرجع نفسه، ص 26_27.

أمّا محمّد إقبال باعتباره المؤثّر في القارة الهندية فلسفياً وكلامياً، ورائداً في بلورة رؤية جديدة في التفكير الفلسفي والديني في الإسلام، فلم يسجّل له حدّ للكلام وإنّما شكّل خطأً حزاً في بعث الدرس الفلسفي الإسلامي الجديد وركّز على إعادة بعث الإنسان والإيمان بصورة متجاوزة للمتداول في علم الكلام الكلاسيكي، ودعا إلى ممارسة فعلية عملية وتجربة وجدانية من خلال كتابه: "تجديد التفكير الديني في الإسلام" ودواوينه الشعرية "رسالة الخلود" و"الأسرار والرموز"؛ والتي سعى من خلالها إلى تطوير الكلام بمعطى نقدي يتجاوز تأثير الحضارة الغربية الجديدة في التأثير على مسار المسلم كـ "ذات" تؤثر بفاعليّة الإسلام قوة وضعفاً، ويعود هذا إلى آثار تكوينه العرفاني الذي تصطبغ به القارة الآسيوية، وتعلّمه في مهد التجريبية في إنجلترا، والمثالية في ألمانيا¹، فمكّنه من إدراك مكامن الخلل عن قرب.

ويبرز وحيد الدّين خان حقيقة مضمون علم الكلام الجديد _من وجهة نظره_ إلى محاولة الجمع بين العقائد وارتباطها بالتّظر في الآفاق والأنفس، إذ يرى أنّه: "محاولة لفهم وحدة العلم الموحى والعلم الكوني، وفهم الكون المجهول بالكون المعروف"²، وحسب رؤيته الكونية للمنظومة الإسلامية فإنّه يجعل علم الكلام _ابتداءً_ اصطلاحاً مستحدثاً في القاموس الإسلامي الأصيل فضلاً عن سوء فهم لطبيعة المضامين التطبيقية للمعقولات القرآنيّة واعتبارها تطبيقات على المعقولات الفلسفية البشرية كما رأى بها العباسيون في عهد التدوين، وهو الخطأ المتسبّب في تقسيم علم الكلام إلى "قديم" و"جديد"، لطبيعة المعقولات البشرية المتغيرة في مقابل المعقولات القرآنية الكونية الثابتة المشكّلة لعلم كلام قرآني، فقد صار بإمكاننا _إلى حدّ كبير_ تدوين علم كلام متناسق مع القرآن بعد حصول قطعية واتفاق واجتماع بين عالم الطبيعة المبني على الحقائق ومحكمات القرآن وعلم الطبيعة المبني على القياس ورؤى الفلاسفة _على حدّ تعبير وحيد الدّين خان_ وهو ما كان يجعل القرآن وعلم الكلام شيئين متغايرين³، فوحيد الدّين خان ينطلق

1 _كمال جحيش، من معالم التجديد الإسلامي عند محمد إقبال، مجلة المعيار، دورية علمية محكمة تعنى بالدراسات الإسلامية والإنسانية -تصدرها كليّة أصول الدّين جامعة الامير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، الجزائر، ع 12، س 1427_هـ 2006م، ص 313_314.

2 _وحيد الدين خان، تجديد علوم الدين -مدخل لتصحيح مسار الفقه والتصوف وعلم الكلام والتعليم الإسلامي، تر: ظفر الإسلام خان، ط1، دار الصحوة، القاهرة، 1406_1986، ص 66.

3 _ المرجع نفسه، ص 66_68.

من عنصري الثّابت والمتغيّر ما يجعله حدرا أكثر في مقابله هذا المتغيّر وإسناده إلى الثّابت وقياسه على مطالبه ومضمونه.

وهي خطوة تحفظ علم الكلام من أن يخضع لسطة غير النصّ القرآني وإن استعان بمنتجات العقل الفلسفي البشري. أمّا عن حقيقة علم الكلام الجديد فيقول (وحيد الدّين خان): "وإذا كان هناك من شيء يسمى بعلم الكلام الجديد فهو هذا العلم الذي لم يدوّن بعد بالرغم من توافر المواد وشدّة حاجتنا إليه لسدّ الفراغ الفكري الذي يعاني منه المسلمون بصفة عامة، وغير المسلمين بصفة خاصة"¹، وهي رؤية تفتح في أفقها على دعم التّأليف في الفكر الدّيني بقدر يسدّ غياب القراءات المعاصرة للفلسفات المعاصرة وتجعل من مساهمتها في بيان مفهوم مشروع التّجديد في علم الكلام، بحيث يحمل في طرح مسائله الجديد إنتاجاً إنسانياً كونياً متحرراً من المذهبية ويميل للفلسفة والتجربة العلمية بعين قرآنية تعمق التجربة الذاتية وتعيد للإنسان حقّه في التّأليف الدّاتي.

لكنّنا؛ إذا ما استقرّنا "علم الكلام الجديد" مصطلحاً ومفهوماً عند المشتغلين بالأمر في الرّقعة السنيّة المعاصرة، فيظهر أنّ أول من استعمله (عربيّاً)² هو الباحث فهمي جدعان في كتابه "أسس التّقدم عند مفكّري الإسلام"؛ حين قال: "لقد أدرك بعض المفكرين الملمّين المحدثين إشكالية علم الكلام هذه (يقصد تغييب المفهوم الفاعل لمبدأ التوحيد في الحياة العلمية والاجتماعية)، فراحوا يبحثون عن "علم كلام جديد" إن أمكن القول³ _ ويكون علماً محرّراً للإنسان، وعلماً صافياً خالصاً من الشّوائب والأكدار"⁴. مع أنّ السّبق في وضع هذا المصطلح _ علم الكلام الجديد _ فيعود إلى شبلي النعماني⁵

1 _ المرجع السابق، ص 68.

2 _ الفكرة للباحث عبد الجبار الرفاعي.

3 _ حتّى إنّّه أضاف بين عارضتين لفظ: إن أمكن القول، إجماعاً لكونه اصطلاحاً مبدئياً قد يعبر عن التوجّه الجديد دون أن يجزم به؛ ربّما لإمكانية رفضه أو لتضارب الآراء بين القبول والرفض الذي لازال مستمراً إلى الآن.

4 _ فهمي جدعان، أسس التّقدم، مرجع سابق، ص 195.

5 _ أديب شاعر ناقد كاتب ومؤرّخ هندي شهير ترك ثروة فكرية هائلة أثرت الحياة الثقافيّة في شبه القارة الهندية، وأسس ندوة العلماء في لكناو بالهند وهي من أهم المؤسسات التعليميّة الإسلاميّة المعاصرة، وكان على صلة وثيقة بكتّاب العالم الإسلامي في عصره وخاصّة محمد رشيد رضا وجرجي زيدان في مصر، ونشرت له مقالات عديدة في المنار والهلل في مصر، من أشهر مؤلّفاته: الجزية، سيرة النبي، شعر العجم...، انظر: شبلي النعماني، علم الكلام الجديد، مرجع سابق، ص 7 و 361.

(1275هـ_1332/1857م) في كتابه الشّهير: جديد علم كلام (علم الكلام الجديد)، ميّنا معنى هذا العلم والفارق بينه وبين الكلام القديم؛ بحدوث مفارقات زمانية وفكرية فرضت على علم الكلام أن يفتح على مجال أوسع في دراسة القضايا الإيمانية ومتعلقاتها؛ فقال: "لقد كان علم الكلام القديم منصباً فقط على بحث العقائد الإسلامية لأنّ المخالفين للإسلام في ذلك العهد كانت اعتراضاتهم تتعلق بالعقائد ولكن في الوقت الحاضر يبحث في الجوانب التاريخية والحضارية والاخلاقية للدين (...). بناء على هذا سيتمّ بحث هذا النوع من المسائل في علم الكلام الجديد"¹، ومعياً على الكلام القديم منهجيته في الاعتماد على مقدّمات معقّدة ترهب دون أن توقّر بالقلب عمق الإيمان². فخصّص الجزء الأوّل من الكتاب للحديث عن محامد ومذام علم الكلام التقليدي، بينما عرض في جزئه الثّاني ذكراً لنماذج المسائل الجديدة التي يجب أن يخوض بها علم الكلام الجديد ويراعيها في طريقة تأليفه الجديدة؛ والعلم والدين، حقيقة الدين، وطرق اثبات وجود الله في الوعي الأوربي...

وقد مثل كتابه أوّل مؤلّف نسجت الكتابات الإيرانية/الشيعة والسنيّة محاولات تجديد المسائل في علم الكلام الجديد على إثره، رغم مباحثاته التقليدية لها. وتلاه في ذلك الباحث التركي إسماعيل حقّي ازميرلي³ (1868_1946) والذي خصّ علم الكلام الجديد بكتاب لم يترجم بعد للغة العربية ولم يتحقّق الحصول عليه باللغة التركية، فضلاً عن ترجمته.

وقد ذكر محمّد عمارة في بيان تجديد الكلام ما يتوافق مع ما ذكره فهمي جدعان، فقال: "هو ذلك العلم الذي يخلّص وينقي العقيدة الإسلامية _أصول الدين_ من شغب المتكلّمين القدماء، الذي كان مبعثه التّعصب المذهبي أكثر من الاختلاف الحقيقي، وهو بذلك القادر على اكتشاف المساحة الواسعة للأرض الفكرية المشتركة بين مذاهب وتيارات وفرق علم الكلام الإسلامي"⁴، حيث يركّز على فضّ النزاع

1 _ المرجع السابق، ص 181.

2 _ المرجع نفسه، ص 182.

3 _ Izmirli Ismail Hakki، متكلّم تركي ولد بإزمير وينسب لها، له كثير من المؤلفات منها كتاب _باللغة التركية القديمة_ في

علم الكلام الجديد (YENI ILM -I KELAM) (nouvelle science du Kalam) /

Article: HIZMETLI sabri, un auteur rure contemporain : ISMAIL HAKKI IZMIRLI (1868_1946).

4 _ الرفاعي، الاجتهاد الكلامي، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العددان 16_17، ص 122. (حوار مع: محمد عمارة)

حول الفصل بين الكلام القديم والجديد ويطلق عليه: "علم الكلام الإسلامي" ما يدلّ تبنيه لفكرة أنّ علم الكلام خطّ لا ينقطع يكتسب الجدّة خلال سيرورته التاريخية والمعرفية دون اقتضاء الأمر إلى الفصل المرحلي، ويمنح للكلام وظيفة جديدة هي لم الشّمل المذهبي _ إن صحّ القول _؛ فيقول أيضا: "هو العلم الذي يقمّم _ باكتشافه اتّساع الأرض الفكرية المشتركة بين المذاهب الكلامية _ للأمة الإسلامية دعما لوحدها، التي هي في أمسّ الحاجة إليها لمواجهة مخاطر الهيمنة الغربية على هويّة الأمة _ وفي المقدّمة منها عقائد الدّين وأصوله _ التي تكوّن وتميّز علم الكلام الإسلامي.."¹، وهي رؤية لم تخرج عن المعنى الجليل والغاية الأولى للكلام، وقد يوعز هذا المفهوم إلى طريقة البحث التجريدية والمثاليّة التي يلجأ إليها هذا العلم كلّما فقد حضوره. ما جعل التعاريف حوله متقاربة مضموناً ومتفاوتة تطبيقاً، وهي رؤية تسعى إلى جمع الآراء التي تُصيغ العلم كمشروع متجدّد عبر التاريخ مع الإبقاء على أصالة صورته الأولى والتي كرّر المتخصّصون في البحث في تجديد علم الكلام تقصّي تعاريف القدماء أو الكتابة على منوالها؛ كتعريف حسن الشّافعي الذي استخلصه بعد متابعة لخطّ تعريف الكلام من أنّه: "العلم الذي يبحث فيه عن الأحكام الشرعية والاعتقادية التي تتعلّق بالإلهيات أو النبوات أو السّمعيات من أجل البرهنة عليها ودفع الشّبه عنها"²، أمّا الباحث حمّو النقاري الذي يرى بأنّه: "يتعلّق بتقرير الاعتقادات المنقولة عن مبلّغ الرّسالة وتشييدها بالأدلة المعقولة، وتأييدها وتوهين مخالفها بأساليب المناظرة المحمودّة، بحيث يقع الانسياق والتكليف القلبي ويثبت الإيمان والتصديق ليحصل مع ذلك الانسياق أو التّكليف القلبي"³، ويبدو جلياً ما أوردناه بشأن تقليده لتعاريف الأوّل حيث دقّق التعريف بحيث أخرج عنه كلّ الموانع ولم يغفل البناء الكلامي في مصادر الاعتقاد الذي وظّف للدّفاع عنه وبيان منهجه وآلية التّبليغ والغاية التي لأجلها كان هذا العلم، في محاولة لردّ تجربته تداولياً في ماثلة مراحل التّفوّق التاريخية.

أمّا عند الشّيعّة المعاصرين، فقد غاب الحضور المرجعي/المصدر للأئمّة في مفاهيم علم الكلام حيث أخذ مفهوم الآلية والوسائطية في التّبيين والدّفاع عقلياً وفلسفياً ولعلّ ذلك راجع إلى محاولة فرض الوجود

1 _ المرجع السابق، ص 123.

2 _ الشّافعي، مدخل إلى دراسة علم الكلام، مرجع سابق، ص 17.

3 _ النقاري، منطق الكلام، مرجع سابق، ص 47.

الكلامي الجديد بمسوّغات مشتركة تقرّب وجهات النّظر وكسب المؤيّد، وإبقاء المرجعية الإمامية مخفّاة ضمن المضامين.

وتمثّل في تيارين؛ مثل الأوّل المنحى الوسطي في الأخذ من الجديد والرّبط المعرفي والأصولي من أمثال: محمّد باقر الصّدر، قراملكي، حيدر حبّ الله وصادق لاريجاني¹... فهذا الأخير _مثلا_ لم يحاول الخروج عن الخطّ الأصلي لتعاريف الأوّلين وهو نمط الحوزات التي تحفظ للتراث أثره ومدخليته في حركة الكلام الجديد اليوم فيرى أنّ علم الكلام هو: "العلم الّذي يتولّى الدّفاع العقلائي عن العقائد الدّينية"²، ويشرح تعريفه ويحدّد بأنّ قصده بمصطلح العقلائيّ أنّه لا يستثني النّقل لأنّ قراءته تتمّ عقلا بالضرّورة³، كما أعطى للكلام وظيفيّته في الاثبات والدّفاع والتّبرير.

أمّا الثّاني؛ فمثله الخطّ الخارج عن الحوزة والذي تلقّى تعليما مدنيا؛ كالباحث مجتهد محمّد شبستري رائده الأوّل في الكتابات الكلامية الإيرانية المعاصرة، وكذا مصطفى ملكيان وعبد الكريم سروش ومترجم مؤلفاتهم أحمد القبانجي، ومن قبلهم عليّ شريعتي. وقد حاول عبد الجبار الرفاعي أن يقدّم أعمالا جماعية لمواضيع تصنّف على أنّها من أدبيات الكلام الجديد في عناوين كثيرة منها مؤلفاته الخاصّة مثل: مدخل إلى السّؤال اللاهوتي الجديد، إنقاذ النزعة الإنسانيّة في الدّين، الدّين والضّمّ الانطولوجي. أو في الأعمال المشتركة مثل: علم الكلام الجديد (مدخل لدراسة اللاهوت الجديد وجدل الدين والعلم)، علم الكلام الجديد وفلسفة الدين، ومجلّة قضايا إسلامية معاصرة والتي مثّلت المنبر العربي الأوّل الذي عمل على التأسيس لمعالم علم كلام جديد بما تضمّنته الساحتين: الإيرانية والعربية.

فيخصّص شبستري لعلم الكلام الجديد ضبطا محدّدا نظريّا جديدا للكلام ويفسح له مجالا ويكسبه الجدّة الاصطلاحية من خلال انفتاحه على الفلسفات المعاصرة له، فيقول: "يكتسب الإنسان الحديث

1_ صادق آملّي لاريجاني (بالفارسية: صادق اردشير آملّي لاريجاني)، من مواليد 1961 بالنجف، العراق، وهو رئيس السلطة القضائية الإيرانية، من مؤلفاته: كتاب المعرفة الدينية، نقدا لنظرية القبض والبسط النظري في الشريعة، وترجمات مثل: ترجمة كتاب فلسفة الأخلاق لجيفري لانك.

2 _ عبد الجبار الرفاعي، علم الكلام وفلسفة الدّين، المرجع نفسه، ص 52.

3 _ المرجع نفسه، ص 52.

عن الكلام الجديد معناه إذا قبلنا أنّ الغرب شهد في القرون الثلاثة أو الأربعة الأخيرة ولادة مجموعة من الفلسفات والتّيّارات الفكرية الجديدة فإذا تعاطينا مع هذه الفلسفات والأفكار على نحو أنّها تمثّل واقعا قائما وأوليناها قيمة ما، فحينئذ يكون هناك معنى للحديث عن الكلام الجديد، وبخلاف ذلك لا معنى للحديث عنه¹، ففي حال اعتبار أنّ علم الكلام الجديد بهذا الاصطلاح المعرفي المحدّد عند شبستري قد أخذ معناه هذا تبعاً لاحتكاكه بالفلسفات المعاصرة فبهذه الحالة سيكون تطوّر الفلسفات منذ نشأة علم الكلام داعياً لأن يطلق عليه علم الكلام الجديد في كلّ مراحلها تبعاً لمزامنته للاستشكالات الفلسفية المتجددة، وفي كلّ مرحلة دفعته لتطوير أدلّته وتغيير براهينه وبالتالي هندسته المعرفية تبعاً، وسيغدو تاريخياً وعلمياً؛ قديماً مرّة بعد أخرى.

ويفصّل الباحث مصطفى ملكيان² في تعريفه لعلم الكلام الجديد بمفهوم يكاد ينسف خصوصيّة علم الكلام باعتباره نموذجاً يحاكي علم اللاهوت المسيحي مع إتساع تعاطي علم الكلام الجديد مع القضايا العقديّة بمعنى إنساني سماوي يجمع الأديان في بوتقة واحدة؛ ويجدّده بوصف يقول فيه: "إنّ ما نطلق عليه اليوم في إيران اسم الكلام الجديد هو بالضبط "الإلهيات المسيحية الجديدة"، مع قليل من الجرح والتّعديل، الزّامي إلى مطابقتها مع العقيدة الإسلامية، وأعود للتّأكيد أنّ هذا الجرح والتّعديل والتّحوير ضئيل جدّاً. والسّبب في ضآلّته يعود إلى عدم وجود فوارق كبيرة أساساً بين الإسلام والمسيحية، كتلك الّتي بين الإسلام والبوذية مثلاً. فالمسيحيّة واليهوديّة والإسلام كلّها بالتّالي أديان إبراهيمية توحيدية، توجد بينها أوجه شبه واشتراك كثيرة، لذلك حينما تدخل الإلهيات المسيحية المعاصرة إلى ثقافة مثل الثقافة

1 _ شبستري، مدخل إلى علم الكلام الجديد، مرجع سابق، ص 45.

2 _ مفكّر إيراني، دكتور بجامعة طهران (كلية الإلهيات / قسم الفلسفة)، ولد عام 1955 في قضاء شهرضا بمحافظة أصفهان (وسط إيران)، تخرّج من كلية الهندسة قسم الميكانيك في عام 1973، ثم انتقل إلى مدينة قم والتحق بالحوزة العلمية الدينية، وتضلّع في الفلسفة والإسلاميات، وحصل على شهادة الماجستير من جامعة طهران عام 1986. وهو اليوم أستاذ الفلسفة، وفلسفة الأخلاق، وفلسفة الدين، والوجودية... صدر له: المعنوية والعقلانية، الشوق والمهجران (بمضامين فكرية حول علم الكلام الجديد العقلانية وفلسفة الفقه...، ومشاركات مع مفكرين آخرين مثل كتاب: مطارحات في عقلانية الدين والسلطة، وكتاب: الفكر الديني وتحديات الحداثة... نشر بتاريخ: 2015_12_21.

الإيرانية، لن تحتاج لسوى قليل من الجرح والتّعديل"¹، ويعتبر أنّ ما يصطلح عليه في محافلنا الدّولية بالكلام الجديد ماهو إلّا إلهيات مسيحيّة معاصرة، وقد أخذت الصّبغة المحليّة، وتمّ بعد ذلك تطبيقها وإسقاطها مع المسائل والإشكاليّات الخاصّة بالثقافة الإسلاميّة²، أمّا في تعريف دقيق له لعلم الكلام الجديد فيقول بأنّه: "العلم اللّذي يسعى فيه بأسلوب ممنهج لتقديم منظومة (systematic) متماسكة لتفسير وتبرير القضايا المطروحة في النّصوص المقدّسة لدين أو مذهب معيّن، وما تستلزمه تلك القضايا من افتراضات منطقيّة"³، ويوضّح بنفسه عناصر تعريفه، إذ يقصد بمصطلح "تقديم منظومة" هو جمعها على شكل مباحث منطقيّة تجرّد كل مسألة مكانها داخل هذا النّظام العقلائي للقضايا وارتباطها بما يخدمها أو تخدمه من القضايا، أمّا عن التّفكير والتّبرير فهي وظيفتا علم الكلام الطّبيعيّة من التعريف بالقضايا وبيان أقوال المتكلمين فيها، ثمّ الدّفاع عنها نفياً وإثباتاً والاستدلال على ذلك بالبراهين والحجج⁴، وهو هنا يحاول تجريد علم الكلام عن التّعريف المذهبيّة التي سبق الحديث عنها، ويعطيه طابعاً إجرائياً في مهمّته وإن لم يشدّ كثيراً عن التعاريف القديمة للكلام وإنّما تمّ استبدال المصطلحات المستعملة.

بهذه التّعريفات يمكن القول؛ أنّ هناك تيّارين بالمدرسة الشّيعيّة الكلاميّة؛ والتي يتوجّه المتنوّرون منها بالاصطلاح المعاصر إلى احتساب علم الكلام الجديد تابعا لعلم الكلام القديم وصورة متطوّرة عنه، وبين كونه فرعاً من فروع اللاهوت المسيحي، فيكون منحى علم الكلام بها قد تغيّر تماماً من كونه علم إسلامياً مختصّاً بالعقائد إلى "علم لاهوفالسفي"⁵ في طريقة تأسيسه للعقائد والدّفاع عنها بمنطق الفلسفة الدّينية السّائدة؛ احتكاماً إلى قيم العالم الغالب حضاريّاً ومعرفياً.

1 _ الرفاعي، الاجتهاد الكلامي، مرجع سابق، ص 182.

2 _ المرجع نفسه، ص 183.

3 _ الرفاعي، علم الكلام وفلسفة الدّين، ط1، دار المهادي، بيروت، لبنان، 1423هـ_2002م، ص 43.

4 _ المرجع نفسه، ص 43_44.

5 _ مصطلح للباحث يقصد منه وصف الرؤية الكلاميّة الشّيعيّة للكلام المعاصر؛ حيث تجمع بين النموذج اللاهوتي المسيحي ومنتجات الفلسفة المعاصرة، في قراءة وإنتاج الدرس الكلامي الجديد.

ونجد أنّ المفكرين الشّيعية - سواء من الإيرانيين أو غيرهم¹ - قد أوعزوا التّطور الكلامي إلى انتصار الثّورة الإسلاميّة في إيران، من منطق المركزيّة والانتماء والمذهب أولاً؛ ومن ثمّة تأثير الحركات الإصلاحية في العالم العربيّ والتي أنتجت واقعا ومشكلات غيّرت من منظومة علم الكلام من مجيبة عن التساؤلات إلى مقدّمة لصياغات متكاملة لمشاريع فكرية كبرى بجدية ومسؤولية كالظاهرة الدينيّة وقضية المرأة، أفرزتها المواجهة المباشرة مع ظاهرة الاستشراق والعلمانية والقومية والتيار الماركسي²، في حين أنّ الاختلاف التاريخي والسياسي للمناطق الإيرانيّة أو العربيّة أو المغاربية محكومة بمنطق طبيعة المجتمع ونظامه الاجتماعي وسلطة دول الجوار، وسيطرة فلسفات وسياسات أوروبا وآسيا على مسار العلم عند المسلمين، أين تتغيّر رؤية كلّ بلد إلى واقع الفكر عموماً وعلم الكلام خصوصاً؛ لاعتبارات الهويّة والجغرافيا والإرث الشّعبي والتاريخ الأممي.

أمّا اصطلاح علم الكلام "المعاصر"، فقد أطلق كمحاولة توسّط تجمع الاتجاهات المختلفة وتخرج بها من التحقيب التاريخي أو التوجّهي، إلّا أنّ مصطلح المعاصرة نفسه قد يطرح تساؤلات أخرى عن معناه؛ فقد ترتبط صفة المعاصرة (=الزمنية) بالأشخاص أو الدّول والممالك، أو الأحداث الاجتماعيّة، أو مرحلة تاريخية، قد ترتقي لتحوّل إلى أصل ومنطلق ومرجّح³ يؤثّر على التسمية ويحدّد مداليلها، حيث تؤثّر سيطرة الاتجاه الغالب في تحويل وجه الآخرين إلى اتجاهه المعاصر أين صبغهم بسمات عصره ومعطياته الفلسفية، فصار إصدار مثل هذه الإطلاقات ضرباً من دمج العام بالخاصّ، وصبغ الأسئلة والإشكالات ذات الخصوصيّة الإسلاميّة بمنزع مخالف ومسيطر (أوروبي أو أمريكي مثلاً) سواء في الفلسفة والمنهج والمضامين التي يصوغ حولها أسس رؤيته الكلية بقيمه وثوابته وحتى مراحلها التاريخية والمعرفية والسياسية (الدّمويّة) التي شكّلت مسيرته، لأنّ "التّهضة الحضارية للأمة لا يمكن أن تتمّ انطلاقاً من الواقع الغربيّ الحداثي أو اعتماداً على عقل هلامي، بل تتطلب تطوير نموذج حضاري بديل، انطلاقاً من الدّاتية التاريخية للأمة التي لا تستمدّ قوامها وهويّتها من تجاربها التاريخية وحسب، بل تستمدّها كذلك من الوحي الذي

1 - أحد قراملكي، حيدر حب الله.

2 - حيدر حب الله، علم الكلام المعاصر، مرجع سابق، ص 217_218.

3 - المرجع نفسه، ص 48_49.

منحها الرّؤية وأمدّها بالقيم وزوّدها بالتوجّه الذي أدى إلى ظهورها وإقامتها حضارة متميّزة ورائدة¹ فمصطلح المعاصرة اليوم قد يعني بيئة جغرافية أو دولة بعينها واجتماعها الخاص من دون أن يسمح على كامل الحركة الفكرية العالمية بإلغاء حدودها الهوياتية وتواصلاتها التراثية وآفاقها نحو التطوّر المستمر بالاتصال الخصوصي مع الماضي والتاريخ والمنهج والأصول.

وحثّى هذه اللّحظة، مازال هناك نقاش بين المهتمّين حول تعريف "علم الكلام الجديد"، والذي "أضحى عنواناً للاتّجاه الحديث في إعادة بناء علم أصول الدّين"²، والذي بدأ يبلور رؤية خاصّة تتخذ من لفظ "الجديد" عنواناً لمدرسة "معينة" تخالف مضمون عنوان مقابل هو: "التّجديد" في علم الكلام، ورغم بساطة الفرق وسطحيتّه لفظياً إلاّ أنّه يحمل دلالات معقّدة تجعل منهما مشروعين متعارضين في بعض التفاصيل، وي طرح إلى اليوم تساؤلاً حول التّسمية ما إذا كانت ضميمّة اصطلاحية أم تراكباً لفظياً.

وهذا ما يطرح إشكالية مهمّة حول التّسمية وهي ما توحى _مبدئياً_ عند إطلاقها إلى مدرستين أو اتجاهين: بين علم الكلام الجديد الذي يحمل معنى القطيعة مع ما أطلق عليه علم الكلام القديم، وتجديد علم الكلام الذي يحمل بذوراً أوليّة تُبقي المسار ثابتاً مع فتح الباب على التفاصيل والتّفريعات الضّرورية المعاصرة، بينما يرد لمعنى المعاكس في بعض المشاريع. وقد عمد الباحث إلى تجاوز مشكل التسمية والاشتغال ببحث المضمون لاعتبارات:

_التّداخل الحاصل بين رواد الاتجاهات التّجديدية الكلامية، في المدرسة الواحدة شيعياً وسنيّاً واختلاف وجهات النّظر بين القبول والرّفص.

_استعمال المصطلح لهدف محدّد مرجعيّاً بالتّوجّه الشّيعي أو السّنيّ يجعل من محاولة الفصل بينهما تخصيصاً لعام لم يتخصّص معرفياً بعد من ناحية، كما لازالت المناهج المعاصرة تؤثّر في مساره وتفرض التّداخل

1_ لؤي صافي، إعمال العقل - من النظرة التحزيبية الى الرؤية التكاملية، ط1، دار الفكر، دمشق، سوريا، 1419هـ-1998م، ص 75.

2_ عبد الجبّار الرفاعي، علم الكلام الجديد وفلسفة الدين، مرجع سابق، ص 27.

المفهومي بين مشروع تحديد علم الكلام ومشروع علم الكلام الجديد؛ بين التقدّم والتعثر، والتطور والتراجع من ناحية أخرى.

تمّ ضبط لفظ "الجديد" المرتبط باصطلاح علم الكلام إلى بداية عصر النهضة تبعاً لزمينة المناهج والبحث في دورها وانعكاساتها على المضمون الكلامي الجديد. مذكاً، وتجاوز التحقيب الزمني بالثورة الإيرانية التي يوعز إليها المتكلمون الشيعة منطلق الانفتاح على الكلام الجديد، لأنّ التأسيس المنهجي والمعرفي لتاريخ علم الكلام الجديد الفعلي مرتبط بجهود الأفعاني ومحمد عبده ومحمد إقبال بشكل جلي.

أنّ المرور إلى الكلام الجديد والاشتغال على تأسيسه لا بدّ أن يكون مبنياً على استشعار الحاجة إلى تحديد علم الكلام، واستقراء تجاربه التي إمّا أن تمثّل منطلقاً له أو معارضا استدعى فرض خصوصية التسمية.

انطلاق البحث بفرضية الاتصال بين علم الكلام الجديد ومقاربة هذا الافتراض بالمشاريع المنهجية في تحديد علم الكلام.

المكلم الثاني: مضامين علم الكلام الجديد

يمثّل تصنيف المسائل الكلامية قديماً وحديثاً موضع خلاف بين علماء الكلام والمتخصّصين في الملل والنحل، بين جليل الكلام ودقيقه وبين الأصول والفروع، وتحديد الفاصل الموضوعاتي بينهما، وقد استمرت هذه الإشكالية في تحديد اصطلاح التجديد في علم الكلام بناءً على المسائل التي يشتغل عليها، حين أعيب أسلوب علم الكلام القديم ومسائله المغرقة في التعقيد الفلسفي والتي لم يعد يُطلب مضمونها لنفسه؛ يقول الطباطبائي في هذا: "لم تعد ثمة فائدة من البحث سوى إلزام الخصم وتضييق الخناق على المدّعي. أمّا اعتقاد الباحث فلا يتوقّف على الدليل، (...) سيكون الاعتقاد باطل المسألة متكناً على تقليد رجال المذهب. أمّا البحث والاستدلال الكلامي فلا يعدو في نطاق هذا المنهج أن يكون ضرباً من اللّهو والرياضة الفكرية، واللعب بالحقائق..."¹، لكنّ طبيعة علم الكلام قد كانت تتجدّد وفقاً لخاصية التجدد

1 _ الطباطبائي، الشيعة، مرجع سابق، ص 82.

الكامنة في أصله؛ لما يطرأ من مسائل يصبّ مضمونها في المساس العقدي بالإيمان ومقتضياته ومقاصد العقيدة ووظائفها. فأنجّه صنفٌ من المجدّدين في علم الكلام إلى التّركيز على أسس تجديد علم الكلام والتي تحكّم بتصنيف المضامين الجديدة لعلم الكلام، بالتركيز على الجانب المنهجي الذي يتجاوز قضيّة المسائل والمبادئ بل تعدّى ذلك الهندسة المعرفية الكلامية ككلّ، حيث خصّ التجدّد يكلّ من المضامين والتي تُعنى بالمبادئ والمسائل والأهداف والمباني، والشّكل من حيث اللّغة والمنهج.

يقرّ مصطفى ملكيان، بأن مضامين علم الكلام قد تعيّرت بحيث صار يعني بالتجديد؛ استيعاب علم الكلام الجديد على قضايا تتجاوز خصوصية القضايا العقدية إلى ما يجاورها من القيم السلوكية والبناء الأخلاقي للبعد العقدي؛ ويحدد هذا "التحوّل في الموضوع [والذي يعني] الخروج من الاهتمام بقضايا وجود الباري وصفاته والنبوة العامّة والخاصّة والمعاد إلى نطاق واسع يستوعب كافّة القضايا الموجودة في النصوص المقدّسة، سواء منها الناظرة منها إلى الواقع أو الناظرة إلى الأخلاق والقيم"¹، وإن كان صادقاً لا يرجاني يضفي بعض الخصوصية على المضامين الكلامية التي وإن انفتحت على قضايا اجتماعية وإنسانية ودينيّة تخرج عن نطاق الكلام الإسلامي إلّا أنّها تحافظ على عناصرها الأساسية دون تحديد ترتيب خاص لحداثة المسألة أو قدمها لأنّ _على حدّ قوله_: "ترتيب المسائل الكلامية بحسب الأهميّة مسألة صعبة، والإحاطة بهذه المسائل أصعب بكثير، البعض من مسائل علم الكلام المعاصر (الجديد) هي ذاتها المسائل القديمة في علم الكلام، لأنّ طائفة كبيرة من قضايا التّوحيد والمعاد تحتفظ بطابعها الإشكالي على مرّ العصور والأجيال..."²، فلا ينكر أحد أنّ تجديد علم الكلام قد اشتغل على حلّ الإشكالات الجديدة في القضايا القديمة وتجدد الأدلّة ولعلّه نال مصطلح التجدد أساساً لهذا السبب، ومن هذه القضايا؛ إثبات وجود الله والوحي والنبوة والمعجزات والمعاد والقيامة وخلود الرّوح البشريّة وغيرها³.

ويشير أحد فرامز قراملكي في أحد هذه القضايا وهي قضيّة الإلهيات الكلامية، أنّها لا تكاد تخرج عن معنى الإلهيات بالمفهوم الفلسفي العقلي؛ لإشتراكهما في مضامين الكلام وإن استند الأوّل على الوحي

1 _ عبد الجبار الرفاعي، علم الكلام الجديد وفلسفة الدين، مرجع سابق، ص 25.

2 _ المرجع نفسه، ص 65.

3 _ المرجع نفسه، ص 67.

(الإلهيات الكلامية/القرآنية)، واستند الثاني على العقل (الإلهيات الفلسفية)¹، وهذا التداخل الحاصل بينهما يؤكّد الرأي الذي لا يفصل بين علم الكلام الجديد وفلسفة الدّين وعلم اللاهوت المسيحي²، وقد صيغت حدود لعلم الكلام الجديد وفق هذا المنظور - كما سابق بيانه في المطلب السابق -.

ويتسامح بعض الباحثين المعاصرين بشأن تطور المسائل الكلامية بحيث تتجاوز موضوعها الأساسي وهو العقيدة بمكنوناتها وإن تباينت - المسائل - فيما بينها ولم تتحد بموضوع واحد - كما كان علم الكلام القديم، ويتجلّى هذا التسامح في الأخذ بالوحدة الاعتبارية المقصدية للكلام وإن تعددت المسائل وتمازجت مع العلوم الأخرى، مادامت تحمل شبهة تتوجه إلى العقائد الدينية ومنتجاتها المعرفية (=الفكر الدّيني)، أو تدفع إلى بيانها والتعريف بها³، وقد نمثّل لهذا أيضا بما أورده حيدر حب الله في نقده لقراملكي حين اعتبر "أنّ آليات وموضوعات الكلام القديم لا تعنيه اليوم كثيرا، ومن هذه العقيدة التي ارتآها وجد نفسه ملزما بفتح نافذة جديدة لدراسات كلامية من نوع آخر، ثمّة ما يجمعها وهو الهمّ الفكري المعاصر، وإن لم تكن تجمعها دائرة متناغمة تنتمي إلى فرع علمي واحد"⁴.

ومن المسائل المطروحة اليوم في علم الكلام المعاصر/الجديد: "قضايا الدّين والتدّين بصورة عامّة، القضايا المتعلقة بفهم الدّين (المعرفة الدّينية)، القضايا المتعلقة بالمعتقدات الدّينية الخاصة، المباحث ذات الصّلة بالقضايا السياسية والاجتماعية والاقتصادية في الدّين"⁵، وطرحت أسئلة مباشرة "من قبيل: ماهو الدّين؟ وماهي الحدود بين الدّين وغير الدّين؟ كيف ينفصل هذا عن ذلك؟ كيف يمكن تحديد تخوم الدّين...؟"⁶، وتمحورت الأسئلة الفرعية حول المعرفة الدّينية ومتعلّقاتها الجزئية؛ كالدّين ولغته والغاية منه في حياة الفرد كونه مطلبا فطريا أو مطلبا طارئا، والفرق بينه وبين الفهم الدّين، أين اشتغلت مشاريع علم الكلام الجديد في تبني المسائل المتخصصة في البحث عن الفاصل بين الدّين كحقيقة وفهم الدّين بكونه

1 _ قراملكي، الهندسة المعرفية، مرجع سابق، ص 82. (وما بعدها للتفصيل).

2 _ عبد الجبار الرفاعي، علم الكلام الجديد وفلسفة الدين، مرجع سابق، ص 26.

3 _ الزريجاوي، علم الكلام والتحوّلات الجديدة، مرجع سابق، ص 410_412 (بمراجع لغياها).

4 _ حيدر حب الله، مسألة المنهج في الفكر الدّيني، مرجع سابق، ص 410.

5 _ عبد الجبار الرفاعي، علم الكلام الجديد وفلسفة الدين، مرجع سابق، ص 66.

6 _ المرجع نفسه، ص 66.

متغيّراً متعلّقاً بتطوّر العلوم والمعارف البشريّة وحلّ التّعارض الحاصل بين العلوم والمعارف الدينيّة والبشريّة وبيان تأثير كل منهما بالأخرى سلبيّاً وإيجابياً...، كما اختص جانب منها بالمناهج ومدى احتياج المناهج المعاصرة في المعرفة الدينيّة¹ حيث تحوّل تجديد المنهج من ناظم منهجي إلى مسألة من المسائل التي يتناولها الكلام الجديد، بينما يُعترض على هذه القضايا من المتخصّصين بتجديد علم الكلام من أنّها قضايا تخرج عن العقائد والمعتقدات الدينيّة وتتنجّه نحو البحث الخارجي الذي ينتسب إلى فلسفة الدين.

ويمكن بعد إحصاء أهمّ المؤلفات والمقالات التي تنتسب إلى علم الكلام الجديد باعتراف أصحابها أو نقّادهم، فلا يمكن تحديد أسس معيّنة يستند عليها هذا المنحى من التّأليف بقدر ماهي عناوين تكاد تشترك في مجملها بمجال فلسفة الدّين وعلم الكلام؛ أين لازال الفصل بينهما كتخصّصين مختلفين - جارياً. ويقرّ قراملكي كرائد منهجي جدّ في التّجديد المنهجي لعلم الكلام أنّه: "من العسير بل من غير الممكن الإحاطة بالمسائل الكلامية (الإسلامية) الجديدة وتدوينها، وذلك لحداثتها وتوالدها الذي ما يزال مستمرّاً"²، أمّا مصطفى ملكيان فيضع محدداً لتشكّل هذه القضايا؛ يرتبط بالعلاقة بين الدّين والتعقل دائماً قوّة وضعفاً، حسب بساطة أو تعقيد الإشكالات التي تنتج من خلال تعارض العلوم البشريّة وعلوم الوحي ومعطياته³، كما يجعل هذا الأخير علم الكلام الجديد جزءاً لا يتجزأ من مجموعة من العلوم المعاصرة تشكل "علم الدين"؛ والتي تحدد هوية مسأله ومضامين مناقشتها وبيانها وهي: "علم نفس الدين، علم اجتماع الدين، تاريخ الأديان، علم الأديان المقارن، انثروبولوجيا الدّين (علم إنسان الدين)، فلسفة الدين"⁴، باعتبارها هندسة معرفية تمنح علم الكلام المعرفة، بينما يجعل قراملكي هذا الاصطلاح خاصاً بالبنية الداخلية لعلم الكلام: المسائل والمناهج والمباني والمبادئ والأهداف واللغة.

ونذكر أيضاً بعض المسائل التي اشتهرت في حقل علم الكلام الجديد وفلسفة الدين على حد سواء، مسائل قديمة متجددة كجدل العلم والدين ومسائل السياسة والسيادة في الإسلام وإن تغيرت مصطلحاتها

1 _ المرجع السابق، ص 66_67.

2 _ قراملكي، الهندسة المعرفية، مرجع سابق، ص 188.

3 _ عبد الجبار الرفاعي، علم الكلام الجديد وفلسفة الدين، مرجع سابق، ص 68.

4 _ مصطفى ملكيان، العقلانية والمعنوية - مقاربات في فلسفة الدّين، تر: عبد الجبار الرفاعي وحيدر نجف، ط1، مركز دراسات فلسفة الدّين، بغداد، 2010_1431، ص 192.

الفصل الثاني علم الكلام الجاهلي بين مناهج الفكر الإيماني والفكر الصحافي: قراءة في المذنب

إلى: هيكله الحكومة في الإسلام، وأما ما اعتبر مضمونا جديدا للكلام فيمكن أن نوجز أهمّ مسأله في العناوين الآتية: العلمانية والحكومة الدينية، العدالة في الإسلام، التعددية الدينية، وحدة الأديان، التجربة الدينية، التراث والحداثة، العولمة والعرفان، حقوق الإنسان والعلاقة بين الدين والحقوق الطبيعية للإنسان، حقوق ومكانة المرأة في الإسلام، فلسفة الأخلاق، الوحي والإلهام من منظار العلوم النفسية الحديثة (ظاهرة النبوة)، هرمينوطيقا الكتاب والسنة...¹

وعودا على بدء؛ ومما لا شك فيه أن تجديد مضامين علم الكلام خاصية لا تتجزأ عن هيكلته الأصلية (=هندسته المعرفية) والتي تتغيّر وتتطوّر حسب المستجدات المطروحة على الساحة الفكرية والعلمية وتداعيات السؤال الفلسفي حولها والبعد العقدي والسلوكي لهذه التأثيرات، مما ينتهي بها إلى مسائل جزئية تتراكم لتتحول إلى قضايا كبرى تأخذ لها حيزا في المنظومة الكلامية المعاصرة؛ والتي تقتضي مناهجا وآليات ومبادئ وأدلة وأساليب استدلال... تتدخل في صياغة هذه المضامين بغضّ النظر عن تسمية العلم أو كونها تدخل ضمن حدوده أو تقترب من حماه، إذ لازال هذا الأمر خاضعا للدراسات النقدية.

1 _ انظر: المرجع السابق، ص 116، 121، 352، 481/ الرفاعي، علم الكلام الجديد وفلسفة الدين، مرجع سابق، ص 67 و222، (وغيرها من المراجع الواردة في هذا المطلب).

المبحث الثاني: منهجية القراءة التاريخية والحداثيّة للتراث الإسلامي والكلامي

ولما كانت التّماذج المنهجية المعتمدة في هذا الفصل ممثلة لتيارين في القراءة المنهجية للتراث؛ بين الاتّصالية التي تسعى إلى إيجاد رابط الوصل بين مفهوم التّجديد وآلياته المنهجية وبين التراث ونصّه المرجعي، والاتّجاه القطيعي الباحث عن إحداث فصل بين منتجات النصّ المعرفي ومنتجات الغرب المنهجية والعلمية؛ فقد كان واجبا التّمهيد لها بمطلبين: يمهد الأول لمعنى القراءة المنهجية الحداثيّة وأسبابها، بينما يؤسّس الثاني لأرضية هذه المناهج المعاصرة ويؤصّل لمبدئها؛ ممثّلا في التاريخ والتاريخيّة.

المكّلب الأوّل: مدخل إلى القراءة المنهجية الحداثيّة

فقد العقل العربي المسلم المعاصر الثّقة بالتّواصل المنقذ مع تراثه عند المفكرين الذي تلقّوا تعليما مزدوجا أو أحاديا عن الغرب، ونشأ انفصام بين النصّ الإسلامي المفارق والاجتهادي وبين عقلية المتلقّي المعاصر المتكوّن/المتأثر غربيّا، وانبثقت منهم أولى التّساؤلات عن مصداقية هذا التراث؛ من حيث كونه منتجا حقيقيا لمعطى النصّ أو مجرد محاولات تفسيرية له لم تسلم من إيديولوجيات أصحابها؛ وإتّما رفعها طول الزّمن وثبات الاعتقاد إلى التّقدّيس التاريخي وإحاطته باللامساس، بل قد انتقل في محاولة جادّة من النّقد الثّقافي إلى التّشكيك بالنصّ المؤسّس للمعرفة الدّينية ككلّ؛ "فقد اتّجه العقل الإنساني في كلّ زمن إلى نقد موروثه الثّقافي في تيار النّقد العام الذي يشمل في ذروة كلّ حضارة فصولا معرفية تراكمت¹ عبر التاريخ صعودا إلى تفتيت وتفكيك المقدّس بمناهج وضعانية لإعادة تركيبه، في محاولة لبعث حركته من جديد اجتماعيا بما توافر عليه الرّاهن من فلسفات ومناهج، ولن يتمّ ذلك إلاّ بالاحتكاك مع النصّ"²، هذا النّقد قد اشتغل في مرحلة التّهضة بنقد علوم الوحي (التّفسير، الحديث، أصول الفقه وعلم الكلام)

1 _ المقصود بالتركام: "اجتماع أو احتشاد لعناصر وعوامل متجانسة تظهر عندما تبلغ حدا عاليا، أو ذروتها نوعا معينا من النتائج لم تكن في ظاهرة العناصر في البدء"، ديفيد هارفي، حالة ما بعد الحداثة - بحث في أصول التغيير الثّقافي، تر: محمد شيا، مر: ناجي نصّ وحيدر حاج إسماعيل، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، 2015م، ص 416.

2 _ حولة جهاد دميري، قراءة النصّ الديني بين التأويلية والتأويل-وموقف علم الكلام المعاصر منها، محلّة المعيار، دورية علمية محكمة تعنى بالدراسات الإسلامية والإنسانية، تصدرها كلية أصول الدّين جامعة الامير عبد القادر للعلوم الإسلامية، فسنطينة، الجزائر، ع 41، ديسمبر 2016، ص 419.

ومناهجها بغية تحديد الخطاب الدّيني بما يتوافق مع السّائد عند النّمودج الغالب (=الغرب)، ف"لم تكن البيئة العربيّة الإسلاميّة خارج هذه الحلقة من النّقد والبناء وإعادة القراءة لمخلفات السّقوط وفقا لدروة الإبداع (السّقفي) المعرفي والمنهجي، فقد أنتج تفاعل المتلقّي مع النّص المقروء في الموروث الفكري العربي، رصيذا تراكميّا لعملية القراءة مستمدا لأصوله من التطوّر الثّقافي العربي من الدّاخل أو الوافد عليه من الخارج كالأستشراق مثلا"¹.

فقد فرض الواقع الغربي في ثورته المنهجية في مجال الدّراسات الإنسانيّة والإجتماعية، في مجال علم الاجتماع والأنثروبولوجيا والأدب والسياسة... وتغيّر نمطه الفكري وخطابه المعرفي البراق إلى تنبيه المفكرين الحدائين إلى أنّ الطريقتين الإحيائي والتّحديثي على خطوات الأوّلين لم يعد يفني بغرض التّلاقي الحضاري وينتج خطابا عاطفيا وجماهيريا مخزيا لا يناسب الثّوب الجديد لتكوين العقل العالمي المعاصر. فأنتج هذا التّأثير أجيالا فكريّة تنطلق من منطق النّقد لتنتهي إلى تلبّس الغرب المشبع بالمناهج والآليات الغربيّة التي أثبتت في سياقها نجاعتها في عزل الدّين عن الحياة واستبدال موقع الإله بموقع الإنسان.

أمّا عن مفهوم الحدائة Modernisme فلازال هذا المفهوم غامضا عند بيئته التي تأسس فيها وانتقل المصطلح بكامل حمولته المتضاربة حول البيان الدّقيق لمدلوله إلى المجال التّداولي الإسلامي، بين من يعتبره خاصّا بمجال متخصّص كالأدب والفلسفة وبين من يخرّجها في المنحى الأيديولوجي ويحصرها في العقلانية اللّبيرالية والاشتراكية أو المادية، وهو ما يبقّيها في مجال غامض يحمل عدّة توجّهات لهذا المفهوم ومناهجه ويحتاج إلى تتبّع قد يختلف عند كل متبّن له².

وتتمثّل مرحلة الحدائة الأوروبيّة "وصفا زمنيا للقرون الخمسة الأخيرة"³، وتعرّف عند الغرب عدّة تعاريف تتفق في تعريف هارفي⁴ David Harvey: "هي حركة تجديدية في حقول الإنتاج والأفكار وأنماط الحياة

1 _ المرجع السابق، ص 419_420.

2 _ مصطفى الحسن، الدّين والنّص والحقيقة -قراءة تحليلية في فكر محمّد أركون، ط1، الشبكة العربيّة للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، 2012، ص 13.

3 _ المرجع نفسه، ص 14.

4 _ منظر اجتماعي وجغرافي ماركسي من أصل بريطاني وأستاذ لعلم الإنسان بمركز الدراسات العليا لجامعة مدينة نيويورك وأحد أهم الجغرافيين في العالم، ولد في 1935 يشغل على الحدائة وانتقاد الرّأس مالية بشكل عام.

والحكم والفن خرجت على جمود سنوات العصور الوسطى الطويلة¹، أما عن مرحلة ظهورها يقول: "تلحق عموماً الحقبه التي تلت الخروج من العصر الوسيط، أي منذ القرن السادس عشر. إلا أنه بمعايير أكثر دقة هناك من يؤرخ للحدائية بين النصف الثاني من القرن الثامن عشر والنصف الثاني من القرن العشرين"²، أما آلان تورين³ Alain Touraine فيصف الحدائة كطموح بأنها "التأكيد على أن الانسان هو ما يفعله (...)" [وأنّ] العقل وحده هو الذي يعقد الصلة بين الفعل الإنساني ونظام العالم"⁴، بل يمكن جعل مصطلح "العقلنة" مرادفاً أو معبراً عن معنى الحدائة⁵، ولعلّ أهمّ السمات التي يرمي إليها مفهوم الحدائة في تبني نمط تفكير ورؤية يثور على كلّ ما سبقه باستمرار، وتعقل كلّ جديد؛ وحصر ما يعطّله في زاوية النقد والتجاوز.

كما اتخذ بعض الحدائين العرب تعريفات اصطلاحية نذكر منها لا على سبيل الحصر تعريف جابر عصفور: "الحدائة تعني الصياغة المتجددة للمبادئ والأنظمة التي تنتقل بعلاقات المجتمع من مستوى الضرورة إلى الحرية، ومن الاستغلال إلى العدالة، ومن التبعية إلى الاستقلال ومن الاستهلاك إلى الإنتاج، ومن سطوة القبيلة أو العائلة أو الطائفة إلى الدولة الحديثة، ومن الدولة التسلطية إلى الدولة الديمقراطية"⁶، ويقول في موضع آخر: "والحدائة تعني الإبداع الذي هو نقيض الاتباع، والعقل الذي هو نقيض النقل"⁷. ويجمله علي وطفة⁸ في صياغة تحدّد الرؤية الآلية عمل الحدائة؛ إذ أنّها "موقف عقلي تجاه مسألة المعرفة وإزاء المناهج التي يستخدمها العقل في التوصل إلى معرفة ملموسة"⁹، بينما يعرفها فتحي التريكي بتوسّع

1 _ ديفيد هارفي، حالة ما بعد الحدائة، مرجع سابق، ص 418.

2 _ المرجع نفسه، ص 418

3 _ باحث علم الاجتماع فرنسي، ومن أهم علماء الاجتماع المعاصرين، من مواليد سنة 1958، اشتهر بتطويره مفهوم مجتمع ما بعد الصناعي، وأشهر مؤلفاته: نقد الحدائة، براديجم جديد: من أجل فهم عالم اليوم... (د.ت.ن)

<https://w.mdar.co/detail1319051.html>

4 _ آلان تورين، نقد الحدائة، تر: أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، د.م، 1997، ص 19.

5 _ المرجع نفسه، ص 29.

6 _ انظر: علي وطفة، مقاربات في مفهومي الحدائة وما بعد الحدائة، ع 43، (10) نوفمبر 2001، موقع: منبر الدكتور عابد الجابري www.aljabriabed.net (انظر المرجع الأصلي: سمير أحمد جزار، التربية العربية ومأزق الحدائة المتوهمة، الحدائة والتغريب).

7 _ المرجع نفسه، (انظر المرجع الأصلي: جابر عصفور، اسلام النفط والحدائة، عنوان في كتاب: عبد المجيد الشرفي، الإسلام والحدائة).

8 _ علي أسعد وطفة (1955 م) ولد بسوريا، أستاذ علم الاجتماع التربوي بجامعة دمشق. <http://watfa.net>

9 _ المرجع نفسه.

بحيث أنّها "مجموعة من العمليات التّراكمية التي دفعت المجتمع إلى تطوير اقتصاده، وأنماط حياته، وتفكيره وتعبيراته المتنوّعة، معتمدة في ذلك على جدليّة العودة والتّجاوز، والعودة إلى التّراث بعقل نقدي متجدّد، متجاوزة التقاليد المكبّلة، ومحزّرة الأنا من الدوغمائية الضيّقة، سواء كانت للشرق أم للغرب للماضي أم للحاضر"¹، أمّا طه عبد الرحمن فقد أجرى قراءة في رؤى الحداثة عند الغرب ورصد اختلافهم فيها حسب أسبابها ونتائجها من حيث المفهوم؛ فهي: " النهوض بأسباب العقل والتقدم والتحرّر"، ومن قائل إنّها 'ممارسة السيادة الثلاث عن طريق العلم والتقنية: السيادة على الطبيعة والسيادة على المجتمع والسيادة على الذات؛ بل نجد منهم من يقصرها على صفة واحدة، فيقول إنّها 'قطع الصلة بالتراث' أو أنّها 'طلب الجديد' أو أنّها 'محو القدسية من العالم' أو إنّها 'الديمقراطية' أو إنّها 'حقوق الإنسان' أو 'قطع الصلة بالدين' أو إنّها 'العلمانية'²؛ ويصف طه عبد الرحمن رؤية هابرماس حول "هذا التعدد والتردد في تعاريف الحداثة لا عجب أن يقال إنّها 'مشروع غير مكتمل'³، وغيرها من المفاهيم الملتبسة والتي فرضت وجودها بحمولتها التاريخية والأيدولوجية وإن صعب بيانها المفاهيمي فيمكن أن تتجلى بوصف خصائصها/ملامحها⁴ والتي يكاد يجمع كتاب الحداثة على تبني هذه الواجهة في عرض التحديث وقراءة التراث من خلاله؛ فاختلف ضبط حدها من حيث كونها مشروعا لازال يبحث عن نفسه وبين كونه نتاجا وإشكاليات تلقي بثقلها على الصيرورة الاجبارية لمعايشة الحداثة _ خصوصا بالعالم الثالث _ فضلا عن وصف المرحلة التالية بإلغاء مشروع الحداثة نفسه بما بعد الحداثة وإسقاط كلّ ما بشرت به استنارة

- 1 _ فتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، ط2، دار الوعي للنشر والتوزيع، روية، الجزائر، 1433_2012، ص 213.
- 2 _ طه عبد الرحمن، روح الدين - المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2006، ص 23.
- 3 _ المرجع نفسه، ص 23.
- 4 _ من خصائص الحداثة العربية: الغرب هو المعيار المتفوق، لا يؤخذ من التاريخ الإسلامي الا ما يوافق المنظومة الغربي، سبب تفوق الغرب عائد لاحدائه قطيعة مع تراثه الوسطوي والاعتماد على ميراثه الفلسفي اليوناني كمرجعية بديلة للمرجعية الإسلامية، الاعتراف بالعقل الأداتي البحث بعيدا عن أي تدخل ديني وعربي، إمكانية التقدّم بتلبس الحداثة الغربية جملة. انظر: مصطفى الحسن، الدّين والنّص والحقيقة، مرجع سابق، 34_35. أمّا خصائص الحداثة الغربية فهي التحول المستمر وملاحقة الحدث والمسألة زمكانيا، الروح النقدي المتواصل، ورفض أي سلطة غيبية أو مقدسة واتخاذ خاصية المادية بديلا في التاريخ والقيم والعلم، الاحتكام إلى سلطة العقل العلمي، وتمكين الانسان من المركز واعتباره أساس لكل قيمة بتحريره من سبياح الدوغمائية والوثوقية،... وغيرها. انظر/ مرزوق العمري، إشكالية تاريخية النص الديني، مرجع سابق، صص 81_83.

الحداثة¹، بـ"تصاعد معدلات الاغتراب (..) وتزايد تسطيح الإنسان وتحوّله إلى إنسان ذي بعد واحد"²، أمّا الحداثة العربية فقد كانت عالية على الحداثة الغربية وسائرة على خطاها كمرجعية معرفية ومنهجية؛ اتخذ نموذجاً من أجل النهضة والتمدّن، فهي "الأفكار التي تتخذ من النموذج المعرفي الغربي مرجعاً لها في بحثها عن النهضة والتقدم"³.

أمّا القراءة الحداثيّة للتراث؛ فهي "ذلك التوجه الذي يتخذ من فكر الحداثة الأوروبية مرجعاً فلسفياً ومرتكزاً منهجياً يحتكم إليه"⁴، أو هي من حيث الغاية؛ "الأنماط الفكرية التي ظهرت في علمنا العربي والإسلامي محاولة خلق وئام بين الثقافة الإسلامية الدينية وبين الطرح الغربي الحديث؛ لتنتج خطاباً دينياً متماهياً مع الثقافة الغربية في نظرتها للكون والحياة"⁵، أمّا عن سبب شيوع مصطلح القراءة هو بيان البعد التأويلي الذي يحكم هذه القراءة؛ والتفاعلات بين قبليات القارئ وعلاقات النص المقروء، وانتاجية المعرفة الرابطة بينهما للواقع المتجدد، وضرورة التفريق بين فعل القراءة كبعد نظري، وبين كونه آلية تطبيق ومدى تأثير هذا الأمر على التراث ومراجعته⁶، وتتحدّد القراءات _ الحداثيّة _ المعاصرة للتراث في "وحدة قراءة التراث من حيث هي فعل متّحد في أصوله المعرفية وإجراءاته المنهجية، في كلّ مرة يتشكّل فيها حدث من أحداث القراءة، في كل حقل من الحقول التراثية"⁷.

وتسعى القراءة الحداثيّة للدين إلى البحث فيما "يتصل بماهية الدين وهويّة الظواهر الدينية وأبعادها، و أهداف الطقوس الدينية وجوانبها وآثارها، إضافة إلى منطلقات الإيمان ومنشئه ومكانته، وتعدد الأديان وما يطرأ من تغيير على الحالة الإيمانية"⁸، وانقسمت عموم القراءات إلى ثلاث أقسام كبرى _ حسب جابر

- 1 _ عبد الوهاب المسيري، ندوة: الحداثة وما بعد الحداثة، جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، طرابلس، 1428_1998، ص 10_12.
- 2 _ نفسه، (مداخلة: عبد الوهاب المسيري، التحديث والحداثة)، ص 62.
- 3 _ مصطفى الحسن، الدين والنص والحقيقة، مرجع سابق، ص 30.
- 4 _ كمال جحيش، القراءات الحداثيّة للقرآن الكريم أو التفسير البديل -دراسة نقدية في الأسس فلسفياً ومنهجياً، المعيار، ع28، ج2، ديسمبر 2011، ص 677.
- 5 _ القراءة الحداثيّة للتراث.. الخلفيات والمنزلقات، مركز سلف للبحوث والدراسات، إيش: محمد بن إبراهيم السعيد، المقال 119، نشر في: 2017/10/24، السعودية، www.salafcenter.org.
- 6 _ انظر: جابر عصفور، قراءة التراث النقدي، ط1، مؤسسة عيال للدراسات والنشر، نيقوسيا، قبرص، 1991، ص 13_15.
- 7 _ المرجع نفسه، ص 43.
- 8 _ قراملكي، مناهج البحث في الدراسات الدينية، مرجع سابق، ص 85.

عصفور، تتمثل الأولى في القراءة الانتقائية الموقّعة بين التّراث والتجديد، وإلغاء الباقي منه، أمّا الثّانية فهي القراءة التنويرية انتقالية من التّراث إلى التجديد بالثورة على التّراث تركز في أسسها للحاضر، وتمثل القراءة الثالثة؛ القراءة التنويرية الكاشفة التي تكشف عن بنية العقل العربي وتكوينه والانساق التي بني عليها، وأرختها¹.

وقد حاول بعض الحداثيين ممّن تنوّعت مشارهم التخصصيّة واهتماماتهم المعرفية في إنقاذ العقل العربي المسلم من/ب تبعتين: إحداث قطيعة من تبعية التّراث والمشاريع الإحيائية في صورها البائدة، وفرض إتصال بالتّبعية مابعد الحداثيّة المتفوّقة في نموذجها الغربي وإنسانها الأعلى، وتمّ ذلك باستنطاق النّص وإخضاع النّصوص المكتوبة إلى المنهج التاريخي بآليات المناهج الأدبية كاللّسنية، والاركيولوجيا والأنثروبولوجيا...، حيث انكبّت العقول بمضامينها العلمية والفلسفية والإيديولوجية إلى محاولة إيجاد مخرج جديد في عمليّة الاتصال والتواصل مع الغرب، والانفصال والقطيعة مع التّراث.

وقد عرف في الحقل الفلسفي العربي العام حديث عن القراءة الحداثيّة للنّص القرآني وأسسها الفلسفية²، اعتمادا على "الطريقة التي اتخذت النظريات الفلسفية الغربية المعاصرة منها لفهم القرآن الكريم وتفسيره"³، بعد أن أعيب على المفسرين من "أهل الذكر" كما أطلق عليهم أحمد النيفر في كتابه الإنسان والقرآن، إلزامهم بنظام نسقي (=اللغة، الفقه، العقيدة، التّراث) يشكل مرجعية معتمدة في إنتاج التفاسير بما لا يرقى للإبداع والتجديد والاكتفاء بالترديد لما استقر بالعقل التّراثي والاكتفاء بما وصل إليه كذروة مثلى⁴، "من أجل الإقناع بالعقائد الدينية المصاغة في أسلوب دفاعي تواجه به ما يثار من أسئلة عن دلالات النصوص القرآنية"⁵، وينتقد قراء النصوص الدينية الحداثيين منهجهم الذي تجاوز كونه آلة في

1 _ جابر عصفور، قراءة التراث النقدي، مرجع سابق، ص 44_45.

2 _ ومن هذه الأسس: المركزية الأوروبية، تطبيق مقتضى الحداثة الأوروبية بحذافيرها: كالاكتفاء بالإنسان ورفض المعيارية والإطلاق والدعوة إلى الوضعية والنسبية، الاعتداد بالمنهج التجريبي، علمنة اللغة، أمّا من الناحية المنهجية فقد وظّفت الأيديولوجيا في انتقاء المناهج ومواضيع دراستها... انظر بالتفصيل، كمال جحيش، القراءات الحداثيّة، مرجع سابق، ص 678 وما بعدها.

3 _ يحيى مصلح عليّ المسقري، الوحي القرآني في منظور القراءة الحداثيّة، إش: حسن عبيد غرابوي الطائي، ماجستير في تخصص: التفسير وعلوم القرآن، كليّة الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة قطر، يونيو، 2017_1438، ص 20.

4 _ أمهيدة النيفر، الإنسان والقرآن، مرجع سابق، ص 15_17.

5 _ المرجع نفسه، ص 16.

تحليل النصّ إلى اعتباره سياجا مفاهيميا يتحكم في فهم النصّ ذلك أنّه "يمثّل جملة المفاهيم الأساسية التي توطّر النصّ من حيث طبيعته وحركته ووظيفته"¹، وقد سعت هذه القراءة في تجاوز القواعد المحددة من المفسرين من ذوي الاختصاص للتعامل مع النصّ القرآني.

ولعلّه قد أسيل بهذا الشّأن حبر كثير يضاهي العقول الحدائيه ومشاريعها في القراءة، بين نصر حامد أبو زيد في القراءة الهرمنيوطيقية للنصّ القرآني، وأركون في تطبيق مناهج متعددة في هذه القراءة؛ كالأركيولوجيا والتّفكيك...، ومن بعده تلاميذته: كعبد المجيد الشّرفي، محمّد حدّاد وأحميدة النيفر...، ومشاريع القراءة للتراث وتجليده كمشروع محمّد عابد الجابري وحسن حنفي، وجابر عصفور وهشام جعيط وعبد الله العروي وحسين مروّة ومحمد شحرور، وغيرهم ممّن حاولوا أن يخرجوا بالنصّ من مخرجين؛ الانتهاء إلى تاريخانيته وأنسنة مضامينه وعقلنة معطياته باعتباره نصّا قد انتهت صلاحيته زمكانيا. أو اعتباره نصّا بشريّا خدم فكريا واجتماعيا وسلوكيا مرحلة عربية تاريخية، لم تختلف عن التجارب المعرفية للحضارات البائدة، وذلك بإلغاء البطانة الأيديولوجية ودوغمائية الفهم، والانتهاء إليه كفلكلور شعبي موروث دون أي سلطة دينية وأخلاقية وغيبية.

وقد عملت العلوم التجريبية والأفكار المدرسية على تكوين رؤية جديدة اتجاه الدّين وفهمه؛ فحين تناول كبار رواد علوم النّفس والاجتماع إلى تناول الدّين وتعاليمه ودراسته من زاوية نظر العلم جعل نتائج القراءات مختلفة كونه ظاهرة مستقلة عن المصدرية السماوية دون الاهتمام بصحته أو بطلانه²، بقدر الاهتمام به كبنية وتراكمات لاعقلانية ولغوية رمزية. ومن أشهر هذه المناهج المتبناة في قراءة التّراث وسيرورة

1 _ المرجع السابق، 17.

2 _ قراملكي، مناهج البحث في الدراسات الدينية، مرجع سابق، ص 84_85.

الحداثة الغربية وما بعدها؛ العقلانية، التّاريخية، النبوية¹، التفكيكية² والتحليلية وغيرها في ما يصطلح عليه باللسانيات الحديثة، تشكّلت عبر مفاصل تاريخية سجلت فيها أهم اللحظات التي كشف فيها الخطأ وأبدع فيه الحل³؛ "في الفلسفة سنجد نقدية كانط التحليلية، ومثالية هيغل الكلية، ومادية ماركس الجدلية، وظواهرية هوسرل التّأويلية، ونبوية فوكو التفكيكية"⁴، والتي أسّست للقراءة المنهجية العربية للنص الدّيني والتّراث الدّيني/الكلامي، والتي عمدت إلى نفس القراءات التقليدية دوغما قيد أو حدّ يضيق التنقل في بنيات النصوص؛ وإنّما بالانفتاح على مجال قراءتها الباطنية أو التفسيرية داخليا وخارجيا⁵.

غالبا، لا يخلو ذهن الباحث أو المؤلّل للنصوص والقارئ/المتلقّي لها من التّأثير الفكري والفلسفي السائد في عصره فليس في الإمكان حينها أحسن مما كان ولذا اختلفت توجّهات المفكرين الحداثيين في انزال هذا القران من قداسته وتعددت وسائلهم حيث تحكّمت النظرة الماركسية "في صيغتها الفرنسية صيغة مدرسة الحوليات والتاريخ الجديد"⁶ وبنهجها المادّي التّاريخي الذي جعله الجابري علما⁷؛ والانتصار للعقلانية المادية؛ و"هي الإيمان بأن الواقع المادي (الموضوعي) يحوي داخله ما يكفي لتفسيره دون حاجة إلى وحي أو غيب، وأن هذا الواقع يشكل كلّا متماسكا مترابطة أجزاءه برباط السببية الصلبة، بل المطلقة. (...). وقد ترجمت هذه العقلانية المادية نفسها إلى ما يسمّى حركة الاستنارة، التي ذهبت إلى أن عقل

1 _ منهج "يهتمّ بتقعيد الظواهر وتحليل مستوياتها المتعددة في محاولة للقبض على العلائق التي تتحكم بها"، إنّها مجموعة الصنائع المختلفة التي تعنى بمستويات مختلفة للظواهر"، تنسب إلى العالم اللغوي السويسري "فرديناند دو سوسير 1857_1913"، كانت في البداية تعنى بمفهوم النسق، واعتمد مصطلح البنية وتوظيفه في البحث سنة 1930. انظر/ عبد الله إبراهيم، سعيد الغانمي، عواد عليّ، معرفة الآخر -مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 1996، ص 39_40.

2 _ "حركة طليعية أخرى (تحتفل بما بعد الحداثة) في الفلسفة خصوصا (ميشال فوكو) تقوم على تفكيك تدميري لكل الأنظمة والمعرفة عبر ردها إلى عناصرها، وبيان وجوه التعسف والاستبداد في ربطها أو جمعها معا"، ديفيد هارفي، حالة ما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص 417.

3 _ بومدين بوزيد، الفكر العربي المعاصر وإشكالية الحداثة، ضمن كتاب: قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر، مجموعة مؤلّفين، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1999، ص21.

4 _ المرجع نفسه، ص 21.

5 _ عبد الله إبراهيم وآخرون، معرفة الآخر، مرجع سابق، ص 137.

6 _ محمّد بن حجر القرني، موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام -دراسة تحليلية نقدية، ط1، مجلة البيان، الرياض، السعودية، 1434، ص 25.

7 _ الجابري، التراث والحداثة، التراث والحداثة -دراسات..ومناقشات، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1991، ص 107.

الانسان قادر على الوصول إلى قدر من المعرفة ينير له كل شيء، أو على الأقل معظم الأشياء والظواهر، ويعمق فهمه للواقع ولذاته¹.

كلّ هذا قد أثر وتحكّم في المعايير العلمية والمنهجية في الجيل الأول للمفكرين العرب، وعليه؛ ففكرة الماركسية ومنتجاتها التي تتبني فلسفة أسبقية الواقع على الفكر في تفسير التاريخ والدين تبعاً لذلك وقد نتج عن ذلك أهمّ يرون بأسبقية الواقع في تشكل القرآن الكريم وبالتالي فإنه وليد اجتهاد بشري بصيغة إلهية لتفسير أحداث شبه الجزيرة العربية ليحجب عن أسئلتها ويعبر عن عقلية أهلها التي لا تتناسب مع عقلية انسان القرن الواحد والعشرين، وهو ما يظهر عند نصر حامد أبو زيد والذي يعتبر كل نص فارق الواقع ماهو الا اسطورة او خرافة لا تعني البشر مثل: القصص القرآني². أمّا الجابري ففي معرض جوابه على تساؤل فهمي جدعان الذي عقب به كتابه التراث والحداثة، فقد صرح بمنهجيته في التعامل مع النص التراثي باعتباره نصاً متفاعلاً وتصارعياً لكنه ميت فعالية وحيّ قراءة، وتميّز منهجيته بثلاث خطوات/مستويات: "المعالجة البنيوية ثمّ التحليل التاريخي، ثمّ الطرح الديدولوجي. فحين يقدم التراث نفسه إلينا بصورة منظومة مركبة، لا بدّ أن نفككه لكي نفهمه، وحين يقدم نفسه مفككا، (...)، لا بدّ لنا أن نكتشف بنيته لفهمه، ثمّ نفككه فيما بعد. لا بدّ من المعالجة البنيوية كمرحلة أولى³، ثمّ يتدخل التحليل التاريخي كمخبر لدراسة النتائج وربط الأسباب بمسبباتها وارتباط القضايا التي استخلصها التحليل البنيوي ووفقت بشواهد تاريخية فهي قضايا صحيحة، لينتهي الأمر إلى الطرح الأيديولوجي، ثمّ يختتم كلامه بالمصادقة على كل المناهج وصلاحيتها للتطبيق على التراث لكن بحضورها المتعدد والمزاج بحكم اتساع التراث وقدرته على استيعابها⁴، وإن كانت بدايته القرائية مختلفة للتراث الديني لكنها انتهت إلى ما انتهى إليه من ينطلق من مبدأ القطيعة الاستمولوجية، وذلك لعدّ التحرز في اسقاط المناهج والتي تفضي إلى القطيعة الفعلية، والقول بتاريخية النص.

1 _ عبد الوهاب المسيري، الحداثة وما بعد الحداثة، ط2، دار الوعي للنشر والتوزيع، روية، الجزائر، 2012_1433، ص 17.

2 _ نصر حامد أبو زيد، النص السلطة الحقيقة، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 1995، ص 92.

3 _ الجابري، التراث والحداثة، مرجع سابق، ص 332.

4 _ المرجع نفسه، ص 332. (بتصرف طفيف).

ووفقا للتمايز الحاصل بين هويّة النصّ المرجعي وما يقابله من الإنتاج المصاغ حوله فسيكون الجدل وتضارب القراءات حاضرا في كل محاولة مأسسة لاهوفلسفية¹، لذا ينتج حدثيو اليوم رؤى تختلف تماما عن فهم المرجعية الدينية والقراءة التراثية المنهجية؛ فلا نجد اشتراكا منهجيا بينهم يفضي إلى وحدة رؤيوية تحدّد أو تضبط حاجة الإنسان (العربي المسلم/العالمي المتديّن) إلى تأثير حضور نصّه المفارق/أو النصّ الديني عموما وكذا غيابه أيضا، ويمجّد كل حدثيّ ما بلغه عصره منهجيا، بل قد يحمّل النصّ ما لاي طيق من تناقض المناهج والرؤى التي ألغت بعضها البعض، كما أنّنا لا نجد تشابها بين مؤطّري الحداثة العربية مع اعترافهم بأنهم القائمون على مشاريع التحديث وتجديد البنية العقلية للمسلم العربي؛ فلا تلاقي بين الجابري مثلا وحسن حنفي أو بين أركون وشبستري؛ وقد يشتركون جميعا في الهدف ولكن اختلافهم في المنهج جعلهم فرادى؛ وبالتالي خلصوا إلى ما خلصت إليه الحداثة الغربية في زمنها من الاضطراب والتضارب والاختلاف، والتي انتهت إلى ثلاث محاور تحرك عقل الإنسان ما بعد الحداثي: موت الإله، سيادة الإنسان، نسبية الحقيقة وتعديتها، بينما استمر زمن ما بعد الحداثة إلى تبني بقايا الحداثة المتهالكة أين حلّ: الارتباب المعرفي، العدمية الوجودية، المنفعة دون معايير القيم الأخلاقية في البناء الحضاري العالمي للإنسان ذاتا وكيونة.

وكما كان للحداثة الغربية أتباعها كان للجانب الفاعل/الإيجابي منها "الحداثة المبدعة" التي حاولت الموازنة بين أهمية التحديث في الفكر الإنساني عموما والإسلامي خصوصا في تشذيب المفاهيم والمصطلحات التداولية في الحقل الإسلامي بما يدعو إلى الاتصال والتواصل من طرف نموذج الإصلاحيين الأحيائيين للتراث ومواجهته بالحداثة المبدعة لتحقيق الشهود الحضاري والتمكين الأخلاقي الثابت.

المكلم الثاني: القراءة التاريخية للتراث الديني

أدرك المفكر الإسلامي (=الشيبي/الشيبي) إلى أنّ التّراث الفقهي والكلامي لم يعد يؤدّي وظيفته العمليّة ولم تعد حتّى الدّراسات حوله تخرج عن القراءة التاريخية البحتة، فلجأ البعض إلى اعتماد القراءة

1 _ أي المنظومة الدينية المعرفية الفلسفية، التي تنتهي بعد قراءتها للنصّ المقدّس إلى إنتاج تراث لن يخلو من امتزاج اللاهوتي والفلسفي مشكّلا منظومة معرفية تحاول الإجابة عن سؤال النصّ الأصلي، فهما وتطبيقا كعلم الكلام وفلسفة الدين واللاهوت مثلا.

التّاريخية بمفهومها التطّوري في البحث عن سؤال الدّين وتشكّله؛ من خلال بُعدين: كيف تأثّر النصّ بما حوله من الطّروف السّياسية والإجتماعية، وكيف كان هو من بين العوامل المؤثّرة في الواقع. مع ضرورة قراءته تاريخياً كباقي الأحداث الواقعية المتأثّرة بملاساتها، بناءً على مقصد "الدّراسة التّاريخية [و] هو: التطّور، وآلية التطّور، وهدف التطّور"¹ مع ما في ذلك من خلط في المعنى بين التاريخ كمادة والتاريخ كمنهج لدراصة هذه المادة، وهذا الخلط قد انتهى إلى التعثّر في الفهم والتداول للمنهج التاريخي.

والتاريخ² (Historique) بالمعنى التقليدي هو: "التاريخ المكتوب"³، أمّا عند لاند ف "معرفة مختلف الأحوال المتحقّقة بالتّالي في الماضي بواسطة أي موضوع معرفي: شعب، مؤسّسة، جنس حيّ، علم، لغة، إلخ"⁴، أمّا التاريخية أو ما يوصف بالتّاريخي فهو "وجهة نظر تقوم على اعتبار موضوع معرفي بصفته نتيجة حالية لتطّور يمكن تتبّعه في التّاريخ"⁵.

ويُداول في هذا الشّأن مصطلحين؛ التاريخية (Historicism) والتاريخانية (Historicité)، بين مفرّق بينهما وبين من يجعلها اصطلاحين لمعنى واحد، يخدمان التوجّه الحدائثي في انتاج الخطابات المعرفية/الفلسفية المعاصرة رغم غيبش الفصل بينهما ومحاولة التقريب في بيان الفرق بينهما؛ من حيث أنّ الأول ظهر سنة 1872م كمقولات من مقولات الحضارة المادية أواخر القرن التاسع عشر في مقابل مقولة المثالي والطّوباوي، وتأخذ معنى المذهب والنزعة المرتبطة بدراسة الحدث في سياقاته وأطره الزمكانية. بينما يعني الثّاني الصّفة أو ما يلحق التّاريخ من وصف ناتج عن قراءة الحقيقة مع الحدث، وفي بعده القيمي

1 _ مجيد محمدي، اتجاهات الفكر الديني المعاصر في إيران، تر: ص. حسين، مر: صادق العبادي، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2010، ص 10.

2 _ التاريخ لغة: من أرخ؛ أرخ الكتاب بمعنى وقته. انظر، الفيروزآبادي، القاموس المحيط، مادّة أرخ، مرجع سابق، ص 248.

3 _ عبد الله العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ، ط4، المركز الثقافي العربي، الدّار البيضاء، المغرب، 1997م، ص 12.

4 _ لاند، الموسوعة، مرجع سابق، ص 560.

5 _ المرجع نفسه، ص 561.

المتكوّن في التّاريخ والذي لا يخلو من الايديولوجيا، وقد ظهر سنة 1937م¹. ويتّرجم محمد أركون مصطلح التاريخيّة بـ: *Historicité* أمّا *Historicisme* فقصد بها التّاريخاوية، وقد شرحهما بشكل عكسي لما سبق، من حيث أنّ التّاريخيّة تُبقي مجالاً للاحتّمالات في دراسة حركة التاريخ (دون تنبؤ)، أمّا مفهوم التاريخاوية فمرتبط بدراسة حركة التاريخ الثابتة والمحتّملة². ويقرأ عبد الله العروي التاريخيّة بمعنى التاريخ أي التّدوين التاريخي (=السرد) الذي يحفظ للإنسان تجربته في سيرورة الحضارة³؛ "لأنّه عبارة عن منطق الزمان الإنساني"⁴، أمّا التاريخانية فتتعلّق بنظر المؤرّخ "إلى فعالية الإنسان في الكون بكيفية خاصة به، مهما كانت ظروفه الزمانية والمكانية"⁵ ثمّ يواصل بيان أساس المذهب التاريخاني بأنّه "فلسفة المؤرّخ إذ يؤرّخ"⁶، ممثلاً له برواده الغرب: كروتشيه وكولينجوود ومارو...

قد تكون التّاريخيّة أسبق ظهوراً من التّاريخانية وأوسع استعمالاً إلا أنّ الأولى منتج غربي حديث وآلية في البحث التاريخي العام، يقرر السيطرة الواقعية والمادية والحتميّة على المعنى التاريخي، وبتّره عن المعطيات الأسطورية والغيبية والطّوباوية والماورائية والاكتفاء بالقانون الطّبيعي والحتميّة التّاريخية للمعرفة. بينما التّاريخانية فهي نتاج عن القراءة التّاريخية والاستنباط الفلسفي والايديولوجي لباطن التاريخ وحكم عقدي أو عقلي بشأن ما؛ كالقواعد والرؤى والنظريّات والتّوجيهات في فهم التاريخ وحركته.

وقد اختصّ البحث التاريخي منهجياً بمجالين؛ قد يمكن التّدليل عليهما من تعريف ابن خلدون (1332هـ_1406م) للتّاريخ في مقدّمته من أنّه في "ظاهرة لا يزيد على أخبار عن الأيّام والدّول

1 _ انظر بالتّفصيل: مرزوق العمري، التاريخيّة: المفهوم وتوظيفاته الحديثة، إسلامية المعرفة _ مجلّة الفكر الإسلامي المعاصر (مجلة علمية عالمية فصلية محكمة يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي، رت: فتحي حسن ملكاوي، بيروت، لبنان، س 16، ع 63، شتاء 1432هـ_2011م، ص 47 وما بعدها.

2 _ أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، تر: هاشم صالح، ط2، مركز الانماء القومي، بيروت، لبنان، 1996م، ص 23.

3 _ العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ، مرجع سابق، ص 16.

4 _ المرجع نفسه، ص 16.

5 _ المرجع نفسه، ص 16.

6 _ المرجع نفسه، ص 16.

والسَّوابق من القرون الأوَّل، (...) وفي باطنه نظر وتحقيق، وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق...¹، وبالتالي فهو يشتغل على بعدين أفقي/ظاهري وعمودي/باطني:

1_ مجال البحث التاريخي الخارجي: يختصَّ الشقُّ الأوَّل فيما تعارف عليه المؤرِّخون بتحقيق الأحداث التاريخية وتحقيقها زمنيًا ومقارنة سياقاتها لاستجماع الصَّورة شبه الكاملة عن حدث ما بغية استحضاره للدرس والعبرة والإحياء دون التدخُّل في حيثيات الحدث والاكتفاء بالوصف الموضوعي لما رُوي وكتب ودوَّن لحقبة زمنية أو تجربة ثقافية أو سياسيَّة معيَّنة، ويختص المنهج التاريخي بعلم التاريخ ودراسته.

2_ مجال البحث التاريخي الداخلي: يختص القسم الثاني من البحث التاريخي _والذي يمكن أن يشكِّل نقطة البحث في هذا المطلب_، وهو منهجيَّة هذا المسلك في استخراج المعلومة التاريخية من داخل الحدث في زمنه، والاعتماد على الحقائق الظَّاهرة والمعطيات المدوَّنة بالوثائق والآثار؛ واستنباط الحكم والسنيَّة الكامنة فيه. ولكن بالاعتماد على ذات المؤرِّخ وقبليَّاته التحليلية وبناءاته العقليَّة وإيديولوجيَّته الفكرية واعتقاده الديني، وتوظيف كلِّ هذه المكتسبات من أجل قراءة الماضي بعين الحاضر، ومحاولة الانتقال من منطق الوصف إلى التفسير والاستنتاج ثمَّ التقدُّم، وقد بُنيت المناهج الاجتماعية والنفسية والتأويلية من خلال هذه الرُّؤية التي تحاول الولوج إلى حقيقة الحدث بيتره عن سياقاته الرَّمكانية، أو بحشره فيها (=سياقاته) وإحداث قطيعة بينه وبين مكونات الحاضر، وقد اشتغل المنهج التاريخي على حصر الوقع بالخطأ في التعامل مع الظاهرة التاريخية، وتمَّ وفقًا لذلك اعتماده علميا في كلِّ من النصوص الأدبية والدينية وعلم مقارنة الأديان.

ولعلَّ أحسن من كتب في بيان المنهج التاريخي النقدي الباحث أحمد محمد جاد²، في بحثه حول المنهج التاريخي في دراسة الدين، فيحدِّد طريقة عمل المنهج التاريخي يقول: "يرتكز المنهج التاريخي على فحص المصادر الأساسية، ويعمل على تحليل بنيتها الداخلية والخارجية محاولاً تحديد طبيعتها، ومدى

1 _ ابن خلدون، المقدمة، ج 1، مرجع سابق، ص 6.

2 _ أحمد محمد جاد عبد الرزاق، أستاذ الفلسفة الإسلامية بكلية دار العلوم، جامعة القاهرة، وقسم العقيدة والمذاهب بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة القصيم. انظر: المنهج التاريخي في دراسة الدين - دراسة نقدية مقارنة (1_3)، مجلَّة الجمعية الفلسفية المصرية (علمية، سنوية، محمَّة)، تصدر عن: منشأة المعارف الإسكندرية، مصر، د.م.

صحة نسبتها إلى أصحابها، والعلاقة التي تربطها بالحيط الديني والثقافي والاجتماعي والسياسي الذي ظهرت فيه، من خلال مقارنة بعضها ببعض الآخر أو مقارنتها بما تعرضه المدونات التاريخية الأخرى أو مقارنتها بما تعرضه المدونات التاريخية الأخرى التي تعرض لنفس الفترة¹، فمهمة المنهج التاريخي تتمثل في "عمليات التفسير للنصّ الكتابي، على أساس أن تفسير النصوص التاريخية جزء من علم التاريخ"². ويستعين البحث التاريخي بمناهج النقد الأخرى؛ مثل: النقد المصدري، النقد الشكلي والنقد النصّي، حيث نالت المدونات المسيحية واليهودية النصيب الأكبر في الدراسة النقدية المنهجية حيث مثل هذا العلم العنوان الأوّل للدراسات الدينية في الغرب كمعطى نتج عن الثورة الإصلاحية والتنويرية والحداثيّة لاحقاً³، بصفته المنقذ الذي منح الإنسان الغربي حريته وقدرته على تقديم نفسه في صورة السيد لا المستكين الخاضع لسلطة الكنيسة والخلاص.

ويعدّ المنهج التاريخي أوّل المناهج النقدية في العصر الحديث لأنّه نقطة التحوّل في الفكر الإنساني؛ من العصر الكلاسيكي إلى العصر الحديث في أكبر محطّات التطوّر وهي الوعي التاريخي⁴، فتحكّمت النزعة الرومانسية⁵ حيناً في تصوّر الإنساني على نمط التسلسل التاريخي والتطور والانتقاء المستمر، و"في منتصف القرن التاسع عشر تقدّم الفكر التاريخي خطوة هائلة نتيجة للفلسفة الجدلية عند هيغل وعلى وجه التحديد ابتداءً من الفلسفة الماركسية"⁶. فالماركسية قد لعبت دوراً مهماً في إفشال الوعي التاريخي المفتوح في النزعة

1 _ أحمد محمد جاد، المنهج التاريخي في دراسة الدين، المرجع السابق، ص 9.

2 _ المرجع نفسه، ص 11.

3 _ المرجع نفسه، ص 9.

4 _ صلاح فضل، مناهج النقد المعاصر- ومصطلحاته، ط1، ميريت للنشر والمعلومات، القاهرة، مصر، 2002م، ص 25. (بتصرّف طفيف).

5 _ تمتد جذور الرومانسية من القرن السابع عشر حيث مثّلت ثورة ضدّ التنوير والعالم الحديث هموماً ومجاهمة الحضارة العقلانية العلمية، باعتبارهم محدثين يرفضون الكلاسيكية في الذوق الفنّي، و"الرومانتيكيون من أي بلد كانت، لديهم ولع بالخفايا، وأعطوا الصدارة للشعور الفردي والتعبير الفردي (...). واستعمالهم المفارقات"، انظر: فرانكلين.ل. باومر، الفكر الأوروبي الحديث -الاتصال والتغيّر في الأفكار من 1600_1950، ج3/ق19، تر: أحمد حمدي محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1989، ص 19_20.

6 _ صلاح فضل، مناهج النقد المعاصر، مرجع سابق، ص 29.

الرومانسية وتكريس نموذج محدد عن طريق الدعوة إلى حتمية التطور التاريخي نحو الاشتراكي¹. وفي العالم العربي تمّت الدعوة إلى "تبني الماركسية بشقيها المادي التاريخي والمادي الجدلي"² في قراءة التراث لحلّ الصراع الديني والسياسي والاجتماعي، لكن "استناد التحليل الماركسي العربي المعاصر إلى الخلفية الأيديولوجية في التعامل مع التراث من جهة هموم الحاضر وانشغالاته وصراعاته، أدّى إلى طغيان الاشتغال الأيديولوجي على الرؤية؛ الشيء الذي أثار بشكل كبير في المنهج المتعامل به مع التراث..."³. وقد وجد هذا المنهج طريقه إلى الدرس المعرفي الإسلامي من خلال ترسّبات الاستشراق واسقاطاته التاريخية على النقد التراثي، بينما وظّفه الخطاب العلماني المعاصر أين مكّنه من إيجاد موقع بين المناهج سائحا لاستيراد مناهج الغرب الناتجة عنه سواء في القراءة التاريخية للعلوم الإنسانية والاجتماعية عموما او في قراءة النصوص الدينية خصوصا، في نماذج متعددة بين الماركسية اليسارية والاشتراكية والتي حاولت تجديد الخطاب الديني بالاعتماد على القراءة التاريخية المادية.

لا يختصّ الحديث في هذا المطلب حول المنهج التاريخي بالضبط - بما هو متعارف عليه في دروس المنهجية في العلوم الإنسانية والاجتماعية - بقدر البحث عن تأثير تطبيقات هذا المنهج على التراث عامة وعلم الكلام بشكل أخصّ؛ وقد كان الهدف هو البحث عن آثارها في تشكّل الوجه الجديد لعلم الكلام، فقد بات واضحا أنّ التأثير الغربي فكرا وفلسفة ومنهجا قد ألقى بظلاله على الحركة التجديدية في العالم الاسلامي وتوجيهها في بعض الأحيان، إلّا أنّ حصر القرآن في زاوية التاريخ ومماثلته قيمة ومقاما بالكتب الدينية الأخرى قد انتهى إلى التهديم؛ تهديم المقدّس وتفريغه من كلّ معانيه الإيمانية والوجدانية، التي تحقّر العمل والسلوك اتّباعا ورغبة، فكان بجدارة "معول هدم الأديان"، وتظهر هذه المخاطر الأخطاء المنهجية التي تصاحب عملية القراءة التاريخية للتراث في:

1 _ المرجع السابق، ص 31.

2 _ انميرات عبد العزيز، مناهج قراءات التراث في الفكر النهضي العربي العربي _ إشكالات ونماذج، ط1، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، جدة، السعودية، 2013_1434، ص 438.

3 _ المرجع نفسه، ص 437.

— الاعتماد على الاستقراء النّاقص في الاهتمام، والقياس على الأحداث الشّهيرة التي قد تكون طرفات تاريخية لا تعبّر عن حقيقة الحدث وسياقاته الاجتماعية والثّقافية¹، والانتقائية/التّفاضلية² التي تتدخّل فيها ذهنيّة الدّات الباحثة، وتأويلاتها وأسبقيّاتها التّفسيرية والعقائدية والايديولوجيّة.

— التعميم؛ "والتعميم العلمي هو كذلك من أخطار المنهج التاريخي. لقد وجدت نزعات لهذا التعميم على إثر انتصار طرق البحث العلمي في كشف الحقائق الطبيعيّة، كما أثر انتصار بعض المذاهب العلميّة خاصة طرق البحث الادبيّة"³ (تعبيري) والدينية لانّها نفسية وروحية أثر بها مذهب النشوء العلمي في حين انه لا يناسبها من الأساس...

— "إلغاء قيمة الخصائص والبواعث التّشخصية. فطول معاناة الملبسات التّاريخية والطبيعية والاجتماعية عند أصحاب هذا المنهج يجرفهم إلى إغفال قيمة العبقرية الشخصية، وحسبانها من آثار البيئة والظروف"⁴.

وتتمّ العملية الآلية للمنهج التّاريخي التّقدي على التّفوذ إلى ما وراء النّص من خلال محيط النّص الخارجي وتحليل بنية النّص الدّاخلية، ابتداء من توظيف الشّكل المنهجي في مصداقية هذه الأصول — الكتاب المقدّس — والاستعانة بمناهج النّقد الأدبي لتحقيق الهدف من النّقد الأعلى (=النّقد التّاريخي)، ثمّ العمل على بيان سلامة هذا النّص من تعدّد الكتاب، وتحديد مرحلته الزّمنية ومزّات نسخه والبحث في أصالة النّص وكتابه، والمكوّنات الصّغيرة لهذا النّص من خلال البحث في موافقته للواقع، أو عن طريقة المقارنات بين مقاطع النّص الواحد أو ما يشابهه من نصوص تاريخية أخرى في فترته أو بعدها، أو ما قد ظهر ويظهر من الحفريات والآثار⁵، كلّ هذا كان من أجل الإجابة على سؤال الصّراع بين "التّفسير الدّيني لحركة التّاريخ والتّفسير العلماني، [في صيغته]: هل يدرس الدّين بمنهج اللاهوت أم أنّه يدرس بمنهج البحث

1 _ سيد قطب، النقد الأدبي أصوله ومناهجه، ط8، دار الشروق، مصر، 1424_2003، ص 167.

2 _ انظر: مرزوق العمري، إشكالية تاريخية النص الديني — في الخطاب الحدائثي العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 311 وما بعدها.

3 _ سيد قطب، النقد الادبي، مرجع سابق، ص 169.

4 _ المرجع نفسه، ص 169.

5 _ أحمد محمد جاد، المنهج التاريخي في دراسة الدّين، مرجع سابق، ص 10_11. (بتصرف طفيف).

في العلوم التاريخية والإنسانية¹، وقد كان للضّغط الذي عاشه الغرب في صراعه الطّويل بين العلم والدين، بين النّص المقدّس والعقل التّقدي، فاهتدى إلى أنّ هذا النّص يجب أن ينزل منزلة النّص البشري وتطبيق مناهج القراءة ابتداء من التّاريخي لحصر المقدّسات والغيّبات في زاوية الأسطورة وتنصيب العقل قارئاً حرّاً وناقداً لتعاليم هذا الكتاب. مع ما يقتضي من نفي العصمة عن هذا النّص بنفي الإلهام وكلمة الله، وإحداث القطيعة مع الماضي وتبني نتائج العلم الحديث والاكتفاء من الدين بجانبه الخلفي التّنظيمي، والاختيار الفردي للدين والممارسة الحرّة لطقوسه، والانحسار بالحياة الدنيوية وتجاوز الآخرة تأثراً بمبادئ النزعة الإنسانية².

كانت القراءة التّاريخية وآليّاتها إحدى هذه التّماذج التي تبنّاها التيار الحدائثي³، حيث طبّقت في قراءة النّصوص التّراثية بما فيها علم الكلام، ويعتبر المنهج التّاريخي أب المناهج، وتدرج المناهج المعاصرة اليوم ضمن المنهج التّاريخي والذي يعطيها في مادّة الحدث؛ الأبعاد الأولى والمؤسّسة لنظرتها إلى العلوم الإنسانية وظواهره الاجتماعية ويمكن اعتبارها وجوهاً من تطوّرات التّعامل مع التاريخ وفلسفته، وقد اعتمد العلماء المتقدّمون والمتكلّمون الأوائل على المنهج التّاريخي (بمفهومه العملي) كمنهج للسرد والوصف والمعاشة دون التّعرض للتّقدّم إلاّ ببعض التّدخلات الشّخصية والتي لا تشكّل موقفاً نقدياً مبنياً على اتجاه معيّن في جمع الأحداث، ونجد ذلك عند الأشعري في مقالات الإسلاميين، والشّهستاني في الملل والنحل والذي صرّح بقوله: "شرطي على نفسي أن أورد مذهب كلّ فرقة على ما وجدته في كتبهم، من غير تعصّب لهم، ولا كسر عليهم، دون أن أبيّن صحيحه من فاسده، أو أعين حقّه من باطله"⁴، أو الطبري⁵ الذي أقرّ في مقدّمة تاريخه أنّه جمع الغثّ والسّمين والصحيح والموضوع دون تحقيق أو نقد دقيق.

1 _ المرجع السابق، ص 11.

2 _ المرجع نفسه، ص 11_12.

3 _ انظر بالتفصيل الوافي والدّرس العميق كتاب: مرزوق العمري، إشكالية تاريخية النص الديني - في الخطاب الحدائثي العربي المعاصر، مرجع سابق.

4 _ الشّهستاني، الملل والنحل، ج 1، مرجع سابق، ص 7.

5 _ انظر: ابن جرير الطبري، تاريخ الطبري، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط 2، دار المعارف، مصر، د.ت، ج 2، ص 7_8.

وانتقلت رؤى الغرب إلى العالم الإسلامي بمقتضيات الاستشراق والاستعمار ثم الحوار والمثاقفة لاحقاً؛ ففرض هذا النقل إشكالات استصعبت من عمق التجربة الغربية، وتمّ زجّها بالقوّة كأسئلة عالمية تشمل كلّ أزمات الوعي الديني (الفهم/التطبيق)، تروم في ظاهرها تحرير الإنسان وتحضّره، كمثّل إشكاليّات: تعارض العقل والنّص، المقدس والمطلق وصراع العلم والدين الذي بلغ أوجه في أوروبا. وكان العالم الإسلامي _آنذاك_ يرزح تحت سلطة التقليد والجمود الفكري، فكانت استجابته لبوادر الحداثة المستصعبة مع الاستعمار في أشكاله الثقافيّة (التبشيرية والإستشراقية) والعسكرية (حملة نابليون بونابارت والاستعمار الإنجليزي) إلى السّاحة الفكرية الإسلامية (شمال إفريقيا وجنوب آسيا) بالصدّ والمواجهة أو التقبّل والتماهي، وقد ساهم بعض المفكرين العرب المتأثرين بالتراث الثقافي والفلسفي والعلمي لأوروبا في نقل هذه الدّهشة التي قوبلت بصدّ من التّراثيين، وانجذاب من النّاقمين على سوء الأوضاع العقلية في العالم الإسلامي، بينما حاول الإتجاه الثالث البحث عن مواءمة بين التّيارين لا على سبيل التّلفيق وإتّما؛ التأسيس لموقف متين من معطيات القوّة في الجانبين.

لكن تغيّرت في مرحلة لاحقة العملية التّاريخية للأحداث والوثائق والآثار إلى عمليّة نقدية تقييمية/إقصائية اعتمدت في مجملها على منتجات العلوم الإنسانية. ولعلّ عبد الله العروي وهشام جعيط ومحمّد أركون من أشهر من طبّق الرؤية التّاريخية المادية على التراث بما فيه المرجعيات النصيّة ومصادر التّشريع؛ القرآن الكريم والسنة النبويّة، وغير التشريعية ممثّلة في التراث كالتاريخ الإسلامي والفقّه وأصوله وعلم الكلام...

حيث نظر أركون إلى الإسلام كدين ثالث يجب أن يخضع للقراءة التّاريخية لغايات ستسفر عنها عمليّة القراءة المقصودة هذه، وشجّع الاستفادة/اقتباس المناهج الغربية التي انبثقت عن المدارس الفرنسيّة الحديثة والمعاصرة، فيعترف بأنّ الإستشراق صاحب الفضل في كونه أوّل من طبق المنهج التّاريخي على التراث الإسلامي. و يمثّل لذلك بمشاهير الفلاسفة والمستشرقين الغرب كنماذج معرفية يجب الاحتذاء بها من اجل التحديث؛ كالذي فعله المستشرق نولدكه في كتابه الشهير عن القرآن، وما فعله جوزيف شاخت مع

الشريعة، وجولدزير مع الحديث...، كما يعترف لهم بأن المناهج الفلولوجية¹ (=اللغوية) قد ساهمت في أن ترى المخطوطات العربية النور بعد طول إهمال كمؤلفات ابن رشد وابن خلدون كما فعل بروكلمان، ولكنه يعيب عليه اكتفائه بهذه المنهجية التاريخية الفيلولوجية التي تعود إلى القرن التاسع عشر، إذ يرى أنها تشكل المرحلة الأولى فقط من مراحل الدراسة العلمية للتراث، لأنهم لم يواكبوا تطور تطبيق مناهج العلوم الإنسانية الحديثة التي ظهرت بعد الحرب العالمية الثانية، بحجة أنها موضة باريسية سرعان ما تزول ورفضوا تأثير الحوليات الفرنسية الذي أحدثته في تجديد علم التاريخ، أو أن يأخذوا بالاعتبار أبحاث كلود ليفي ستروس، في مجال الأنثروبولوجيا، وميشيل فوكو في أركيولوجيا المعرفة و بيير بورديو في علم الاجتماع، وتفكيكية جاك دريدا والتجديد المنهجي عند رولان بارت في النقد الأدبي المتجاوز للمنهجية الفيلولوجية، والألسنية عند دي سوسير وغيرهم. وهذا جعلهم متخلفين عن حركة البحث العلمي ومنتجاته فلم يتمكنوا من ان يكونوا زعماء لمدارس وإنما ذاعت شهرتهم في العالم الإسلامي فحسب²، ويدعو لتوظيف المناهج الفلولوجية لكسر القداسة عن اللغة العربية بصفتها الوعاء الحامل للنصوص، يقول: "... إذا كانت الأفكار والتصورات الثقافية تنطبع على نسيجنا العصبي عن طريق وساطة اللغة، فإنه ينبغي إعادة النظر بكلّ تقييماتنا وتصوراتنا المتعلقة بمنشأ الثقافة ووظيفتها"³ ثم يبرز الغاية من هذا النظر وهو زحزحة الأديان عن مقام التعالي والتقدّيس ونفي الغيب والاتجاه نحو المادية ومنتجات العلم المتحددة⁴.

ويرى أيضا أنّ التراث العربي ينتمي إلى "ما يسمّى بالدّهنية الثقافية والفكرية الخاصّة بفترة من فترات التاريخ، وهي ما نسمّيها الفترة المتوسطة، الفضاء الدّهني المتوسط، بمعنى أنّ جميع المفاهيم والمناهج والبنىات والمواقف الاستعمولوجية المعتمدة في هذه الفترة التاريخية من تاريخ العقل والذهن البشري، (...) ينتمي

1 _ Phlology فقه اللغة: هي "إدراك المؤرّخ للمعاني والتعابير اللغوية التي كتبت بما النصوص والوثائق لا سيما إذا كانت في تاريخ العصور القديمة والوسيلة والقرون الانتقالية الحديثة على القرن التاسع عشر، إلى القرن العشرين، ذلك أنّ الكثير من التعابير التي كانت متداولة في السابق هي غيرها اليوم". حسن حلاق، مناهج الفكر والبحث التاريخي والعلوم المساعدة وتحقيق المخطوطات - بين النظرية والتطبيق، د.م، ص 75. (انظر: بنفس الكتاب التأصيل العربي لمصطلح فقه اللغة، ص 75 وما بعدها).

2 _ محمّد أركون، تحرير الوعي الإسلامي نحو الخروج من السياجات الدوغمائية المغلقة، تر: هاشم صالح، ط1، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 2011، ص 29_30. (بتصرّف طفيف).

3 _ أركون، تاريخية الفكر العرب الإسلامي، مرجع سابق، ص 26.

4 _ المرجع نفسه، ص 26.

إلى فترة التاريخ ألغتها الحداثة¹، ويحاول أركون أن يخصص دراسة الإسلام ضمن منظورين متكاملين، الأول: دراسته كظاهرة دينية مثله مثل غيره من الأديان دون اعتباره مثال وحيدا وكليا للدين، بتطبيق المناهج العلمية التاريخية عليه كما أسقطت على الأديان الأخرى ضمن علم الأديان المقارن. والثاني: دراسته للإسلام ضمن منظور الانثروبولوجيا الدينية، والتوصل الى فهم الظاهرة الدينية بمقارنتها مع باقي الأديان واستخراج القاسم المشترك الأكبر بينها، مع تطبيق باقي المناهج المعاصرة على التراث والظاهرة الدينية كمنهجية الألسنيات الحديثة، علم النفس التاريخي، علم الاجتماع التاريخي، علم اللاهوت المقارن...²، وقد اعتمد أركون السيمياء باعتباره علما يجدد النظر للنصوص ومدخلا للبحث التاريخي في تفكيك أي نص ابتداء من القرآن إلى الجرائد³، وضرورة قراءة التراث بطبقاته فعلى "عالم الانثروبولوجيا أن يهتم (...) بالتراث والتقاليد المهتمشة والمتجاهلة من قبل السلطة المركزية سواء أكانت ذات أصل ديني أم دنيوي علماني"⁴، ووظف في ذلك مشروعه الإسلاميات التطبيقية، حيث دعا إلى قراءة النص القرآني/النبي والنصوص الشارحة له بمنهج تفكيكي/أركيولوجي؛ لغاية يقول عنها هاشم صالح: "فأركون بحسب ما أفهمه لا يريد القضاء على الدين في المطلق وإنما يريد توليد فهم آخر له، أي فهم حر متسامح"⁵، بدراسة الظاهرة الدينية بمنهج نقدي يحاكم المعارف العقلية من حيث الفلسفة والاجتماع والانثروبولوجيا، وتأثير الأبعاد الغيبية والمؤسسية والسياسية على تشكل هذه الظاهرة⁶.

ويبحث المؤرخ (=المؤرخ لقب يطلق على كلٍ مشتغل بالماضي) الحديث في دراسته الدينية على التجرد من الميل إلى أي دين وإنما دراسته بموضوعية تجعل من عمله ابداعا علميا ومنهجيا لا يشابه الانتاجات المعرفية الدوغمائية والتي تشكل خطابا طائفيا متكررا، والدعوة الى الانطلاق في هذه القراءة التاريخية من

1 _ أركون في حوار مع الرفاعي، الدين وأسئلة الحداثة، ط1، دار التنوير، بيروت، لبنان، 2015، ص 27.

2 _ أركون، تحرير الوعي، مرجع سابق، 34_35.

3 _ أركون في حوار مع الرفاعي، الدين وأسئلة الحداثة، مرجع سابق، ص 25.

4 _ أركون، الفكر الإسلامي - نقد واجتهاد، تر وتع: هاشم صالح، د.ط، لافوميك المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، د.ت، ص 103.

5 _ محمد أركون، الهوامل والشوامل حول الإسلام المعاصر، تر وتو: هاشم صالح، ط1، دار الطليعة، بيروت، 2010، ص 11.

6 _ أركون، تاريخية الفكر العرب الاسلامي، مرجع سابق، ص 13.

منطلق الإسلام حق متعدد¹، وبما أنّ القرآن الكريم هو مدار هذه الفهوم المتعددة فيجب أن يختار منهج تفسيري لا يخضع القرآن للمطالب النفعية الذاتية والمذهبية والشرعية بما لا يخدم حاجة المسلم الروحية إلى القرآن²، مقترحا بذلك المنهج التفسيري التأويلي وآليات المنهج التاريخي النقدي فيقول: "أما المنهج التأويلي الذي يخضع إلى وجهة نظر أخرى فإنه يسلك الطريق النقدي والتاريخي ويستعيد للنص الموحى حيوية لغته ورموزه وعقلانيته وقوة روحانيته. وربما أذن ان يفتح مجالاً لأسلوب تدين جديد يتأسس على يقين، منفتحاً أمام الأسئلة والتساؤلات وفخوراً بالانتشار الواسع للقران ومدركاً بوعي بان هذا الانتشار يمكن ان يعطي للمؤمن زيادة في التواضع والانفتاح حيال الآخر أيا كان ومهما كانت ماهيته"³.

أما أحميدة النيفر فيبرر لهذا النوع من القراءة في كونها "قراءات ترى النص ظاهرة ثقافية تقترح لها مناهج للتفكيك والتأويل بالاعتماد على (فتوحات العلم الحديث) وذلك قصد اكتشاف خصائص التفكير الذي جاء النص القرآني ليؤسسه. هذا (التعدد التأويلي) هو الذي يجعل النصّ محورا للحضارة إذ بذلك يحقق للثقافة قدرة على الابداع وإنتاج المعرفة"⁴، ويجعل القراءات التراثية القديمة للنص تاريخية خاضعة لسياق زمنها وأفقها المعرفي، لا يكفي وجودها لاستيعاب مضامين النص بالادوات الإجرائية الحديثة⁵، ثمّ يردّ على المتهمين لمصادقية القراءة المعاصرة للنص، حيث يردّ التأويليون للنص تهمّة استعمالهم للمناهج الحديثة بأنّها تنتهي إلى تاريخية النص ونزع القداسة عنه بأنّها تشابهه في أسلوبها؛ أسلوب اللغويين والبلاغيين القدماء الذين شرحوا النص القرآني وبينوا اصطلاحاته بضرب المثل بالشعر وبلاغة العرب كونه نزل بلغتهم؛ فكيف لم يتّهموا بأنهم وضعوا النص القرآني في مأزق التاريخانية وحصر هذا النص المتعالي في المناخ الثقافي واللغوي العربي⁶. يورد أحميدة النيفر مجمل آراء شحورور في قراءة النص القرآني بين المنهج اللاتاريخي التراثي

1 _ أركون، الهوامل والشوامل، مرجع سابق، ص 13.

2 _ المرجع نفسه، ص 11.

3 _ المرجع نفسه، ص 12.

4 _ أحميدة النيفر، الإنسان والقرآن وجهها لوجه، (التفاصيل القرآنية المعاصرة) قراءة في المنهج، (سلسلة نقد العقل المعاصر)، ط1، دار الفكر، دمشق، سوريا، 2000_1421، ص 134_135.

5 _ المرجع نفسه، ص 135.

6 _ المرجع نفسه، ص 135_136.

وبين القراءة التي جعلت القرآن في إطاره التاريخي ومن بين تلك الآراء أنّ "لا تناقض بين المعرفة النظرية المكتسبة على ضوء المنجزات العلمية وخاصة الفلسفية وبين ما جاء به القرآن الذي يبدو كأنه كتاب المستقبل، وربما كتاب لمرحلة لم تأت بعد إذ هو بحاجة إلى مزيد من التقدّم العلمي القادر على إنجاز أكمل لتفسيره"¹.

بات واضحاً التأثير الحاصل للحدائين العرب بالتيار النقدي الغربي العام، فضلاً عن تأثر المناهج التاريخية ذاتها بالوضعية والتجريبية. وإن كان قد ناسب هذا التأثير السياقات الغربية التاريخية بان ينتهي حتماً إلى هذه القراءة المادية للنص، والذي اعتمد فيه على المفهوم العلماني للتاريخ ومتعلقاته العلمية والثقافية؛ كالحتمية التاريخية التي كانت امتداداً لفيزياء نيوتن، وما يلحق ذلك من إقصائية للعقل الفلسفي والنظرة المابعدية لحركة التاريخ²، ولكن حين تتغيّر الساحة والخصوصية الإسلامية وجب أن تأخذ القراءة خصوصية النص الديني/التراث، "إنّ التراث ليس قضية منطقية نقوم صوابها أو خطأها قياساً على زمن مرجعي هو الحاضر. إنّه واقعة تاريخية جرت في تجربة لها اقتضاءاتها واشتراطاتها، وهو لا يستلزم منا إخضاعه لتقويم نميز فيه حدود استحابة لمتطلبات عصرنا من عدم ذلك، بل يستلزم منا فهمه في حدود التجربة التاريخية التي تحقق فيها ليتيسر بيننا وبينه انعقاد جسور مبسوطة من الحوار المتواصل لا أثر فيها لأي مظهر من التقويمات الاختزالية، ولا لأي شكل من أشكال الاسقاط"³. وهو ما بيّن العروي خطره في مفهوم التاريخانية الغربية من أنّها انّ تكفي بوضع تحت القراءة التاريخية الذاتية للمؤرخ والتي قد تنتهي بحصر الانسان كمخبر للسلوك والأخلاق والسياسية، دون البحث في العلة التاريخية للوقائع ضمن مكونات الحدث التاريخي⁴. وإن كان العروي يقصد من وراء ذلك الدعوة إلى قراءة التاريخ بمنظور علمي يتجاوز المفاصل الخصوصية للدين والهويات ويجمع العقل الإنساني وتاريخه على خط واحد يتمثل في النفعية الماركسية التي سادت زمانه كنموذج وسقف أمثل لإعادة قراءة التراث الإسلامي على الأخصّ. وهو ما لا

1 _ المرجع السابق، ص 104.

2 _ أحمد محمد جاد، المنهج التاريخي في دراسة الدين، مرجع سابق، صص 10_13.

3 _ الحيرش، محمّد، النص وآليات الفهم في علوم القرآن - دراسة في ضوء التأويلات المعاصرة، ط1، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، 2013، ص 28.

4 _ العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ، مرجع سابق، صص 16_17.

يقول خطراً عمّا ينتقده في تاريخانية الغرب، إذ سينتهي هو أيضاً إلى ضرب التاريخ بمقتل إذا تمّ ردّه على ظروفه وملابساته والاستغناء عن مفهوم القدر الإسلامي في صيرورة الإنسان.

قد كان أركان الممثل الأشهر في انتهاج هذه القراءة التاريخية بآلياتها المعقّنة والوضعية والخطاب العلماني ضدّ الدين، وقد كان علم الكلام محورا من محاور قراءة التراث عموماً في المشاريع الحديثة وان برزت جلياً عند كلّ من حسن حنفي والجايري بدرجة أقلّ. وقد كان أركان يتجاوز اصطلاح علم الكلام ضمن مشروع النقد إذ يعتبره الوجه العقلائي في التعامل مع الوحي ويجعله مساوياً لمفهوم اللاهوت/التولوجيا المسيحية واليهودية من منطلق الموضوعية النقدية في استعمال المناهج في قراءة التراث الكلامي بشقيه السني والشيعي، فإن كانت قراءة أركان تستقصّد الغاء الديني والقدسي، فإنّ الاهتمام بالتاريخ الكلامي وفرقه لن يكون مهمّاً في القراءة التاريخية بقدر الحاجة المتعيّنة (انتقائياً) لمفاصل الخلاف في تشكّل علم الكلام أو التأثير العام لمسائله على باقي المنظومة المعرفية الإسلامية، وعليه فقد خضع التراث الكلامي في القراءات الحديثة ضمن مشروع القراءة التاريخية للتراث الكلي¹.

وقد اتّبع أركان خطوات منهجية متدرجة ابتدأت من زحزحة وكسر تابوهات القداسة عن اللغة العربية واستبدال بعض الاصطلاحات بقاموس مفاهيمي مستعار ومبياً جزئياً، مروراً إلى قراءة النصّ قراءة تاريخية تلغي عنه أي خصوصية ماورائية ومرتالية، تستنطق المسكوت عنه في المنظومة التراثية الشرعية والعقدية، وتجعل منه مادّة لتطبيق المناهج السوسولوجية والانثروبولوجية واللّسانية من أجل الانتهاء به إلى خانة الأسطورة والخرافة وبالتالي قطع العلاقة بينه وبين المخاطب به مسلماً كان أو كتابياً في حالة من الانفتاح على الحقّ المتعدّد والتسامح العالمي والذي يفضي إلى اللادين واللايمان والحرية وعلمانية الحياة، وما ينجر عن ذلك من تغييب لأصالة القيم ومعيارية الأخلاق والتي تبدو معالمها اليوم في الإنسان العدمي والمرتاب في آخر نموذج بشري في عصر ما بعد الحداثة.

1 _ انظر بالتفصيل، زبيدة الطيّب، تجديد علم الكلام في الفكر الحديث العربي المعاصر - محمد أركون أمودجا، إيش: الزهرة للحلح، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، دكتوراه في تخصص: العقيدة، كلية أصول الدّين، قسنطينة، الجزائر، 2015_2016، ص 145 وما بعدها.

ونختتم بكلمة، لخصت الأثر السلبي لقراءة النصوص المؤسّسة للثوابت، والنصوص المتفرّعة عنها والتي تمثّل وجها من وجوه التفاعل الحضاري وفقا لفهم القرآن والتي يمكن أن تشكل حلقة وصل اتجاه الارتباط بوعينا الديني خلال التاريخ؛ "لقد بتنا اليوم أمام إصرار كبير على إيقاف نزيف التّاريخانية على ما كان لها من وجوه ساهمت في بروز معان وأفكار مهمّة، إلا أنّها ساهمت في حجب الكثير من الحقائق في مجال دراسة الأفكار والثقافات والاديان، فمع النزعة التاريخانية الجارفة لا يمكن الانصات إلى أي معنى ديني ولا أي سرّ إيماني خارج الأفكار التسلطية المسبقة التي تجعل التفكير الديني في الأصل نمط الفكر الإنساني في حقبة من الحقب التي سطرها رائد الوضعانية أوغست كونت"¹.

إذا؛ كان لعصر الحداثة وما بعدها دور في التأثير على التيار الفلسفي الإسلامي والدراسات الدينية العامة والتي حاولت تشذيب جوانب التطرف في الفلسفة والعلوم الإنسانية ومحاولة بسط المناهج والقراءات الغربية مع إضفاء بعض الخصوصية العربية والإسلامية عليها والتي استمدتها من ترجمة المصطلحات وتبئية المفاهيم بطريقة تيسر قبولها للعقل الاصولي والمحافظ على خط الوصل مع التراث كاستمالة الجانب التقليدي من اجل اللحاق بالركب الغربي سواء من ناحية الخطاب الديني او الممارسات الفلسفية الذاتية. وهو ما حدث عن تبني التاريخانية كنزعة لكسر القداسة الايمانية للمرجعية الإسلامية ومقتضيات هذه القراءة من تبني لمناهج العقلانية والظاهرانية والتأويلية وغيرها، رغم التخبط الذي ما زال يتخلل مفهوم التاريخانية عند كلّ من الحداثيين كتيّار أو كأعلام ورواد لمشاريع التحديث.

1 _ إدريس هاني، المعرفة والاعتقاد، مرجع سابق، ص 24.

المبحث الثالث: الطرح المنهجي الإحيائي في بناء الدرس الكلامي الجديد

المكاتب الأول: المنهج العقلائي (محمد عبده)

المكاتب الثاني: المنهج الفلسفي (محمد إقبال)

المكاتب الثالث: المنهج العلمي التجريبي (وحيد الدين خان)

المكاتب الرابع: المنهج التداولي الحواري (طه عبد الرحمن)

المبحث الثالث: الطّرح المنهجي الإحيائي في بناء الدرس الكلامي الجديد

يعمد هذا المبحث إلى بيان نماذج أثّرت بشكل جليّ _لازال يتردّد صدها_ في ساحة تجديد الفكر الإسلامي في مشاريع إصلاحية¹ فلسفية وتربوية ومنهجية عامّة وعلم الكلام وبناء الدرس الكلامي في وصف "الجديد" خاصّة، سعت هذه النماذج من أمثال محمّد عبده ومحمّد إقبال ووحيد الدين خان في العصر الحديث وطه عبد الرحمن معاصرا في عقد الوصال بين التّراث وتحسين كفاءته في مواجهة وتوظيف منتجات العقل الحديث والبحث عن تأسيس أصولي لهذه الاتصالية، وقد تمّ اعتمادها في صورها المنهجية: العقلاني والفلسفي والعلمي التحريبي المعاصر والتحواري التداولي في صورته التكاملية؛ في محاولة لقراءة مناحي التجديد من حيث ارتباطها بمصادر المعرفة الإسلامية، واشتمال مشاريعهم على الانطلاق من مؤسّسي المعرفة في الإسلام وهما الوحي والكون، بوسائل التّظر والفهم والتخلّق: العقل والحسّ والوجدان، برؤية تكاملية، تستوعب كمال الإنسان في نظره إلى المسائل العقديّة وانعكاساتها العمليّة والتجريبيّة في توجّهه الحضاري الإسلامي والعالمي.

المكّلب الأوّل: المنهج العقلاني

أدّت منتجات العقل الغربي الحديث إلى فرض أسس الرؤية العقلانية في المعرفة والمادية في الفكر والماركسيّة/اليسارية والليبرالية في السياسة والحداثة كنظام حياة؛ وقد تبلورت هذه العقلانية من خلال الارتباط التاريخي بالنزعة الإنسانية ذات الجذور التي تعود إلى القرون الوسطى كاتجاه مناوئ للكنيسة، ووجدت لها صدى في عصر النهضة²، حيث تمخّضت من جملة الأحداث هذه الرؤية الغربية والتي مهّدت لثورة الأنوار وانتهت بانفصال العلم عن الكنيسة، وفرضت آليات وضعية عقلية وفلسفية؛ كمناهج لفهم

1 _ الإصلاح الدّيني: "محاولة ردّ الاعتبار للقيم الدينية، ورفع ما أثير حولها من شبه وشكوك، قصد التخفيف من وزنها في نفوس المسلمين" وهو كذلك: "محاولة السير بالمبادئ الإسلامية، من نقطة الركود التي وقفت عندها حياة المسلمين، إلى حياة المسلم المعاصر، حتى لا يقف مسلم اليوم موقف المتردد بين اسمه وحاضرته؛ عندما يصبح في غده". محمّد البهي، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، ط4، مكتبة وهبة، القاهرة، مصر، د.ت، ص 395

2 _ انظر: ويل وايريل ديورنت، قصّة الحضارة، وقصّة الفلسفة/ريتشارد تارناس، آلام العقل الغربي/ برتراند راسل، حكمة الغرب/ أحمد غانم حافظ، الإمبراطورية الرومانية من النشأة إلى الانهيار/ محمّد الغزالي، ظلام من الغرب، ص 39 وما بعدها.

النصّ المقدّس والظواهر اللّامعقولة، التي حصرت الدّين في زاوية التّاريخ واستحضرت مضامينه كرمزيّات تضيّق على الحضور الدّيني في حياة الإنسان، وتولي الاهتمام والإلتفاف حول اعتباره المحور، وتنتهي به إلى التحرر عن سلطة الدّين والخلاص بصكّ غفران.

ويعود المنهج العقلائي Rationnel في أصله إلى الفلسفة العقلائية Rationalisme، وهي تيار نشأ كمذهب منذ القديم مع الحضارة الإغريقية (ممثلة في سقراط وأرسطو) والتي قدّست العقلي التّظري على العملي، ويظهر غالباً كردات فعل مناوئة لفرض المثالية واللاعقلانية مصدرًا للمعرفة¹، وهو: "مذهب يرى أنّ كلّ معرفة يقينية تصدر عن مبادئ لا تقبل الدّحض، قبلية، بينة، تكون حصيلتها اللازمة، ولا يمكن للحواس أن تقدّم عنها سوى نظرة ملتبسة وظرفية، نظرة عابر إلى الحقيقة"²، ويمثّل لهذا المذهب بديكارت وسبينوزا وهيغل، ويعتبرها وجهة تخالف المذهب التّجريبي القائم على الحسية، ويخالف اللاّعقلانية كالصّوفية والباطنية في الإيمان معتمداً على البينة والبرهان والثقة بمعطياته المنطقية³، وهو "القول بأنّ كلّ ما هو موجود فهو مردود إلى مبادئ عقلية"⁴، بينما هو عند "كانط" المبادئ العقلية الأوّلية القبليّة الكامنة في القدرة المعرفية؛ التي تسبق التجربة⁵ (العقل النظري/الخالص)، وتتمتع هذه النظرة على اعتبار العقل الحكم الأوّل في تفسير الوجود.

وهي رؤية تحمل في لبّها دعوة لتجاوز ميتافيزيقا الغيب والوحي لطبيعة هذه القضايا الماورائية والتي تخرج عن نطاق عمل العقل. ولذا يرى بعض المشتغلين بالدّين أنّ العقلائية هي مطابقة العقائد لأحكام العقل وهي على ثلاثة أوجه؛ شرطية العقل لمعرفة الحقيقة الدّينية، الإعراض عما يخالف أحكام العقل، إثبات

1 _ محمّد قطب، مذاهب فكرية معاصرة، ط7، دار الشروق، القاهرة، مصر، 1413_1992، ص 500 وما بعدها. (تاريخ العقلائية).

2 _ لالاند، الموسوعة، مرجع سابق، ص 1172.

3 _ المرجع نفسه، ص 1172.

4 _ صليبا، المعجم، مرجع سابق، ص 91.

5 _ إيمانويل كانط، نقد العقل المحض، تر: موسى وهبة، دط، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، د.ت، ص 47 وما بعدها.

العقائد من الشّرع ثمّ الدّفاع عنها عقلاً¹، والعقلاني هو "ما ينتسب إلى العقل، أو ما يتطابق معه، خصوصاً بالمعاني"².

إذا فالمنهج العقلاّني (العقلي) رؤية تجعل العقل منبعاً وحيداً للمعرفة ومحامها الوحيد لحقائق المعرفة والاعتقاد، ويمكن اعتبارها ردّة فعل على تسلّط الفلسفة التجريبية التي تعتمد الحواس مصدرها وحيداً للمعارف والعقائد (مع ديفيد هيوم وجون لوك وجورج بركلي باختلاف طروحاتهم بين المادية والتجريد³)، وتقوم قواعده عند ديكارت على مبادئ أربعة⁴: ابتناء المعرفة على البداهة⁵ العقلية والتريث في إصدار الحكم، تحليل وتفكيك الصعوبات حسب الضرورة، ثمّ تركيبها ابتداءً من الأصغر إلى الأكبر حسب الموضوع، وأخيراً الإحصاء والمراجعة التأكّد من استيفاء أجزاء الموضوع.

العقلانيّة المؤمنة:

كان محمّد عبده (1849-1905م) أحد أهمّ رواد الثّورات العقلية/العقلانية في صدّ هذا الواقع المختلف/الغالب وإحياء الفكر الإسلاميّ عامّة وعلم الإيمان بخاصّة، في "إعادة اكتشاف الحداثة داخل

1 _ صليبا، المعجم، مرجع سابق، ص 91. (بتصرف طفيف).

2 _ لالاند، الموسوعة، مرجع سابق، ص 1173.

3 _ انظر: وليم كلي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، تر: محمود سيّد أحمد، ط1، التوير، بيروت، لبنان، 2010م، ص 151_220. / انظر أيضاً: مهدي فضل الله، فلسفة ديكارت ومنهجه - دراسة تحليلية ونقدية، ط3، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 1996، ص 16 وما بعدها.

4 _ محمّد الهلالي، في المنهج، مرجع سابق، ص 28_29.

5 _ البداهة في اللغة: أول كلّ شيء، وما يفجأ من الأمر. والبدئية: المعرفة يجدها الإنسان في نفسه من غير إعمال للفكر ولا علم بسببها. المعجم الوسيط، مرجع سابق، ص 44.

أما في الإصطلاح فالبداهة Evidence: هي الوضوح التّام الذي تتصّف به المعرفة عند حصولها في الذهن ابتداءً، والبدئية Axiom: قضية أولية صادقة بذاتها يجزم بها العقل دون برهان (في الرياضيات). صليبا، المعجم، ج1، مرجع سابق، ص 200 و202.

إطار الفكر الإسلامي التقليدي نفسه"¹؛ فكتب رسالته الشهيرة: "رسالة التّوحيد"²، في محاولة إصلاحية تجديدية لسببين رئيسيين هما:

* إصلاح الواقع (المصري) الذي احتّمى من الاستعمار البريطاني بالدعوة السّلفية عقيدياً، بينما انتشرت البدع والخرافات والشركيات الحياة الدّينية المجتمعية المصري³.

* إنشاء مدوّنة عقلانية تعيد الانسجام بين معطيات الوحي العقديّة والمنتجات العقلانية الحديثة، من أجل غلق الفجوة العقلية التي كشفت عن تأخر المسلمين أمام تقدّم غيره، وبيان التّسق العقلي كبديل. والذي حكم مسيرة علم الكلام وخاض فيه العقل دوراً أصيلاً في حركته منذ نشأته كعلم وصاحب براهينه وحججه واستدلالاته، بناء على الدّعوة القرآنية لتعقل النصّ والكون، مع ما أضيف لبنيته من علوم أصيلة كأصول الفقه، وعلوم دخيلة كالمنطق الأرسطي والتجريبية.

فلماذا قرئت اجتهادات بعث الدّرس الكلامي الجديد من قبل محمّد عبده؛ على نموذج المنهج العقلاني أي باعتبار هذه العقلانية ثورته المنهجية في إعادة بناء علم التّوحيد؟

في البدء، صاغت روح الشك⁴ الديكارتية منحى السّؤال المعرفي الحديث كصيغة علمية مشروعة نحو اليقين، فحاول ضبط جدالات وتطورات العقل وصراعه مع الحقيقة الانجيلية في "مقال في المنهج"، وقد وضع حدوداً للعقل ومبادئ يقوم عليها التفكير والبناء الفكري، ولكنّه بقي وقياً للاهوت الكنسي، في

1 _ فضل الرحمن، الإسلام وضرورة التحديث- نحو إحداث تغيير في التّقاليد الثّقافية، تر: إبراهيم العريس، ط1، دار السّاقى، لندن، 1993، ص 100.

2 _ يعتبرها العلماء صورة مستعادة لطريقة تأليف الأشاعرة، ولكنّها مقارنة بما كان يدرس بالأزهر تمثّل نقلة نوعية، خصوصاً لاحتوائها على مباحث في الردّ على الشبهات المعاصرة لها، ويفترض أن تكون شرحاً لعقيدة التّوحيد للسّنوسي لاتفاقها معها في العنوان والاشتراك في تقسيم خطة الكتاب ومشابهة في طرق القضايا مثل: الاجتهاد الشّخصي فرض عين في العقائد، والتوقف عن الفصل في قضية خلق القرآن ... الخ. انظر: محمّد الحداد، محمّد عبده-قراءة جديدة في خطاب الإصلاح الديني، ط1، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 2003، ص 86.

3 _ محمّد فتحي محمّد حصّان، الفكر السّياسي للتيارات السلفية، ط1، المكتب العربي للمعارف، د.م، 2013، ص 60_61.

4 _ التّشكيك بمعطى الحواس، "...من حيث أنّ حواسنا نخدعنا أحياناً، فقد أردت أن أفرض أنه ليس يوجد شيء مثل ما تجعلنا نتخيّله..."، رينيه ديكارت، مقال في المنهج، تر: محمود محمّد الخضيرى، ط2، دار الكاتب العربي، القاهرة، مصر، 1986م، ص 149.

"الرجوع الضروري إلى الله كأساس فلسفي"¹. ثمّ مثل التجريبيون أمثال لوك وبركلي وهيوم وبيكون وجها آخر للحقيقة ردّاً على الاتجاه العقلاني البحث فقام على الواقع الحسّي والتّجربة. ليزنغ فجر كانط بوضعه حدوداً للعقل، والذي لا زال يصبغ بـ "نقد العقل المحض" روح الفلسفة الغربية إلى اليوم، حيث أراد أن يبلغ اليقين من خلال الأفكار الأولى التي تتأكد بالاثباتات العقلية سواء التجريدية أو التجريبية، فميّز بين معنيين للعقل: المنطقي والعقل الترنسندنتالي، يتأسس الأول على مبدأ الهوية أما الثاني فعلى التجربة، ويتفوق العقل المنطقي الأرسطي العقل الثاني؛ بمبدأ التناقض. فقد حاول أن يتعقّل الواقع؛ ويوفّق بفلسفته النّقدية بين التيارين المتضادين في الفلسفة: العقلي الديكارتي، والتجربي البيكوني²، وإن بقيت المبادئ الديكارتيّة الأربعة في الانتقال من الفكر إلى الواقع تصبغ الوجه العام للحضور الفلسفي في البلاد العربية، قدمت مع ثورة نابليون بونابارت وتمركزت آثارها في الكتابات الفلسفية المصرية (ترجمة ونقد). بينما انتقل الوجه الكانطي للفلسفة مع الاستعمار الإنجليزي لاحقاً.

في خضمّ تشكّل العقلية الفلسفية والنقدية العربية وتأثرها بالحقل الفلسفي الغربي العام؛ خضع علم الكلام في هذه المرحلة إلى مساءلة حول الدور المنوط به والغاية التي تترجى من استدعاء إجاباته القديمة أمام أسئلة إنسان العصر الحديث. كان السؤال المطروح متمحوراً حول: منظور البحث الكلامي في العلاقة بين الله والإنسان؟ وعبر فهمي جدعان عن هذه المسألة بقوله: "إلى أيّ مدى ينطلق القول إنّ العقيدة "التوحيد" أو "الوحدانية" يمكن أن تسلك بصاحبها دروباً متباعدة أو متباينة؟ وهل تنتمي هذه العقيدة إلى مجال النّظر الخالص أم أنّها تنفذ إلى جوهر الوجود الإنساني الفردي والمجتمعي لتشكّله بصورة أو بأخرى؟" يتعبّر آخر: ما الذي مثله "علم الكلام" الإسلامي التقليدي في حياة المسلمين العقلية والمادية؟ وما هو الدور الذي أمكن لمبدأ التوحيد منه أن يقوم به في عالم الإسلام المعنوي والمشخّص؟ هل احتفظ هذا العلم في الأزمنة الحديثة بالوظيفة نفسها والفعاليّة نفسها التي كان يمارسها في عصور الإسلام الكلاسيكية؟³، وهي دعوة صريحة إلى قراءة نقدية لعلم الكلام تراجع دوره اليوم في إثبات حضوره بوظيفته

1 _ انظر: جنيفاف روديس لويس، ديكارت والعقلانية، تر: عبده الحلو، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط4، 1988، ص 46 وما بعدها.

2 _ إميل بوترو، فلسفة كانط، تر: عثمان امين، د.م، ص 17 و 21 وما بعدها.

3 _ فهمي جدعان، أسس التقدم، مرجع سابق، ص 191.

ومجاهمة زحم الإشكاليات التي استفاق المسلم الحديث على آثارها، وأسئلة جدل الثّنائيات أيّهما الأقدّر على الاستجابة لمطالب العقل الحديث: العقل والنصّ، المطلق والتاريخ، الدين والدولة، الإرادة الإنسانية والإرادة الإلهية ومقتضى الحرية الإنسانية¹، والإيمان بين النظر والعمل.

صاغ محمد عبده الفلسفة العقلانية في بناء إسلامي وانتهج المنهج العقلاني الأشعري المعتزلي لتجديد الدّرس العقدي الكلاسيكي وإعادة صياغته، ويرجع عثمان أمين ذلك إلى تأثره بروح عقلانية ديكرت؛ يقول: "وقد تجلّى أثر هذه الفلسفة عند الأستاذ الإمام محمد عبده في السّنوات الأولى من هذا القرن"²، وأرجع أسس الدّعوة لإصلاح العقلية المصرية إلى منهج ديكرت الذي يتسم بأفكاره الواضحة التي تغلبّ حكم العقل على أحكام الهوى والعاطفة، حتّى إنه يروي عن زيارته لمكتبة الإمام محمد عبده، حيث وجد فيها مؤلفات ديكرت بالفرنسيّة وقد سجّل عليها محمد عبده تعليقاته مركّزا على كتاب التأمّلات وبالأخصّ أدلة إثبات وجود الله³، مستفيدا منها في صياغة أدلة إثبات وجود الله برؤية إسلامية تحيي العقلانية المعتزلية. قد يكون فعل التّأثر والتأثير في الأخذ بمبدأ الشكّ الديكارتي لكن لا يعني الاطّلاع على مؤلّفات الآخر سببا للقول بالأخذ عنه أو البناء على منهجه، فمحمد عبده بحكم أنّه عاش في فرنسا فقد كان له ثقافة مزدوجة، وهو ما جعله يفكّر بتحديث النّظرة للعلوم الإسلامية بما تلقّى من تعليم ديني وفلسفي، فمارس نوعا من الشكّ على التراث الديني وكيفيّة تلقّيه، وضرورة العودة إلى فهم القرآن بدون وساطة فهم السلف ونّبّه إلى ضرورة التّحقيق في النصّ المبني على الرواية، بهذا المعنى يمكن اعتبار محمد عبده ديكرتيا؛ أي طبّق الشكّ الديكارتي من حيث هو منهج وليس المقصود به المبادئ الأربعة جملة، فكان محور تجديده خارجيا منبينا على الأصالة العقلية للمدارس الكلامية (المعتزلة/الاشاعرة).

1 _ شاكير أحمد السّحمودي، مناهج الفكر العربي المعاصر في دراسة قضايا العقيدة والتراث، ط1، مركز التّأصيل للدراسات والبحوث، جدة، السعودية، 2010_1431، ص _ ص 14_16.

2 _ عثمان أمين، التأمّلات في الفلسفة الأولى لديكرت، د.م، ص 78.

3 _ المرجع نفسه، ص 78.

رفض محمّد عبده التقليد والانغلاق ودعا إلى حرية التعقل وبعث حركة الاجتهاد لمواجهة الخطر الفكري الوافد¹، بتجاوز العراقيين الداخليّة/التراثية كأخطاء الفرق وتناحرها المذهبي، والعودة إلى الأصول الأولى بالاعتماد على إعمال العقل في نصوص القرآن بالمعنى الذي لا يتعارض مع نصوصه، كما الأخذ بأوامره في التدبير والتعقل والتأمل. واعتبار العقل الإسلامي نظاماً نقدياً لتقبل ورفض ما يند إلى العلم الإسلامي من العقلانية الديكارتية والكانطية وتجلياتها المختلفة، منتهجا في ذلك المسلك الاستدلالي الذي اعتمده المعتزلة الأوائل والأشاعرة المتأخّرين. ويؤكد على تجاوز المذهبية والتبعية للأنساق الكلامية دون النظر والتقد، فرغم أنه أعاد صياغة رسالته على نفس تقسيم الأشاعرة (تقريباً) إلا أنّ انتهاجه العقلاني قد صبغ بيانه وتبينه للعقائد فقد منح العقل كامل الصّلاحية ليقراً الحدث ويفتي في التوازن ما لم يخالف اجتهاده ماهو معلوم من الدين بالضرورة ولا يخالف النصّ القطعي. وقد اعتمد على التلّفيق بين تقديم المعتزلة للعقل على النقل وعلى التوفيقية الأشعرية بين العقل والنقل لدرء تعارض الفهم، ويظهر من ممارسته العقلانية لواقعية الأسئلة الفقهية للمسلمين إلى إعمال الربط بين العقيدة والشريعة، النظر والعمل، في محاولة لإخراج علم الكلام من تجريده وجموده إلى فعاليته على مستوى التطبيق المتمثل في الفقه الذي يحكمه التوجه السلفي، فأدخل "الدراسات المنطقية إلى الجامعة الأزهرية"² وأعاد إحياء النقلة العقلية المعتزلية بشعاراتها: "فاعلية الحوار، إقصاء النتائج القبلية، البدء بالبحث، الفحص، المراجعة، النقد"³ التي أعطت دافعية في بعث الوجه المدرسي الكلامي الجديد، منتهجا طريق أستاذه: جمال الدين الأفغاني (1838 - 1897) في رسالته: "الرد على الدهريين"⁴ ومنهجه المتوسّل بالعقل والتوفيق مع النصّ بمنظومته في العقائد القرآنية والعلم التجريبي الذي أثاره الطبيعيون المتبنون لنظرية داروين والنيشوريين⁵ الداعين إلى الإيمان بالنشأة الطبيعية وانحسار مصدرية المعرفة في ما تكشفه الظواهر الطبيعية وأطلق عليهم "الدهريين"

1 _ انظر نماذج من ردود محمّد عبده على هانوتو (وزير خارجية فرنسا) والمستشرق آرنست رينان. (في كتاب الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية، ط3، دار الحداثة، د.م، 1988م).

2 _ عثمان أمين، التأملات في الفلسفة الأولى لديكارت، د.م، ص 78.

3 _ عبد الستار عزّ الدين الراوي، رؤية نقدية للنظرية الاعترالية، ط2، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، العراق، 1986، ص 7.

4 _ انظر: محمّد عبده، الثائر الإسلامي جمال الدين الأفغاني - رسالة الرد على الدهريين، د.ط، دار الشهاب، باتنة، الجزائر.

5 _ النيشورية (nature): أتباع المذهب الطبيعي الذين يقولون بالنشأة الطبيعية للكون، "النيشور اسم الطبيعة، طريقة دهرية يونانية ظهرت في القرن الرابع و"قبل الميلاد، مقصدها محو الأديان، ووضع أساس الاباحة، الاشتراك (الاشتراكية) في المعاملات المالية والاجتماعية"، انظر: المرجع السابق، ص 118 وما بعدها.

الملحدين بوجود الله عزَّ وجل، بالإضافة إلى منحاه السِّيَاسِي الذي طغى على حركته التي مثلت بداية عصر الإصلاح في القرن التاسع عشر، واستلهم منه الشيخ محمد عبده منهجه وجسده في مشاريع العقيدة والسياسة والإجتهد والافتاء (في العبادات والمعاملات).

وكان توسُّل محمد عبده بالمنهج العقلاني في مواجهة التيار العقلاني الذي بدأ يسيطر على الروح الفكرية المصرية؛ بطرح العقلانية الإسلامية كبديل يحمي المسلمين من الانسلاخ والتأثر بها (بينما يطلق عليها محمد عمارة في أغلب مؤلفاته بالعقلانية السلفية المستنيرة¹)، وحاول بهذا المنهج إحداث تألف بين من يُصطلح عليهم بخصوم الإسلام وتليين جانبهم باعتماد اللُّغة المنهجية كعامل مشترك يضي إنسجاما على استيعاب تعاليم الإسلام وجوهر الحضارة الغربية. هذا ولم يؤثّر عليه تياره في منحاه الكلامي المدرسي فيظهر ذلك في حاشيته على شرح الدَّوَابِي² للعقائد العضدية، والتي لم تخرج عن الطريقة المدرسية الأشعرية في شرحها واختصت بالتَّحْبَةِ³، وتختلف عن رسالة التوحيد، لغة وأسلوبا.

يقول في هذا جورج غارنيه بأنَّ النَّزْعَةَ العقلانية عند محمد عبده رغم مغالاتها أحيانا كباقي الفلاسفة الذين يسقطون القيم الدينية في مقابل التجريد، إلا أنه ظل متمسكا بصلاحية عقلانية الإسلام الأخلاقية لتجيب على أسئلة العصر وترفع المستوى الاجتماعي للمجتمع الإسلامي، ويجاري الأفق الفكري ومدركاته العقلية بانفتاحه على التأويل دون الخروج عن الدين الحق، وتنصيب القومية الإسلامية كهوية من أجل تحريرهم السياسي، الذي تمثله الرُّكُود بسبب عقيدة التَّوَاكُل التي أثمرها عهد الانحطاط، وقد اعتمد في إحيائه للدِّرس العقدي على المنطق واللُّغة المبسَّطة والرُّوح التَّقْدِيَّة والتَّأْوِيل والتَّركِيز على طلبة الأزهر ومجالس العوام⁴، وقد ساعده في ذلك مكاسبه الخبراتية؛ فكان سياسيا وصحفيًا وفقهيا ومتكلمًا.

1 _ انظر كتابه: تيارات الفكر الإسلامي، ط2، دار الشروق، بيروت، 1418هـ_1998م، ص 275 وما بعدها.

2 _ جلال الدِّين محمد بن أسعد الصديقي الدواني (831_918هـ/1427_1512م)، ولد في دوان، وسكن غي شيراز، فيلسوف، باحث، قاضي القضاة بإقليم فارس، له: شرح تهذيب المنطق، الأربعون السلطانية، حاشية على شرح القوشجي لتجريد الكلام... انظر: الزركلي، الأعلام، ج6، مرجع سابق، ص 32.

3 _ انظر: مقدمة محمد عمارة، رسالة التوحيد، محمد عبده، مرجع سابق، ص 6.

4 _ جورج غارنيه، فلسفة الفكر الدِّيني، مرجع سابق، ص 146_151.

وقد مكّنته لغته وأسفاره في إدراك أوجه الاختلاف والتنافر بين الرؤى الغربية للدين والرؤية الإسلامية للعقيدة، كما وظّف فكرة ربط العلم بالعمل وترجمة العقائد إلى سلوك أخلاقي من خلال وصل الإيمان بالشريعة مستفيداً من منبر الإفتاء الذي أضفى فيه تجديداً فقهيّاً فرضته التّوازل، وهو ما استعاد الحركة الاجتهادية التي رافقت العقل الإسلامي قروناً من الزمن ويمكنها اعتبارها الخطوة الأولى التي نفّضت عن الإسلام دثار الغيبوبة واستعادته إلى ساحة الفكر كآخر أنبأ بالكشف عن وجه آخر للإسلام؛ ثقل الماضي تراثياً وحاضر العدد جغرافياً، وقويّ الحجّة دينياً وعقليّاً، حضاريّ الأخلاق سلوكياً، وحاملاً لنظريّات سياسية مستنبطة من النصوص الدّينية.

في التّوحيد؛ دعا "الإمام" إلى العودة لمنهج السلف¹ في إيقاظ الشّعور الوجداني، وهنا نلمس منه ميلاً صوفياً طفيفاً صبغ به منهجه العقلاني إذ يحاول أن يستعيد العقلانية الوسطية المؤمنة التي لا تتناقض في تحقيق التكامليّة بين العلم والإيمان دون تجاوز مطلقيّة النص، وتفعيل هذا الإيمان في بعده العلمي، فقد جعل التوحيد نورا يجده المؤمن في قلبه وليس لذلك ضرورة منطقيّة وقياسية واستدلالية توجب النظر على كلّ مسلم كما عكفت الكتب الكلامية على اعتماد التّطر كأول واجب على المكلف، ومؤاخذاً المتكلمين الأوائل على الطّرح الكلامي المغرق في الفلسفة في قضايا الإيمان، قائلاً: "... ولا أنكر أنّ قوماً قد وصلوا بقوة العلم، والمثابرة على مجاهدة المدارك التي ما اطمأنت به نفوسهم وتقشّعت به حيرتهم، ولكن قليل ما هم، على أنّ ذلك نور يقذفه الله في قلب من شاء، ويخصّ به أهل الولاية والصفاء"²، وذمّ هذه الطّريقة التي كان لها السبب في تدهور الفهم العقدي للحقائق وإهمال حكمة الشرائع، فقد "كثرت ما ضلّ قوم وأضلّوا وكان لمقولاتهم أسوأ الأثر فيما عليه حال الأمة اليوم"³، حتّى إنّهم قد نعت مقالات الفرق بالحتمى ومن كانوا غطاءً سياسياً لهم بالجهلة؛ "بقيت علينا جولة نظر في تلك المقالات الحمقى التي اختبئ فيها القوم اختبائهم إخوة تفرقت بهم الطرق في السير إلى مقصد واحد..."⁴؛ ويقصد مقالات: خلق القرآن،

1 _ المقصود به منهج الصحابة في تقرير الإيمان، وليس المذهب السلفي في صورته المذهبية، التي كانت تنتشر في عصره.

2 _ محمد عبده، رسالة التّوحيد، مرجع سابق، ص 74.

3 _ المرجع نفسه، ص 74.

4 _ المرجع نفسه، ص 64 (وما بعدها)، و 34.

والوجوب على الله رعاية المصلحة في أفعاله، واقتناص الأحقيّة في تمثّل دور الفرقة الناجية، وفرض الكلام في دقيقه على العائمة ممّا شوّش عقائدهم؛ فضلوا وأضلّوا.

وفي مسألة الحرية وأفعال العباد، خالف محمّد عبده المدرسة الأشعرية في قولها بالكسب واعتبره قرينا للقول بالجبر، ووصف تحرير المعتزلة للإنسان بشكل مفرط فيه غرور وقول مخالف لمفهوم ملكوت الله وتصرفه بالكون، فتجاوز في مناقشاته للموضوع الخلافات بين الفرق، واعتمد نقطة الاشتراك بينهم والتي تنزه الله عن العبث وتصف أفعاله بالحكمة مستندا على قواعد العقلاء ومبدأ بدهة العقل¹؛ أي الإدراك الفطري بأنّ هناك حكمة خلف كلّ عمل مرادا لفاعله العاقل بالفعل حتى يوصف بالحكمة، وعليه فاقضاء القول أن يتوسّط بين الرّأيين ويخرج بمنطق بدهة العاقل أنّه مدرك لأفعاله الاختيارية عقلا وإرادة وحسب حدود مقدرته، ويدرك بنفس البدهة وسلامة الحواس أنّ هناك ما يخرج عن حدود طاقته وإمكانيته، وأنّ هناك مدبرا أعلى سلطانا وأمكن فعالا. وانتهى إلى أنّ الخوض في هذه القضايا هو من قبيل الجدل؛ ممّا منعه النبي صلى الله عليه وسلم ونهى فيه الصّحابة عن الجدل في سرّ القدر². ويجعل الإيمان بجرّة العبد في الإتيان بأفعاله من خلال توفيق الله سبحانه من مقتضيات التّوحيد، يقول: "...الإيمان بوحداية الله لا يقتضي من المكلف إلّا اعتقاد أنّ الله صرفه في قواه، فهو كاسب لإيمانه ولما كلّفه الله به من بقيّة الأعمال واعتقاد أنّ قدرة الله فوق قدرته، ولها وحدها السّلطان الأعلى في إتمام مراد العبد بإزالة الموانع أو تهيئة الأسباب المتّمة ممّا لا يعلمه ولا يدخل تحت إرادته"³، فيظهر أنّه يعالج القضيّة من منطلقين: منهج السلف، واعتماد المنهج العقلاني في الاستدلال كاعتماد فكرة البدهة العقلية (كما عند ديكارت)؛ التي يعتبرها "معيار الحقيقة، وأنّ المعاني لا تكون بديهية إلّا إذا كانت واضحة ومميّزة"⁴، وقد ورد ما يقرب هذا المعنى عند أبو حامد الغزالي حين ينبذ التقليد في المعرفة مقابل العلم اليقيني؛ "وهو الذي يكشف فيه المعلوم انكشافا لا يبقى معه ريب، ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم، ولا يتّسع القلب لتقدير ذلك، بل

1 _ المرجع السابق، ص 66 / "البديهي: هو الذي لا يتوقف حصوله على نظر وكسب..."، الجرجاني، التّعريفات، مرجع سابق، ص 44.

2 _ محمّد عبده، رسالة التّوحيد، المرجع السابق، ص 70_72.

3 _ المرجع نفسه، ص 73.

4 _ صليبا، المعجم، ج 1، مرجع سابق، ص 200.

الأمان من الخطأ ينبغي أن يكون مقارنا لليقين مقارنة لو تحدى باظهار بطلانه مثلا من يقبل الحجر ذهابا والعصا ثعبانا، لم يورث ذلك شكّا وإنكاراً¹، فاتّفق المعنى واختلف المبنى.

أمّا في النّبوات، فقد تابع المذهب العقلي في رفضه للميتافيزيقا وللظواهر الدّينية التي لا تخضع لتحكيم قانون العقل؛ إلى إنكار النّبوة والمعجزة والبعث، وقد انبرى الأفغاني في رسالته للردّ على منكري الإله من الدّهريين ومنكري قدرة الله على الخلق من الدّاروينيين وقد كانت مبلغ العلم في التّفسير لقصّة وجود الإنسان، وواصل بعده محمّد عبده رده على منكري معجزات الأنبياء بمنطق خروجها عن قوانين العلم ونسبها إلى الأساطير والرّمزيات، محاولاً إعطاءها معنى أكثر إتساعاً وموقفاً يجعلها من المقدور تحصلها في نفس البشر إذا تحقّقت فيهم شروط معيّنة، وقد أنتهج المنهج العقلي في بيان ذلك باعتماد آليّة التّأويل رغم اقتصاده في الأخذ به، ويظهر من خلال تفسيره العلمي لبعض الآيات القرآنية، والتي تأولها بحسب ما توصل إليه العلم وإجراء مواءمة الحقيقة القرآنية معه، كتأويل نحر الكوثر بالرسالة (الإسلام)، وظاهرة "الطير الأبايل" بالجدري، وأول البرق والرعد بالسالب والموجب في الكهرباء...، وردّ تفاصيل القصص القرآني لغموض مصادرها²، للخروج بتفسير علمي معاصر؛ اعتقد أنّه يستساغ من قبل العقل العلمي الغربي، ويوجد من خلال التّأويل مخارج منطقية لإقامة الحجج للمسلمين، وسدّاً لفجوة الغيب ونكرانه.

وقد استعان للردّ عليهم بمبدأ "الحسن والقبح"³ العقليين، والتي استحدثها المعتزلة لإثبات الصّلاح لله عز وجلّ وفعله الأصح من خلال الحكم العقلي على ضرورة النّبوة والمعجزة -مثلاً-، واعتماده هذا المبدأ يضفي على مشروعه التّوازن بين العقلانية ومبادئ التّجريبية المعتمدة على الحسّ ومنطق السببية والغائية، بالدّعوة إلى التّظر في مآلات الأفعال وغايات الخلق وجماليات النّظام الكوني باستحسانها واستقباحتها عقلياً من منطق تميّز الإنسان عن الحيوان في قدرته على إعمال العقل فيما يلتقطه من المظاهر المعقولة، وهو في صميمه نقد علمي وموضوعي للردّ على الاتجاه العقلاني المفرط في عقلانيته.

1_ الغزالي أبو حامد، مجموعة رسائل الإمام الغزالي، تق وتحر: أحمد شمس الدين، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1409هـ_1988م، ص 26.

2_ عثمان أمين، رائد الفكر المصري -الإمام محمد عبده، د.ط، المجلس الأعلى للثقافة، د.م، ص 153_167.

3_ محمّد عبده، رسالة التوحيد، مرجع سابق، ص 76 وما بعدها.

إذا، فلإنسان قدرة تمييز عقلية في استحسان الأفعال أو استقباحتها من نفسها دون الحاجة إلى السّمع¹ مخالفا في ذلك مدرسة الأشاعرة، ولكن تقصر نظرتة لمآلات الأمور البعيدة (كتحقيق السّعادة) والتي لا يمكن للعقل باختلاف وعيه وعمق نظرتة للأمور وإن اتّفقوا في الخضوع لقوة متعالية أو بخلود الحياة بعد الموت، والحاجة إلى بيان ما صعب إدراكه على العقل بنظرية الحسن إلى ضرورة وجود وسائط فوق الإنسان تجيبه عن الأسئلة الماورائية والجزئات الآخروية من مصدر مطلق العلم والمعرفة، وقد يصل الإنسان بفكره هذا إلى العرفان سعيا إلى السعادة. وبطريقة الإستدلال يدرك عقل العاقل بضرورة أن يكون الوسيط فوق جنسه ومن أشباهه ليفهم عنه، وثقة منه بأنّه وسيط مكلف وصادق، وهو "النبي"، الذي يؤكّد بخبره حقيقة ما عقله العقل من وجود خالق حكيم بصفات متعالية عن صفات البشر وأن من مقتضيات عدله إلا يترك البشر دون دليل، والنبوة محددة للأعمال والسبل التي تبلغ الإنسان سعادته ببيان علل الشرائع وحكم العقائد²، وغير ذلك من الإستدلالات المنبئية على تعقل ظاهرة النبوة وضرورتها قطعاً لطريق الايمان به على وجه الاستدلال لا على وجه التقليد.

في منهج التلقّي؛ وازن محمد عبده بين التّقل والعقل وقدمّ العقل حين يقتضي التعارض ذلك؛ أي تقديم الدليل العقلي القطعي على ظاهر النقل ظني الرواية والدلالة³، ويقصد من القطعية العقلية المبدأ الفطري (= البدهة العقلية)، ورفض دليل الحديث الآحاد في العقيدة لإفادته الظنّ، وأمور الغيب والاعتقاد لا يؤخذ فيها إلا بالقطعي اليقيني⁴، كما خفف من وطأة الإلزام بصحيح البخاري أو الإقرار بكلّ ما فيه من أمور العادات والغرائز، بشرط ألا ينكر حديثاً ثبت تواتره⁵، دون إفراط العصمة أو تفريط التّكفير، وجعل القرآن الكريم أصلاً للعقائد وبه تعرف صحّتها⁶ وحقيقتها لإستعادة وحدة الأمة، وأصلّ منه للعمل التّجديدي ونبد التقليد، واعتبر حرية الرّأي والفكر الأصيلة في الإسلام سبباً في ازدهار الغرب.

1 _ المرجع السابق، ص 81.

2 _ المرجع نفسه، ص 74_79.

3 _ محمد عبده، الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية، مرجع سابق، ص 70. (فيلجأ إلى مسالك المتكلمين: التّأويل مع الحفاظ على اللّغة أو التّفويض مع التّسليم بالعجز).

4 _ محمد رشيد رضا، محمد عبده، تفسير القرآن الحكيم - الشّهير بتفسير المنار، ج 3، ط3، دار المنار، 1367هـ، ص 317.

5 _ محمود أبو رية، أضواء على السنّة المحمّدية - أو دفاع عن الحديث، ط6، دار المعارف، القاهرة، د.ت، ص 278_279.

6 _ محمد حسين الدّهبي، التّفسير والمفسّرون، ج2، د.ط، مكتبة وهبة، القاهرة، د.ت، ص 408.

في اللُّغة¹، أولى مُحَمَّد عبده عناية باللُّغة واعتبرها الأساس الذي يُخرج العقل المسلم من الجُمود (خلال العهد المملوكي-العثماني²)، باعتماده لغة تلائم عصره ولغة وعيه الجديد دون القطيعة مع لغة الأولين، الذين احتاجوا إلى بلوغ ذروتها وامتانتها وبلاغتها في فهم القرآن، وعتب على امتهان الحكوميين أو المتخرِّجين من الأزهر أسلوب الركافة والغموض، والسَّجع والمحسنات البديعية السَّاذجة والتي تضرُّ بذوق القارئ، حيث تُخفي خفَّة الفهم بمحسنات لا تقاس إلى قواعد البلاغة فكانت حائلا بين الفهم ونصوص القرآن، ودعا إلى تعليمها وتَّجديد أساليب التَّحرير الرِّشيد سواء كان في المخاطبات الرسمية أو في المراسلات بين النَّاس، أو في الجلات والجرائد. وركَّز على ضرورة إحياء اللُّغة من خلال إحياء التراث، فكان رائدا في وضع منهج علميِّ لتحقيق نصوص التَّراث ونشرها، حيث كان يقرأ المخطوطات بلسان أقوامها ويحاكمها إلى متانة اللُّغة في مقامهم المعرفي وزمنهم ودولهم بالإضافة إلى قراءة من تنسب إليهم النصوص والروايات ومقارنتها بأقوال أخرى في مصادر مثبتة أخرى، فإذا وجد فيها من استحداث بلغة المتأخِّرين شكك في نسبتها، كما يطالب بالنسخ المتعددة لمقابلتها بعضها ببعض ويحرص على جمعها من أنحاء العالم العربي، ومراسلة الوجهاء وملاكها لأجل ذلك، يقول عن منهجه في التَّحقيق: "فكان الوضع اللُّغوي أصلا نرجع إليه، والاستعمال العربي مرشدا نعول عليه، ومكان المصنَّف بين أهل اللسان ميزانا للترجيح ومقياسا نعتدُّ به في التَّصحيح، فإذا تعددت الروايات على معان صحيحة أثبتنا في الأصل أولها بالوضع، أمَّا لتأييده بالاتفاق مع أكثر الروايات، وأمَّا لتمييزه بقر معناه إلى ما احتف به من أجزاء القول، ثمَّ أشرنا إلى الروايات الأخرى في التعليق..."³، وقد اعتبر إحياء تراث الامة بالتحقيق سبيلا إلى إحياء العقل المسلم واعتمد في ذلك على أمهات من مختلف التخصصات: البلاغة، الأدب، الفقه، المنطق، وحاشية الدواني في العقيدة، ولأنَّ رسالة التَّوحيد قد كانت محاضرات مدرسية فقد عمد فيها إلى لغة يسيرة على الفهم حيث حاول

1 _ انظر: مُحَمَّد عمارة، الإمام مُحَمَّد عبده مجدِّد، مرجع سابق، صص 217_255 / مُحَمَّد عبده، الإسلام بين العلم والمدنيَّة، مُحَمَّد عبده، الإسلام بين العلم والمدنيَّة، دار الهلال (سلسلة شهرية)، ع 385، س 1983، ص 137_172 / احمد أمين، فيض الخاطر (الجزء السابع)، د.ط، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، د.ت، ص 177_178.

2 _ انظر: مقدمة محمد عمارة، رسالة التَّوحيد، محمد عبده، مرجع سابق، ص 6.

3 _ مُحَمَّد عمارة، الامام محمد عبده مجددا، مرجع سابق، ص 268.

تفكيكها واستبدالها بمفاهيم أبسط ومعاني أوضح، وركّز على ربط الصياغة الجديدة لفهم العقائد بما يؤسّس لعقل متجدّد واجتهادي.

ونستخلص من معالم مشروع التّجديد في شكله العقلاني لمحمد عبده منهجيا؛ إلى أنّه قد حمل هّما داخليًا دفعه إلى الانفتاح على خاصيتي الاجتهاد والمواءمة مع النموذج العامّ، فسعى إلى بعث الدّرس الكلامي على طريقة السّلف الأوائل وتحري مبادئ العقل الأولى والتّصوص الصّريحة القرآنية وعلى طريقة تأويل الصّحابة للقرآن؛ في بناء أولي لعلم كلام جديد، بمحاولة إنزال الصيغ الاستدلالية من تجريدها إلى تعقلها حسب مكتسبات العصر وميله إلى التفسير بناء على "التوفيق بين الاسلام ونظريات المدنية الحديثة"¹ وكذا نتائج التجريبية العلمية وتوظيفها من خلال التأويل، لينشئ حوارا راقيا يظهر فيه الوجه المدني للإسلام وإملاك المسلمين لهويّة ثقافية ومعرفية ودينية تميّزهم عن الغرب، مستحدثا عقلانية وسطية تجمع بين الثنائيات ولا ترى أي تعارض بينها لأنّها تنوّع في إطار الوحدة (=مبدأ التّوحيد)، والفروع لا تتعارض مع الأصل وإن اختلفت عنه في العرض والصّياغة؛ فاشتغل بالردّ على الشّبهات القديمة المتجدّدة التي اكتست صيغ المعاصرة كالقول بأنّ الإسلام انتشر بالسّيف، والرد على منكري النبوة والمعجزة...، وسعى إلى ذلك بما توقّر له من رؤية وسياق وأفق ومعرفة ولغة.

بعد تمركز الدّرس الكلامي/الفكري الجديد على معالم العقلانية، ووجه محمد عبده والأفغاني من قبله بالرفض والمواجهة وانحسار التّجديد مجددا وتوقّف عند الفقه والفقه السّياسي، فقد ظل جزء الشريعة على نموذج قبل النهضة واستمر استمداد الاجتهاد في مسائل الفقه والسياسة واستصدار الفتاوى على طريقة ابن تيميّة وابن القيم، وفرضت الدّعوة السّلفية ردّ فعل مواجه للعقلانية البحتة التي بدأت تخطّ مناهج التدريس في الأزهر ومراكز العلم كالمسجد، وظهر تياران لخطّ عبده التّجديدي مثل الأوّل قاسم أمين (1863_1908) الذي وظّف العقلانية في صورة تحمل تأسيسا تحديثيا علمانيا نُسب إليه في مرحلة لاحقة من خلال آرائه في تحرير المرأة، أمّا الثّاني فكان لمحمد رشيد رضا (1865_1935) باعتباره ممثلا

1 _ أحمد أمين، فيض الخاطر، مرجع سابق، ص 175.

للتيّار الوسطي بين عقلانية الشّيخ والسلفية المحدثّة كتوسّط فرضه السّيّاق الرّمكاني والمعرفي آنذاك، وخطّت آثاره في مؤلّف تلميذه محمّد رشيد رضا؛ "تفسير المنار".

في مرحلة لاحقة؛ مثّل مصطفى صبري (1859_1954) تياراً آخرّاً من العقلانية يمكن أن نطلق عليها بـ "العقلانية المؤمنة ضدّ العقلانية الإلحادية (Atheist)"¹. إذ كان زمنه زمن انتشار الإلحاد، بسبب الجنوح إلى حاكمية العلم، فكان كتابه محاولة لجعل العلم رابطاً بين الدّين والدنيا، وأنّ جهده في كتابه قد تمحور حول ربط العلم بالدين وتوجيه الطبقة المثقفة إليه²، ويدعو إلى تبني العقل الإسلامي وهو المبارك قرآنياً، وينتقد العقلانية الغربية المتعارضة مع الدين والتي انتهت إلى العلمنة الجزئية (=فصل الدين عن السياسة) وأثرها على الجانب الأخلاقي الذي لن يصلح إلّا بالاستناد إلى العقيدة والعقل معا دون فصل أو تجريد، وعدم تبرير التكاثر عن إثبات العقائد بالأدلة العقلية المنطقية بإنكارها لعدم موافقتها لمنطق لعقل أو تأويلها (كالمعجزات) ، ولم يخرج في بنائه الاستدلالي لعلم الكلام عن مدرسة أهل السنة في نقده لهذه العقلانية التي تسببت في جنوح العالم الإسلامي واستسلامه لموجة الإلحاد التي يرى أنّها بذرت بذورها الأولى مع عقلانية محمّد عبده، ومن سار على دربه (محمّد رشيد رضا والمراغي...) في محاولة لفتح باب الاجتهاد بطرق خالفت في رُوحها حقيقة الإسلام، والتي حاولت "تكييف" فهم الإسلام بحسب/مع مفاهيم حضارة الغرب من منطق التملق لهذا الغالب/المستعمر في تزيين التراث الكلامي بما يوافق هذه الحضارة قاصداً بذلك مسaire محمّد عبده لتمثّلات الغرب في العقل، وقد استغلها من بعده المستشرقون والمتعزّبون لخدمة التّبعية المعرفية والحضاريّة للعالم الغربي، والتي رأوا في مشاريعها المخرج الصّحيح للخروج من حالة انحطاط المسلمين؛ كأمثال: طه حسين وقاسم أمين ومحمّد فريد وجدي... وغيرهم، ورفضهم للإسلام كدين يفرض بتراثه حضوره على وجدان الأمة³.

1 _ والتي يجعل من ضمنها عقلانية محمّد عبده ومحمّد رشيد رضا...

2 _ مصطفى صبري، موقف العقل والعلم والعالم من ربّ العالمين وعباده المرسلين، ج1، ط2، دار احياء التراث العربي، بيروت لبنان، 1401هـ_1981م، ص 3_4.

3 _ المرجع نفسه، ص_ص 11_50.

ويعارض مقولات الحداثة التي خرجت بالغرب من الظلام إلى الأنوار في أطر وأفق واقعهم "السوسيو ديني"¹؛ بعقلانية تنتهج الأسلوب القرآني في المساءلة والمجادلة والتي هي أحسن دون تفويت أي قضية تمسّ بالثوابت وقد شابهه في متابعاته الدّقيقة للشبه طريق المتكلمين القدماء. وقد اختلف عصره عن عصر محمّد عبده الذي كان يجابه الشبهات الواردة من الغرب في صورتها الخام، في حين أنّ مصطفى صبري قد واجه جبهتين من المنتقدين للإسلام في عصره؛ المستشرقون الغرب وأتباعهم في نسخة معرّبة لمنتوري الشّرق.

العقلانية النّقدية

ونسوق نموذجاً في مقارنة الفرق بين مفاهيم العقلانية التي اعتمدها تجديد الكلام بين بدايات النهضة كما ظهر مع محمد عبده في تطوّر مفهوم هذه العقلانية والتي تظهر جلياً مع محمّد عابد الجابري الذي نستطيع أن نعتبره مرحلة فاصلة وانتقالية من العقلانية التي اصطلح عليها بالمؤمنة في مقابل عقلانيته التي انتقلت إلى الاستمولوجيا واتخذت مسارا آخر لم تنطلق منه أي من مسارات تجديد الفكر الإسلامي انطلاقاً من تجديد قراءة التّراث.

وقد مثل الجابري أحد أشهر أقطاب العقلانية الحداثيّة المعاصرة؛ متمثلة في "الروح النّقدية"² التي حاولت استعادة التّراث من منظور القراءة العقلانية النّقدية ومباحثة أسباب فشل المشاريع الإصلاحية النهضوية، ونظم جهوده في مشروع نقد العقل العربي داعياً إلى نشر روح المراجعة المستمرة، متبنيًا معالم العقلانية الغربية؛ "الشّمول، التّعبر عن حركة اجتماعية حية، الإيمان بالنقد المستمر، التلازم بينها (=العقلانية) وبين الحداثة والنهضة"³، وانتهاج العقلانية بمفاهيم استمولوجية⁴ في قراءة التّراث بالعودة

1 _ مصطلح للباحث؛ يقصد منه الواقع الذي تمازجت فيه الأبعاد الاجتماعية وتركت ظلالها على الواقع الديني والعكس، كما يشكل واقعا دينيا خاصا بالمجتمع وحدوده.

2 _ محمد عابد الجابري، التراث والحداثة - دراسات .. ومناقشات، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1991، ص 294.

3 _ امبارك حامدي، من إشكاليات العقلانية، في الفكر العربي المعاصر - برهان غليون وعبد الله العروي أمودججا، الدار التونسية للكتاب، د.م، ص 26.

4 _ Epistemology/Epistémologie: تطلق على نظرية المعرفة او علم العرفان؛ يقصد منها في المدرسة الفرنسية؛ فلسفة العلوم؛ ويعرّفها المترجم بمصطلح "المعلومية"؛ وهي النقدي لمبادئ مختلف العلوم وفرضياتها ونتائجها، الرامي إلى تحديد أصلها المنطقي

إليه في مضانّه بشمول دون انتقائية؛ بإجرائية مختلفة تبدو متأثرة بالمدرسة الفرنسية في عمومها (الفلسفة/الأدب/الاجتماع) فقرأ الثّراث الإسلامي قراءة بنيوية تكوينية مستعينا بالمنهج البنوي التكويني¹ لرائده لوسيان غولدمان Lucien Goldmann (1913_1970)² فلسفياً، ومن قبله جون بياجي John Piaget (1896_1980)³ علمياً، في الاستومولوجيا التكوينية؛ وهي "نوع جديد من نظرية المعرفة، (...) تهمّ بدراسة المعرفة دراسة سيكولوجية علمية بوصفها عملية انتقال من حالة دنيا إلى حالة عليا"⁴، وتساؤل المبادئ الأولى للفكر لبيان العلاقة بين سيكولوجية تلك المبادئ والمعرفة⁵. فاعتمد بياجي المنهجية الاستوموسيكولوجية (Epistemopsychology)، أمّا غولدمان فالاستوموسوسولوجي (Epistemology) واشتركا في دراسة المعرفة وتشكلها عبر الزّمان؛ إمّا الجابري فاستند إلى كليهما بالإضافة إلى التّاريخ النقدي ممثلاً في التاريخية المادية الجدلية/الماركسية كأنفع مخرج براق ولا يتعارض مع توظيف العقلانية آنذاك.

وتجلت آثار هذه البنيوية من خلال مصطلحات أهمّ عناوين كتب مشروعه (نقد العقل العربي): تكوين العقل العربي/ بنية العقل العربي/ العقل السياسي العربي/ العقل الأخلاقي العربي، ومضامينه في وترتيبه لفعالية العقل في الثّراث؛ إلى: عقل برهاني وبياني وعرفاني، وقد زكّى العقل البرهاني المشائي المستحضر في قالبه المطوّر؛ الرّشدي، بصفته العقل الأقدر على الخروج بالعقل العربي/المسلم من الأزمة،

وقيمتها ومداهما الموضوعي. والمعلومية مدخل لنظرية المعرفة لدراسة المعرفة وما بعدها بالتفصيل. انظر: لالاند، الموسوعة، مرجع سابق، ص 356_357.

1 _ منهج نقدي يستقي فلسفته من الماركسية يشتغل بمجال الادب، يركّز على مجموعة من الآليات تتمثّل في: البعد الوظيفي للبنية (أي مرحلة الفهم)، التّكوين يربط البنيات فيما بينهما؛ أي بين البنيات القائمة وبين البنيات التكوينية/المتصارعة، البحث علاقتها بالجموع والتاريخ وجدلية التفاعل التي تبقّيها مستمرة. انظر: لوسيان غولدمان وآخرون، البنيوية التكوينية والتقدّ الادبي، تر: محمّد سبيلا، ط2، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، لبنان، 1986، صص 7_9.

2 _ ولد بيوخارست برومانيا، له إجازة في الحقوق، واحتك بالفكر الماركسي من خلاله. حاصل على دكتوراه في الآداب من السوربون، كان مدير مركز بحوث علم الاجتماع الادبي بجامعة بروكسل، كتب: العلوم الإنسانية والفلسفة، أبحاث جدلية...، لوسيان غولدمان، البنيوية التكوينية، مرجع سابق، صص 12.

3 _ فيلسوف ومنطقي بيولوجي ونفساني سويسري، اشتهر بنظريته في التطوّر المعرفي.

4 _ محمد عابد الجابري، مدخل إلى فلسفة العلوم -العقلانية المعاصرة وتطوّر الفكر العلمي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط5، بيروت، لبنان، 2002، ص 38.

5 _ المرجع نفسه، ص 38.

بتحريره من مثقلات التّراث الدّاتي (بما فيه علم الكلام) بجعله فكرياً لم تعد لغته البيانية قادرة على ولوج عالم الفكر المجرد الفلسفي، وأنّ مبلغ الحجج؛ خطابي، لم تتسم قوّته البرهانية إلّا مع الثّورة العقلية المعتزلية الّتي اعتبرها ذورة العقلانية العربية الإسلامية في محاولة لفهم النصّ القرآني عقلياً في محاكاة ومدخل نحو عقلانية الأنوار الديكارتية والكانطية.

وقد انتقده من جانب وقوعه في الانتقائية والذاتية عند استصداره للأحكام الأيديولوجية سواء للتّراث السّي أو الشّيعي أو المفاضلة¹، ووصل به اجتهاده في استيعاب راهنية الحلول الغربية فوقع في فخّ التبعية لتّراث الآخر، محدثاً قطيعة إبستمولوجية² (وهيئة) للعقل العربي/المسلم عبر قصّته من تراثه وإصاقه بتّراث آخر، وقد اشتغل³ طه عبد الرحمن بنقد مفهوم العقل في مشروع الجابري، حيث قسمّ العقل العربي الإسلامي إلى ثلاث مراتب: العقل المجرد في مقابل العقل البرهاني، والعقل المسدّد فيما مقابل العقل البياني، والعقل المؤيّد في مقابل العقل العرفاني. فرغ فيه مقام العقل المؤيّد الذي اعتبره الجابري أحطّ مقاما من العقل البياني والبرهاني، وأعاد قراءة مضامين هذه العقول بما يقابلها من التّراث بجهاز مفاهيمي خاص يفرض قراءة جديدة لمفهوم العقل وفق المشروع الطهائي، وبيان ضرورة تحقّق الثّنائية العلمية والعملية للارتقاء معرفياً بالتجربة الدّينية المؤيّدة للعقل.

وقد انتهى الأمر بالجابري فارا إلى العرفانية الّتي أغرقته في مفاهيم الخضوع والابتعاد عن مجرى الحضارة، باحثاً في القرآن الكريم (علوم القرآن/تاريخه/قضية النبوة وأميّة الرسول/الامامة والولاية...) من خلال كتابه: "مدخل إلى القرآن الكريم"⁴، ولكنّ المنهج الماركسي الجدلي التاريخي لم يغادره في محاكمة التاريخ والفكر ومؤثره الاجتماعي والثقافي.

1 _ انتقده منهجياً ادريس هاني في حوار مع مجلة منتدى الحوار المغربية حول كتاب الجابري "مدخل إلى القرآن الكريم"، ع 39، دجنبر 2006، بتاريخ: 2007/02/07، www.iraqcenter.net

2 _ القطيعة الإبستمولوجية لغاستون باشلار Gaston Bachelard (1884_1962)، وهو فيلسوف وشاعر فرنسي متخصص في فلسفة العلوم ثمّ الفنّ الشعري، عمل على بيان العقبة الإبستمولوجية والقطيعة المعرفية في دراسة العلوم رداً على أصحاب النظرية الاستمرارية، كتب: العقل العلمي الجديد، تكوين العقل العقل العلمي، المادية العقلانية،... شاعرية أحلام اليقظة.

3 _ أنظر مفضلاً: طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التّراث، ط1، المركز الثّقافي العربي، الدّار البيضاء، المغرب، د.ت.

4 _ انظر الكتاب: في التعريف بالقرآن، ج1، ط1، مركز دراسات الوحدة العربي، بيروت، لبنان، 2006.

إذا، فقد اعتمد العقل المسلم في بدايات التّهضة على الصّورة البراقة للعقل الأوروبي آنذاك، فاتخذ المنهج العقلائي الحديث منطلقاً لهذه الصّحة، دافعها عقلائية ديكرت ومنطلقها دعوة القرآن الكريم للتّعقل ونموذجها عقلائية علم الكلام المعتزلي والأشعري ومحرّضه من التدافع بين الاستشراق والاستغراب، وكان الغرض منه إعادة بناء الفعل الحضاري المؤثّر، وترجمة تعاليم الإسلام بمنهج يجعله أقرب إدراكاً للمسلم الجديد، وانتقل المنهج العقلائي إلى محاولة تجسيده في العمل الفعّال الذي اتخذ له مسارات عمليّة تنتقل من التجريد العقلائي إلى منتجه العملي كالتّجربة الذاتية (الدينية) والتّجربة العلمية. واستمرت امتدادات العقلائية في صور معاصرة رافقت تطوّر المناهج الفلسفية والعلمية في الغرب التي تبني أسسها على عقلائية ديكرت مختصرة في مبدأي الشك واليقين.

المكّلب الثّاني: المنهج الفلسفي

واصل محمّد إقبال (1877/1294_1938/1357) مسيرة الدّرس الفلسفي الإسلامي الذي كان ابن رشد آخر ممثّل ومنظر تقليديّ له، حيث أعاد محمّد إقبال بثّ السّؤال الفلسفي الحديث اعتماداً على التّراث الإسلامي (=ونقده) ووفق ما تنتجه الفلسفات المعاصرة لحياته الفكرية. وقد عايش محمّد إقبال تطوّر العقل الغربي وتساؤلاته الجديدة عن الدّين والحاجة إليه من خلال تجلّيات المادّة والعلم والمنهج العلمي ما دفعه لتبني عقلائية علمية وفلسفية وإسلامية مطعّمة بالبعد الصّوفي ولغته الشّعريّة، هذا المزيج الذي يميّز شخصيته وسيرته الذاتية، فحمل لقب الشّاعر الفيلسوف.

اعتمد محمّد إقبال على المنهج الفلسفي في طرح أسئلة فلسفية من منظوره حول الدّين وغرض الإنسان منه؛ كجدوى الدّين وغاية الاعتقاد، ومصدريّة الاحتكام بين العقل والقيم الأخلاقيّة ومحوريّة الإنسان بينهما وبيان هذه العلاقات في فهم الدّين الإسلامي وتعاليمه؛ حيث يتميّز هذا المنهج من بين المناهج بأنّه يسائل الأفكار ويؤسّس لها صياغات أجوبة جديدة تتوافق مع الرّاهن الفلسفي والعقلي للعصر وإشكالاته، انطلاقاً من مسلّماته الإيمانية والوجدانية التي حرص على أن تكون المحكّم في تجديد التّفكير الفلسفي،

وكما عبّر عن مشروعه بنفسه حيث أراد "بناء الفلسفة الدينية الإسلامية بناءً جديداً، آخذاً بعين الاعتبار المأثور من فلسفة الإسلام إلى جانب ما جرى على المعرفة الإنسانية من تطوّر في نواحيها المختلفة"¹.

فقد ظلّ سؤال الإنسان وعلاقته بالدين يطرح بصيغ متطوّرة حتّى عهد محمّد إقبال، حيث نوجّه إهتمام المسلم الهندي نحو الفكر المادي الطبيعي السائد في أوروبا، وقد بدأ في عصر النهضة إدعاء الطبيعية والوضعية كحلّول لتجديد حصرية في تجديد الفكر الإسلامي؛ فمثّل هذا التوجّه محقّراً لدور العقل المسلم (=العربي وغير العربي) في الإجابة عن سؤال العلاقة بين الله والإنسان، لي طرح عند محمّد إقبال بصيغة فلسفية جمعت بين العقلانية والروحية، بين العلميّة والعملية؛ في منتهى وخلاصة كتابه: "تجديد التفكير الديني في الإسلام". وقيّمه عبد الجبار الرفاعي بأنّها محاولة توفيقية جمعت بين أطراف المعرفة الحديثة والتراث الفلسفي والعرفاني والكلامي، بكفاءة نظرية وهندسة تركيبية مميزة²، ويمجّده فضل الرحمن باعتباره أحد ممثلي "الحداثة الإسلامية الكلاسيكية"، حين اعترض على المنهج العام الذي يحكم الشخصية الإسلامية وحاول صياغة مفاهيم وأطر جديدة ترمي إلى صناعة فرد فعّال وحيوي وخلاق؛ يدرك التوازن بين الثورة المعرفية الحديثة (=المتجهة نحو التكنولوجيا والمادية التي تخدم القيم الإسلامية)؛ وبين التصوف الإيجابي المتأثر والفعال بتعقيدات عصره (=في مقابل التصوف السلبي المتنصّل من مشكلات العالم الإسلامي والاتجاه السلفي الذي لم يزد المسلمين إلّا إغراقاً في السلبية)³، وبالنسبة لإقبال "فقد كان خلق الإنسان هو الغاية الأساسية لكلّ تربية"⁴، معتمداً في ذلك على القرآن الكريم وصياغة فهم جديد له.

إذا؛ تجلّت نظرة إقبال من خلال كتابه في سؤال: هل "الدين أمرٌ ممكن؟"⁵، وهي القضية المحورية التي شغلت تفكير الفلاسفة في أوروبا وعلمت على تطوير مناهجهم استجابة لنزعات الإنسانية وابتعث دور الإنسان "الملغى" لسبيين: الأوّل سلطة الكنيسة التي جعلته خطيئة لا تطهّرها حتّى خلاصات المسيح،

1 _ محمّد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، تر: عبّاس محمود، ط2، دار الهداية، د.م، 2000_1421، ص 4.
2 _ عبد الجبار الرفاعي، إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين، ط2، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، 1434هـ_2013م، ص 208_207.
3 _ فضل الرحمن، الإسلام وضرورة التحديث، مرجع سابق، ص 86_87/ انظر مناقشة زكي الميلاد لفضل الرحمن، في كتابه: محمّد إقبال وتجديد الفكر الديني والفلسفي، ط1، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، لبنان، 2008، ص 203 وما بعدها.
4 _ المرجع نفسه، ص 88.
5 _ محمّد إقبال، تجديد التفكير، مرجع سابق، ص 214.

والثَّانِي: تحوُّله إلى وسيلة في بناء الحضارة العلمية بعد الثَّورة الصَّناعية أين غيَّب دوره كذات فاعلة أخلاقيا وعقليا، وغاية لأجلها تبثَّى هذه الحضارة؛ إلى مجرد برغي في آلة الحداثة الأوروبية، التي انتهت به إلى غياهب العدمية.

وقد بدأ كتابه بالحديث عن المنهج الديكارتي الشَّهير "الشك المنهجي"، والذي نسبه إلى النظام الذي ردَّ بداية كلِّ معرفة إلى الشكِّ وأفاض في أسسه أبي حامد الغزالي، ممهدا السبيل إلى ديكارت¹. فيتساءل محمَّد إقبال حول ما يمكن اعتباره الأسئلة الفطرية الأولى وكأنَّه يجري عمليَّة تفكير لأصول التفكير "الفيلوإيماني" فيبدأ قائلا: "ما طبيعة الكون الذي نعيش فيه وما بناؤه العام؟ أهنالك عنصر ثابت في ترتيب الكون؟ وكيف نكون بالنسبة إليه؟ وأي مكان نشغله منه؟..."²، وعمد إلى مساءلة دور الفلسفة في خدمة الإجابة عن هذه الأسئلة في محاولة لإحداث التواءم بين هذين المقامين التجريديين (فرضيات الفلسفة، جوهر الإيمان) وقدرة العقل في مجازاة فرضياتها لبلوغ اليقين، وبين طبيعة الدِّين التي تستوجب إيماننا لا تعقُّلا للإيمان؛ يقول: "فهل من الممكن إذن أن نستخدم في مباحث الدِّين المنهج العقلي البحت للفلسفة؟"³، وفي موضع آخر يؤكِّد على هدف الدِّين في تكييف الإنسان وهدايته لتدبير شؤونه إذ يجب أن يبقى الدِّين مجرد تقريرات دون بنائها على أسس العلم المسلَّمة والتوفيق بين عالم القيم والتَّجربة ودرأ التناقض بينهما عقلا، ويواجه التوجُّه الفلسفي التجريدي في الإلهيات إلى وجوب احترام جوهر الدِّين على

1 _ محمَّد إقبال، تجديد التفكير، مرجع سابق، ص 152/ انظر في هذا: أبو الوفاء الغنيمي التفتازاني، علم الكلام وبعض مشكلاته، د.ط، دار الثقافة، القاهرة، مصر، د.ت. حيث يتحدَّث فيه عن بعض الأصول المصادرية لأفكار ديكارت التي أخذها من مدرسة المتكلمين (المعتزلة/الاشاعرة) في قضية تساوي العقول وبداية المعرفة الأولية التي قال بها المعتزلة، ص 156_157. وأنَّ لا حسن ولا قبح عقليا إلا ما قرره إرادة الله...، ص 161_162 / انظر أيضا: فضل الله، فلسفة ديكارت ومنهجه، مرجع سابق: فقد نقل أيضا ديكارت فكرة النَّفس عند الغزالي وابن حزم، ص 120_121، وإمداد الله للعقل بالعلم الصحيح في فتوحات ابن عربي، ص 14_15. (انظر الفكرة عند: أحمد عبد الحليم عطية، الديكارتية في الفكر العربي المعاصر - دراسة مقارنة في المذاهب الفلسفية الغربية والثقافة العربية الحديثة، د.ط، دار الثقافة، القاهرة، مصر، د.ت، ص 276_277). انظر أيضا: رواية عبد المنعم عباس، ديكارت أبو الفلسفة العقلية، د.ط، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر، 1989م، ص 417.

2 _ إقبال، تجديد التفكير الديني، مرجع سابق، ص 7.

3 _ المرجع نفسه، ص 7.

أنّ له كيانا خاصّا في التّفكير والتّأليف ومنطلقات تختلف عن الفلسفة¹، إذ لا يمكن اعتباره فصلا من دروسها أو موضوعا من مطارحاتها.

وقد خطا خطوةً عمليّة في منهجه بدء من نقد التوجّه المذهبي الذي أبعده الحقيقة الدّينية عن مسارها، وانتقد المسلّمات العقليّة لأدلة المتكلّمين؛ حيث اعتبر البحث العقلي البحث خاصّا بالفلسفة وخاصيّة البحث الحرّ فيها وليس مرتبطا بالإيمان لعجزه عن إدراك الحقيقة²، ولأنّ الدّين جوهره الإيمان الذي يحتاج في ثباته إلى الوجدان؛ وإن كان الفكر جزء من عناصره أيضا (كما حدث مع الغزالي حين بدأ بالتحليل والتعقّل منتهاها إلى التّبصّر)، وقد ربط وجدانية التجربة الدينية إلى فكرة البداهة؛ ليس كما تناولها محمد عبده بمفهوم ديكرات وأما ابتناء على النموذجين الروحانيين اللذين يعقد عليهما فكرته في الروحية الدينية (الدّاتية) وهما جلال الدين الرومي وهنري برغسون³ Henri Bergson (1859_1941)، حيث يقول في مفهوم البداهة الذي تحصل به المعرفة في النفس دون اجتهاد أنّه لا يتعارض مع عملية التّفكير العقلي وأما يكملها؛ من حيث إدراك المعرفة جملة في مقابل التّفكير الذي يرتقي بالمعرفة بالتدرج والبناء⁴، ويوافق برغسون في مفهومه للبداهة (= الحدس⁵)؛ "وفي الحقّ أنّ البداهة _ كما يقول برغسون _ ليس إلّا ضربا عاليا من التّفكير"⁶، فقد وجد ضالته فيها لأنّها تؤسس مفهومه للحدس الصّوفي/الإلهام الحاصل في نفس المتصوفة بالمعرفة الدينية، "أما الطريقة المباشرة فتكون بالاتحاد مع الحقيقة عندما تتجلى في داخل النفس اتحادا مباشرا (...). ولكي تكفل إدراك الحقيقة إدراكا كاملا ينبغي أن يكمل الإدراك الحسي بإدراك

1 _ المرجع السابق، ص 8_9.

2 _ ويدلّل على ذلك بقول الشّاعر جلال الدين الرومي: العقل يتصدّ قلب الإنسان التّابض ويحرمه ذلك الزّخر من الحياة الكامنة فيه"، إقبال، تجديد التّفكير الديني، المرجع السابق، ص 7.

3 _ فيلسوف فرنسي، يهودي الدّيانة، حائز على نوبل في علم الاجتماع، مال إلى المذهب المادي تأثرا بهيرت سينسر ثم انقلب إلى النقيض وصار صاحب الفلسفة الحيوية المخالفة للاتجاه المادي، اشتهر بمسألتين ناقشهما: الحدس كمصدر للمعرفة المتجاوزة للحس، الزمان اللامتناهي في ديمومة حركة الفكر، له: ينبوع الاخلاق والدين، الطاقة الروحية، الفكر المتحرك...، فؤاد كامل، أعلام الفكر الفلسفي المعاصر، ط1، دار الجليل، بيروت، لبنان، 1413_1993، ص-ص 127_130.

4 _ إقبال، تجديد التّفكير الديني، مرجع سابق، ص 3.

5 _ الحدس عند برغسون: "ذلك النوع من المشاركة الوجدانية الذي بواسطته ننفذ إلى باطن الشيء لنكون شيئا واحدا مع ما فيه من امر مفرد نسيج وحده، وبالتالي غير قابل للتعبير عنه (...). إنّه الغريزة وقد صارت نزيهة، واعية لنفسها، قادرة على التأمل في موضوعها وتوسيعه إلى غير حد"، فؤاد كامل، أعلام الفكر، مرجع سابق، ص 132.

6 _ المرجع نفسه، ص 132.

آخر هو ما يصفه القرآن بإدراك الفؤاد أو القلب¹، ويوضّح هذا المعنى بالاستناد على مقولة الرّومي في أنّ "القلب نوع من علم الباطن أو البداهة"²، (وقد ضرب لذلك مثالا بحادثة النبي صلى الله عليه وسلّم مع ابن صيّاد اليهودي حالة شهوده). كما يوافق برغسون في القول بالحركية الزمنية اللامتناهية والتي تفرض ديمومة الفكر والروح والانتقال اللامتناهي لهما³ فيما يشبه فكرة التطورية⁴ والتي وجدت صدى ظاهرا في الكتابات الشعرية لدى إقبال.

وبيّن اختلاف الدّين/المعتقد وقدرته في الربط بين عالم التجربة المادية والشعور الإعتقادي ممثّلا في الدّين الذي تحلل حياة الإنسان جميعه، ويعود بالأساس العقلاني للدين إلى الرسول صلى الله عليه وسلّم، واستمرار الأمر مع المتصوّفة واعتبر بالنهاية أن عقلانية الفلسفة اليونانية قد "غشّت" مفكري الإسلام في فهم القرآن، فأقاموا ثورات فكرية (الغزالي، ابن رشد..). لتجلية النّظر، تراوحت بين التوفيق والتّعقيد حين استندت في بعض منطلقاتها إلى أصول يونانية انتهت إلى مخالفة نظرة القرآن (= الواقعية)⁵.

وقد حدّد إقبال الاتجاهين الممثلين للمدرسة الكلامية الإسلامية القديمة بشخصيتي الغزالي وابن رشد كمتنّلتين للمدرستين؛ المدرسة العقلية المغلّبة لجانب السلوك والتركيب، والمدرسة العقلية المتأثرة بالمنهج الفلسفي اليوناني البحث المتعالي عن السلوك والتوظيف العملي للدين/التدين. ورغم اعتبار محمّد إقبال من مقام ابن شد ومتابعا للبحث الفلسفي الديني الحديث إلا انه يورد الانتقاد لابن رشد في شأن ميله الشديد إلى البحث العقلي في الدين؛ هذا الدين الذي تختص طبيعته الأصيلة بالعمل والسلوك المعيب في المدرسة العقلانية الرشدية، "وساعد عن غير قصد على نموّ فلسفة للحياة تورث الضعف، وتغشى على

1 _ إقبال، تحديد التفكير الديني، مرجع سابق، ص 24.

2 _ المرجع نفسه، ص 24.

3 _ المرجع نفسه، ص 14 و 48 وما بعدها /انظر: فهمي النجار، الشاعر والمفكر الإسلامي محمد إقبال _وصلته الثقافية بالعالم العربي.. تأثره وتأثيره، د.ط، دار العبيكان، د.م، 2011، ص 129_130 و 255 وما بعدها.

4 _ أوجست كونت في نظريته السوسيوفلسفية: المرحلة اللاهوتية، المرحلة الميتافيزيقية، المرحلة الوضعية، وداروين في نظريته العلمية الفلسفية؛ نظرية النشوء والانتقاء الطبيعي.

5 _ إقبال، تحديد التفكير الديني، مرجع سابق، ص 7_13 و ص 151_152.

بصر الإنسان عند نظره إلى نفسه، وإلى ربّه، وإلى دنياه"¹. ولذا مال إقبال إلى أبي حامد الغزالي في مقابله².

وأشار عن هذا الميل الذي كان مرده التّأثر بالمدرسة الفلسفية اليونانية؛ بأنّه طغى على النظر العقلي للقرآن - وإن نفع في جانبه المنهجي - وأغفل النظر العملي والقراءة البصيرة للنصوص القرآنية وفهمها، قبل أن تستوعب هذه المدرسة - بعد قرنين - بأنّ روح القرآن تتجاوز الاتجاه الفلسفي اليوناني وإبصاره. الذي يظهر في وسائل استدلال الأشاعرة وإن بيّن ميله للمدرسة الأشعرية التي سعت إلى أن تتمثّل الرّوح المثالية للإسلام؛ باعتبارها المنهج/الاتجاه الوسط والمتكامل بين العقل والعمل وبين النّص والنّظر، ولكن "كانت حركة الأشاعرة في جملتها لا غاية لها إلا الدّفاع عن رأي أهل السنة بأسلحة من المنطق اليوناني"³، كما انتقد المعتزلة من حيث التناول العقلاني البحت للعقائد أين أغفلت البعد الحركي والتجريبي للدين⁴.

وقد مثل إقبال وجهها مغايراً للعقلانية الحديثة اختلفت في تفاصيل رؤيتها عن العقلانية في العالم العربي (نموذج محمد عبده)، وإن اتّفقتا في إدراك أنّ ثورة العقل العلمي هي السبيل للخروج من مأزق السقوط تاريخياً بعد أن احتل المسلمون الصّدارة العلمية حيناً، ويكمن سرّ اختلاف عقلانيته أنّه كان هندي العرق واللسان وإنجليزي التفكير وإسلامي/صوفي الوجدان⁵، ولم يتكوّن تكويناً عربياً وإماماً عاش بأوروبا ودرس بجامعةاتها وتعلّم علومها وتشبّع بروح فلسفتها، كما لم ينقطع عن المدد الذي يصبغ الفلسفة الآسيوية في منحها الرّوحاني؛ وقد مكّنه ذلك من رؤية مواطن الخلل ومقابض العقد الثقافية مدركاً بوجه آخر أسبابها ومكامن ضعفها من خارج الدائرة الإسلامية؛ والتي تعترض ميسيرتها العقلانية بعد كلّ محاولة إصلاح.

1 _ المرجع السابق، ص 11.

2 _ المرجع نفسه، ص 10_11 / انظر أيضاً: زكي الميلاد، نقد إقبال - كيف نقرأ إقبالا اليوم، كتاب الفيصل، د. ط، الرياض، السّعودية، 1429، ص 16.

3 _ إقبال، تجديد التفكير الديني، مرجع سابق، ص 11_12.

4 _ المرجع نفسه، ص 12.

5 _ الوجدان Action de connaître par la conscience, par l'intelligence ou l'entendement: في اللغة مصدر وُجد هو الإدراك والعلم بالشّيء. انظر: المعجم الوسيط، مرجع سابق، ص 1013. وهو ما يدرك بالقوى الباطنة؛ أيما يحكم به العقل استناداً إلى الحسّ الباطن. صليبا، المعجم، ج 2، مرجع سابق، ص 557.

تميّز بالحسّ الصّوفي والوجداني الذي برز جلياً من خلال دواوين شعره حيث سار على خطى المتصوّفة الشعراء أمثال جلال الدّين الرّومي، حيث قال: "...إني بفطرتي وتربيتي أنزع إلى التّصوّف، وقد زادني فلسفة أوروبا نزوعاً إليه فإنّ هذه الفلسفة في جملتها تنزع إلى وحدة الوجود؛ ولكن تدبّر القرآن المجيد، ومطالعة تاريخ الإسلام بإمعان عرفاني غلطي، وبالقرآن عدلت عن أفكار الأهل، وجاهدت ميلي الفطري، وحدثت عن طريق آبائي"¹. ويمكن أن نتميّر فارق الجمال الفنيّ في رؤيته العقلانيّة من خلال الاهتمام باسترداد الإنسان ككيان وأفق ومركز، وتذليل سبيله إلى معرفة الله لا بالعقل المحض وإنما بمعضد آخر؛ هو الوجدان الذي تجلّى في دعوته إلى تبنيّ التجربة الدّاتية معنونة تحت أكثر التجارب المؤثرة في مخيال إقبال: "يا بنيّ اقرأ القرآن كأنّه أنزل عليك"، وهي طبيعة تختلف في منحائها عن طبيعة العمل العقلاني العربي والذي يميل إلى العمليّة والصّرامة أكثر في قالب المواجهة، ولذا ارتبط بالمنحى السّياسي الحركي في تطبيق أفكار التّجديد عند الأفغاني ومحمّد عبده أكثر من المنحى الفلسفي كتوجّه محمّد إقبال؛ وإن خالطها حضوره السّياسي ودعوته لإنشاء دولة مستقلة لباكستان، لأنّ الأثر السّياسي في مباحث الاعتقاد قد كان مصاحباً للحركة العقليّة منذ نشأة الكلام، وتطوّر فلسفته وارتباط الفكر الإسلامي بخط ناظم لا يستثني أيّ جانب من جوانب الحضور الكوني للإسلام. ويقول عنه فضل الرحمن أنّ إقبال يكن يركّز جهده على الاتجاه السّياسي بقدر ما سعى إلى البناء الدّاتي للإنسان المسلم والمميّز له ضمن التيارات السائدة في عصره "كان أداؤه يتوخّى فقط الارتقاء بالمسلم بحيث يجد هذا الأخير لنفسه، وسط فوضى النظريات الحديثة والاجتهادات والممارسات، اتجاهات محددة وسياسيات خاصة تمكّنه من تحقيق وجود الإسلام على وجه البسيطة"².

وقد برز اهتمام محمّد إقبال بالإنسان كمحور لعمليّته التّجديدية ككلّ، "فالدين ليس أمراً جزئياً، ليس فكراً مجرداً فحسب، ولا شعوراً مجرداً، ولا عملاً مجرداً، بل هو تعبير عن الإنسان كلّ"³، حيث ركّز

1 _ محمّد إقبال، ديوان الأسرار والرموز، تر: عبد الوهاب عزّام، د.ط، مؤسّسة هنداوي للتعليم والثّقافة، القاهرة، مصر، د.ت، ص 12.

2 _ فضل الرحمن، الإسلام وضرورة التّحديث، مرجع سابق، ص 89.

3 _ المرجع نفسه، ص 9.

على منظومة متكاملة تخدم هذا المحور؛ تتوضّح في مبدأين: بناء "الذات"¹؛ من خلال "إثبات الذات، والاحساس بالذات، وتربية الذات، وتكميل الذات، ثمّ ثمرة تكميل الذات (...). أنّ الإنسان يجب أن يشعر بذاته ووجوده حتّى يصل إلى مرتبة الكمال، [ثمّ نفي الذات بمعنى] أن يذوب الإنسان داخل الجماعة ولكن بذات قوية"²، بتنقية التصوف وإصلاحه من الرواسب الأجنبيّة وتأثيره السلبي (التصوف الاعجمي)، من أجل إحداث التكامل الضروري بين التجربة الدنيوية والتجربة العلمية؛ من التعارض إلى التكامل (=تكمال التجريب)، وكذا ضبط الانسجام مع الحضارة الغربية بتحريره من التبعيّة العمياء إلى الاستيعاب الواعي والتجاوز بميزان³، وقد كان في هذا هو نفسه النموذج الحقيقي لفلسفته الذاتية التي تنشده الالتزام بالحقيقة المحمدية ومقتضياتها السلوكية، وتمسّكه بأصوله العقديّة والأخلاقية الداخلية أمام مكتسباته الفلسفية والمعرفية والمنهجية/الحجاجية الخارجية.

فقد حاول إقبال إعادة ربط العقل الفلسفي المسلم بالقرآن واستبصاره بسقف المعرفة ومفاهيم العصر ونتائجه العلمية الجديدة؛ فكانت استدلالاته قائمة على التوفيق بين الفكر والوجدان (العقل/التجربة الصوفية) وتناهي كلّ منهما في الوعي بالآخر في حركته اللامتناهية، وحركة التعقّل التغيّريّة⁴ تبعاً لمنتجات العقل نفسه. من أجل ربط تلك القطيعة الوجودية/الروحية بين الإنسان والإيمان والقرآن وربّ الأكوان.

لقد دعا في مشروعه الذي قد يوصف بالتكاملي والذي تجلّى في سفره؛ إلى تبني الحداثة في جانبها المعرفي والمنهجي الذي توصل له الغرب، دون تلبّس روحها لأنّ للإسلام ولآسيا روح خاصّة لا تتلاءم مع روح الحداثة الغربيّة الماديّة، وقد كان حسب رأي بعض الباحثين⁵ ممثلاً للمرحلة الثّانية من تجديد علم الكلام من ناحية إعادة طرح الدرس الكلامي اعتماداً على المنهج الفلسفي في التّفكير والوعي العقلاني

1 _ يقول محمّد إقبال: "مركز حياة الإنسان ذات "خودي" أو شخص، أعني: أنّ الحياة حينما تتجلّى في الإنسان تسمّى: ذاتاً"، انظر: ديوان الأسرار والرموز، تر: عبد الوهاب عزام، مرجع سابق، ص 20.

2 _ محمّد إقبال، ديوان الأسرار والرموز، تر: سمير عبد الحميد إبراهيم، ط2، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، 2009، ص 9.

3 _ انظر بالتفصيل: كمال جحيش، من معالم التجديد الإسلامي عند محمّد إقبال، مجلة المعيار، قسنطينة، الجزائر، ع 12، ديسمبر 2006، ص 312 وما بعدها.

4 _ المرجع نفسه، ص 16_17.

5 _ عبد الجبار الرفاعي، علم الكلام الجديد - مدخل لدراسة اللاهوت الجديد وجدل العلم والدين، ط1، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، العراق، 2016، ص 46.

في تطبيق هذا المنهج، ولم يحد عن المستند الأصلي وهو القرآن في إرساء معالم علم كلام فلسفي جديد من خلال قراءته الحرّة والمباشرة والرّوحية بعيدا عن الوسائط التّفسيرية. والدّعوة إلى تبني تجربة خاصّة (الرياضة الباطنية/الدينية¹) تكون هي الدليل الحقيقي للإيمان ومعرفة الله حقّ معرفته بمحاذاة العقل والحسّ، حتّى إنّّه لم يصطلح في عنوانه؛ تجديد الفكر كمنظومة بما تحمله هذه الدلالة من إعادة قراءة للتّراث، بقدر دلالة كلمة "تجديد التّفكير" والتي تعني توجيه الجهد نحو صياغة إشكالات جديدة تلاءم مع المؤثر العام للعقل الجمعي في زمنه، والاشتغال بآليات التّفكير في الإجابة عن هذه الإشكالات، مع تجاوز منتجات الأوّلين ممّا يخالف أوّلية التلاؤم، وتبدأ من تجربة إنشاء قراءة عقديّة كلامية جديدة للقرآن، دون الاعتماد البحت على العقل والتّائج السّابقة لقراءته في العصور السّابقة له والتي خالطها فيه أنساق الفكر وحدود المذهب.

ويبدو من خلال القضايا التي أثارها ملامح التجديد في علم الكلام؛ فيؤسّس لبعض قضايا علم الكلام الجديد _اليوم_ بالمشروع التّجديدي الإقبالي، كقضيّة التّجربة الدّينية ومسائل فلسفة الدّين، فينسب إليه الباحثون الشّيعة _عبد الجبار الرفاعي وعبد الكريم سروش_ الرّيادة في العالم الإسلامي في تأسيس "فلسفة الدّين" كفرع من فروع الفلسفة والاشتغال به في مسار التّجديد الفلسفي و"أول نصّ في فلسفة الدّين وعلم الكلام الجديد"²، حيث يقول الرفاعي: "ومع محمّد إقبال ندخل مسارا مختلفا في تحديث علم الكلام ووضع لبنات أساسية لبناء فلسفة دينية في الإسلام، لا تكرر المدونات الموروثة في علم الكلام"³، ومن هذه المسائل: الحاجة الى الدين/خاتمية النبوة/ التجربة الدينية... بل إنّ الرفاعي يعتبر محمّد إقبال امتدادا لمدرسة أحمد خان التّأويلية في قراءة القرآن الكريم والتي تعمّقت رؤاها في كتابات إقبال، بينما تظهر تامة المعالم عند فضل الرّحمن في كتابيه: "الإسلام وضرورة التّحديث" و"الإسلام"⁴. كما يظهر امتداده في كلّ من كتابات عليّ شريعتي في مسألة الذات وقيمة الإنسان⁵ وختم النبوة (= كما عند

1 _ انظر: محمّد إقبال، تجديد التّفكير، مرجع سابق، ص 3.

2 _ عبد الجبار الرفاعي، علم الكلام الجديد-مدخل لدراسة اللاهوت الجديد، مرجع سابق، ص 48.

3 _ المرجع نفسه، ص 46.

4 _ المرجع نفسه، ص 48_49.

5 _ انظر: عليّ شريعتي، العودة إلى الذات، تر: إبراهيم الدسوقي شتا، ط1، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، مصر، 1406هـ_1986م، ص 363 وما بعدها.

إقبال¹، كما صاغ من خلال رؤيته الفكرية، وكذا الموقف التقدي لمرضى مطهري في مفهوم الاجتهاد في الفكر الديني (=قضية الثابت والتغير في الإسلام المستند على مفهوم الحركة عند إقبال)، وعبد الكريم سروش في نظريته القبض والبسط في الشريعة، والمفارقة بين الدين والمعرفة الدينية عنده².

ويرجع تميّز محمّد إقبال إلى تعدّد مصادره الفكرية ويظهر ذلك في المسائل التي طرحها في كتابه إذ يحاول تحريّ التشابه في القضايا العلمية والتجريبية (=نظرية الجوهر الفرد عند ديمقريطس والأشاعرة³/هجرة الطير وتنبّه الجاحظ ثم ابن مسكويه لها وفكرة التطورية عند هذا الأخير، ونظرية الطبائع الخلدونية...⁴) والشخصيات وعقد مقارنات ومقاربات بينها (=الغزالي وكانط في الثورة على العقل/ النظام الغزالي وديكارت في الشك المنهجي/ جلال الدين الرومي وبرغسون، وابن خلدون وماكدونالد في التجربة الروحية/ البيروني وروجر بيكون وجون استوارت ميل في المنهج التجريبي...⁵). كما يمكن إيجاد ترابط بين الفلسفة الألمانية والأفكار الاقبالية؛ كفردية هيغل وفكرة الأنا⁶ عنده بما يقارنها من فلسفة الذات عند إقبال، وروحية برغسون، وفلسفته الفذة _ الألمانية _ التي يعتبر فيها كانط ثائراً منتورا عاد بالعقل الأوروبي عن إلحاده بالتشكيك في تناهي العقل وقدراته⁷، وسائراً على منهجه الثوري، الرؤية الفلسفية والروحية للقضايا العالم الإسلامي. وكذا وصوفيته الجلالية وثورته الغزالية/الكانطية، وعلميته التي عمد فيها في نظره للإنسان

1 _ يقول إقبال: "إنّ النبوة في الإسلام لتبلغ كما لها الأخير في إدراك الحاجة إلى إلغاء النبوة نفسها. وهو أمر ينطوي على إدراكها العميق لاستحالة بقاء الوجود معتمداً إلى الأبد إلى مقود يقاد منه، وأنّ الإنسان لكي يحصل كمال معرفته لنفسه، ينبغي أن يترك ليعتمد في النهاية على رسائله هو"، انظر: تجديد التفكير الديني، مرجع سابق، ص 149.

2 _ انظر: عبد الجبار الرفاعي، علم الكلام الجديد -مدخل لدراسة اللاهوت الجديد، مرجع سابق، ص 50 / عبد الجبار الرفاعي، إنقاذ النزعة الإنسانية، مرجع سابق، ص 219 / الميلاد، محمّد إقبال وتجديد الفكر الديني، مرجع سابق، ص 71 وما بعدها (مبدأ الحركة في تجديد الفكر الديني) / الميلاد، نقد إقبال -كيف نقراً إقبالا اليوم، مرجع سابق، ص 25 وما بعدها (المواقف النقدية من محمد إقبال).

3 _ محمّد إقبال، تجديد التفكير الديني، مرجع سابق، ص 157_158.

4 _ المرجع نفسه، ص 160 وما بعدها.

5 _ المرجع نفسه، ص 153_155.

6 _ يقول في هذا محمّد البهي: "يبدو إقبال في جانب الفرد، أو في جانب الذاتية الفردية، أنّه تأثّر بهيغل في فكرته التي تقوم على الأنا، وبنيتشه في فكرته التي تقوم على تمجيد القوة..." انظر: الفكر الإسلامي الحديث وصلته، مرجع سابق، ص 460.

7 _ محمد إقبال، تجديد التفكير الديني، مرجع سابق، ص 12_13. (انظر: المقارنة بين الغزالي وكانط).

وحاجته للنّبوة على نظريّة التطوّر الداروينية وإن انتقدتها من حيث أنّها سببت اليأس للعالم الحديث¹، دون إغفال حميّه الإسلامية السياسية ونقاشاته مع أبي الأعلى المودودي مما لا يسع المطلب مناقشته²... كل هذه المفاسل أنتجت بصيرة متجدّدة وعقلا فذا لزال صداه يتردد في حدود القارة الآسيوية أين بدأ يبلغ صدَى كتاباته البحوث المغاربية بشكل جادّ، والذي قل نظيره في الانفتاح الروحي والواعي على نصوص القرآن الكريم.

وقد أنتقد المنحى الفلسفي _عموما_ في عرض الفكر الإسلامي؛ يقول سيّد قطب: "إنّنا لا نحاول استعارة القلب الفلسفي في عرض حقائق تصوّر الإسلامي اقتناعا منا بأنّ هناك ارتباطا وثيقا بين طبيعة الموضوع وطبيعة القلب. وأنّ الموضوع يتأثر بالقلب. وقد تتغيّر طبيعته ويلحقها التّشويه، إذا عرض في قلب؛ في طبيعته وفي تاريخه عداً وحفوة وغربة عن طبيعته!"³، ثمّ يوجّه انتقادا مباشرا لمنهج إقبال الفلسفي في عرض هذه الحقائق التي تعرض العقائد في صورة تزيدها تعقيدا وتعيد بها عن دورها الحقيقي؛ "نحن نخالف إقبال في محاولته صياغة تصوّر الإسلامي في قالب فلسفي، مستعار من القوالب المعروفة عند هيجل من العقليين المثاليين وعند أوجست كونت من الوضعيين الحسيّين"⁴، وقد قارن محمد البهي في معرض الحديث عن منهجي محمد عبده ومحمد إقبال في الإصلاح الديني بأن هذا الأخير قد اعتمد أسلوب غريبا في مطارحاته واصطلاحاته وعرضه للأفكار ومناقشاته؛ ولا يقصد بهذا أنّه بعيد عن روح الإسلام ولكنّه كان ميّالا لمرجعياته العلمية وتكوينه المنهجي⁵. وفي ذات السيّاق عتب مرتضى مطهري

1 _ المرجع السابق، ص 143. يقول: "وفي الحق أنّ الطريقة التي استعمل بها القرآن الوحي تبيّن انه يعتبر الوحي صفة عامة من صفات الوجود، وان كانت حقيقته وطبيعته تختلفان باختلاف مراحل التدرج والتطور في الوجود. فالنبات يزكو طبقا في الفضاء، والحيوان الذي ينشئ له تطوره عضوا جديدا ليمنّنه من التكيّف مع بيئة جديدة، والإنسان المستلهم للنور من أعماق الوجود، كل أولئك أحوال من الوحي تختلف في طبيعتها وفقا لحاجات مستقبل الوحي، أو لحاجات نوعه الذي ينتمي إليه..."، ص 148.

2 _ انظر؛ كمال جحيش، محمّد إقبال وآراؤه العقديّة، إشر: بشير بوجنانة، ماجستير في تخصص: عقيدة، كلية أصول الدّين، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، الجزائر، 1997.

3 _ سيّد قطب، خصائص التصوّر الإسلامي ومقوماته، د.ط، دار الشروق، القاهرة، مصر، د.ت، ص 16.

4 _ المرجع نفسه، ص 16.

5 _ محمد البهي، الفكر الإسلامي الحديث وصلته، مرجع سابق، ص 399.

على إقبال إنشغاله عن أحوال العالم الإسلامي فضلا عن الإطّلاع على شؤونه ومعارفه بشكل يوازي تمكّنه من الفلسفة الأوروبيّة ومناهجها¹،

قد حمل عصر النهضة روحا عامة تأثرت بالفكر الغربي/الأوروبي المبني على أفكار البداهة والشك في محاولة لايقاظ روح وعقل الانسان المسلم عقب الصدمات العلمية التي لم يكن جاهزا لمحاكاتها او الاستفادة منها، وكل منهما (محمد عبده ومحمد إقبال) دفعه الميل العلمي لشباب وطنه في محاولة لتمهيد هذه العقبة العلمية والمنهجية من أجل تسييح العقيدة الإسلامية وحمايتها بأدلة علمية جديدة وربطها بالممارسة الروحية للمتدين، وقد حاول إقبال ان يجد الخيط الرابط دائما بين الفلاسفة المسلمين وما وصله الغربيون اذ انصب جل همه على بيان الفكرة أكثر من الشخصانية الفكرية، لاسترداد الشخصية الضئيلة الممثلة للإسلام والتي بات ينجح منها العلماء فضلا عن العوام. وتحكّمت في ذلك أحيازه التي انتمى إليها وتأثر بها قال فيه الفيلسوف الألماني هيصة هرمان² Hesse Hermann (1877_1962) : "محمد إقبال ينتمي إلى ثلاثة أحياء روحية (...). هي منابع آثاره العظيمة، وهي حيّز القارة الهندية، وحيّز العالم الإسلامي، وحيّز الفكر الغربي، فهو مسلم كشميري الأصل مثقّف بالقرآن وبالغيرانتا³، وبالتصوّف الفارسي-العربي، وفي الوقت نفسه تحت تأثير الفلسفة الغربية ومشكلاتها المعقدة، قرأ وفهم برغسون ونييتشه...، لم يعد متصوّفا بعد، ومع ذلك فإنّ جلال الدين الرومي هو الذي باركه، ولم يعد ينتمي إلى اتباع هيكل أو برفسون، ومع ذلك بقي فيلسوفا نظريّا. إنّ بنوع قوة إقبال داخل مضممار آخر هو التديّن والإيمان"⁴.

وعليه؛ استمرّ محمد إقبال حتّى مماته، في محاولة منهجية تنشُد التّوازن بين ثلاث مآزق يمكن أن نعتبرها المحاور الأكثر تأثيرا في حياته الفكرية وهي: مآزق الإغراق في الإشراق، مآزق الإغراق في التّجريد الفلسفي، ومآزق الإغراق في الماديّة العقليّة، وهي الرّؤية التّكاملية التي عادة ما تفرض نفسها أمام الآراء

1 _ الميلاّد، محمد إقبال وتجديد الفكر الديني، مرجع سابق، ص 90.

2 _ كاتب وشاعر وروائي سويسري من أصل ألماني، حصل على جائزة نوبل للادب سنة 1946 في روايته: دميان.

3 _ كلمة هندية تعني ختام الفيدات، مرادفة لجزء من نصوص الفيدا المعروف أيضا بالابانيشاد. وقصد بها هيصة الكلمة التي تعنيها اليوم عند الهنود وهي فكرة الاتحاد بين الإله والروح، والتي تناولها إقبال برؤية قرآنية (=الاستخلاف).

4 _ فيشر، الشرق في مرآة الغرب، سيراس للنشر، تونس، 1983، ص 75. نقلا عن: الميلاّد، محمد إقبال وتجديد الفكر الديني، مرجع سابق، ص 163. (لغياب المصدر)

المتطرفة لتحقق التوازن بين تناقضاتها. وبالتالي؛ إنتاج رأي جديد ينسج من خلال السائد المتخالف بناء على آليات المنهج الفلسفي في التحليل والتّركيب، فيستساغ إدراكه وتشبّيته وعيا في أذهان المخاطبين بالوعي المنهجي لحقائق الدّين ومناط وظيفته، ويؤسّس لنظرية فلسفية تعود إلى القرآن بقراءة يمكن أن يُطلق عليها بالتّجاوزية؛ تتجاوز اجتهادات السّابقين التي بقيت في شكل أعمال نقدية متفرقة لا يجمعها الرابط الفلسفي للوعي الدّاتي/المرجعي، انعكست إجرائيا كحركات إصلاحية؛ فكرية/سياسية لم تحكمها تكاملية مؤسّسة بين النظرية والمنهج، بين العقل والعلم والدّين والتّجربة الدّينية، فلا تعارض بينها مادامت تخرج من ذات واحدة.

المكعب الثالث: المنهج العلمي التّحريبي المعاصر

يُقيّم الأسلوب العلمي على أنّه أكثر الأساليب التي يحتاجها علم الكلام في تطوير البناء الحجاجي والاستدلالي الكلامي اليوم، لارتباطه بالعقلية الافناعية الحديثة، التي تعتدّ بالعلم التّحريبي ونتائجه، باعتماد هذه النتائج في إثبات الحقائق الدّينية¹، لكن؛ يغيب التّصوّر الصّحيح الذي يؤسّس لهذه النظرة العلمية عند كثير من المشتغلين بالتّجديد، ويعسر الإحاطة بمفهوم هذا المنهج وغايته في رؤاهم الداعية/الداعمة للتّجديد، ولهذا قلّت جهودهم في هذا المضمار²، وكان جلّ التوجّه نحو مناهج العلوم الإنسانية، ولعلّ الأمر عائد إلى اعتبارين: الأوّل قلّة الباحثين المشتغلين بحقل الفكر الإسلامي/الكلامي والمتخصصين بنفس الوقت في العلوم الدقيقة والفيزيائية والعارفين بالبناء المنهجي العلمي المعاصر الذي حشر بزواية المعرفة الأولى لمبادئ هذا المنهج، ما يجعل مقارنة مثل هذين الاختصاصين من الصعوبة بما كان، ولعلّ من الأسماء القليلة التي تذكر في الحقل الكلامي في ملامحه العلمية اليوم؛ وحيد الدّين خان، محمّد باقر الصّدر وعبد الحميد الزنداني، وزغلول النجار، بين مؤسس للأسلوب العلمي والدّاعي إلى توظيف نتائجه.

1 _ النجار، مباحث منهجية، مرجع سابق، ص 130_131. (بتصرّف طفيف)

2 _ نجد مثلا عند الباحثين الإيرانيين كلّاً من: مهدي بازركان في كتاب الطريق المقطوع، ويد الله سحاي في كتاب خلقه الانسان، حيث سعيا إلى الملاءمة بين التجريبية والدين، الحسّ والتّجربة. انظر: محمّد جعفري، العقل والدّين - في تصوّرات المستشرقين المعاصرين، تع: حيدر نجف، ط1، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، لبنان، 2010، ص 46.

ماهو المنهج التجريبي وعلى أي أسس يقوم؟ وهل يناسب مضامين الآيات الكونية (الآفاقية والأنفسية) في القرآن الكريم؟ وما الخدمة التي يقدمها هذا المنهج في تجديد علم الكلام؟

يقصد من التجربة *Expérience* معنيان¹: فتزد بالمعنى العام بأنّها كلّ معرفة وسّعت الفكر وطوّرت ملكات العقل ومكاسب النّفس عن طريق الخارج حسّاً والداخلي شعوراً، أمّا المعنى الخاصّ فيختصّ بالـ"المعرفة المباشرة، الحدسيّة، الفورية التي نحرزها عن الوقائع أو الظواهر"²، من خلال الظواهر الطّبيعية، أمّا التجريب *Expérimentation* فهو "معنى يقوم على إجراء سلسلة أو اختبارات أو تجارب *Expérimentations*"³، عن طريق "عملية الإثارة، انطلاقاً من ظروف معيّنة محدّدة تماماً، لنظر ما، بحيث تكون نتيجة هذا النّظر (الرصد، الملاحظة)، غير القابلة للتّحديد سلفاً، كفيلاً بتعرّفنا إلى الظاهرة المدروسة أو قانونها"⁴، ويصطلح على هذا المنهج بالمنهج التجريبي *Méthode expérimentale* وهو الإجراء الذي يجمع بين آليات التجريب ومنطلقاته الإثارية التي تنتهي بالمعرفة المباشرة حول المجرّب، ويقوم على "النّظر أو المشاهدة"⁵، على التّصنيف والافتراض والتحقّق بالتجارب المناسبة"⁶، ويعني بالظواهر الحية والحسيّة أكثر من غيرها، وتقتضي من خلال الملاحظة أن تتدخل في "تغيير بعض الظروف الطّبيعية التي تحدث فيها تلك الظاهرة رغبة في الوصول إلى صفاتها وخصائصها"⁷

قديمًا؛ كتب التّاريخ عن تنوع العلوم في الهند دون منهج يربط بين جزئياتها، وعن دقّة الضّبط المنهجي ودقّة البرهان في اليونان دون علوم تؤسس عليها، ولكنّه يغفل عن بيان المنهج التجريبي الاستقرائي العربي

1 _ صليبا، المعجم، ج1، مرجع سابق، ص 243.

2 _ تعريف ف. إيغر: لالاند، الموسوعة، مرجع سابق، ص 389.

3 _ المرجع نفسه، ص 392_393.

4 _ المرجع نفسه، ص 391.

5 _ الملاحظة، و"هي توجيه الحواس والانتباه إلى ظاهرة معينة أو مجموعة من الظواهر رغبة في الكشف عن صفاتها أو خصائصها توصّلاً إلى كسب معرفة جديدة من تلك الظاهرة أو الظواهر". محمود فهمي زيدان، الاستقراء والمنهج العلمي، د.ط، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية، 1977، ص 45.

6 _ لالاند، الموسوعة، مرجع سابق، ص 392.

7 _ محمد فهمي زيدان، الاستقراء، مرجع سابق، ص 45.

الإسلامي الذي انبنى على مناهجه الأصيلة المنتجة عن الوحي، وما وصله من مكتبة اليونانية والفارسية ليصيرها علوما منهجية ساهمت في الحركة العلمية الغربية إلى اليوم¹.

فحين أغرقت العقائد في التجريد أبجّثت العقول الكلامية في البحث عن حقيقة العلاقة بين الله عز وجلّ والانسان وإعادة بنائها وتجديدها؛ إلى ثلاثة توجهات كبرى:

*تقليد الرؤية المنتظمة مذهبياً بمبررات (موضوعية ومنهجية، وأخرى سياسية وإقليمية)؛ تمّ ترسيم هذه الرؤية المدرسية كقواعد تحكم مؤسّسات العلاقة، باعتماد المسالك المنهجية النقلية والعقلية الأصولية والصّورية المحددة بالنسق العام للمذاهب الكلامية (مدرسيّاً).

*توجّه روحي تجلّى في تصوّف في صورته؛ التّركية/العرفان الباطني من خلال التجربة الذاتية، استمرّ الأوّل باحثاً عن توثيق العلاقات بوسائط العقل والحسّ والدّوق، وانتهى الأخير إلى استبطان العلاقة ورمزيتها اللاّعقلية.

*وتوجّه عقلي علمي بدأ بعض الفلاسفة (ابن سينا) والعلماء (جابر بن حيان، الحسن بن الهيثم)، والمتكلّمين القدماء من استعمال منهج استقراء الطّبيعة وقوانينها، وما تكلمّ عنه المعتزلة والأشاعرة؛ عن الجوهر الفرد، نظرية الخلق، الحدوث والقدم، السّببية، دليل الاختراع... والبحث عن العلاقة بين تدخل قدرة الله ومشيّته بالطّبيعة وتأثر/فاعلية الانسان فيها، يبحث عن التفسير الدقيق والمباشر.

وتمّ توجيه النّقد إلى القياس الأرسطي من طرف العلماء المسلمين بأنّه لا ينتج شيئاً جديداً، لأنّه يتضمّن النّائج في المقدمات²، مع احتمالية صدق تلك المقدمات ومدى موافقتها للواقع، كما ونقدوا الاستقراء الأرسطي³، وبحثوا عن سبيل جديد لإثبات الحقائق اليقينية القرآنية بأدلة متجددة، استحدثوا

1 _ يقصد البيروني، أنظر: النشار، مناهج البحث، مرجع سابق، ص 330_331. حيث يعيد النشار ربط المنهج التجريبي في تأصيله إلى تنبّهات علماء الأصول كما عند القراني ورضا الدّين النيسابوري وابن تيمية في مسلك الدّوران الأصولي (الجران/الطرد والعكس)؛ وهو مسلك من مسالك العلة يقصد منه أنّه: دوران العلة مع المعلول وجوداً وعدماً. وهو أن يوجد الحكم بوجود الوصف ويرتفع بارتفاعه. ص 125 و335.

2 _ عبد الجبار الرفاعي، الاجتهاد الكلامي، مرجع سابق، ص 26_27.

3 _ الاستقراء Inductio عند المناطقة: هو الحكم على الكلّي لثبوت الحكم في الجزئي. صليبا، المعجم، مرجع سابق، ص 81 /

لذلك منهج الاستقراء العلمي¹ في جملة انتقاداتهم للمنطق الأرسطي وتبيئة آلياته، في تطبيق دعوة القرآن إلى السير في الأرض وتتبع النعم؛ فاتجه العقل المسلم إلى استثمار الموارد الطبيعية وممارسة وظيفة خلافته فيها بجرية وعدل، مسترشدا بما حملته الآيات من مفاهيم الجعل والخلق والتّسخير ووصف مظاهر الكون الفلكية وظواهر الطبيعة من إرسال الغيم وإنزال المطر وتصريف الرّيح وإنبات الرّرع وتسخير الحيوان ومنافعه وغيرها، فكان بهذا العقل المسلم أول من فكّر بعلمية أخلاقية في استثمار النعم واستخراج الثروات، في حين كان العالم يعبدها خوفاً ورهبة² ومارس البعض الآخر السّلطة الدينية في فرض التفسيرات الاعتقادية على العالم المادي دون تفكير أو تجريب.

وبالعودة إلى التّجربة الإسلامية في المنهج التّجريبي تاريخياً؛ يعتبر جابر بن حيّان (721_815) أنّ التّجربة تعود إلى تعلق شيء بشيء آخر من جنسه، وأرجع طريقة استنباطها والاستدلال فيها إلى قياس الغائب على الشّاهد، بينائه على عناصر: المجانسة/الأنموذج، مجرى العادة واستقراء النّظائر، الاستدلال بالآثار³، كما بني القياس الأصولي على منهج استقراء علمي قائم على مسلكي/قانوني: العليّة والإطراد⁴. وقد درس الهادي الفضلي مبادئ المنهج التّجريبي عند جون استوارت مل⁵ John Stuart Mill (1806_1873) حيث أرجعها إلى مستنداتها في مناهج/مسالك أصول الفقه⁶.

ويقوم المنهجي التّجريبي على خطوات لخصها الحسن بن الهيثم (965_1040)؛ مفصّلاً أهمّ طرقه وهو الاستقراء يقول: "نبتدئ في البحث باستقراء الموجودات، وتصفّح حال المبصرات، ونميز خواص الجزئيات ونلتقط باستقراء ما يخصّ البصر حال الابصار، وما هو مطّرد لا يتغير، وظاهر لا يشتهه في كيفية الإحساس. ثمّ نترقى في البحث والمقاييس على التدرّج والتّرتيب، مع انتقاد المقدمات، والتّحفظ في

1 _ المقصود به الاستقراء انتقد تطوّر عقب الاستقراء الأرسطي.

2 _ وحيد الدين خان، إمكانيات جديدة للدعوة الإسلامية، د.م، ص 6.

3 _ انظر: النشار، مناهج البحث، مرجع سابق، ص 343_345.

4 _ التّجار، نشأة الفكر الفلسفي، مرجع سابق، ص 41.

5 _ فيلسوف ومفكّر اقتصادي إنجليزي، اشتغل على المنهج التّجريبي ترك مؤلّفات منها: نظام المنطق، عن الحرّيّة...انظر:

www.aljazeera.net

6 _ انظر: عبد الهادي الفضلي، أصول البحث، ط2، مؤسسة دار الكتاب الإسلامي، قم، إيران، 2007، ص 55 وما بعدها.

النّاتج¹، حيث ضبط المنهج بدقّة قال عنها دارسه بأنّها فاقت دقّة فرانسيس بيكون Francis Bacon (1561_1626) في فهم المنهج²، وقد رفض بيكون بناء الحقيقة العلمية من خلال القياس والاستقراء الأرسطي لأنّهما وسيلتا عرض لا تحتلان الدقّة، فالقياس قد يحمل اختلاطاً لفظياً في مقدماته ما يلحقه اختلاط بالمعنى والمقابلة بالواقع، أمّا الاستقراء فما هو إلّا عمليّة إحصائية بسيطة؛ بالتالي فإنّ الأقرب إلى الكشف يكون في تنقية الذّهن من الأوهام والتعامل المباشر مع الطبيعة وإخضاعها لسيادة الإنسان عبر الاستقراء العلمي³ والتّجربة⁴، فكان الـ "أورغانون جديد Novun Organun" كردّة فعل منهجية على المنطق الأرسطي وقصوره، واعتبر أنّ التّجربة معيار علمي دقيق يقصي التصورات العقلية الصورية/الأرسطية ويساوي بين جميع العقول⁵، والطّريف في الأمر أنّه أسّس لهذا المنهج دون تجارب ومخبر وإنّما بالتأمّل والتّفكير المجرّد⁶. وبعيدا عن البحث في أصالة هذا المنهج، فإنّ هذا الأخير قد كان من رواد الحركة التنويرية التي قامت على بث الرّوح العقلية والعلمية في القرن الثامن عشر وفصل اللاهوت عن العلم⁷، واستمرّ امتدادها إلى العالم الإسلامي في عصر النّهضة الحديثة.

إذا؛ كان هذا المنهج في أولى مراحل (الحديثة) ردّة فعل على المنهج الأرسطي في امتلاكه زمام التّفكير والاستدلال المنطقي في صورة الاستدلال القياسي، كان لصدى الانتاجات العلمية التجريبية في زمنه الأثر

1 _ مصطفى نظيف، الحسن بن الهيثم - وبخوته وكشوفه النظرية، ج1، نقلا عن: النشار، مناهج البحث، مرجع سابق، ص 347. (لغياب المصدر).

2 _ مصطفى نظيف، الحسن بن الهيثم، ج1، نقلا عن: النشار، مناهج البحث، مرجع سابق، ص 347_348.

3 _ أي استقراء خصائص ومراحل وتكرارية التجربة، وعمليات الاسقاط السلبية في التجربة ولعلّ هذا الأخير أشبه بألية السير والتقسيم الأصولية.

4 _ حبيب الشاروني، فلسفة فرنسيس بيكون، دار الثقافة، الدار البيضاء، ط1، 1401هـ_1981م، ص75. انظر تفاصيل خطوات المنهج التجريبي عنده في: الجابري، مدخل إلى فلسفة العلوم، مرجع سابق، ص 237_244.

5 _ سبق روجر بيكون Roger bacon 1214_1294م (وهو راهب انجليزي تعرّض للسجن والمخاربة من طرف السلطات اللاهوتية، ومن أشهر ما كتب: خلاصة في اللاهوت في نقد أرسطو وخصوصاً كتاب العلل، وكان له السبق في توجيه العقل القروسطي إلى الطبيعة وتأكيد التجربة كمعيار وحيد لليقين، وغن حافظ على السلطة الأولى التي يجب أن تبقى للاهوت في مقابل التوفيق بينها وبين فلسفته التجريبية رغم اختلاف مفهومها عن عصرنا اليوم. وهو راهب انجليزي تعرّض للسجن والمخاربة من طرف السلطات اللاهوتية، ومن أشهر ما كتب: خلاصة في اللاهوت. انظر بالتفصيل: زينب محمود الخضيري، ابن سينا وتلاميذه اللاتين، ط1، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1986_1406، ص 96 وما بعدها.

6 _ الجابري، مدخل إلى فلسفة العلوم، مرجع سابق، ص 246.

7 _ عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، مرجع سابق، ص 398.

البالغ في جذب عقول المسلمين وغيرهم، وتكريس الجانب الدقيق واليقيني من خلال رفع مقام العقل العلمي ومعطياته مقابل إهمال العلوم الإنسانية والمصادر التاريخية بسبب احتمالية نتائجها ونسبيتها¹، وتبني أسسه على المشاهدة والافتراض والتّجريب، ومصادقة الثّقة المعرفية المنبئية على الحسّ. وتختلف مؤثرات التّجريب بين ما يُنتظر من الطّبيعة أو ما يقوم به المجرّب بنفسه، بحيث تكمن فاعلية هذا المنهج في إمكانية إقامة ملابسات الظاهرة واعتماد التّكرار فيتدخل بهذا في إقامة السبب وافتعال المسبب لتحقيق الاستقراء والسرعة في الاستنتاج وإتاحة فرصة إقامة التّكرار والإسقاط السلبي في كلّ تجربة، وقد يقتصر اعتماد المنهج التّجريبي دوناً عن إجرائية التّجريب في بعض الظواهر لعدم إمكانية ذلك، فيكتفي بالمشاهدة والوصف والتعريف والتصنيف كعلم النبات، لكنّه يرتقي إلى وضع القوانين في بعض المظاهر كالفلك بعد الوصف والمراقبة بدقة وقد تفوق في دقّتها - أحياناً - خطوة التّجريب المباشر، وتمنح هذه القوانين العقل مجالاً للتنبؤ².

في الهند، كانت زيادة المنهج التّجريبي في العصر الحديث للإنجليز حين فرض الاستعمار الإنجليزي هذه الصّبغة على الاتجاه الفكري؛ ولذا سار المصلحون الهنود على نفس نهجه، وساهمت نظرات السيّد أحمد خان (1817_1898)³ التّأويلية للمفاهيم العقديّة ودعوته الإصلاحية حيث ركّز على تبني مشروع اعتناق مذهب العلوم التّجريبية، خصوصاً بعد الاحتكاك الفكري العميق مع الغرب ورفضه للمشاركة في الثّورات ضدّ الإنجليز؛ وهو ما سبّب قلقاً عقدياً عامّاً جعل بعض المختصّين ينبرون بالردّ عليه من أمثال الأفغاني ممّا أعاد بعث الرّوح لحضور علم الكلام من التّقليد والشّروح⁴ واستعادته الحجاج، والتوجّه بالعقل الكلامي إلى البحث عن صورة تحاكي القراءة العلمية لـ "العقل الجديد"⁵، وهي دعوة السيّد وحيد الدّين

1 _ عبد الجبار الرفاعي، الدين وأسئلة الحداثة، مرجع سابق، ص 84_85.

2 _ عبد الرحمن بدوي، مناهج البحث العلمي، مرجع سابق، ص 131_132.

3 _ مصلح هندي، ولد في 17 أكتوبر 1817، في عائلة أرستقراطية، في مدينة دلهي، كان قاضياً بمدينة أكرّا، التقى توماس كارليل في أحد رحلاته إلى إنجلترا. انظر: أحمد أمين، زعماء الإصلاح في العصر الحديث، د.ط، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، د.ت، ص 121_122.

4 _ حيدر حب الله، العقلانية الإسلامية، مرجع سابق، ص 69.

5 _ مصطلح خاص بوحيّد الدين خان، قضية البعث الإسلامي - المنهج والشروط تر: محسن عثمان الندوي، مر: عبد الحليم عويس، ط1، دار الصحوة للنشر والتوزيع، د.م، 1405هـ_1984م، ص 102.

خان (و1925) رائد التّجديد الكلامي بمنهاج العلم ومعطياته؛ ويشرح "مدلول هذه الكلمة [بأنّها] مرادفٌ لكلمة العقل العلمي، أو العقلية العلمية..."¹، حيث اعتبرها المحور الأساسي الذي يضبط واجهة علم الكلام الجديد وآداء وظيفته الأصيلة في إيصال "التّعاليم الإسلامية بأحدث أساليب الاستدلال"²، بعد أن كان مشروع شبلي النعماني أشبه برجّة نظرية لتاريخ الكلام القديم وإثارة نقاط أولى إلى ضرورة الاجتهاد، واقتصر تجديده على إدخال المسائل الجديدة إلى علم الكلام، وقد يعود ذلك إلى رحلاته نحو المشرق والتي كان لها التأثير في رؤيته.

وقد أقرّ محمّد إقبال بقرآنية هذا المنهج أصالة حين قاس عليه مشروعية التجربة الدّاتية/الروحية في كشف المجهول، فيقول: "وبما أنّ القرآن يسلم بأنّ الاتجاه التجريبي مرحلة لا غنى عنها في حياة الإنسان الروحية فإنه يسوي في الأهمية بين جميع ضروب التجربة الإنسانية باعتبارها مؤدية إلى العلم بالحقيقة النّهائية التي تكشف عن الآيات الدّالة عليها في نفس الإنسان وفي خارج النفس على السّواء"³، حيث اعتبر ذات الإنسان بما فيها من ترابط وتكامل محتاجة في معرفة الحقيقة إلى الجمع بين تجربة الروح والحسّ. وقد تطرح نتائج العلم آليات جديدة أو شبهات جديدة⁴ وفي كلا الحالتين فقد انبرت وظيفة علم الكلام بالاشتغال في الأمرين.

بناء على هذا، سلك وحيد الدّين خان مسلكا مختلفا عن سابقه، فانتهج طريق التّجريب والكشوف العلمية لتعميق الاستدلالات وتثبيت العقائد، ولفت الانتباه إلى فاعليّة معطيات القرآن مع منتجات العقل العلمي/التّجريبي، ومنحها مسمّى "الإعجاز العلمي" والذي لازال يلقى مخالفيين⁵ كما المدافعين عن هذا الاتجاه، وقد كان كتابه: "الإسلام يتحدّى"؛ المدوّنة التي حاول من خلالها بيان فاعليّة المنهج التجريبي في استصدار أدلّة تستوعب عقليّة الإنسان العالمي الجديد. واشتهر هذا المنهج عربيّا وإسلاميّا على يده، وقد

1 _ المرجع السابق، ص 102.

2 _ المرجع نفسه، ص 102.

3 _ إقبال، تجديد التفكير الدّيني، مرجع سابق، ص 24.

4 _ قراملكي، الهندسة المعرفية، مرجع سابق، ص 197.

5 _ يرفض أبو يعرب المرزوقي الاعجاز العلمي ويعتبره عالية على البحث العلمي ولها لعنق نصوص القرآن الكريم ومطابقتها بعديا في كل نتيجة علمية. انظر مقال: التراث - معرفته وتحديد دوره التاريخي، القسم 2، الفصل 8. الأسماء والبيان، تونس، في 23_06_2017،

ص 5. (موقعه الرسمي: www.abouyaarebmarzouki.wordpress.com)

تبه البعض¹ رغم أهمية هذا التوجه إلى اعتباره خطوة جريئة تضع النص القرآني في مواجهة مع تغييرات نتائج العلم وتبدلات نظرياته ما قد يضرّ النص ومنتجه أكثر مما ينفعه.

فبعد أن تغيرت عقلية الإنسان الحديث عقب عصر الإصلاح الديني حكمت الليبرالية نظام الحياة ومنحت الفرد حرية الفلسفة بمبدأ "أنا أفكر إذا أنا موجود"، وفي الاقتصاد بمبدأ "دعه يعمل دعه يمر"، عزز هذا الواقع تبني البراء الفلسفية بحرية أكبر أين ظهر تيار يشكك في مطلعية العقل التجريدي على يد جون لوك John Locke (1632_1704) بأن للعقل محدودية لنطاق المعرفة وقصورا يحتاج إلى التجربة التي تعود في نوعين من الأفكار: أفكار الإحساس (عند الملاحظة الخارجية للحواس)، وأفكار الانعكاس (الملاحظة الداخلية للذهن)، مستندا في ذلك إلى نظرية نيوتن في فيزياء الكون، وعلى اختبار فرنسيس بيكون الاستقرائي بدء من علم النفس، وواصل كل من باركلي وهيوم وجون استوارت مل هذه المسيرة، حيث شكّلت نقطة البداية للفلسفة النقدية الكانطية².

إذا، لم يعد الفكر الجديد يقبل من الاستدلالات إلا ما أنتجه التفكير العلمي، وتطور العقل التجريبي واستمر مع الفلسفة الوضعية في صورتها المتطورة؛ الوضعية المنطقية³ (Logical positivism) أو التجريبية العلمية (Scientific Empiricism) والذي فرض العقل التجريبي - إلغاء الدين، بناء على ثلاث أسس علمية - حسب وحيد الدين خان - تحكمت في صناعة العقل الجديد المشترك/الملحد، وهي: البيولوجيا التي ألغت وجود الإله فيزيائيا، وعلم النفس الذي ألغى وجود مقدس خارجي، فما يؤمن به الإنسان هو من محض مخاوف الطفولة والمنعكسة على اللاشعور الذي جعل الدين والعقائد (كالجحيم والجنة) إحدى المخارج النفسية، كالجنون والصرع والهستيريا، أما التاريخ؛ فقد ترجم مخاوف الانسان اتجاه

1 - مثل: عبد المجيد النجار.

2 - برتراند رسل، حكمة الغرب - الفلسفة الحديثة والمعاصرة، تر: فؤاد زكريا، ج2، عالم المعرفة، 72 (سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب)، الكويت، 1983، ص 79 وما بعدها / ول ديورنت، قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي، تر: فتح الله محمد المشمع، ط6، دار المعارف، بيروت، 1408هـ-1988م، ص 319.

3 - حركة فلسفية، [نشأت عقب حلقة فيينا في ألمانيا] تقوم على التجريب والتحقق، بدأت سنة 1920 وازدهرت لمدة عشرين أو ثلاثين عاما، اعتبرت نتيجة طبيعية للتجربة البريطانية، وترفض الدين الميتافيزيقا.

*Robert Audi, "The Cambridge dictionary of philosophy; second edition". Cambridge University Press. United Kingdom, 1999, p514.

الطبيعة إلى طقوس وأديان¹. وبناء على هذا تغيّرت رؤيته للمسائل العقدية وتغيّرت زاوية الاشتباه، فمثلاً: تغيّر طرح مسألة النبوة من صدق النبيّ أو كذبه فلا يهّمه ذلك وإنما يشتغل على مصدر الوحي واعتباره _استناداً إلى المناهج الجديدة_ كلاً ما جميلاً يصدر من اللاشعور ليس إلّا لا يرتقي لأن يكون واقعاً؛ فيتغيّر بهذا الجدل الكلامي من بحث مسألة صدق النبوة إلى البحث في تعلق الوحي ببشر معينين مختارين هم الأنبياء، في حين يقتصر بعض (المتأثرين) المغلوبين بالمنتج الأوروبي الحديث (الغالب) إلى الانبهار والبحث عن التوافقات بين تقيراتهم العلمية كمسلمات، وبين النصوص القرآنية كبطولات معرفية تلفيقية، غير مؤسّسة معرفياً²، فطالب بعض المسلمين وغير المسلمين بدافع ذلك إخضاع الدّين وحقائقه إلى المقياس العلمي، بين مستفتح بمطلب نتيجة الإلغاء وبين باحث عن تثبيت العقائد وصدّ الشّبه عنها، فابتغى وحيد الدين خان بمشروعه؛ إعادة تفكيك الرؤية المنهجية التجريبية في صور الاستدلال العلمي إلى بيان المتناقضات ومواطن الخلل، ومحاربة "الشّرك الجديد"³ والإلحاد المؤسّس، والدّي غداً منهجاً خالصاً في البحث اعتماداً على التّفسير المادي للكون⁴، فاختلّت مبادئ الإنكار وزاويته واختلف بالتّالي أسلوب الطّرح والاستشكال الذي اقتضى بموجبه تطوّر الرّدّ الحجاجي والدّفاعي الكلامي بأن يكون من نفس مستوى الشبهة منهجاً ومسائلاً.

واشتغل بالرّدّ على الملاحدة وعلى رأسهم برتراند راسل⁵ Bertrand Russell (1872_1970) في كتابه: "الدّين في مواجهة العلم"⁶، وسعى من خلاله إلى "إثبات حقّية الإسلام في ضوء المقاييس الاستدلالية للعلم الحديث"⁷، حيث يسائل المنهج التجريبي وتطبيقاته لإلغاء الدّين ببيان وقوعه في التناقض

1 _ وحيد الدين خان، الإسلام يتحدّى -مدخل علمي إلى الإيمان، تعر: ظفر الإسلام خان، مر وتج: عبد الصبور شاهين، د.ط، مكتبة الرسالة، نيودلهي، الهندي، 2005، ص_ص 10_15.

2 _ المرجع نفسه، ص 6_7.

3 _ يقصد الشّيعوية والعلمانية. وحيد الدين خان، البعث الإسلامي، مرجع سابق، ص 176.

4 _ وحيد الدين خان، الإسلام يتحدّى، مرجع سابق، ص 5_6.

5 _ فيلسوف ورياضي ومؤرخ وناقد اجتماعي إنجليزي، مؤسس الفلسفة التحليلية، حائز على جائزة نوبل للأدب، كان ناشطاً سياسياً ثم داعياً للسلام. وُصف بالأدوية والإلحاد، له مؤلّفات منها: حكمة الغرب، الدين والعلم، عرض الفلسفة...

6 _ وحيد الدين خان، الدّين في مواجهة العلم، تر: ظفر الإسلام خان، مر: عبد الحليم عويس، ط4، دار النفائس، بيروت، 1407هـ_1987م. انظر: أدلة نقض إلحاد برتراند راسل كاملاً في الفصل الثاني من الكتاب، ص 27 وما بعدها.

7 _ المرجع نفسه، ص 5.

بين اعتبار الدّين وعقائده مجالاً لا يمكن التّحقّق منه علمياً؛ إلى إبطاله بنفس المنهج العلمي الذي لا يمكن إخضاع الدين له أساساً، ويظهر ذلك من خلال المقاييس الاستدلالية المتمثلة في أربعة صور؛ ما يمكن تجريبه مباشرة، وقابلية أنّ هناك ما لا يقبل المشاهدة الكلية والتجربة المباشرة، وما لا يمكن الاستدلال عليه إلاّ بالمشاهدة والتجربة الجزئية التي تحسب على أنّها الحقيقة الكاملة بناء على آثارها (كالإلكترون)، ثمّ البحث عن الغاية التي تريد هذه الخطوات الثلاث تحقيقها علمياً، أي البحث عن المغزى؛ "مقياس القرينة الجائزة"¹ وتفسير المشاهدات والتجارب في مقصده المابعد التكنيكي². وطالب الراضين للدّين بمبدأ الحقّ الذي يعتبرون به - الذي لا يؤتى إلاّ بالعلم والتّجربة؛ بأن يثبتوا بالدليل العلمي أيضاً هذا الإنكار والتّقي، وإلزامهم بحجّتهم ومقاييسهم الاستدلالية نفسها؛ فقال: "إذا كان المبدأ هو أنّ الحقيقة ليست إلاّ نتائج المشاهدة والتّجربة العلمية، فلن تستقيم قضية معارضي الدّين إلاّ إذا توصّلوا، بالمشاهدة والتّجربة نفسها إلى أنّ الدّين في حقيقته النّهائية: باطل"³، بينما تمّ قبول نظرية داروين في النشوء والإرتقاء التي لم تكشف إلى الآن عن الحلقة المفقودة بين انتقال القرد إلى الإنسان ولم تجرى تجارب أو حتّى مشاهدات جزئية لإمكانية تطوّر حيوان من صنف إلى آخر، لتحوّل من فرضية إلى حقيقة علمية في تفسير خلق الإنسان، وكانت لها انعكاسات أقلّ ما يقال عنها أنّها غيرت وجه التاريخ الاجتماعي.

اتّسع مفهوم التّجريب عند وحيد الدّين خان في تناول المنهج العلمي إلى وضع المقام المضخّم للحقيقة الناتجة عن التجربة إلى حجمها الحقيقي، حيث اعتبر أنّ هذه التجربة ماهي إلاّ "مظهر خارجي للحقيقة الواقعة، (...) وليست هي الحقيقة نفسها"⁴، تقتضي الاستنباط الذي يتخلّل في الاختيار والاعتبار الخاص والحر للعالم، وهو ما يصلح أن يمارسه عالم الدين أيضاً بناء على مقياس القرينة المجردة التي تحتل الصحة كما البطلان⁵، وأغلب نظريات الفيزياء اليوم غير مشاهدة وغير قابلة بالتجربة الحسية والاستدلال عليها اقتصر على الحساب الرياضي المجرد⁶، فلم إذا يحضر ذلك على مفاهيم الدين والوحي والنبوة والمعجزات،

1 _ المرجع السابق، ص 13.

2 _ المرجع نفسه، ص 14_10 / انظر أيضاً: وحيد الدين خان، الإسلام يتحدّى، مرجع سابق، ص 39_40.

3 _ وحيد الدين خان، الدّين في مواجهة العلم، مرجع سابق، ص 9.

4 _ المرجع نفسه، ص 24.

5 _ المرجع نفسه، ص 24_25.

6 _ وحيد الدين خان، الإسلام يتحدّى، مرجع سابق، ص 42_43.

والبعث وعالم الآخرة! إذا كان يحمل نفس المفاهيم ويصدق عليه نفس المنهج والاستدلال والاستنباط في التجارب العلمية الفيزيائية، وتحقق الآثار عن هذه المفاهيم جميعاً، وإدراك العقل العلمي أنّ الحقائق المثبتة قابلة للنقض إذا ثبت بالتجربة (الكاملة/الجزئية) أيضاً ذلك. ويعلّل وحيد الدين خان هذا الافتراق إلى اختلاف المشاهدين بين عالم ومؤمن، فالأول ينتهي إلى إحصائيات وحسابات بينما ينتهي الثاني إلى رؤية آثار الله ومعرفته، لا تخلو من روحانية وقرب، فرؤية المؤمن تحمل منهجاً للاستفادة من القرآن الكريم بمستويين؛ مدلولات ظاهرية تستند إلى الألفاظ، وباطنية تستند إلى استشعار العلاقة بوعي بصيري وأعمق¹.

أراد وحيد الدين خان أن يمنح للعقائد بعد بيانها علمياً؛ فسحة لتحافظ على روحانيتها وكوامن الأسرار فيها فكتب كتابه حكمة الدين باحثاً عن الأسرار في التشريع، وقد شابه في ذلك اتباع ولي الله الدهلوي في كتابه: "حجة الله البالغة"، مخطئاً بمنهج علمي؛ التفسير السياسي للدين كطريق إصلاح أمثل، وحصره في نظام يخرج عن الدين ويغفل الجانب الحكيم منه في البحث عن ملابسات الأخذ بالحكم، وليس البحث في الحكم نفسه من منطق الأهم والأولى والتأكد من وضعها في الصورة المتكاملة لحكمة الدين²، حيث كان يرفض الجهاد كحلّ لتراجع الحضور الإسلامي وقد شابه في ذلك أحمد خان، يقول معللاً: "إنّ المسلم لا يصوغ فكره بانفعال مع القضايا الدنيوية المؤقتة بل هو يصوغ فكره في ضوء حقائق الحياة الأبدية"³، ويعود رأيه هذا إلى إدراكه العميق بالسنية وتأثير نتائج النظرة العلمية الصارمة إلى الإنسان والدين والعالم؛ على خلق واقع قد لا يبصر علله إلا ذوا بصيرة وبعد نظر تاريخي.

حيث انتهت هذه الآثار إلى ظهور الماركسية كحركة سياسية، تحكّمها مجموعة من المرجعيات⁴ العلمية والفلسفية والنفسية؛ التاريخية المادية الجدلية فلسفياً التي تجعل من الاقتصاد والبنى التحتية للمجتمع سبباً في ظهور الأديان أو رفضها، متأثرة بنظرية نيوتن فيزيائياً في أنّ العالم مادّة يحكم نظامه قانون الجاذبية، ثمّ نظرية أنشتاين التي تبني العالم والفكر على اللايقينية وبأنّ كل شيء نسبي بالنسبة لشيء آخر، ونظرية

1 _ وحيد الدين خان، البعث الإسلامي، مرجع سابق، ص 11.

2 _ وحيد لدين خان، حكمة الدين، د.م، ص 10_12.

3 _ وحيد الدين خان، إمكانات جديدة للدعوة الإسلامية، مرجع سابق، ص 29.

4 _ انظر: محمد قطب، مذاهب فكرية معاصرة، مرجع سابق، 92 وما بعدها.

داروين بيولوجيا التي تجعل منشأ الإنسان تطورياً عن فصيلة الحيوان الذي وجد أصلاً بمحض الصدفة، ونظرية فرويد نفسياً والتي تجعل الإنسان محض عبد للغرائز المادية وتلغي إمكانية أن يكون واعياً ومدتياً.

ولعلّ مشروع وحيد الدّين خان بامتداداته العملية؛ يُفضي إلى أنّ الجهاد الصّحيح إنّما ينطلق من تقويض أسس هذه المرجعيات الفلسفية والمنهجية، في مقابل التأسيس للعلمية الأخلاقية التي تعيد الصّورة القرآنية للإنسان وكرامته وتنقيه فطرته، أشبه بعملية التخلية ثمّ التحلية. واعتبر أنّ مشكلة العالم الإسلامي مع الحضارة الغربية مشكلة غياب وعي ببحور التحدي فأخفق في التقليد المتوازن أو الرّد المتفاني¹، فمعرفة الدافع إلى هذا الوعي بالعمل يكمن في تصحيح فهم العقائد التي تقوم بدورها في تفعيل العمل، ولذا فتصحيح المفاهيم وضبطها والإلتفاف حول التفسير الأقرب للوحدة يقلّل من الأخطاء في الحكم وتحفّف من الآثار السلبية التي تعمّق الخل أكثر ممّا تفضّ عقده، لأنّ "التفسير الخاطئ يقود على العمل الخاطئ"².

وتجدر الإشارة إلى أنّه لم يكن يشخص انتقاداته أو يذكر أسماء خلال عمليته النقدية — خصوصاً في المجال السياسي — ما يجعله ناقداً متحرّياً لخط الموضوعية والدقة وفتح المجال في إمكانية تحويله إلى نظريات اجتماعية خضعت للدّراسة (برؤيته العلمية الإيمانية) تصلح لغير زمانه، ولعلّه أظهر آثار الالتزام بالمنهج العلمي في أن يتجرّد من الدّاتية للوصول إلى قوانين عامة تتحقّق ضمن إطار العلمية المنهجية في العلوم الاجتماعية، كما يبدو منزعه الصّوفي الذي نشأ فيه ويعكس الروح الآسيوية التي تميل إلى المسالمة والسلم.

ورغم الجهد الجبار الذي بذله وحيد الدّين خان في التفريق بين الرؤية العلمية التلفيقية الاتكالية وبين الرؤية العلمية المؤسّسة الثورية في بيان ما يؤسس له القرآن الكريم من مفاهيم العقيدة ومقتضياتها من النّظر/العقل والعمل/التجربة، إلّا أنّ جهوده ماتزال محصورة في أواسط الأكاديمية/التخصّصية وقد غلب عليها الوصف المجرّد والسرد المؤرّخ دون أن تتحوّل إلى منتجات واقعية، في مقابل استمرار خطّ البحث الفلسفي التجريدي والانكفاء على المناهج الأدبية/الفلسفية/التاريخية في العلوم الإسلامية والإنسانية

1 _ وحيد الدين خان، الدّين في مواجهة العلم، مرجع سابق، ص 135.

2 _ وحيد الدّين خان، حكمة الدّين، مرجع سابق، ص 11.

والاجتماعية، وذلّ استدعاء المنهج العلمي التجريبي في تحديد الدليل الكلامي؛ مجرد أسلوب إقناعي أكثر منه تجريبيًا فعليًا، واقتصر في رأي الباحث على صورتين:

الأولى: استمرار الدّعوة إلى هذا المنهج نظريًا بتسجيل انتاج الأولين والانكفاء على مرادهم العلمية للظواهر الفلكية والظواهر الطبيعية والفيزيائية والطبية (إلا بعض المنجزات القليلة التي تتناسب مع حاجة العبادات وتسهيل ممارستها)، وبيان أصالتها قرآنيًا وإسلاميًا وحضورها تاريخيًا، وكونها سبب تطور الغرب حضاريا اليوم، دون استحداث مخابر خاصّة للفعل التجريبي العلمي انطلاقًا من إشارات القرآن الكريم المتفاوتة عمقا وتصريحا.

الثّانية: استثمار نتائج العلم الحديث/المعاصر ونظرياته العلمية (الجادبية، الانفجار العظيم، نظرية التطور، ميكانيكا الكم، النسبية العامّة والخاصة، نظرية الأوتار... وغيرها) في دراسة امتداداتها التطبيقية في قضايا الخلق والتطور (التهجين والاستنساخ)، والتي تمسّ بالإيمان ومقتضياته، قد تجعل من محاولات التوفيق بينها وبين العقائد تبريرا وجهلا بالغاية من العقائد والعلم معا¹، فاستثمار هذه النظريات انتهى إلى أثرين: الإعلان عن أسبقية القرآن الكريم في بنائها معرفيا والتنبؤ بإمكانيتها إيجابيا، ومحكمة حقّية النصّ القرآني في مقارنته لنتائج العلوم اليوم بلغتها ونظرياتها وتجريدها والحكم عليه بالتاريخية وانتهاء الصّلاحية بالنسبة للإنسان الجديد سليبا.

وينبغي عند الاستناد إلى هذا المنهج مراعاة ثلاثة أمور:

الأول: أنّه قد تشكّل نسبية هذه النتائج المستند إليها نقطة خلل في الاستناد على كلّ ما يأتي عن طريق العلم التجريبي، إذ تنقسم الأدلّة إلى ما هو ثابت قطعا وما قد يمكن إبطال قوانينه مع أنّ بطلان الدليل لا يؤذن ببطلان المدلول ويتم البحث عن أدلّة أخرى مثبتة، ولكن التّسرع إلى الاستدلال دون تريث وتدقيق قد ينتهي إلى إظهار الدّين بمظهر المخطئ فتتزع منه الثقة ويؤدي إلى الضرر حيث أريد له النفع²، فمثلا يحدّر جابر بن حيّان من قياس الغائب؛ لأن نتائجها قد تصدق في العلم التجريبي أكثر من الإلهيات،

1 _ حسن حنفي، التجديد والترديد في الفكر الديني المعاصر، مجلّة الفكر المعاصر، مصر، ع 62، س 1970، ص 27.

2 _ النجار، مباحث منهجية، مرجع سابق، ص 130_131. (بتصرف طفيف).

فقد حاجج المذهب المانوي المتكلمين بهذا المنهج وأثبتوا إمكانية وجود إلهين (إله الشّر والخير/النور والظلام) إذا ما قيس على الشّاهد¹.

الثّاني: في احتياج مجال تطبيقات المنهج التجريبي في قراءة التّراث العلمي الكلامي القديم أو البحث عن التّرابط المفاهيمي والعلمي لمفاهيم القرآن والعلم وصياغة استدلالات معاصرة لعلم الكلام المعاصر؛ إلى متكلم مختص بفلسفة العلم فضلا عن تمكّنه في مجال علمه؛ فلا يمكن لغير المتخصّص في إحدى علوم الطب والفيزياء والفلك والبيولوجيا ومُكنته في اللغة والعقلية العلمية من إدراك مكان هذا التّطبيق، إلّا إذا أضيف إلى تخصّصه إلمام بالفكر الدّيني (الكلامي/الفلسفي) وإلّا وقع في المخالفات المنهجية والفكرية، بحيث يحتاج إلى أن يطرق البراهين العلمية وأسس نظريّاتها دون انفعال أو عاطفة توجّه مقصد التّجربة إلى استباق النتيجة أو تحويرها.

ويعود مثلا ما قام به محمّد باقر الصّدر في بناء "الأسس المنطقية للاستقراء" — وتأسيس المنهج الدّاتي في المعرفة —، إلى دوره الفعّال في تطوير المنهج العلمي في علم الكلام كونه ممثّلا بارزا في تحديد علم الكلام منهجيا²، وقد شجّع هذا التوجه إلى رفع قيمة التّيّار الباحث عن الانفراج المنهجي للخروج بعلم الكلام من أسباب الانحطاط والخمول، بعيدا عمّا أنتج وعن أسباب النّصرة الدّاتية والنتائج المخالفة، وكونه فتح بوابة التّفد المنهجي لمناهج الكلام القديم/الحديث/ المعاصر.

الثالث: فيختصّ بإعادة النّظر في إشكالية صراع/تعارض العلم والدّين والتّأصيل لها من أصولها فقد لا يتعارض معطى الدّين ومنتج العلم في التّراث الإسلامي؛ كما إعادة فهم فلسفة العلم في إطارها الدّدي كانت لأجله حتّى لا نخوض مع الخائضين ونستثمر ما فيها من حقّ اليقين، ونختصر الطريق بالعودة إلى مشارب القرآن في الدّعوة إلى ربط التعقلّ بالتدبّر والاستنتاج بالتّجريب على مستوى الآفاق والأنفس.

ويضاف إلى ذلك؛ أنّه ينبغي أن يوجّه الإشتغال نحو هذا المنهج الذي يطمح في حقيقته إلى بيان الفعل التجريبي في صورته القرآنية الأصلية والتيّ تبغى بالعقل بلوغ اليقين عن طريق قواعد كليّة تضبط النظر

1 _ انظر: التّشار، مناهج المتكلمين، مرجع سابق، ص 338.

2 _ الرفاعي، الاجتهاد الكلامي، مرجع سابق، ص 27.

العلمي نحو الكون والإنسان واستوفاء قدراته المتكاملة من العقل والحسّ والوجدان، وهو ما تحاول الفيزياء تحقيقه اليوم.

إذ يعتمد القرآن في مبناه العامّ على اعتماد القواعد الكليّة؛ التي تحكم سير السنن الكونية العامة والطبيعية الخاصة وبين آليات العقل العلمي من البدهة والدقة والوعي والإدراك والتحليل والتركيب والقياس والاستقراء والاسترداد والوصف والتصنيف والمقارنة على بناء تصوّر دقيق اتجاه علاقات الأشياء بما ينفي الصدفة والعشوائية، وإتاحة التحقّق من الأسباب والمسبّبات ونتائج الظواهر، وإجراء مقابلات بين ما يمكن أن يكون نتيجة لمؤثرات متسلسلة (التعليل) وبين ما يخرق السنن ويظهر دون مؤثر فيثبت أصحّيّة المعجزات أو تجاوزها لقدرة التطوّر العقلي وإمكانيات التكرار عند ظهورها المتحقّق زمكانيا؛ من خلال ثلاث مراحل اتفق العقل العلمي ببدهة العقول على تراتبية هذا المنهج في: النظر (المشاهدة)، التدبّر (الافتراض/التساؤل)، العمل والسير (التجريب)، مع أعمال الاقتصاد في أسئلة الغيب في مقابل أسئلة العمل والواجب.

ولا يمكن إغفال خاصيّة نسبية نتائج العلم المعاصر ونظريّاته من خلال تطوّره المتسارع بالاكشافات المتجددة، والذي يجعل هذه النظريات تنسف بعضها بعضا؛ رغم تشابه العقول والمبادئ العلمية والحسابات الرياضية، ما يجعل ربط الدّين بالإنسان والكون متعلّقا بدرجة أسلم بابتناء الرؤية على الحقائق القرآنية الكلية؛ الفطرة الباحثة عن معبود، محدودية علم الإنسان، تدخل هوى النفس وتقلباتها في الاستنتاجات، الخداع الحسّي والزلل البشري المرتبط بالنقص، التعقّل والنظر في الكشف عن الحقائق، الخطأ سبيل الصّحيح، والشكّ سبيل اليقين، تحريّ الموضوعية، الحاجة إلى مرجع ثابت يقيّد الحركة ضمن المتغيّرات، وغيرها من القواعد التي لا تتخذ في رؤى متغيّرة، قد تسبّب بضياح الحقيقة وتضييع الإنسان.

إذا، تبنيّ التجريب اليوم كمنهج حصريّ ومؤطرّ بمادّيته ليطبّق على الإنسان وعقائده وتفاعله مع المقدّسات وقراءة مشاعره وتتبع علاقاته، لم يكن إلاّ محاكاة للتجريب العلمي؛ لأنّه ينتهي بقاعدة غير علمية ونتائج نسبية، فلا يمكن حصر الإنسان وعواطفه وردود أفعاله فرديا وجماعيا أو إخضاعه ككيان غير ثابت ومتغير وغير متوقع السلوك أو ردة الفعل في التفاعل الدّيني والفعل الحضاري، والذي يتميّز باضطراب وتيرته وقلقه الوجودي، واستغراقه لزمان أطول يؤخّر النتيجة التي يفترض أن تسرع من نفع البشريّة

وإنقاذ الإنسان؛ فليس عيّنة تُدخل إلى المخبر وتوضع تحت المجهر وتجري عليه التجارب المتحكّم في مسبّاتها وظروفها. فهذا طعن في صميم الخصوصية النسبية لعلوم الإنسان، ولهذا كان الحلّ في المنهج الفيونينولوجي، في متابعة للمشروع الحدائي الذي يسقط الحضور الإلهي/اللاهوت في مقابل تأليه الإنسان/التّاسوت، بحصر كيانه في قالب التّقنين والتّعيد الآلي من أجل خدمة الحضارة العلميّة العليا.

المكّلب الرّابع: المنهج التّداولي الحواريّ (طه عبد الرّحمن)

تبدو الإحاطة بمشروع التّجديد عند الدّكتور طه عبد الرّحمن¹ (1944م) من الصّعوبة بمكان، لخصوصيّة الإبداعية في مجال الفكر والفلسفة واللّسانيّات، واللّغة والمنطق، إذ قدّم مشروعاً متكاملًا من حيث الأسس العقليّة والفلسفيّة والأخلاقيّة في بناء العقل المسلم واستئناف القود الحضاريّ للأمة الإسلاميّة، باستحداث المصطلحات ومضامينها من داخل الحقل التّداولي الإسلامي (التراث)، في مقابل الاستيلاء الذي غمط حقّ موصوليّة الأمة بتراتها الأصيل، وناقدا للقراءات المتعسّفة على التّراث (النصّ والتّراث) سواء من الحدائين العرب أو الغرب، مؤسّسا لحدائنة إسلامية مبدعة لا تنفصل عن تراثها في مقابل الحدائنة الغربيّة الموصولة بتراتها، وتفصح هذه الحدائنة عن مواطن الخلل التي قادت الوعي الإنساني إلى هاوية الشكّ والعدمية واللامعنى.

وعليه؛ فتبرز صعوبة التّعامل مع هذا الباحث من ناحيتين:

— استحداثه لجهاز مفاهيمي جديد ومتفرد، والذي قد يغيّر مسار البحث؛ مجرّد الخطأ في فهم إحدى إصطلاحاته كما وضعها، وموازنتها في السّيّاق الدّلالي والبحثي الذي يشغله ويمتدّ إليه.

— يوصف منهجه بالتّكاملي في محاولته لإيجاد/بناء الرّؤية الكلّيّة التي تضبط المفارقات وتبسط بالوصل سبل الوعي الكامل، وإن كان وصفا فضفاضاً تفرضه عقليّة طه عبد الرّحمن العلميّة والموسوعيّة إطلاعا، وإن تناسبت مع طبيعة البحث في علم الكلام ذات تعدديّة المناهج، لكن مقولة التّكامل هنا لا

1 — فيلسوف ومنطقي ومفكّر وناقد مغربي معاصر، ولد في الجديدة بالمغرب، متخصصّ بالمنطق وفلسفة اللّغة والأخلاق ونقد الحدائنة... يعدّ من أبرز المشتغلين في مجال التّداول الإسلامي العربي من السبعينيّات من القرن العشرين، له: في أصول الحوار وتحديد علم الكلام، العمل الديني وتحديد العقل، تجديد المنهج في تقويم التراث ...

تستوعب أطراف البحث كما يجب وإنما يتعيّن أن يخصّص لها بحث آخر، لتداخل المجالات التي ينتج طه عبد الرحمن من خلالها منظوره للقضايا الدينية والفلسفية، كالمناطق وعلم اللّغة واللّسانيات والسّميات وأصول الفقه والفلسفة...

وبناء على هذا فقد عُمد الاختيار على جزئية آليّة في منهجه؛ ومقوم إجرائي في مشروعه الذي يصفه طه عبد الرحمن نفسه بالتّكامل. ويمكن الاصطلاح عليه بتحوّل "ب" المنهج التّداولي الحواريّ التّواصلي في تحديد الدرس الكلامي؛ (التّداولي = خصوصيّة التّراث والمجتمع والثّقافة الإسلاميّة / الحواريّ التّواصلي = بناء الجديد على الأصيل عن طريق الحوار الكلامي/ المناظرة).

فقد أدرك طه عبد الرحمن أنّ التّراث بمضامينه قد أثري بحثنا ولكنّ الآليّات المنهجية المنتجة له قد أغمطت حقّها خلال مرحلة ضعف العقل الاجتهادي والتأثر المنهجيّ بالغرب المتفوّق، حتّى تكرّر الجمود الأوّل على التّراث الإسلامي في صورة جديدة؛ هي الانكماش والجمود على منتج الغرب أو الاشتغال بالحواشي والشّروحات، والبحث عن ملاذات الرّبط بينه وبين ما أمكن إنقاذه من التّراث العقلي الإسلامي (كالتركيز على الرّشدية والسينويّة مثلاً).

وقد بيّن طه عبد الرحمن أنّ قراءة التّراث بمنطق الاستحضار والاتّصال بين مراحل التاريخيّة والمعرفيّة إلى منهجية تقوّم هذا العمل؛ يقول: "إنّ الأصل في فقه منهجية الإبداع المحرّرة لفكرنا هو تحصيل القدرة على الإحاطة بمقتضيات أنواع ثلاثة من المنهجيات: المنهجية التّكاملية المميّزة للتّراث، والمنهجية التّداولية المستخدمة في الصّنع الفلسفيّة، والمنهجية الحاجية المتضمّنة في الصّناعة المنطقية"¹، وقد خصّ درسه في التّجديد الكلامي على إحياء أسلوب المناظرة بالاعتماد على التّداولية الحوارية لتحقيق التّواصل والاتّصاليّة بين التّراث والإنتاج الفلسفي والكلامي الجديد، وبناء الأصيل على الجديد.

ولبيان هذا المنهج وحبّ إيضاح معنى التّداولية في التّناول الفلسفي المعاصر، ثم سبب ربطها بالتّواصلية ومحاولة استنباط آليّات توظيف هذا المنهج في قراءة طه عبد الرحمن لعلم الكلام ومحاولته لتجديد هذا

1 _ طه عبد الرحمن، سؤال المنهج في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد، جمع وتقدم، رضوان مرحوم، ط1، المؤسسة العربيّة للفكر والإبداع، بيروت، 2015، ص 16.

العلم، من خلال مؤلفيه البارزين: تجديد المنهج في تقويم التراث، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام. وكذا مسألة التّوظيف الطّهائي للتداولية في مقابل المفهوم العام لها؛ من حيث الاتّفاق والافتراق.

* في مفهوم التداولية¹ Pragmatic/Pragmatique:

التداول في اللّغة هو الانتقاليّة المستمرّة، ويعني؛ "التداول في أمر من الأمور، تناول له من حيث الدّولة؛ ودولة الأمر هو أن يكون مرّة لهذا ومرّة لهذا، وكأنّ يدور بين هذا وهذا وينقل من هنا إلى هنا إلى هنا، (...) ويقال: التداول بمعنى التّناقل"²، وتكاد تجمع القواميس اللّغوية العربيّة على أنّ معنى التّداول يقتضي وجود طرفين يتمّ تناقل أمر ما بينهما من حال أو مال أو غلبة أو سيادة أو خطاب³؛ وما يتطلّب هذا الأخير من عمليّة تواصل بين ناقل ومستقبل وسياق، وتداول الأمر بينهما ممّا يعني استلزام الحوار، والمثنوية في هذا الحوار.

ويشترك مفهوم التداولية ويأخذ معنى متقاربا في الفرنسيّة والانجليزيّة والعربيّة، فهي تختصّ بـ "دراسة العلاقات بين العلامات/الإشارات ومدلولاتها/متجميها مجرّدة من مصدرها ومن علاقاتها مع علامات/إشارات أخرى"⁴، وهي تُعنى _ في بداياتها 1938م* _ عند شارلز موريس⁵ Charles Morris

1 _ يجب التّفريق بين التّداولية والنفعية Pragmatisme؛ فهذه الأخيرة "مذهب يرى أنّ الحقيقة علاقة ملازمة كليًا للاختبار البشري؛ وأنّ المعرفة أداة في خدمة الفعاليّة، وأنّ للفكر طابعا غائيًا في الأساس، فحقيقة قضية تكمن إذا في الأساس، في كونها مفيدة ناجحة مرضية"، حيث يتخذ القيمة العملية التطبيقية قياسا للحقيقة، معتبرا أنّ الحقيقة المطلقة غير موجودة وأنّه لا شيء حقيقيًا إلّا كلّ ما ينجح، وصاغه بيرس عام 1879 وطوّره كل من جيمس ودوي، وكان لا يزال مذهبًا ذائع الصيت في و.م.أ. انظر: لالاند، ص 1016/ آن روبرول، جاك موشلار، التداولية اليوم - علم جديد في التّواصل، تر: سيف الدّين دغفوس وآخرون، ط1، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 2003، ص 28_29.

2 _ النّقاري، معجم مفاهيم علم الكلام المنهجية، مرجع سابق، ص 172.

3 _ انظر: ابن منظور أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم، د.ط، دار صادر، 2003م، د.م، ج5، ص 328_329/ الفيروزآبادي، القاموس المحيط، مرجع سابق، ص 1000.

4 _ «The study of the relations between signs and their interpreters in abstraction from relations to their designata or to other sings», A department of Semiofic. Dagobert D. Runes, "The Dictionary of Philosophy". Universal Library: new York, U.S.A. p 245.

5 _ فيلسوف أمريكي وعالم لغوي ومجدد في علم اللّغة، ولد سنة 1910 بكولورادو في الولايات المتحدة الأمريكية، درس وعمل بجامعة شيكاغو ثم جامعة فلوريدا، عمل على التوفيق بين المذهب الذرائعي الأمريكي والتجريبية المنطقية الألمانية توفي سنة 1979، ترك: أسس

"بالعلاقات بين العلامات ومستخدامها"¹، وهي بهذا المفهوم تمثل جزء من السيميائية وتقارب في مفهومها معنى الدلالة التي تبحث في صدق وكذب المقول، بينما تنتقل في التداولية على ما وراء القول للبحث في طرق الاستجابة وسياقاتها. وتتجاوز التداولية عنده المفهوم اللغوي للمصطلح إلى البعد البراغماتي؛ والذي يختص بـ "دراسة ضمائر التكلم والخطاب وظرفيّ المكان والزّمان (الآن، هنا) والتعبير التي تستقي دلالتها من معطيات تكون جزئياً خارج اللّغة نفسها، أي من المقام الذي يجري فيه التّواصل"²، أي "دراسة اللّغة في الاستعمال in use أو في التّواصل in interaction"³ حيث أنّها عمليّة تقتضي اللّغة (نحو و صرف)، والخلفيّة المعرفيّة المشتركة بين المتكلم والمخاطب، والسياق الزماني والمكاني الواقعي الذي يجري إيصال مضمونه إلى المخاطب ويتجاوز اللّغة. ويصطلح عليها بالمقامية والوظيفية والسياقية أيضاً، لحضور المؤثرات الدلالية التي تؤثر في تبليغ الخطاب والقائمين به (المخاطب/ المتكلم/ العلامات أو الرّموز).

وقد حمل معنى التداولية في الدّراسات اللّسانية المعاصرة معنى الدّرائعية. والدّريعيّة Pragmatismus هي: "فلسفة الفعل/علم الفعل: ذاك لأننا حين ندرس الفعل، إنّما ننقاد إلى النظر في التكافل بين الحياة والوعي، والتآزر بين المشاعر والأفكار، بين المشيئات والإجراءات التي تشكل في ذاتنا العناصر المتممة للفعل، كما ننقاد أيضاً إلى الإحاطة في فعل كلّ فاعل، بالعناصر المتآزرة التي تسبق وتعّدل وتتجاوز شعور الفاعل أو معرفته"⁴.

نظريّة العلامات، الإشارات واللّغة والسلوك الإنساني، رواد الفلسفة البراغماتية... انظر: تشارلز موريس، رواد الفلسفة البراغماتية، تر وع: إبراهيم مصطفى إبراهيم، د.ط، الإسكندرية، مصر، 2011، ص 10 وما بعدها.

1 _ آن روبول، التداولية اليوم، مرجع سابق، ص 29.

*تعود أصولها/مصدرها إلى ثلاث عناصر: الفلسفة التحليلية، نظرية المحادثة، نظرية الملاءمة؛ ف"الفلسفة التحليلية بما احتوته من مناهج وقضايا، وكذلك مفهوم نظرية المحادثة الذي انبثق من فلسفة بول غرايس Grice أما نظرية الملاءمة فقد ولدت في رحم علم النفس المعرفي وهكذا..."، انظر: مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب، ط1، دار الطليعة، بيروت، 2005، ص 17.

*وقد تطورت التداولية لتصبح درسا لغويا معاصرا في العقد السابع من القرن العشرين، مع الفلاسفة اللغويين الثلاثة: أوستن J.L.Austin، وسيرل J.R.Searle وجرانس H.P.Grice ممثلين لمدرسة فلسفة اللغة الطبيعية natural language أو العادية ordinary في مقابل مدرسة اللغة الشكلية أو الصورية formal language الممثّلة في كارناب Carnap. انظر: محمود أحمد نخلة، آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، د.ط، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر، 2002 ص 9.

2 _ آن روبول، التداولية اليوم، مرجع سابق، ص 29.

3 _ انظر بالتفصيل: محمود أحمد نخلة، آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، مرجع سابق، ص 14.

4 _ لالاند، الموسوعة، مرجع سابق، ص 1015.

ويشرح موريس بلوندل¹ Maurice Blondel الدّرّائية بأنّها تأخذ معنى "التّظر في الطّروف الجسدّية التي يفترضها أو يولّدها التّنظير العقلي الأمثل؛ وإما بمعنى التّصوّر من خلال العامل النفسي والأخلاقي، للعملية المنتجة لمقصد أو عمل"²، ويواصل: "فحص آثار البيئة التي تقوم بإعلام العامل ذاته، (...). فيترجم الفعل دائماً بجملة علاقات فريدة من نوعها، متميّزة تميّزاً قاطعاً من الوقائع الأخرى التي لا تعتبر بمنزلة أفعال ومن ثمّ تتحمل هذه العلاقات إمكان درسها منهجيّاً على غرار الموضوع الخاصّ بمنحى علمي (...). من المفترض أن يكون هناك براغماتية لدرس حتمية الأفعال الكلية، لدرس مسارها الأصلي، وتكافل العناصر المكونة لها، والمنطق الذي يحكم تاريخها، وقانون تطورها وتكاثرها واكتمالها"³.

ورغم الاختلاف الذي يعتري التّداولية والدّرّائية من حيث المفهوم والمجال والغرض إلّا أنّهما يحملان اتّصالاً يجعل التّداولية جزءاً من الدّرّائية (التّفعية) إذ أنّ هذه اللّغة والتي تحتاج إلى بيان مدلولها عبر التطبيق أو العمل وهو ما يظهر على البراغماتية؛ وهو مفهوم موريس للتّداولية، فـ "الدّرّائية في تناولها لقضايا الفكر تتقاطع مع انشغالات التّداولية. فالأفكار لا معنى لها إلّا ضمن تجربة واقعية. وبالمثل فإنّ الكلام لا معنى له إلّا ضمن سياق كلامي محدّد، مشروط بجملة من الطّروف"⁴. وقد أخذت التّداولية معاني متقاربة واختص كل جانب منها معاني ترتبط بالتخصّص والمجال المتناول فيه فـ "هي مجموعة من البحوث المنطقية اللّسانية (...). وهي كذلك الدّراسة التي تعنى باستعمال اللّغة، وتهتم بقضية التّلاؤم بين التّعبير الرّمزية والسيّاقات المرجعية والمقامية والحديثية والبشرية"⁵، ولا يكاد مفهوم التّداولية يحمل معنى المنهج باتّفاق الباحثين، لحداثة البحث فيه ولا ارتباطه العام بمجال اللّسانيات وتفرّعاته، لكن؛ يعتبر أحد الباحثين التّداولية منهجاً من حيث أنّها "... ثورة منهجية على التّماذج اللّسانية البنيوية"⁶.

1 _ فيلسوف ولاهوتي فرنسي، ولد في 1861 في جيون الفرنسية، عمل على التوفيق بين عناصر البراغماتية الحديثة في سياق الفلسفة المسيحية، توفي سنة 1949، ترك الكثير من المذكرات، وأهم تاليف اشتهر به هو "L'Action / الفعل".

2 _ لالاند، الموسوعة، مرجع سابق، ص 1013.

3 _ المرجع نفسه، ص 1014.

4 _ جواد ختام، التّداولية أصولها واتجاهاتها، ط1، دار كنوز المعرفة، عمان، الأردن، 1437هـ_2016م، ص 50.

5 _ فيليب بلانشيه، التّداولية - من أوستين إلى غوفمان، تر: صابر الحباشة، دار الحوار، اللاذقية، سورية، 2007، ص 18. (نقله عن الموسوعة الكونية).

6 _ جواد ختام، التّداولية، مرجع سابق، ص 9.

وقد صاغ طه عبد الرّحمن هذا المفهوم في كتاباته وتعدّدت اصطلاحاته حسب المقصد والسيّاق. وقد اشتهر عنه استحدثاته للترجمات الاصطلاحية بما يناسب نسقه العام، فوضع لذلك مصطلح "الجمال التّداولي" معرّفًا الفعل "تداول" من خلال ما أورده القواميس العربية؛ بقوله: "تداول النّاس كذا بينهم" يفيد معنى 'تناقله النّاس وأدأروه فيما بينهم'؛ ومن المعروف أيضًا أنّ 'التّقل' ومفهوم 'الدّوران' مستعملان في نطاق اللغة الملفوظة كما هما مستعملان في نطاق التجربة المحسوسة؛ فبقال: 'نقل الكلام عن قائله' بمعنى رواه عنه، كما يقال 'نقل الشّيء عن موضعه' أي حرّكه منه؛ ويقال 'دار على الألسن' بمعنى جرى عليها...¹، ويريد بذلك الوصول إلى بيان مقصده من التّداول والذي يعني التّواصل والتفاعل؛ موصولية القول بالفعل بين الفاعلين واستعمال المعنى في سياقه ومقامه الوظيفي. واستلزام التّداول لطرفين وحوار وأسس تخلق السياق اللغوي أو غير اللغوي قد جعل طه عبد الرّحمن يرفض المعنى الذي تداوله الغرب أو مترجميه العرب في نسب مصطلح التّداول إلى pragmatisme (البراجماتية أو النفعية أو الذرائعية) لقصور المعنى عن بيان الممارسة والتفاعل؛ وهذه التناقضية والتفاعلية هي ما جعلت طه عبد الرّحمن يميّز بين الدّلالة السياقية للظاهرة اللغوية وبين التداولية والتي جعلها في مقابل المصطلح الفرنسي Pragmatique سنة 1970 للافتراق عن النفعية، ولأنّ مفهومها اليوناني يحمل فقط معنى الاستعمال والممارسة ولا تفيد التفاعل الذي نجده متضمّنًا في معنى التداول (في المفهوم العربي) والذي يشمل معنى الممارسة والتفاعل معاً.²

ويعرّفها اصطلاحًا استنادًا على التعريف اللغوي وعلاقتها بالممارسة التّراثية على حدّ قوله: "هو وصف لكلّ ما كان مظهرًا من مظاهر التّواصل والتفاعل بين صانعي التّراث من عامّة النّاس وخاصّتهم"³، أمّا المجال فهو "وصف لكلّ ما كان نطاقًا مكانيًا وزمانيًا لحصول التّواصل والتفاعل"⁴، ويجمع المصطلحين

1 _ طه عبد الرّحمن، تحديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص 244.

2 _ انظر: مناقشة طه عبد الرّحمن في مشاركة: أحمد المتوكّل، الدلائل والتداوليات _ أشكال الحدود، ضمن: البحث اللساني والسيميائي (2_3_4 رجب 1401هـ/7_8_9 ماي 1981م)، منشورات كليّة الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة ندوات ومناظرات رقم

(6)، ط1، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، المغرب، 1405_1994، ص 299.

3 _ طه عبد الرّحمن، تحديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص 244.

4 _ المرجع نفسه، ص 244.

كما يوظّفهما طه عبد الرّحمن، فالجمال التّداولي هو "محلّ التّواصل والتّفاعل بين صانعي التّراث"¹. أمّا توظيف مصطلح المجال فهو اندماجه بمعنى التّداول وحمله لنفسه معانيه وإتّما اختصّ بتحديد مكان التّداول وزمانه². ولكنّه لا يبتعد عن المعنى العام للتّداولية في كونها مجالاً يعني باللّغة والخطاب وارتباطه بسياقه المعرفي والظرفي والزّمكاني؛ فيذكر مصطلح "الاتّساق التّداولي" في معرضه نقده للطّرح الفلسفي الرّشدي في صبغته اليونانية؛ ويعرّف الاتّساق التّداولي بأنّه: "عبارة عن مطابقة القول للفعل مطابقة توافق القيم العملية الموجهة لمجال التّداول..."³، معتمداً في تبليغه خطاباً تداولياً و"الخطاب التّداولي محيط إحاطة المجتمع المخصوص بأفراده المعدودين"⁴، وضبط الآليّة الدّقيقة للتّداولية بالحجاج والمناظرة منهجاً للفلسفة التّداولية⁵.

ويعود إسهام طه عبد الرّحمن في مجال تجديد علم الكلام بالاستناد إلى منهجه التّداولي إلى أمرين؛ الاهتمام بالتّراث المعرفي/المنهجي الإسلامي ككلّ، والاشتغال على علم الكلام القديم تقويماً وتقييماً، وصناعة أدلّة جديدة للردّ على الفساد العقائدي المعاصر.

1_ نقد المنهج في تقويم التّراث:

عمد في ذلك إلى بيان مفهوم التجديد وهدفه، والتّقريب بين مفاهيم التجديد والتّراث والبحث عن الوسيط المنهجي من قلب الماضي في محاولة لاستيفاء شروط التجديد المعاصر دون الحاجة إلى الاخذ من تراث مغاير كما دابت عليه المشاريع الحداثيّة في قراءة التّراث فـ "... ليس كلّ قديم لا نفع فيه ولا كلّ حديث لا ضرر فيه، فقد يتضمّن القديم من الامكانيات ويفتح من الآفاق ما يجعل فائدته تمتد إلى بعيد الأزمان حتى يبدو كأنه شيء حديث في كل واحد من هذه الأزمان البعيدة كما أنّ الحديث، على العكس من ذلك، قد تقل إمكانياته وتضيّق آفاقه حتّى كان أشبه بالماض الميت منه بالحاضر الحي. والثالث هو أنّ القديم قد ثبت حدائته ولو ان الأصل فيه بقاؤه على حاله من القدم، وتحصل هذا الإثبات بواسطة المنهج

1 _ المرجع السابق، ص 244.

2 _ المرجع نفسه، ص 244.

3 _ المرجع نفسه، ص 136.

4 _ المرجع نفسه، ص 150.

5 _ طه عبد الرّحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2000، ص 67.

الحديث الذي نتبعه في مقارنته، إذ يكفي في ذلك ان نقف في الشيء القديم على جوانب معينة تكون ثمرة بحسب المعايير المقررة في هذا المنهج، وهذا عينه ما جرى في معالجتنا للمناظرة...¹.

عمل على بيان آفات العقل الغربي: التّسبية، الفوضوية، الاسترقاقية؛ يقول: "...يتّضح لنا من النّظر في مقاصد المنهج العقلي العلمي الحديث أنّ هذا المنهج قد يطلب التّسبية والتّفاضل بدل الوحدة والتّكامل، ويطلب الاسترقاق بدل التّحرير، ويطلب الفوضوى بدل النّظام"²، حيث انتقد طه عبد الرّحمن الطّريقة المنهجية الحديثة في تجديد الفكر الإسلامي وقراءة التّراث بانتقائية وتفاضلية غير مبررة وتحوير المضامين التراثية واخضاعها قصراً للآليات المنقولة من مجال تداولي وحقل مصطلحي ومفاهيمي غربي لا يتناسب مع الخصوصية التداولية العربية الإسلامية، هذه القراءات التي سعت إلى عقلنة وأنسنة وأرخنة الدّين وعلومه والوقوع في حالة البؤس والشّرد عن الدّين والأخلاق نشأ عن ابتداع موصولة تراثية مع تراث الغرب.

فاشتغل على التّفريق بين مراتب العقول في نقده للعقلانية الحديثة الغربية والتي ارتبطت بديكارت ومن قبله ارسطو؛ وحدّد هذه المراتب بناء على ثلاثة معايير؛ الفاعلية، التّقويم، التّكامل، وتمثّلت في: العقل المجرّد (التّجريبي)، والعقل المسدّد (الشرعي/الفقهي)، والعقل المؤيّد (العقل المتخلّق المقاصدي الجامع بين العقل والروح)³، وقد شكّل نقد العقلانية الغربية في مقابل عرض العقلانية الإسلامية (شواهد قرآنية وتراثية) المنطلق الأوّل في مشاريع التّهضة بدء من محمّد عبده، وقد سار على منواله الباحثون من بعده في بناء النّقد العلمي والدّيني للعقل الوسطي والمتوازن بين ثنائية التّسليم للدّين/الوحي والولاء/الحاجة للنّقد والاجتهاد، ويعود هذا الاهتمام لاعتبارات أولية العقل في صناعة العقائد والأفكار والأشخاص والحضارات فضلاً عن كونه المحكّم الأوّل في قراءة النّصوص الدّينية والمؤوّل لمضامينها.

وربّما يجدر التنبيه على أنّ النّقد الطّهائي للعقلانية (العقل المجرّد تحديداً) يشابه في مضمونه نقد أستاذه يورغن هابرماس للعقل الآداتي واستبداله بالعقل التواصلي، ويورد في قائمة مراجعه الاعتماد على كتابه:

1 _ المرجع السابق، ص 24.

2 _ طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق _ مساهمة في النّقد الأخلاقي للحداثة الغربية، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2000، ص 66.

3 _ انظر: المرجع السابق، ص 59 وما بعدها/ وبالفصيل في بيان مراتب العقول: طه عبد الرحمن، العمل الدّيني وتجدد العقل، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 1997.

الأخلاق والتواصل (Morale et communication) حيث يتفقان في نقد مركزية العقل المستبعد للأخلاق في النّمط المعرفي الغربي؛ وهذه المركزية لتي صاغت الحداثّة في نموذجها السليبي¹.

كما انتقد مقولة "المسكوت عنه" و"اللامفكر فيه" في قراءة التراث والتي تمّ التركيز عليها لاستنطاق التراث وتاويل ما وراء النص وفقاً للأغراض التكوينية والمعرفية الغربية، وعبر عن استهجان النفس لها لما فيها من تقويل للمؤلف بما لم يقل واستصدار احكام على هذا التقويل قد لا تؤدي الغرض منها، وإتّما يستلزم الأمر قراءة ما دون المضامين²، والمقصود بذلك "الآلية الإنتاجية"³، وهي تلكم الآليات التي يتوسّل بها المؤلّف في تشكيل مضامينه وتوصيلها للغير⁴. وغيرها من القضايا التي تنضوي تحت المشروع التكاملي للرجل، والذي قد تعدّدت بشانه الكثير من الأبحاث والدّراسات.

2_ تقويم منهج المناظرة في تجديد علم الكلام:

اشتغل طه عبد الرحمن في مشروع تجديد علم الكلام على ردّ الاعتبار إلى العلم من خلال مناقشة ابن رشد في خطابه الفلسفي والتّقدي اتجاه علم الكلام والمتكلمين، وبين موصوليته المؤثرة في الإلهيات والتي اشتهر ابن رشد في الكتابة حولها على طريقة المعلم أرسطو، وأظهر دور المتكلمين في الدّفاع عن العقيدة الإسلامية بين أصحاب الملة الواحدة وبين الملل الأخرى، وقدرتهم المتفرّدة على استيعاب مسائل وعصرهم وأدوات خصومهم ومقارعتهم بالحجج والبراهين التي يقصر العقل الفقهي عن مجاراتها، كما ركّز على آلية المناظرة والتي أسماها بـ "علم المناظرة العقدي"⁵ مستعيضا به عن مصطلح "علم الكلام" لتمثيله لآليات الحوار والحجاج المنتهجة في هذا العلم.

1 _ انظر: أبو النور حمدي أبو النور حسن، يورجين هابرماس - الأخلاق والتّواصل، د.ط، التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 2012، ص 132 وما بعدها.

2 _ طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص 139.

3 _ ويقصد بها نوعين من الآليات: الآليات الاستشكالية المتعلقة "بتحديد نضامين المفاهيم والأحكام"، والآليات الاستدلالية المتعلقة "بطرق إثبات القضايا والمسائل التي تستنتج من هذه المفاهيم والأحكام". انظر: طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص 140.

4 _ المرجع نفسه، ص 139.

5 _ طه عبد الرحمن، في أصول الحوار، مرجع سابق، ص 70.

ويعرف طه عبد الرحمن علم الكلام بأنّه "العلم الذي يختص بدفع الاعتراضات على أصول العقيدة"¹، واعتبره علما تداخليا لامتلاكه صفة الجدلية وقدرته على الامتزاج بالعلوم الأصلية كالفقه والتصوّف واللغة...، أو المنقولة كاللاهوت والأخلاق والمنطق...، ويعود هذا التداخل إلى الهدف الذي يخاض في علم الكلام لأجله، أي التأسيس العقدي للقضايا الفلسفية بغية تجاوز الصّدام بين الشريعة والحكمة²، فيجعل علم الكلام علما آليا ومقصديا _ في معرض حديثه عن علاقة علم الكلام باللاهوت في الفكر الرشدي ومقام التداخل بينه وبين علم اللاهوت _ من حيث أنّه "يبحث في الآلة الحجاجية، ادعاء واعتراضا، فيرتب وظائفها ويحدد شرائطها ويضع قواعدها، فينتفع بهذا البحث كل علم يخوض في القضايا التداولية كعلم اللغة وعلم الفقه وأصول الفقه، وهو من جهة ثانية علم مقصدي، إذ يشتمل على مقدمات عقدية وقضايا عقلية، يبت فيها بالتقرير والاثبات أو بالنقض والابطال..."³، كما أنّه يستند على الحوار والذي يحمل بمقتضاه بلوغ الحق عن طريق تعدّد الطّرق إليه، وإثبات قدرة هذه الآلية على الاتّفاق وتضييق فجوة الخلاف واتّساع نقاط التقارب بين الآراء، وما يتركه من توسعة للعقول وتقليبه للرأي من كل جوانبه ما يجعله مسددا ومقاربا للصّواب⁴. وقيم سلوك المتخاطبين بالحوار وضبط قواعد وآداب المناظرة⁵، فحذا بذلك حذو رواد الجدل أمثال: الباجي والجويني والطّوفي وغيرهم في تصانيفهم عن المناظرة وآداب الحوار، ولم يتوقّف على إحياء المناظرة من التّراث وإثما أضاف عليها ما استجدّ من التّظريات اللّغوية وأساليب الخطاب واللّسانيات المنطقية، والتداولية كمقصد من مقاصد الحوارية.

وبما أنّ الغرب يرفع _ اليوم _ شعار الحوار حلاّ عالميا لبثّ روح التّسامح الدّيني والطّائفي والسّلام القومي/العالمي، وتعدّدية الحقيقة؛ فقد وفق طه عبد الرحمن في استعادة الحوار من التّراث الإسلامي/الكلامي رابطا إيّاه لا بالجدل اليوناني وإثما بالجدل القرآني كأفق للفكر والتّواصل، ويبيّن أنّ التّراث حاوي لآلياته ومولّد لها وفق موضوعه ومرجعياته ومقصده، وما في ذلك من الغنية في استجلابه من الحقل التّداولي الغربي.

1 _ طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص 142.

2 _ المرجع نفسه، ص 142.

3 _ السابق نفسه، ص 146.

4 _ طه عبد الرحمن، في أصول الحوار، مرجع سابق، ص 20_21.

5 _ المرجع نفسه، ص 74_75.

يعتبر طه عبد الرحمن علم الكلام علما تداوليا يشتغل على تطبيق أصول الفلسفة التداولية ومقصدها من خلال الآلية التداولية الحجاجية وهي المناظرة؛ حيث يقول: "...منهج الفلسفة التداولية ليس إلا المناظرة"¹. وتقوم هذه العملية على أربع مفاهيم² توجه التداولية/متضمنات التداول، حيث تشكل كل منها تداولاً بحد ذاتها ولكنها باجتماعها تحدد المناظرة بصفتها آلية تداولية: السياق (=المقام والثقافة والمجتمع)، والفعل؛ حيث أعتمد في صياغة التداولية على العمل كمحدد لازم "لأن مفهوم التداول، يتضمن أن تكون مطابقة القول للفعل لا مطلقة ولا مستقلة، وإلّا مقيدة بالقيم العملية لمجال التداول الأصلي؛ (...). حتى لا اعتبار إلا للعمل، ولا تفاضل إلا بالعمل، ولا قول إلا ودليله عمل يصدقه أو يكذّبه، فيؤخذ قول من وافق فعله قوله، ويترك من خالف فعله قوله"³، المرجع؛ وفقا لهذا فالمرجع هو الخلفية المشتركة بين المتكلم والمتلقي؛ حيث أنّ "التداول هو بالضبط الضالة التي [ينشدها الفلاسفة والاجتماعيين] لتحليل الظواهر الأدبية وغيرها، (...) لأنّ هذا المستوى من التحليل والمباحث هو الذي يعطيهم الفرصة لإدخال الأبعاد الإيدولوجية والتاريخية لتأويل الظاهرة اللغوية"⁴، ووجه المتخصصين بالتداول (=التداوليين) إلى ضرورة صياغة تصور آلي ومفاهيمي محدد ييسر استخراج الأنماط المعرفية والطبقات والبنى الاجتماعية للنصوص⁵. أمّا أهمّ أساس/مكوّن للمناظرة فهو **الحجاج**؛ في الاعتماد على البرهان والاستدلال من أجل الاقناع والتبليغ وبلوغ اليقين.

وقد أظهر طه عبد الرحمن في إحيائه لعلم الكلام وتجديده من خلال علم المناظرة أنّه قد طبّق مفهوم الحداثة المبدعة والتي تبعث من التراث نفسه وآليته واثبت أن علم الكلام ليستمر؛ يجب استحداثه جهازه المنهجي والحجاجي من داخله أولاً بحيث يبقى خيط الوصل متاحا لربط الجديد بالقديم دون قطيعة أو تجاوز، لاقتضاء هذا الأمر في كلّ علم ليتوسّع ويثقف ويحدّث، ولتعلّق خصيصة التطوّر بعلم الكلام كمكوّن

1 _ المرجع السابق، 67.

2 _ انظر: نوني أسماء، التداولية ومقولاتها النصية -قراءة في المفهوم والآليات، مجلّة فصل الخطاب (دورية أكاديمية محكمة يصدرها مخبر الخطاب الحجاجي وأصوله ومرجعياته وآفاقه...)، تصدر عن جامعة ابن خلدون، تيارت، الجزائر، ع 1، صص 139_141.

3 _ طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص 136.

4 _ انظر: مناقشة طه عبد الرحمن، البحث اللساني والسميائي، مرجع سابق، ص 309_310.

5 _ المرجع نفسه، ص 310. (تصرف طفيف).

أساس في منظومته المنهجية. وهذا التّوافق "المجانسة"¹ بين الآليّة والمضمون والمنهج والموضوع يشكّل النظرة التّكاملية والشموليّة الأخلاقية لعملية التّجديد في الفكر الإسلامي، والتحقّق الشرعي والعملي/الاستعمالي للعلم والذّي وفقا لمدى فاعليّته يتمّ التّجديد².

وابتني التّداول على العمل وفق ثلاث محددات/أسباب أساسية "مجال التّداول: اللّغة والعقيدة والمعرفة، بحيث لا يستحق الانتساب إلى هذا المجال إلّا من استعمل لغته والتزم عقيدته وتحقّق بمعرفته"³. ففي اللّغة فيتفق كلّ من طه عبد الرحمن وأبو يعرب المرزوقي⁴ في احتواء اللّغة كمنطق أوّل لوحدة الأمة في نظرتها للتّراث؛ قراءة ونقدا، لأنّها تساهم في تطوير الخيال الإبداعي العربي الإسلامي (كمنطلق مشترك) بربطه بأصالته سواء المرجعية الدّينية أو الفهوم التي ألّفت بشأنها. فأول أسباب القطيعة قد وقعت من خلال سيطرة اللّغات الأجنبيّة على العالم العربي ومن ثمّة نقل التّرجمة لهذا الزخم الفلسفي الغربي بستار اللّغة. أمام اللّغة العربية التي لم تعد فعّالة حتّى بحضور اللّهجات العامية، قد لا نجد مثل هذه الإشكالية في مصر ولكنّها تثار بقوة في الشّمال الإفريقي لأنّها قد عانت ويلات الاستعمار الذّي طبع جيل ما بعد الاستقلال باللّغة الأجنبيّة الفرنسيّة، وأنّ معظم النّخب المؤثرة تكتب بالفرنسيّة والألمانية والإنجليزيّة، وهو ما ساهم في إحداث قطيعة الحدائين الذين فقدوا قوّة خيالهم اللّغوي الباعث على الإبداع بقدر ما زادهم وصلا بحضارة من يقرؤون بها ومنها ولها⁵. واعتبر زكي نجيب محمود اللّغة منطلقا لثورة التّجديد؛ فقال: "لست أتصور لأمة من الأمم ثورة فكرية كاسحة للرّواسب، إلّا أن تكون بدايتها نظرة عميقة عريضة تراجع باللّغة وطرائق استخدامها، لأن اللّغة هي الفكر، ومحال أن يتغيّر هذا بغير تلك"⁶.

1 _ طه عبد الرحمن، في أصول الحوار، مرجع سابق، ص 23.

2 _ طه عبد الرحمن، سؤال الاخلاق مرجع سابق، ص-ص 188_190.

3 _ طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص 136.

4 _ فيلسوف عربي تونسي، من مواليد بنزرت 1947، متخصص في الفلسفة العربيّة واليونانية والألمانية، له توجه فلسفي إسلامي في إطار وحدة الفكر الإنساني تاريخيا وبنويًا، له: مفهوم السببية عند الغزالي، تجليات الفلسفة العربيّة -منطق تاريخها من خلال منزلة الكلبي، فلسفة الدين، ...

5 _ أبو يعرب المرزوقي، أشياء من التّقد والترجمة، ط1، جداول، بيروت، لبنان، 2012، ص 45 وما بعدها.

6 _ زكي نجيب محمد، تجديد الفكر العربي، د.ط، دار الشروق، بيروت، 1971، ص 205.

واللّغة أداة المتكلم في تبليغ مقصده للمخاطب والتأثير حسب المقاصد وكونها مألوفة للخلفية اللغوية عند المخاطب بألفاظ مشهورة ومضامين واضحة؛ فهذا سيكون مدعاة للتبليغ والإفادة في الإقناع¹، ويشترط طه عبد الرّحمن في التّداول اللّغوي أربع شروط؛ أولاها التّطقيّة وذلك بأن يتقن قواعد البلاغة والصّرف والأسلوب نظقا، والتأثير على المخاطب بمنظوق تنسجم فيه الصّور اللفظية بمضامينها، متداخلة ومتعددة الوظائف، وعمليا موجهها بالقيم، منفتحة على ما قد يعترى البناءات الدلالية من تعدد المقصد والاستدلال، ليحقق المحاور فعل الصّناعة للموضوعات المقصود كلامه عندها. أمّا باقي الشّروط وهي: الاجتماعية الاقناعية والاعتقادية؛ فتشترط توحيد الأرضيّة الاجتماعية التي تحدّد مسار الحوار وتسير التّعاون في الوصول إلى الحل الوسط والموازنة بين الأقوال، أما الاقناعية فتستلزم عدم الإكراه وإثبات الرأي بالحجّة والبرهان التي تقود الطّرف الآخر إلى الاقناع تدريجيّا بما يسلم به المحاور ويعتقده والا فكيف يقنع المحاور خصما لم يقنع بما يريد أن يصل إليه/يقنع به².

ويشارك أيضا طه عبد الرّحمن في الاستناد على اللّغة لبناء العمليّة التواصلية وفق المجال التّداولي مع هابرماس الذي صاغ مشروعه في نقد العقل الأداتي في صورة العقلانية الغربية واستبدالها بالعقلانية التواصلية الاستدلالية كنظرية فلسفية تعيد تأسيس العمل العقلاني بمقتضى الاخلاق ووفق محددات اللّغة والفلسفة والمعرفة والسياسة³ في نقاش وحوار ينتقل من العقل إلى الفعل؛ وهي محددات تقارب المحددات التي استند إليها طه عبد الرحمن في التّأسيس للمجال التّداولي الإسلامي في قراءة التّراث. وإن كان طه عبد الرحمن قد أضاف البعد العقيدي إلى هذه العقلانية التواصلية في وعي خاصّ بالمقصد الحقّ لهذا التّواصل ومستعيبا عنها بالمناظرة الإسلامية. ويقصد بمحدّد العقيدة؛ الخلفية الإيمانية التي تغلّف المقصد وتدفع بالمهم نحو مسعى الاستئناف الاشهادي المنشود، والقضيّة التي يقوم عليها الدليل والاعتقاد الذي يسعى لتبليغه، كما أنّها سبب هذا التّراء في الممارسة التراثية والأرضية الخصبية التي تأسس عليها المضمون المعرفي الإسلامي، والسياسي الحامي للأفكار الناشئة عن هذا التراث والذي لن يخرج منه فكر لاعقدي لأنّ الأفكار التراثية

1 _ طه عبد الرّحمن، تجديد المنهج في تقويم التّراث، مرجع سابق، ص 245 (بتصرف طفيف).

2 _ طه عبد الرحمن، في أصول الحوار، مرجع سابق، ص 37_38.

3 _ انظر: أبو النور حمدي أبو النور حسن، يورجين هابرماس، مرجع سابق، ص 132 وما بعدها.

تحمل في أصلتها وإحيائها تداولها العقدي¹. أمّا المعرفة؛ ف"ما يتناقله المتخاطبون بواسطة لغتهم وما يتعاملون به بموجب عقيدتهم هو جملة مضامين دلالية وطرق استدلالية تتوسع بها المدارك العقلية في أنفسهم كما تفتح بها نفاق العالم من حولهم"²، ولا مرء في مشروعية التّداول المعرفي ما لم يؤثر سلبا على المعرفة الأصلية³، فالسقف المعرفي الذي يمثّل الوعي المشترك بين المتكلم والمخاطب والكم المعرفي بينهما وكذا الاستدلالي هو ما يجعل التداولية المعرفية إحدى أهم الأسباب في العملية التداولية والتي تتحرى فيها المناهج والليات العقلية والنقلية حسب الموضوع، "ولما كانت هذه المعارف التي يضمها مجال التّداول متعددة المصادر: منها المصدر العقلي والمصدر النقلي، ولما كانت مختلفة المقاصد تتراوح بين المقصد السّياسي والمقصد الأخلاقي، فقد تعدّدت مناهجها النّظرية واختلفت أساليبها العملية، فكان طالب المعرفة يجتهد في تحصيل نظرة تتسع لأكثر المناهج والأساليب إلّا أن يقوم مانع من ذلك، قائسا بعضها على بعض، ومتنقلا من بعضها إلى بعض، إمدادا واستمدادا"⁴، ثم بالاعتماد على اللغة تبليغا والعقيدة مقصدا تمّ العمليّة الحوارية التواصليّة التداولية.

ويجمعها _ طه عبد الرحمن _ بالاستناد إلى وظيفة كلّ محدّد؛ في قوله: "فاستعمال اللّغة إذن أن تكون مبيّنة، واستعمال العقيدة أن تكون راسخة، واستعمال المعرفة أن تكون نافعة (...). واستكمال اللّغة، إذن، أن تكون مبلّغة، واستكمال العقيدة أن تكون مقوّمة، واستكمال المعرفة أن تكون محقّقة"⁵. وبقياس علم الكلام إلى المحدّدات الثّلاث للمنهج التّداولي فهو بهذا الاعتبار "علم تداولي عقدي معرفي"⁶، يحقّق وظيفته الدّفاعية بالعقلانية والحجاجيّة والحوارية بالتّفاعل والتّواصل، والتبليغيّة بالمقاصديّة تأصيلا وتحديدًا.

1 _ انظر: طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص 245_246 / أصول الحوار، مرجع سابق، ص 38.

2 _ نفسه، ص 246. (طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث).

3 _ إسماعيل نقاز، مناهج التأويل في الفكر الأصولي - دراسة تحليلية ونقدية مقارنة لمناهج التأويلية المعاصرة، ط1، إعداد مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، 2017، ص 240.

4 _ طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص 137.

5 _ المرجع نفسه، ص 248.

6 _ المرجع نفسه، ص 144.

والتّأظر في مجموع مؤلّفات طه عبد الرحمن - وخصوصا الأخيرة منها -: "سؤال الأخلاق - مساهمة في النّقد الأخلاقي للحدّاتة الغربية"، "روح الحدّاتة - المدخل إلى تأسيس الحدّاتة الإسلامية"، "روح الدّين - من ضيق العلمانية إلى سعة الإئتمانية"، "بؤس الدهرانية - النّقد الإئتماني لفصل الدين عن الأخلاق"، "شروود ما بعد الدهرانية - النّقد الإئتماني للخروج من الأخلاق"، يجد أنّ هناك تأسيسا فلسفيا وكلاميا نقديًا للحدّاتة وما بعد الحدّاتة الغربية وقيمها وأسسها الفلسفية والمنهجية؛ ما يجعله "مشروعًا كلاميا جديدا" كما يطلق عليه أحد الباحثين¹، يوازي في طريقتة نهج القدماء من المتكلّمين المعتزلة والأشاعرة والماتريديّة، في بناء نسق نقديّ وحجاجيّ في الدّفاع عن العقيدة الإسلامية ونقد المدارس المنهجية المؤسّسة للشبّهات العقدية والتي تؤثر وتشوش منهجيا ومعرفيا على الفهم الصّحيح للعقيدة، وهي صورة متجدّدة لما قدّمه في العصر الحديث كلّ جمال الدّين الأفغاني في ردّه على الدّهريين، ومحمّد عبده في بناء توحيد عقلاي في مقابل العقلانية الغربية، وما قام به مصطفى صبري في الردّ على الإلحاد، ومحمّد إقبال في بيان الفهم الصّحيح للفلسفة الدّينية وتوظيفها وتوظيفها منهجيا فيما يخدم فهم القرآن والتجربة الدّينية، ووحيد الدّين خان حين أدلى بنفسه بأنّه يدعو للمنهج التجريبي المعاصر في إعادة التواءم بين القرآن الكريم والعلم الحديث وأنّه مشروع لبناء علم كلام جديد، وغيرهم. وهو ما مثله طه عبد الرحمن باعتباره الفيلسوف/المفكر/المتكلّم الذي قدّم نقدا متكاملا للحدّاتة وما بعدها وبيان أسباب الفشل ومكامن الخلل، وردّها إلى العقلانية المؤيّدّة والفهم الصحيح للنصّ والتّراث من خلال استبطانه حاضرا وحفظ الوصال التّاريخي والمعرفي والمنهجي التداولي في الواقع الإسلامي اليوم، لتثبيت القيم الأخلاقية وخدمتها للبعد المقاصدي القرآني، وتوظيفها في تزكية النّفس وتنقية العقل والحثّ على إنتاج فلسفة كونية قرآنية/نبوية عقلانية أخلاقية إنسانية؛ امتثالا لـ "الأمريّة والشّاهدية الإلهية"² وتحقيقا للاستخلافية الإنسانية دون إغفال التجربة الروحية التزكوية مع الله؛ لخلق وضبط توازن ذاتي يحاكي في مقصده ما أراد محمّد إقبال بلوغه.

1 _ هو إخليهن ولد الرجل، باحث موريطاني متخصص في الفكر الإسلامي. انظر مقاله: طه عبد الرحمن وعلم الكلام الجديد: قراءة في كتابه (شروود ما بعد الدهرانية: النّقد الإئتماني للخروج من الاخلاق)، www.islamonline.net بتاريخ: 2016/04/17.

2 _ يتناول طه عبد الرحمن هذين الاصطلاحين في الرّد على حالي المروق من الدّين (منشأ بؤس الدهرانية)، والشّروود عن الدّين (منشأ ما بعد الدهرانية)، ويقصد بالأمريّة: "صفة التّشريع التي يتجلّى بها الحق سبحانه وتعالى على عباده مرشدا لهم إلى سواء السبيل في حياتهم الأولى، وتحقيقا لوعده باسعادهم في حياتهم الأخرى" ويقصد بالشّاهدية: "صفة الشّهادة التي يتجلّى بها الحق سبحانه وتعالى على عباده،

ويدعو طه عبد الرحمن إلى تجديد علم الكلام لمجاعة ومقاربة التنظير الغربي الذي يطرح إشكالات مدعمة بأقوى الآليات والمناهج ما يدفع بالمتكلم المسلم على حتمية رفع المستوى الإجرائي وقوته الإقناعية؛ بالانفتاح على الخصوم وتأسيس بنية فكرية إسلامية تجاري ما استحدث لتحويل هذه البنية، ومتمسكا بالقيم الاسلامية التي وإن رفضها العلمانيون والايديولوجيون، فإنهم يستندون إلى قيم أخرى تصبغ مسارهم لأنها مستند مطلق رفضا أو قبولاً¹. واستحضار التجربة الكلامية التراثية في جوانبها المنهجية؛ "لأن ذلك كفيل بإثراء قدرتنا على تمثّل الدراسات النظرية الحديثة وبتمكيننا من عدّة متينة لتجديد العطاء الفكري الإسلامي"².

ولا يفصح طه عبد الرحمن في متون كتبه عن الأصول التي أخذ منها مناهجه أو شكّلت فلسفاته وإنما يورد أقولهم بشيء من الترجمة الخاصة والصياغة المتناسقة للفكرة بحيث لا يمكن أحيانا إدراك الفرق بينها وبين أفكار طه عبد الرحمن ما لم يعد القارئ إلى الهامش التوثيقي تطفلا، وهي من الدربة البحثية والأكاديمية للباحث. ولعلّ الكتابة بشأنها قد يقوّض العملية التداولية في الوعي بالفعل الكلامي واستحضار الرؤية النافعة له، فلا يقع/يوقع ذهن القارئ بين المقاربة أو التقريب³ أو المقارنة والإسقاط، فيأتي بالخلاصة مؤسّسة ومنظرا لها وقد انتظمت في تقسيمات وترتيب منهجي وجهاز اصطلاحي ومفاهيمي جديد، وهي ما يمكن أن تترجم أيضا العملية التداولية في انعكاسها الاجرائي (الواقعية/التفاعل/المقصد). كما أنه قارئ متعدّد اللغات اللاتينية الأصلية والمشتقة، ومتابع حذق لما يكتب في مجالات الفلسفة والمنطق واللسانيات؛ ولا يمكن أن يتلافى التأثير الذي يلحق طريقة التفكير المنهجية سواء بفعل التخصص أو الاعتراف من المصادر بلغاتها، وإن أصلت أو عزّيت أو أسلمت آلياتها ومضامينها.

شاهدا لأفعالهم وأحوالهم، جلّها ودقّها، وشاهدا عليها بالحسن او بالسوء، تبعا لموافقتهما او مخالفتها لشريعته". انظر: طه عبد الرحمن، شرود ما بعد الدرهرانية - النقد الائتماني للخروج من الاخلاق، ط1، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، 2016، ص 16.

1 _ طه عبد الرحمن، أصول الحوار، مرجع سابق، ص 157_158.

2 _ المرجع نفسه، ص 141.

3 _ إسماعيل نقاز، مناهج التأويل في الفكر الأصولي، مرجع سابق، ص 234_239. يعقد الباحث إسماعيل نقاز تفريقا لغويا ودلاليا ووظيفيا؛ بين معنى المقاربة والتقريب، وبيان مفهوم التقريب عند طه عبد الرحمن.

ويحسب له أسلوبه في التّدقيق والتّشقيق والكتابة على الطّريقة الكلامية فقد يشعر القارئ له أنّه لا يفتقر عن زمن أبو حامد الغزالي أو الرّازي في تتبّعه للمسائل مسألة مسألة تتشعب بقدر الحاجة إلى بيانها والرّدّ عليها أو توضيحها، وما أضافه للخطاب الكلامي المعاصر من قدرته على الاحتفاظ بآثار إبداعه الشعري ولسانه اللّغوي المحافظ وهو ما يميّز علم الكلام بالقدر الذي يلام فيه عليه. وقد انتهى بأسلوبه الفلسفي إلى الانغلاق الذي حاول الهروب منه كما استند في مشروعه التّجديدي لقراءة التّراث من الدّاخل في الالتفاف حوله وإحداث قطع جديدة بينه وبين المسلم المعاصر؛ لصعوبة كتاباته وجهازه المفاهيمي والاصطلاحي المترابط والمتراص الذي يعتمد على التّأثيل المتواصل للاصطلاحات والتخليق اللّغوي/ المفاهيمي الذي لا ترقى إليه إلا العقول المتفلسفة والألسن المعجمية، وهو ما يجعل عملية التّجديد أكاديمية بيداغوجية مدرسية خاصة بحلقات التّخصّص، حيث تمّ تغييب القدرة الفلسفية أو الحضور الواعي والمدرك لعملية المناظرة كما كان يجب لها أن تكون.

خلاصة القول، إنّ طه عبد الرحمن قد حاول توظيف مجاله العلمي في تطوير قراءة الدّرس الكلامي من خلال الاعتماد على آليات تراثية استقاها من المجال التّداولي الغربي وبحث لها عن آثارها وأصول في المجال التّداولي الإسلامي، فاعتمد تداولية أوستن وتواصلية هابرماس لينشئ مجالاً تداولياً تواصلياً يعتمد على التواصلية بين الخيط التراثي اللّغوي والمنهجي والمعرفي استناداً على العقيدة وروح الحضارة الإسلامية من أجل الخصوصية الحداثية (=المبدعة) التي تولي الأخلاق بُعداً المستحقّ، ووظّف المناظرة في هذه العملية التّواصلية كآلية تفاعلية تبلغه هدفه الأصلي؛ وهو استئناف الدّرس الفلسفي الإسلامي من خلال مجاله التّداولي المعرفي والاصطلاحي ومنح تكوين للمسلم/للإنسان العادي في حقّ/القدرة على التّفلسف.

من جانب آخر؛ هناك ارتباط خفيّ بين البراغمايّة بالمفهوم الفلسفي (=مذهب فلسفي) والمفهوم اللّغوي (في علم اللّغة)، في أنّ المعنى/المفهوم/المصطلح المتداول المستمرّ سيكون ذلك الذي أثبت إمكانية استمراره من بعده النّظري إلى البعد العملي، والذي يتتبع العواقب العمليّة والنّتائج وقابليّة الاختبار والتحقّق؛ أي أنّ هذا البعد العملي متعلّق بالذّات والسّلك والمزاج والوعي به؛ والذي ينبني على ثلاثية اللّغة والعقيدة والمعرفة، وهي الأسباب التي تمكّن هذه المفاهيم من التّفاضل والتّواصل والتّفاعل وبذلك يتحقّق مجالها التّداولي؛ عبر خواصّ الاستعمال والاستكمال، ووفق مقصد التّكامل والشّمولية بين العقل

الفصل الثّاني علم الكلام الجمعي بين مناهج الفكر الإحيائي والفكر الصّحائحي: قراءة في المذاهب

والثقل والرّوح والجسد، والعلم والدين وضبطها في عمليّة تكاملية تداولية حوارية نقدية تجمع بين نجاعة الآليات وصلاحيّة المضامين في تجديد التّراث وفق الهوية اللّغوية والعقدية والمعرفية المتداولة زمانيا ومكانيا، والاعتماد على هذه الثلاثية للتّواصل والتّفاعل في خلق حيّز إسلامي معرفي وفلسفة موازية تلغي المركزيّة الغربيّة في الاستحواذ على الحقل الفلسفي ونقد الفكر الديني، مطبّقا هذه المعرفة على المتفاعلين في المجال التّداولي العربي الإسلامي الذي يشترط استعمال عناصرها لتحقيق معنى التّداولية ولتحقيق مقاصد العباد؛ وهو المطلوب.

المبصّث الرابع: الطّرح المنهجي الحدائي في بناء علم الكلام الجديها

المكلب الأوّل: المنهج الظاهرائي/الفينومينولوجي (حسن حنفي)

المكلب الثّاني: المنهج الهيرمنيوطيقي (محمّد مجتهد شبستري)

المكلب الثّالث: المنهج الاستمولوجي / نقد المعرفة الدّينية (عبد الكريم سروش)

المبحث الرابع: الطّرح المنهجي الحداثي في بناء علم الكلام الجديد

لم يتوقّف العقل المسلم في محاولات التّجديد رغم ما وُجّه إليه من انتقادات في بنيته وقدرته في الإجابة عن سؤال التّهضة رغم أنّ عموم هذه المحاولات لم تنته إلى ما نظّرت له، وتكثّر السّؤال إلى استشكالات شغلت العقل العربي في محاكاة التّنوير الغربي، والمطالبة بحقّ الإنسان وحقّ التّحضّر والتمدّن وتوابع الالتحاق بركي التّفوق العلاموي عقلاً والعلماني معاشاً، فنبورت في أوجه جديدة زادت حدّتها وانقشع ضبابها لتنادي مباشرة باللّحاق بركب الحداثة من أجل تحقّق الديمقراطيّة وحقوق الإنسان، واعتبار كل ما أنجزه العقل الحديث مجرّد ترديد لعقده التّراث وظلاميّة السّكولاستيّة، واختلف العمل على الدّرس الكلامي في الفترة المعاصرة من محاولات الإحياء الجزئية إلى تبني مشاريع كليّة تتناول المنظومة الإسلاميّة المعرفية والفلسفية والمنهجية ككلّ، أين وقعت بعض المغالطات والتّجاوزات التي أدخلت العقل المسلم متاهة ارتكاس الحداثة الغربيّة، وتجوّهل المنهج الكلامي الأوّل بحجة عدم قدرته على مساءلة العصر وإنقاذ المسلم المعاصر من سيطرة فلسفات ما بعد الحداثة على واقع ونمط معيشتة.

ويصنّف كلّ من حسن حنفي في السّاحة السّنيّة، ومحمّد مجتهد شبستري وعبد الكريم سروش في السّاحة الشّيعيّة كأشهر الممثلين لوجه ترسيم القراءة الحداثيّة لتراث الفكر الإسلاميّ عموماً، لما لهم من طروحات تخرج عن خطّ المدارس الكلاسيكيّة في التّجديد، وقد اعتمد كلّ منهم على مناهج غريبة مطوّرة من أجل التّجديد في الفكر الدّيني، فاعتمدوا منهجيات متعدّدة، اختار الباحث منها الأكثر ارتباطاً بموضوع البحث؛ وما كان جليّاً بيان تطبيقاته وأبعاده في بناء علم الكلام الجديد، وما يمكن الإحاطة بمشروعه الكلامي كمشروع، أو إضافاته لمسائل صنّفت على أنّها من مسائل الكلام الجديد لتوفّر مراجعه أو ترجمة أغلبها، وكونها ذات صدى في المجال الكلامي المعاصر سواء في موقف الصدّ أو القبول.

وعليه انصبّ البحث في هذا المبحث على نماذج اعتمد فيهما الوصف على المنهج الفينومينولوجي عند حسن حنفي، والتّأويلي والنّقدي (الابستمولوجي) في صورته العرفانية عند ممثليّ الاتجاه الشّيعي/الإيراني الحداثي المعاصر؛ عبد الكريم سروش ومحمّد مجتهد شبستري.

المكلم الأول: المنهج الظاهراتي/الفيينومينولوجي

ساهم الحراك الأوروبي بعد الحربين العالميتين في التركيز على محور الإنسان بدل الوجود، واعتبار هذا الإنسان مصدر تجربة واقعية حيّة، تُعيد له اعتباره بعد الخراب والخوف والحرمان الذي عقب الحربين، وقد سجّلت الوجودية كاتجاه تفكير مخالف للفلسفات العقلية المجردة على يد كل من كيركجارد، والظاهراتية متمثلة في هوسرل؛ كتعبيرين أساسين لوجه جديد من البحث الفلسفي في تاريخ المعرفة، وقد وجدت الوجودية طريقها إلى الانتشار العالمية حين اختارت المسرح والفنّ والترايات مسرحاً لخطاباتها وأسستها. ومُجّث عن دور الإنسان في المعرفة كموضوع، وكذات عارفة.

بناء على هذا، طُرح السّؤال المركزي الذي شغل بال الإنسانية ككلّ مجدداً بعد سيطرة المادّيّة في دراسة الإنسان، وهو: كيف للذّات أن تتفق مع الموضوع؟، وانقسمت الإجابة إلى اتجاهين:

الأوّل: هل مصدر المعرفة هو العالم الخارجي؟؛ وهو ما يسمّى بالتّجربة العلميّة والظواهر الخارجيّة.

الثاني: هل الأوّل به الرّجوع إلى الموضوع كمصدر للمعرفة، أم أنّ عليه الرّجوع إلى أعماق ذاته بالاستبطان، ويعيش عالمه الخاصّ؟؛ وهو ما يسمّى بالتّجربة الذّاتيّة/الدينيّة.

وظهرت الظواهرية كاتجاه جديد ترفع من قيمة التّجربة الذّاتيّة في مقابل صعود الاعتراف بالتّجربة الخارجيّة/التّجريبية، لتسدّ المنفذ عن التّفشّي المادّي والتّزعة التّطوريّة التّاريخانية الغربيّة، واستطاعت الظواهرية التّأثير في فلسفة القرن العشرين¹، في محاولة لردّ الاعتبار للإنسان والذّي أهمل كينونته² أمام تفوّق الحساب والمنطق، واعتبارات الموضوعيّة المنفصلة عن الذّات والوعي والمتعلّقة بالمادّة والحسّ والأشياء مستقلة بذاتها عن تأثير الإنسان وإدراكه. حيث حُكّم على العلوم الإنسانية والفلسفية بالفشل في المنافسة التي قامت بينها وبين العلوم المادّيّة (الطبيعيّة والرياضيّة والفيزيائيّة)، والتي وجدت لنفسها مناهج دقيقة حقّقت بها قفزات علمية نحو الدّقة واليقينيّة، بينما بقيت الفلسفة والعلوم الإنسانية رهينة التّجريد والمثاليّة؛ نسبية

1 _ ادريس هاني، المعرفة والاعتقاد، مرجع سابق، ص 24_25. (إ.م. بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، تر: عزّت قرني، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ع 165، س 1992 ص 256).

2 _ يُقصد بها هنا: الفكر والوعي والشّعور.

النتائج وخاضعة للشكّ، ما جعلها في حرج من وجودها، وهو ما وضعها بين خيارين؛ فإمّا أن تتبني مناهج العلم الطّبيعي وبالتالي تحوّل الإنسان إلى مجرد معادلة ومادّة، وإمّا أن تستحدث لنفسها مناهج على طريقة العلم، أو أن تطوّر ما بين يديها من مناهج؛ تاريخيّة ونفسية واثروبولوجية...، ترتقي بها إلى مصافّه.

ويمكن اعتبار المنهج الفينومينولوجي الأكثر تأثيراً بمسيرة العلوم الإنسانيّة والاجتماعية ابتداءً من القرن التّاسع عشر، وقد كانت بادرتّه مع إدموند هوسرل (Edmund Husserl 1859_1938) في محاولة لسدّ الثّغرة بين متعلّقات الإنسان: المادّة والكيّونة، ومصادر معرفته: العقل والحسّ.

وقد اشتهر في السّاحة الفلسفية الباحث حسن حنفي¹ في سلوكه لهذا المنهج في دراساته الدينيّة وأحد أعمدة مشروعه التّجديدي للتراث، حيث يمثّل شخصيّة موسوعية الاطلاع بين التراث والتّجديد والفلسفة القديمة والمعاصرة، وقد شغل مناصب عالمية بين الشرق والغرب تختلف ثقافتها وتجارها الفلسفية والمنهجية أين كان له تأثير واضح بالمدرسة الألمانيّة منهجاً وفلسفة، والمنهج الظّاهراتي كان أحد المناهج التي دعا حسن حنفي إلى تبنيّه في دراسة التّراث الدّيني وتاريخه.

وقبل أن نلج دراسة وتحليل الجانب المنهجي الظّاهراتي في مشروع حسن حنفي في تجديد علم الكلام، وجب أن نحدّد مجال حركة البحث في هذا المطلب، فمشروعه يشمل المنظومة المعرفيّة الإسلاميّة ككلّ، وقد أطلق عليها ما يسمّى بالثّورة على التّراث، ابتداءً من علم الكلام ومروراً بالتّفسير والتّصوّف وأصول الفقه والفقه واللّغة، ولن يستوفي هذا المقام ذكرها؛ إذ اختصّ بدراسة دعواه في تطبيق المنهج الظّاهراتي على علم الكلام، والبحث في مبررات هذه الدّعوة. ولذا كان لزاماً علينا أن نحدّد ثلاث نقاط تؤطر المسألة، تتمثل في: قراءة عميقة لمعنى الفينومينولوجيا (الظّاهراتية)، وبيان المرجعية الفلسفية التي يسند إليها

1 _ ولد حسن حنفي 1935م في القاهرة، من أسرة ريفيّة من بني سويف، حاز على الدّكتوراه من جامعة السّوربون سنة 1966، تنقل بين الجامعات في العالم؛ الاورورية والامريكية والمغربية واليابانية، ترأس قسم الفلسفة في جامعة مصر، اشتهر بغزارة التّأليف وموسوعية الثقافة، كان يساريّاً ومن مؤسسي التيار اليساري في مصر، من اهمّ مؤلّفاته: التّراث والتّجديد، اليسار الإسلامي، من العقيدة إلى الثّورة، ظاهريّات الدّين...، انظر: سامح محمّد إسماعيل، أعلام تجديد الفكر الدّيني، مجموعة مؤلّفين، إيش: بسّام الجمل، ط1، مؤمنون بلا حدود للتّشريع والتّوزيع، الرّاط، المغرب، 2016، ص 154 وما بعدها.

حسن حنفي، وتأثيرها في المفهوم العامّ للتجديد ومفهومه الخاصّ لعلم الكلام الجديد، ومحاولة إجراء قراءة لطبقات المنهج الظاهراتي في تجديد علم الكلام.

*قراءة عامة في مفاهيم الفينومينولوجيا (الظاهراتية):

ماهي الظاهراتية، والمنهج الظاهراتي عامة، وما معنى المركّب الإصطلاحي: ظاهرات الدين Phenomenology of Religion عند حسن حنفي؟

الظاهراتية Phenomenology: والظاهر هو "ما يبدو من الشّيء في مقابل ما هو عليه في ذاته"¹، وتطلق الظاهرة في الفلسفة على عدّة معانٍ أهمّها: "هي الواقع النفسي المدرك بالشّعور، كالظواهر الانفعالية والعقلية والإرادية"²، والظواهرية هم الفلاسفة الذين سلّموا بالشّيء بذاته وأنّ العقل لا يدرك إلاّ الظواهر (كانط، أوغيست كونت)³، وللظاهرة عند كانط: "معنى خاص وهو إطلاقها على موضوع كل تجربة ممكنة، أي على كلّ ما يحدث في الزّمان والمكان، وتتجلّى فيه العلاقات التي تحدّد المقولات العقلية، فالظاهرة عنده مقابلة للمادّة المخضّة من جهة، وللشّيء بذاته من جهة أخرى"⁴.

وقد أطلق عليها لالاند في معجمه: "ظهورية Phénoménologie"، وأعطاهها معنيين؛ عامًا وخاصًا. أمّا المعنى العام: "فهو دراسة وصفية لمجموعة ظواهر، كما تتجلّى في الزّمان أو المكان، بالتعارض إمّا مع القوانين المجردة والثابتة لهذه الظواهر؛ - وإمّا مع الحقائق المتعالية التي يمكنها أن تكون من تجلياتها؛ - وإمّا مع التّقد المعياري لمشروعيتها"⁵، ويقصد بها الخطوة العلميّة في وصف الظواهر التجريبية من خلال المعطى الحسيّ ثمّ انعكاسه على الوعي والإدراك العقلي. أمّا المعنى الخاصّ: "فهو منهج إدموند هوسرل"⁶، وهي "فلسفة قامت على إعمال العقل من أجل دراسة الظواهر من خلال بروزها في الوعي الإنساني لإثبات وجودها ومعرفة ماهيتها وفهم كينونتها فهي عملية عقلية بحتة تحاول البحث عن المعاني المتعلّقة بالظاهرة

1 _ صليبا، المعجم، ج2، مرجع سابق، ص 29.

2 _ المرجع نفسه، ص 30.

3 _ المرجع نفسه، ص 31.

4 _ المرجع نفسه، ص 30.

5 _ لالاند، الموسوعة، مرجع سابق، ص 973.

6 _ المرجع نفسه، ص 973.

(أية ظاهرة) في الكون وتفسيرها"¹، ويعتبر إيدموند هوسرل أوّل من استعمل هذا المصطلح للدّلالة على منهج فكري واضح المعالم². يقوم هذا المنهج على أساس ما تعطيه الظواهر من حقيقة من خلال ذاتها وإبعاد معطيات ما حول الظواهر أو ما يمكن أن يفسّر ويؤوّل بعيدا عنها³، وقد ذكر أنطوان خوري في كتابه مدخل إلى الفلسفة الظاهرية بأنّ: "المنهجية الفينومينولوجية هي مسيرة العقل إلى الأشياء ذاتها، هذه المسيرة البلوغ فيها عيان، والعيان في نهايتها إدراك مباشر لماهيات الأشياء عنها، رؤية ذهنية واستبصار لحقيقة الشّيء ينهار معها الجدار التاريخي بين الظاهر والواقع ويعود الوعي من خلالها إلى عالميته"⁴، فالمنهج الفينومينولوجي يُعنى بدراسة "الماهية (Essence) أي المضمون العقلي المثالي للظواهر، الذي يدرك في إدراك مباشر هو رؤية الماهيات"⁵، ما يعني أنّ دراسة الظواهر الدّينية كما هي حسب ما تعرّف نفسها به وهي "الحقيقة" حقيقة المعرفة المرتكزة في لحظة الالتقاء بين الوعي والظواهر، مبتورة عن المؤثرات التاريخية والخارجية وتدخّلات الإنسان في تشكّلها.

وكما يعبر عنها محمد شوقي الزّين ممثّلا لذلك بنظرية أرسطو في الهيولي والصّورة بأنّ النّظرة الفينومينولوجية؛ تنسب للظواهر خصوصيتها الماهوية؛ فتختصّ الفينومينولوجيا إذا "بصياغة صور الظواهر من خلال إضفاء المعاني والدّلالات عليها وإكسابها ماهيات تعبر عن خصوصيّتها وتميّزها"⁶. من خلال الإدراك الأوّل بها لحظة الإلتقاء بـ "مراحل الصّياغة والدّلالة [و] هي مراتب الإلتقاء بين الوعي والأشياء الكائنة خارجه"⁷.

وكما وصف مترجم كتاب تأمّلات ديكارتيّة، أنّ مصطلح هذا المنهج قد اعتراه الغموض _ منذ البداية _ عند مؤسسه ادوموند هوسرل نفسه، حيث لم يتّضح جهازه المفاهيمي في بناء فلسفته باعتبارها

1 _ محمد بن سعود البشر، فلسفة الشك - أطروحات العقل الفينومينولوجي وشواهداها في الفكر العربي المعاصر، د.ط، د.م، 2013_1434، ص 61.

2 _ أنطوان خوري، مدخل إلى الفلسفة الظاهرية، ط1، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1984م، ص 35.

3 _ عبد الجليل أميم، في المنهجية الظاهرية وخطوات تطبيقها على الظواهر التربوية، تم نشره بتاريخ، 14-11-2007م.

4 - خوري، مدخل إلى الفلسفة الظاهرية، مرجع سابق، ص 72.

5 _ إم. بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، مرجع سابق، ص 178.

6 _ محمد شوقي الزين، الفينومينولوجيا وفن التأويل، مجلة فكر ونقد، ع 16، فبراير، س 1999، (نسخة إلكترونية).

7 _ المرجع نفسه.

سيكولوجية وصفية، أو توجّها للبحث وبلوغ الأنا المتعالّي المؤسس للعلوم، وأحيانا علما ومنهجاً...؛ وهذه المعطيات تتناقض فيما بينها، لأنّها في أصل نشأتها فلسفة تليقيّة حاولت نقد فلسفة ديكرت وكانط، وتنتهي إلى الجمع بين نظرية الكوجيتو الديكرتي ومحاولة الكشف عنه مطوّراً إيّاه إلى مفهوم القبليات الأولى العقلية الترانسندنتالية الكانطية المشروطة لتحقيق المعرفة، ما أوقعه في فخ الرّبط بين فلسفتين كلاهما وصل لمأزق لم يستطع النّفاذ منه، فهو سرل جمع المأزقين معا بمنظوره، بمصر المعرفة في الأنا الترانسندنتالية التي تعود بالأشياء إلى الوعي الأوّل وهو الذات (وليس الأشياء) وبالتالي تفقد مفهومها الذي يعمل على الظّاهرة كما هي، فتتزعج موضوعيتها بمجرد انحراطها في الأنا، ولذا فهذا المنهج غير واضح المعالم في النّهاية عند تلاميذه الذين حاول كلّ منهم تقديم شرح وتطبيق للمفهوم المقصود¹.

وفكرة دراسة المعطى كما يظهر في الوعي الأوّل الذي لم يخالط التّحليل والتّفسير، هي فكرة تقترب من مقولة كانط في نقد العقل الخالص إذ يعتبر أنّ العقل هو مجموعة الأفكار المجرّدة الأولى المركوزة في ذات الإنسان قبل التجربة وهي القبليات التي يرى غيرها ويجلّل بها ما التقطه بواسطة الحواس، بمعنى أنّهما يتفقان في المعنى الترانسندنتالي (المتعالّي) كأساس لمنهجهما، وهما فكرتان حاولتا التوسّط بين الحدين المتناقضين فوازنا بإحالة الترانسندنتالية خطأً أولياً يبقى أصل الإيمان بتكافؤ أدلّة النّفي والإثبات ومصدرية حقيقته بين المثالي والطبيعي. أما في مقارنة فلسفته مع ديكرت فقد أسّس الفينومينولوجيا بالديكرتية الجديدة، لأنّها توسّع معنى الكوجيتو وتجاوزته من الشكّ الوجودي إلى الجمع بين الفكر والإيجاد، بين الذات والموضوع، إلى اعتبار الوجود أمراً بديهياً ينطلق منه خلاله في البحث عن ماهيات الأشياء (=حسية كانت أو عقلية).

ويشتمل المنهج الفينومينولوجي على مجموعة من الخطوات تبتدئ بالتعليق أو الرّد، وذلك بوضع متعلّقات الوجود بين قوسين يجمّدان كل أحكامه وتأثيراته على الوعي، ليكتفي بتمظهرات الظاهرة عقلياً ومادياً في الوعي كما هي بماهيتها التي تفصل بين الظواهر بغضّ النظر عن كونها تمثّلاً في الوعي تحيلاً أو كونها متعلّقة حقيقة أمام النّظر.

1 _ انظر: بوعزة الطّيب، في بيان مأزق الفلسفة الفينومينولوجية، إيلاف، أول يومية إلكترونية، صدرت من لندن (21 مايو 2001)، صدر المقال يوم: 16 أوت 2005، <http://elaph.com/ElaphWeb/ElaphLiterature/2005/8/83690.htm> (بتصرف طفيف)

*التّجديد والكلام الجديد عند حسن حنفي

ويبني حسن حنفي مشروعاً في قراءة التّراث الدّيني يربطه بحديثيات الجديد القومي ومساهمات العالمي، معتمداً على المثنويّة الشّهيرة في عصره: التّراث والتّجديد والعلاقة بينهما؛ حيث يمهد لهما في مؤلّفاته الشّهيرة بيان مفهومهما وتحديد مواطن التّقدم والتّحضّر العربي من خلالهما، لدرجة أن يربط مفهوم الإيمان (بل يستبدله) بهذا المشروع يقول: "إيماننا هو التّراث والتّجديد، وإمكانية حلّ أزمت العصر، وفكّ رموزه في التّراث وإمكانية إعادة بناء التّراث لاعطاء العصر دفعة جديدة نحو التّقدم"¹، وهذا نقداً لما يطلق عليه بالمنهج الإيماني في علم الكلام من حيث هو تسليم خالص بالعقائد وهو ما يوقع العقل المجرد في الدور بين الإيمان والعقل من إنتاج أدلة وبراهين على ما هو مسلم به أصلاً واعتبر الأمر أشبه بالمنهج الإيماني المسيحي في القرون الوسطى وإن سلم بمنطق النص القرآني الذي يأخذ صدقه من داخله في مقابل النصّ المسيحي الذي يأخذه صدقيته من الداخل، مركزاً على أن هذا التسليم هو عقيدة أهل السنة، وما عملية الإثبات والدفاع إلا لسد الفراغات بين المقدمات والنتائج².

لا يحدّد حسن حنفي مراحل انتقاليّة للكلام القديم والجديد من حيث التّسمية؛ لأنّ علم الكلام قد كان يتحدّد في كلّ مرة يواجه فيها نزعة سائدة وما يظهر من قضايا وردود إنما هي كلام جديد، ولكنّ هذا التّقسيم قد وقع منذ تمّ ترسيم الأشعرية كنسق عقدي وقواعد ثابتة للعقائد جعلت كلّ ما يطرح خارج هذا النّسق بكلام جديد، بينما يحدّد الاختلاف في المضمون؛ فإنّ الكلام الجديد قد اختلف عن القديم من حيث الخلفية التي تزوده بالثقافة حيث يتلقى علم الكلام الجديد المسائل من علم الاجتماع والسياسة والتاريخ والحركة الاجتماعية كما كان يتلقاها علم الكلام القديم من الثقافات المجاورة له آنذاك، ويحمّل علم الكلام الجديد المسؤولية في الخروج بإيديولوجيا سياسية تواجه الأيديولوجيات السياسية السائدة ويمثّل دوراً دفاعياً في مقابل القومية والماركسية والمادية، لأنّ قضايا العقيدة لم تعد تجد المواجهات والشبهات

1 _ حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة - المقدمات النظرية، (التّراث والتّجديد، موقفنا من التراث القديم 1)، ط1، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1988، ص 7.

2 _ المرجع نفسه، ص 94_95.

بل قد انتصرت في ما كان قائما على عائقها؛ وانما يتعلق الامر بالوجود الإسلامي ككل بثرواته ومصالحه ومستقبله¹.

فهو ينحى منحى المستشرقين في رؤيته لعلم الكلام وفي اعتباره نسخة عربية اسلامية للاجتهاادات الفلسفية قبل الاسلام من تأثيرات الأديان الشرقية والمسيحية واليهودية، ويطلق على علم الكلام إطلاقا متحرّرا وعمما يشمل به كلّ الاتجاهات التي تعاملت مع عقائد النصّ الديني أيا كان مصدرها أو انتمائها الديني، ولعلّ هذه الفكرة تعود معنى الكلام الذي يعتبره المستشرق ولفسون بأنّه تعريب لمصطلح اللوغوس Logos باعتباره الكلمة "Word"، والعقل "Reason" والحجّة "Argument" واستعمال الاصطلاح باسم الفاعل والمفرد والجمع بناء على ذلك، وبشمل كلّ المشتغلين بهذه المجالات، ويطلق عليهم بالمتكلمين سواء في في الطّبيعيات أو الكلام الإلهي²، وهو يخالف تأريخ المتكلمين المسلمين لأصل هذا الإصطلاح الذي يقصد منه الدّفاع عن العقائد الإسلامية بالأدلة العقلية، وعليه فالتسميات المختلفة والسّابقة له كالفقه الأكبر وعلم التوحيد، وعلم أصول الدّين، وعلم العدل والتوحيد وغير ذلك، تثبت أنّ علم الكلام سابق الوجود كموضوع ومسمّى قبل التّعرف على الفلسفة اليونانية ومعطياتها اللاهوتية ويثبت أصالته (ويمكن للقارئ مطالعة هذا الموضوع في مضائته).

وبيّن حسن حنفي هذا المعنى العام للكلام في نظريته لعلم الكلام الجديد باعتباره ثورات تحرّرية من السّلطات السياسية، بإدماج هذا المعنى كحركة تشمل جميع المتخصّصين في الكلام في توجيهه نحو الدّفاع عن الإنسان؛ فيقول: "خضع علم الكلام الجديد في الغرب لظروف خاصة، مثلا فقد ظهر ما يسمى بلاهوت التحرير في أمريكا اللاتينية وأيضا في إفريقيا عند المسيحية، وفي آسيا عند البوذية، من أجل مقاومة الاستعمار، ومقاومة الفقر، ومقاومة القهر، ولما كانت الكاثوليكية مازالت قيما في قلوب الناس، بدأ المتكلمون خاصّة الكاثوليك في أمريكا اللاتينية، باعتبار العقيدة حاملا للواء التقدم، ومقاومة حتى الكنيسة المتعاونة مع الاستعمار، ومع الشركات الأمريكية المستغلة للثروات، وعلم الكلام الجديد في المانيا ارتبط بالفلسفة الغربية، لأنّ علم الكلام القديم ارتبط إمّا بالأرسطية أو الأفلاطونية، ولكن لما ظهرت فلسفات

1 _ عبد الجبار الرفاعي، الاجتهاد الكلامي، مرجع سابق، ص 22_25.

2 _ ولفسون، فلسفة المتكلمين، مرجع سابق، ص 37.

جديدة بدأ علم الكلام الجديد يظهر متمثلاً فلسفة هايدغر واسبينوزا وغيرهم، وكذلك علم الكلام اليهودي الجديد، بعد أزمة اليهود في الغرب وصعود النازية، بدأ المتكلمون اليهود يتحدثون عن الأزمة والوجود والتّضحية ... الخ"¹.

* فينومينولوجيا² حسن حنفي بين المفهوم والتطبيق (في بناء الكلام الجديد)

يحمل معنى الفينومينولوجيا عند حسن حنفي فهما مرتبطا بأديّات التّراث وتوظيفه في السّياسة ومفرداتها، ومحاولة توظيف هذا المنهج في تجديد قراءة علم الكلام بلغة التّحرّر العربي زمن الاستعمار الذي عايش جزء منه وآثاره، فيقرأ التراث الكلامي بمنهج الظاهرية لتحقيق المقصد الآنف الذّكر؛ ويوظّف: "منهج تحليل الخبرات الشّعورية أي البحث خلف الدّافع المؤسّس للفرقة الكلامية فإن كان سجّالاً ومحاكاة في أغلبه لكنّه الدّافع الحقيقي سياسي، وما تلك الفرق في التّاريخ إلّا أحزاب سياسية والكلام إيديولوجيا فقط"³، فيعترف بذلك قائلاً: "...أنا استعمل منهج تحليل الخبرات، من أجل معرفة ماذا يعني العصر"⁴، موضّحاً طريقته في ذلك، فيقول بأنّ "هذه الخبرات التي ألقيناها على النّصوص الإسلامية الكلامية والفلسفية، حتّى أعيد قراءتها من منظور جديد، أو أسقطها على القرآن الكريم والسّنة النبوية الشّريفة من أجل تأويلها طبقاً للظّروف العصرية، فأعرف المال في القرآن الكريم، القهر في القرآن الكريم، وهي المسائل التي تحركني في العصر، لكن أريد أن أعرف صورتها وصدائها في النّصوص الإسلامية الأولى"⁵.

وقد طبّق حسن حنفي المنهج الفينومينولوجي في كتابه: "من العقيدة إلى الثّورة - محاولة لإعادة بناء علم أصول الدّين"⁶، وقد ظهر منه نتائج تطبيقه في مقدمة الكتاب التي وضعها كمخطط لما يتضمّنه اللب، ويقول في هامش أحد فصوله (=فينومينولوجيا الوجود) بأنّه لا يقصد من الفينومينولوجيا هنا المنهج

1 _ عبد الجبار الرفاعي، الاجتهاد الكلامي، مرجع سابق، ص 55.


2 _ أخذ بما مفهوم "ظاهريّات الدّين"، و"فينومينولوجيا الوعي التّاريخي"، حتّى إنّ ألف فيه كتاباً خاصّاً بجريئين: تأويل الظّاهريّات، وظاهريّات الدّين.

3 _ عبد الجبار الرفاعي، الاجتهاد الكلامي، مرجع سابق، ص 59.

4 _ المرجع نفسه، ص 60.

5 _ المرجع نفسه، ص 60.

6 _ حسن حنفي، من العقيدة إلى الثّورة - المقدمات النظرية، مرجع سابق.

الموسري وإثما هو استعمال ظاهري فقط لهذا المصطلح يقصد بما ظواهر الوجود قصدا حرفيا فقط¹. حاول حسن حنفي أن يؤصّل للظّاهراتية من القرآن الكريم ومطبّقا ذلك على التراث الإسلامي وأثما ليست جديدة على الوعي الإسلامي، من حيث أنه نتاج عربيّ وقرآنيّ؛ مستدلاّ على ذلك بقوله تعالى: " وَأَصْبَحَ فُؤَادُ أَمْرٍ مُوسَىٰ فَرِحًا ^ط  2، ومنهج شعبي (الأمثال العامية) وصوفيّ (المواجد الصوفية)³.

أمّ في النبوة فقد اعتبرها حسن حنفي أحد الفروع السّمعية التي تستند إلى شواهد الخبر متواترا أو آحادا ومناقشتها كمناقشة المعاد دون تأويل أو تعقل⁴، فحاول دراسة النبوة وظاهرة الوحي بتطبيق المناهج التفسيرية/الميرمنوطيقية والظّاهراتية من أجل كسر الدوغمائية التي رأى أثما تغلق مجال التّقاش في قراءة تجربة الوحي، بل وجعل علم الكلام هو المتسبب الأوّل في موضوعة قضايا الوحي موضعا خاطئا في مقابل الله وجعله طرفا فيها وهذا ما يجعل تناول هذه القضايا محفوبا بالهيبه والقدسيّة والحذر، واستغلالا للسلطة الدّينية من أجل توظيف هذه الموضوعة في السلطة السّياسيّة⁵، يقول: "علم الكلام (...). مسؤول عن القضاء على النّظرة العلميّة للظواهر، وذلك بالقضاء على استقلال الموضوعات وربطها دائما بطرف آخر هو الله (...). ومن ثمة يجعل علم الكلام موقف الإنسان من العالم موقفا مغتربا لأنّه يتصوّر أنّ الأمور الدّنيا إنّما تتحدّد بأفعال ذات مشخّصة من خارج العالم وليس بأوضاع العالم الفعلية"⁶، كما يخرج الوحي من حالة كونه وسيلة اتصالية تبليغية للخطاب الإلهي إلى كونها مواقف إنسانية تتكرر في كل زمان وبناء إنسانيّ لا لاهوتي⁷، ويرفض أيضا مناقشة علاقة الله بالنبي كقضية كلامية وإثما ما يهّم المسلم هو ما بعد الوحي والخطاب الإلهي الموجه للعقل الإنساني⁸.

1 _ المرجع السابق، ص 460.

2 _ سورة القصص، 10.

3 _ حوار حسن حنفي مع وفيق سليطين، مجلّة العربي مجلّة شهريّة ثقافية، تصدر عن الكويت، ع سبتمبر، س2008، www.arabphilosophers.com

4 _ انظر: حسن حنفي، من العقيدة إلى الثّورة، - النبوة والمعاد، د.ط، مكتبة مدبولي، د.م، م4، ص 6.

5 _ حسن حنفي، من العقيدة إلى الثّورة، م1، مرجع سابق، ص 85_86.

6 _ المرجع نفسه، ص 86.

7 _ المرجع نفسه، ص 86_87.

8 _ المرجع نفسه، ص 87.

وقد تناول شخصيّة النبيّ كوسيط مبلّغ لا محور علميّ في الكلام يغطّي قضيّة النصّ والمخاطبون به، وقراءته الممنهجة التي تدرس الوحي والنبوة¹ من المنظور الذي يبتز الظّاهرة عن ملاسقاتها دون الفصل بين الظواهر الدّينية أو الاجتماعية ودون خصوصيّة لكلّ ظاهرة وهو ديدن الحدائين العرب (وحتّى الإيرانيون) على تبنيّ هذه المقاربات النّقديّة. ووفقا لذلك ألغى مفهوم النبوة وغاية الوحي كما ثبت قرآنيًا وعقديًا، وغيرها من القضايا التي ذمّ فيها حسن حنفي علم الكلام القديم وإغراقه في مناقشتها وتسييحها عن النّقْد.

ويحكم النّاقدون على مفهوم حسن حنفي لعلم الكلام ورؤيته التي يبني عليها اجتهاداته في التّجديد؛ أمّا لم تخرج عن التّراث الغربي في فلسفته الوجوديّة ومنهجه الظّاهراتي وبالتالي فقد أنتج مشروعًا ينتهي بانفصال علم الكلام الجديد عن القديم تمامًا، وإنما يجعله وسيلة من وسائل خدمة الثّورات التحرّرية لا غير وتنتهي باحلال السلام والاكْتفاء الغدائي، وسلامة الهوية من التّأثير الخارجي حتّى إنّهُ سبَدل كوجيتو ديكارت بكوجيتو تحرري عربي: "أنا محتل أنا فقير، أنا ضائع ومهمس؛ فأنا إذا موجود"². كما اعتمد حسن حنفي على اللاهوت التّحرّري في صياغة رؤيته الكلّية لعلم الكلام، وقد غير توجّهاته التي انبني عليها علم الكلام القديم إلى توجّهات العصر؛ من الله إلى الإنسان ومن العقل إلى الطّبيعة ومن الرّوح إلى المادة ومن المعاد إلى المعاش وهذا نقض للعقيدة وعلم الكلام وليس تجديدا في التّهاية. وحثّ على توظيف علم الانثروبولوجيا في هذا المسعى؛ يقول: "علم الإنسان (من العقيدة إلى الثّورة) وهو محاولة لإعادة بناء علم أصول الدّين التّقليدي (...). وهو العلم الذي يمكن بواسطته سدّ التّقصّ النظري في واقعنا المعاصر، والذي يمكنه أن يمدنا بايديولوجية عصريّة، تشمل على لاهوت الثّورة، ولاهوت الأرض، ولاهوت التّحرر، ولاهوت التّنمية، ولاهوت التّقدم. وهو العلم الذي يعرض للوحي في أساسه النظري، والذي يمسّ لب الدّين وجوهر العقيدة، والذي يعرض لحقيقة الإيمان، لذلك سماه القدماء الفقه الأكبر"³. حيث يغيب الله في الرّؤية التّجديدية الكلامية لحسن حنفي حيث يستبدله بالإنسان حتّى أنّه يعتبر فكرة الدّين والغيبات

1 _ المرجع السابق، ص 88 وما بعدها.

2 _ محاضرة: حسن حنفي، ظاهريات الروح لهيجل -قراءة جديدة، الموسم الثقافي لمركز المخطوطات، مكتبة الاسكندرية، مصر،

<https://youtu.be/7YVqKtOglmA> 2008_2007

3 _ حسن حنفي، التراث والتّجديد، مرجع سابق، ص 177.

ما هي إلا "لحظة من لحظات اغتراب الإنسان عن الواقع، وعندما يعود الإنسان إلى حقيقته يدرك أنه الله وأنه خلق الله على صورته ومثاله ورغباته. إنّ الفكرة الدّينية ذاتها ليست سوى تعبير عن أمنيات الإنسان ورغباته، وعندما يعود الإنسان على وعيه الدّاتي، فإنّه يستطيع أن يتخلّص من فكرة الإله المخترع"¹، فحسن حنفي يجعل الإيمان بالله مجرد تجربة شعوريّة اقتضتها التّفاعلات مع الظواهر المعاشة والتي حدّدت مفهوم الإله في الدّات حسن درجة الاحتياج إلى تحقيق الرّغبات بالاعتماد على قوى عليا، يمكنه أن يستغني عنها بمجرد وعيه بقدراته، ولا يخفى على احد ما لهذا الكلام من خطورة على إسقاط قدسيّة الدّين في محوريّته "الألوهية"، حيث يغدو المشروع الحنفي مجرد إشكاليّة قديمة متجدّدة لا تعدو الآراء حولها أن تتجاوز الردّ عليها بنفس الأدلّة التّقليديّة والعقليّة في علم الكلام القديم، أو تمجيدها من طرف التيار العلماني المتنوّر الذي ينحى نفس المنحى في الانتهاج بالمناهج الغربيّة والانتهاج لنفس نتائجها. فمشروعه يحمل الكثير من التّضارب بين تكوينه الأصولي وصياغته لمشروعه الدّيني يتبنّى فيه المناهج الغربيّة ونماذجها المعرفيّة والتّفسيريّة التي أثّرت على مفهومه لعلم الكلام القديم والجديد؛ "إذ يتحوّل علم الكلام لديه إلى من دراسة الإلهيات إلى دراسة الإنسانيات، ليصبح الإنسان محور دراسات علم الكلام وموضوعاته لا الله (...). متأثراً في ذلك بتطوّرات اللاهوت الليبرالي في الغرب"²، وحين التّظر إلى مرجعيات التّفكير المنهجي لحسن حنفي؛ نجدها تتلخّص "في ثلاثة مصادر: فلسفة التّنوير (اليسار الهيجلي)، والفلسفة الظّاهريّة، والتراث المادي في الحضارة الإسلاميّة"³، فإنّنا نجد علمه قد تتلمذ على "نصّ الفلسفة المادية عامّة، لكن كما صاغته الفلسفة التّنويرية خلال القرن الثّامن عشر، وانتهت إليه الفلسفة الظّاهريّة في القرن العشرين، مروراً بمادية القرن التّاسع عشر عند اليسار الهيجلي، وأمّا زاوية التّظر إلى هذا النصّ المرجعي الواسع عند حسن حنفي، فهي فلسفة فيورباخ عن الاغتراب الدّيني، وفلسفة الفينومينولوجيا عند هوسرل التي تشكّل قاعدة ومنهجاً في التّفكير عند حنفي"⁴، واليسار الليبرالي الذي كان أحد مؤسسيه، هذا الأخير الذي انفصل عن تعاليم محمد عبده وتنصل عن التعاليم الإسلاميّة في التطبيقات السياسيّة/الديمقراطيّة؛ "بفك ذلك

1 _ أحمد محمّد جاد عبد الرّازق، فلسفة المشروع الحضاري - بين الإحياء الإسلامي والتّحديث الغربي، ط1، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيردن، فيرجينيا، الولايات المتّحدة الأمريكيّة، 1416_1995م، ج2، ص 697_698.

2 _ المرجع نفسه، ص 697.

3 _ السحمودي، مناهج الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 132.

4 _ المرجع نفسه، ص 131.

الارتباط الوثيق بين الدّين وبين الدّولة وبإحلال الإنسان محلّ الله في وضع هذه النّظم الدّنيوية، والافتقار على جعل الله موضوعاً للعقيدة الفردية التي تعكس طبيعة العلاقة الجديدة بين الله وبين الإنسان التي تنحصر في أشكال العبادة الدينية فقط، على حين كانت تقوم هذه الدعوة (...) على اعتبارات علمية، وتارة أخرى على وجهات نظر فلسفية عقلية¹، وهي يسارية حسن حنفي الانفصالية. وبناء على اجتماع هذا سيشكل الفهم الحنفي للنصّ والتّراث نسفاً مغايراً في قراءة العقائد بمنظور يختلف عن المتداول التّراثي في مجال الدّرس العقدي ومؤسّساته ومناهجه.

لكنّه يرفض أن ينسب استعماله المنهجي إلى التّأثير بالغرب لأنّ هذا قد يوقع العقل المسلم في "الردّ المنهجي"، أي تأصيل كلّ ما ينتجه برده إلى النموذج الغربي، في حال تحقّق التّشابه بين المناهج والمسمّيات والصّيغة، ويرى من حقّه أن ينتج مجالاً إبداعياً يتجاوز إنتاج القدماء كمثل اعتماد المنهج الفينومينولوجي كمنهج لـ "تحليل للنصّ باعتباره تجارب حيّة لأنّ التّراث مازال حيّاً فينا، وهو من ثمة إعادة اختيار بين البدائل، فإن لم يسعني ذلك أبدعت بدائل جديدة لم يبدعها القدماء"²، ولا يقبل أن يكون الغرب حاكماً عليه _باعتباره إطاراً مرجعيّاً_ في اعتماده على المنهج³ _كما سبق بيانه_.

وبناء على هذا، فقد دعا حسن حنفي في موقفه من التّعامل مع التّراث الغربي (ظاهريّات الرّوح لهيجل نموذجاً)⁴ إلى الانفتاح عليه، وقراءة التّراث الأوروبي من خلال التّفاعل معه بدل عرضه؛ بغاية تجاوزه، وحتى لا تضيق الثقافة العالميّة، ومحاوله قراءة هيجل قراءة عربية لأنّه يقع مع ابن عربي على مستوى معرفي واحد، ولمقابلة ومقارنة ومحاوره ثقافة ألمانيا سياسياً وحضارياً كما تحاور الإسلام _سابقاً_ مع الشّرق والهند وغيرها، ولأنّ هيجل قد لعب دوراً مؤثراً ومرتبطاً بألمانيا الوطن في كلّ تمثّلاتها. كما يؤكّد على ضرورة قراءة التّراث بغية الاستمرار؛ ويضرب لذلك أمثلة من قبيل أنّ ديكارت قد مثّل استمراراً لسقراط والاعسطينية

1 _ أحمد محمّد جاد، فلسفة المشروع الحضاري، مرجع سابق، ص 690.

2 _ محاضرة: حسن حنفي، ظاهريّات الرّوح لهيجل، مرجع سابق.

3 _ حوار حسن حنفي، مجلّة العربي، مرجع سابق.

4 _ محاضرة: حسن حنفي، ظاهريّات الرّوح لهيجل، مرجع سابق.

في تأمل الذات، والغرب قد قرأ تراثه الغربي من منظور قديم واستطاع البناء على أنقاض ما انتهت صلاحيته فيه.

* خلاصة

مع ما يعتري هذه الفلسفة من غموض وصعوبة في إدراك معالمها بدقّة، فالفينومينولوجيا قد أثرت في كثير من التيارات الفلسفية والنقدية والجمالية اللاحقة وقلما استطاع مفكر أو ناقد أن ينحو من تأثيراتها سواء أكان ذلك بالتأويل والتفسير نقدا ودحضا أو بالتناول والتطبيق على مجالات معرفية أخرى، ممّا يدل على التراث الفكري والروحي والتاريخي لهذه الفلسفة، إلا أن هذا التأثير قلما نجم عن فهم صحيح ودقيق للوضع الفكري والفلسفية الخاصة بالفينومينولوجيا ولا تلامس معناها الحقيقي¹، فهي "فلسفة تدور حول الإنسان، والذات الإنسانية، والتجربة المعاشة، وعلاقة هذه الذات بغيرها من الذوات، وبالعالم من حولها (...). وغاية منهجها إثبات الوجود من خلال الوصف واستخلاص المعاني المتجسّدة في التجربة الإنسانية، ومقياس هذا المنهج هو العقل..."²، وحين إثبات هذا الوجود استعانت الفلسفة الوجودية على الطّاهرية كأداة في مقولاتها للفصل بين التجربة الخارجية والذاتية، وقالت بأنّ المعرفة ذاتية مبنية على الاستبطان الفردي، لأنّ لا مشكلة للوجودي مع التجربة الدينية وإن كان طرحه لها يختلف عن المتدين، وهو ما أنتج صراع العلم والدين وتعارض العقل والنص، في حين لا يوجد تعارض عند المسلم بين التجربة الدينية والتجربة الخارجية.

لكنّ لا يخرج الباحث في النهاية بصورة متكاملة عن المنهج الظاهراتي وفلسفته عندما ينتقل الأمر من النظرية إلى التطبيق، فإذا اتّجه البحث للدراسات الدينية فهي بهذا المنهج تسمى "ظاهرات الدين" كمصطلح أصلي أو كمركب إضافي (كما يستخدمه حسن حنفي)؛ ويعود وجه الغموض المسجّل بشأنها إلى اختلاف تطبيقاتها والتي طرحت على أربعة فئات³:

1 _ فرحة محمد، المفهوم الفينومينولوجي للنظرية القصدية عند هسرل، مجلة جامعة تشرين للبحوث والدراسات العلمية، سلسلة الآداب والعلوم الانسانية، م 31، ع1، قبل للنشر في 19_01_2009م، www.teshreen.edu.sy
2 _ البشر، فلسفة الشك، مرجع سابق، ص 10.
3 _ قراملكي، مناهج البحث، مرجع سابق، ص 330.

__ استعمالها كمعنى واسع وغامض دون أي نقد لهذا الاستعمال، فتوازي بذلك معنى الأبحاث الدّينية.

__ البحث المقارن بين الظواهر الدّينية وترتيبها حسب مواقع الظواهر.

__ المقصود بها نطاقا خاصا من البحث الدّيني فقط.

__ استخدامها بمنطق الظّاهريات الفلسفية (دونا عن الدّينية).

وهذه الأوجه من الاختلاف والضّبابية في فهم هذا المنهج ليس ناجما عن "ضعف هذه المقاربات أو القراءات المختلفة أو قصور في رؤيتها أو عن تخلف في أدوات تحليلها، وإنما هو أمر لازم لماهية الفينومينولوجيا نفسها، إذ يمتنع علينا بلوغ ماهيتها وتملّك معناها من دون التخلّص من الموقف الطبيعي الذي نكون عليه والقائم على الآراء والأحكام والاقتراحات المسبّقة وهذا يتطلب تحويرا كاملا لنمط رؤيتنا ومعرفتنا بالأشياء وكذلك لطريقة تعاملنا مع الحياة"¹، ولذا اعترف الفينومينولوجيين أنفسهم بأنّ هذا المنهج قد ظلّ فرضيات تبحث عن التبرير والتقييم ولا يتأتى لها ذلك إلّا بالعودة إلى التجربة. فبالعودة إلى مؤسّستها نجد أنّها لم يكن همّ هوسرل تأويل الظواهر بل تبدّي الظواهر للوعي الإنساني كرؤية حدسيّة تبحث عن جوهر الشّيء بآليات الحدس والإرجاع الماهوي والتجربة المعاشة، واعتبر ان التّأويلية ليست منهجا وإنما تقنية لقراءة ما وراء النّصّ وكشف قصديّته². حيث يلزم لفهم الظاهرة الدّينية أن تتكامل ثلاث مسالك "فيما بينها لفهمها فهما شموليا مترابط غير مجرأ لبلوغ الهدف من مقصد الدّراسة وهي (منهج النظر، منهج التناول، منهج التعليل) وترتبط بينهما الادوات المنهجية كواسطة وواصله بين هذه المسالك"³.

مثّل حسن حنفي وجها وسيطا للتيارين التقليدي والتجديدي في صورته الحدائيه حيث ساعده تكوينه الازهري الدّيني على البقاء في خط التماس بين ما هو كائن في التراث وما يجب أن يكونه وفقا للمدرسة الحدائيه المنهجية، وقد رافقت تأليفه مراحل تاريخيّة عايشها حسن حنفي وتأثّر بشأنها حتّى إنّّه هو نفسه

1 - فرحة محمد، المفهوم الفينومينولوجي للنظرية القصديّة عند هسرل، مرجع سابق.

2 _ الزين محمد شوقي، مجلة تسامح، فصلية فكرية إسلامية تصدر عن وزارة الأوقاف والشؤون الدّينية، مسقط، عمان، ع 7، ص 2004، ص 153_154.

3 _ سيف الدين عبد الفتاح، المنهجية الإسلامية، مرجع سابق، ص 655.

يعترف بذلك ويصف ترحلاته العقلية والفكرية وفقا لذلك¹، خصوصا أنه قد كتب في أكثر المواضيع تداولاً وخاض تياراً سياسياً من خلال انتمائه اليساري، ولعلّه أيضاً قد لقي هذا القبول لغزارة تأليفه باللغة العربية أين أمكن تداول أفكاره دون انتظار ترجمتها، وكذا انتقاله بين الأفكار والجامعات حيث حمل بعضاً من هيجل وهوسرل واسبينوزا وفيورباخ وغيرهم، حيث أمكن له بذلك أن يصبح مرجعاً تُرجمها شهيراً، أمّا كتاباته التي تتسم بالشعبوية فقد سمحت للفرد العادي من القراءة والفهم لبعض قضايا الأمة المعاصرة.

وحاصل القول في مشروعه الكلامي أنه اعتبر علم الكلام القديم قد أقام حجته ونجح في الدفاع عن العقيدة الإسلامية وإثباتها وانتهت صلاحيتها تاريخياً أين لم يعد هناك خطر يترتب بها وحمل المفاهيم العقديّة في كلامه محاميل سياسيّة ثورية انتقلت من إثبات وجود الله إلى تحرير ثروات الأمة من الاستعمار واستبدال القضايا الإيمانية ومقتضياتها إلى القضايا الاجتماعية وما يرتبط بها وتحقيق الذات سياسياً وثورياً بدل تكرار وترديد مناظرات علم الكلام في صورته التراثية، أين انتهى بتقلد فينومينولوجية هيجل وهوسرل، واغتراب فيورباخ، وحصر الإيمان في التاريخ والتجارب الشعورية المتحوّلة وحول كل ما هو توبولوجي إلى أنثروبولوجي، فقرأ الدين قراءة تاريخية انتهت صلاحيتها وإلغى فيها وبعدها دور الإله، فأسنن اللاهوت وألّه الناسوت.

المكّلب الثّاني: المنهج العرفاني النّقدي/الإبستمولوجي

اختلف واقع تجديد الفكر الديني عند المجدّدين الإيرانيين المعاصرين، حيث كانت إيران الحديثة تعيش ظروفها الخاصّة والتي لا تشابه عموماً الحالة العامّة وظروف المجتمع السنّي العربي/المغربي الحديث، من مثل غزو التتار ومحاوله فرض الزرادشتية كدين رسمي في القرن السادس عشر، والتأثر بالجانب العرفاني ممثلاً في الحكمة المتعالية للملا صدرا "صدر الدين الشيرازي" في القرن السابع عشر، ثم إحياء الفلسفة الأفلاطونية في القرن الثامن عشر، بالإضافة إلى المنزع الصوفي العرفاني الذي تصطبغ به العقلية الإيرانية والتي تنتهي بأغلب نظرياتها الفلسفية إلى الاصطباغ بالدين، لضعف الاهتمام بالجانب العلمي/التجريبي، والتركيز على

1 _ انظر حواراته مع عبد الجبار الرفاعي، الاجتهاد الكلامي، مرجع سابق / مجلة العربي، مرجع سابق.

الجانب الميتافيزيقي¹، وكذا دخول عناصر من الفارسية والتَّوتوية والتي عكَّرت صفو الحياة الثقافيَّة والاجتماعية الإيرانيَّة من خلال الحركة الدِّينية ممثلة في البايَّة²، وغيرها من الاحداث التي منحت التركيب العقلي الإيراني نسقا ثقافيا خاصا.

في خضمِّ هذا تشكُّل واقع حديث مغاير لما يجري في السَّاحة السنيَّة، فلم يشغل روادها بالإجابة عن سؤال التَّهضة كمحور عام في الانطلاق نحو التَّجديد والتَّهوض بالأُمَّة، فقد كانت إيران في صراع لإسقاط ملكيَّة الشَّاه محمد رضا بملوي وإقامة جمهوريَّة إسلاميَّة عن طريق الاستفتاء³، ولذا اختلف واقعها بين تحقيق انطلاقتهم في بناء دولة إسلامية كما ارتضوها لأنفسهم، فاختلقت غاية التَّجديد عندهم وكذا النَّسق الدِّي ابْتُنِي على ذلك، خصوصا أنَّهم يكتنون ولاءً خاصا للحوزات والشَّخصيَّات الدِّينية، وشرعيَّة ولاية الفقيه، والاهتمام بإثبات الدَّات الإسلامية الإيرانيَّة حضارة وتاريخيا في مقابل الآخر السنيِّ التَّراثي.

وقد ظلَّ الاشتغال الفكري منقسما على الدَّاخل الإيراني ممثلا في الحوزة والمدرسة الفقهية والفلسفيَّة الكلاسيكيَّة التي تحفظ للتَّراث مقامه وصلاته بالواقع المعاصر، وبين التَّيار الخارجي الذي انتقل صداه من نقد منهج الحوزة إلى تبني مشاريع منهجيَّة فلسفيَّة غربيَّة، وتقلد كراسي الجامعات العالميَّة، وانقسم صف المفكرين الإيرانيين اليوم إلى توجَّهين يتصل الأوَّل بمدرسة الحوزة والذي يحاول التَّجديد في إطارها ويدعو لعلم كلام جديد على مستوى الهندسة الكلامية دون بتر عن علم الكلام الكلاسيكي أمثال قراملكي، ويدعو آخرون إلى تجديد المنهج وقراءة النص والتَّراث في استحداث الدَّرس الكلامي الشَّيعي من أمثال محمد مجتهد شبستري وملكيان، أمَّا الصِّف الثَّانِي منهم؛ فهم من المفكرين الحاملين لمشاريع التَّجديد في المنظومة العلمية الإسلامية دون أن ينادوا بتبنيهم لمشروع كلام جديد، من أمثال عبد الكريم سروش، وإمَّا تمَّ انتقال كتاباته وتخصيصها بالدراسة ونقدها بمنهجية علم الكلام ما جعل مقولاته إحدى أوجه التَّجديد وأسبابه بين من يوافقوه توجَّهه أو يعارضه. واشتهر عبد الكريم سروش ومحمد مجتهد شبستري كممثلين

1 _ محمد إقبال، تطوُّر الفكر الفلسفي في إيران، مرجع سابق، ص 127_129.

2 _ المرجع نفسه، ص 134 وما بعدها.

3 _ انظر مثلا: عبد الجبار الرفاعي، انقاذ التَّزعة الإنسانيَّة، مرجع سابق، ص 385 وما بعدها / كمال مظهر أحمد، دراسات في تاريخ إيران الحديث والمعاصر، د.ط، الأمانة العامَّة للثقافة والشَّباب، بغداد، 1985 / خضير البديري، التَّاريخ المعاصر لإيران وتركيا، ط2، شركة المعارف للأعمال، بيروت، لبنان، 2015.

لنتيار كلامي فلسفي عرفاني يرفض السيطرة الفقهيّة والأصوليّة على العقل الدّيني والمعرفة الدّينية، فاستقى المجددون الجدد منطلقاتهم في التّجديد بناء على الاحتكاك بالغرب أين تمّ تبني مشكلاتهم الفلسفيّة التي تحوّلت إلى أزمات؛ إذ "منذ قرن يواجه الشّعب المسلم في إيران تحديات فكريّة أساسيّة في الأزمة الفكرية بين 'الدّين والعلم'، 'الفلسفة والوحي'، 'القديم والحديث'، 'التبعية والاستقلال'، 'الاستبداد والحرية' "1، وهي عموماً مسائل تطرح في القارّة الآسيويّة التي شهدت واقعا مختلفا عن المغرب العربي، وبالتالي اختلفت القضايا الكلاميّة المطروحة وفقاً لذلك، فضلا عن أسلوب التّناول.

ويمثّل الباحث عبد الكريم سُروش² أحد الوجوه الإصلاحية الإيرانيّة الشهيرة في السّاحة الكلاميّة اليوم؛ وتعود شهرته إلى كونه مفكراً دينياً وفيلسوفاً عالمياً، حيث يكتب ويحاضر بالإضافة إلى الفارسيّة؛ العربيّة والانجليزيّة، كما يعمل أستاذاً زائراً في جامعات أمريكيّة وألمانيّة، فضلا عن كونه واحداً من أهمّ السّياسيين في دولة الحُميني بعد الثّورة الإيرانيّة عام 1979م وأحد متقلّدي المناصب بما أحدها عمله كمستشار له. وقد أتاح له اختصاصه في فلسفة العلوم وتاريخها على التّأليف في المجال الدّيني (فلسفة الدّين/علم الكلام الجديد) بمنهج إبستيمي يزاوج بين العرفانيّة والتّقديّة بالإضافة إلى التّأويليّة؛ بما تحقّق له من تكوين أوّلي في إيران وكذا انتمائه للعقيدة الشّيعيّة بطابعها العرفاني، وما حصّله من قراءاته للفكر الفلسفي الغربي وتخصّصه العلمي، حيث يُصبح الجمع بين المنهج التّقدي والعرفاني ضرباً من التناقض، والدّي حاول بالفعل أن يتمازج عند هذا الباحث. ويتمّ تداوله كواحد من المتكلّمين الجدد، بينما تتداول طروحاته في الفلسفة أيضاً بوصفه ناقداً في الفكر الفلسفي الدّيني، حيث يتناول "المفاهيم اللاهوتيّة المعاصرة جامعا فيها فلسفة الدّين بالدّرس اللاهوتي المسيحي الليبرالي والدّرس الكلامي الجديد الإيراني"³، وأهمّ القضايا التي طرحها وأثارت الجدل؛ نظريّتان: نظرية القبض والبسط في الشّريعة (=نسبيّة المعرفة

1 _ مجيد محمّدي، اتجاهات الفكر الدّيني المعاصر في إيران، مرجع سابق، ص 7.

2 _ عبد الكريم سُروش، هو الإسم المستعار لحسن حاج فرج الدّبّاغ، أحد أهمّ المفكرين الدّينيين في إيران، ولد سنة 1945م بطهران، ودرس بها الصيدلة، وتخصّص بالكيمياء التحليلية بلندن، ثمّ درس تاريخ وفلسفة العلوم في بريطانيا، بعد الثّورة الإيرانيّة عمل مديراً لمجموعة الثقافة الإسلاميّة. وعمل أستاذاً زائراً في أمريكا وبريطانيا وبرلين، واشتهر كناقذ لرجال الدين الإيرانيين ونشر مقالات حول التعددية والتأويل والفهم ورجال الدين... كتب: نظرية القبض والبسط في الشّريعة، بسط التجربة النبوية، الدين العلماني، الصراطات المستقيمة... انظر:

www.dr.soroush.com

3 _ عامر عبد زيد، فلسفة الدّين في فكر عبد الكريم سُروش، مقال: ضمن كتاب: فلسفة الدّين - مقول المقدّس بين الأيديولوجيا واليوتوبيا وسؤال التعددية، مرجع سابق، ص 426.

الدّينية)، ونظريّة الصّراطات المستقيمة (=التعددية الدّينية)، أين يعتمد في بنائهما وعرضهما على الجمع بين متنافرين؛ على العرفان والنّقد الاستمولوجي (=اللامنهج والمنهج).

يعترف المفكّرون الشّيعية القدماء والمتنوّرون الجدد بالعرفان (Gnose/Gnosis) كمنهج في إنتاج المعارف، وقد حظي بخصوصيّة تاريخيّة وفلسفيّة في المنظومة الكلاميّة الشّيعيّة _وبدرجة أقلّ عند السنّة_ وممثّلين له بالملّا صدرا الشيرازي والطّباطبائي وغيرهما. والعرفان مشتقّ من الفعل عرف وهو تدبير وسياسة الأمر/الشّيء، والعرفان من المعرفة أي إدراك الأمر بحاسّة من الحواس¹. أمّا صليبا فيعرّفه إصطلاحا بأنّه؛ "العلم بأسرار الحقائق الدّينية"²، وعلم العرفان هو: "التّحليل التّسقي للمفاهيم التي يستعملها الفكر لتفسير العالم وتأويله"³، أمّا العرفاني فهو الذي لا يكفيه ظاهر الحقيقة الدّينية وإمّا يسير أغوار باطنها⁴، ويعتبره "أرقى من العلم الذي يحصل لعامة المؤمنين أو لأهل الظّاهر من رجال الدّين"⁵، ويحدّد له الجابري نظاما معرفيّا خاصّا يقول: "...فالعرفان نظام معرفيّ ومنهج في اكتساب المعرفة ورؤية للعالم، وأيضا موقف منه"⁶. ويحمل مصطلح العرفان مقابلا له وهو الغنوص في اللّغة اليونانية، حيث تحمل الغنوصيّة نفس معنى العرفان وتقابله في الاصطلاح العربي أكثر من مقابله لمصطلح الدّوق، لاختصاصه بتفسير الأمور الدّينية العقلانيّة في محاولة لتفسيرها تفسيراً تأويلياً؛ فتختصّ الغنوصيّة/العرفانيّة بالاشتغال على الإرادة بدل العقل واعتماد الحكمة في السّلك وتعميق الممارسات الرّوحيّة⁷. ويعرّفه حيدر حبّ الله يقول: "العرفان منهج وطريقة تعتمد القلب والشّهود أساسا للنّشاط"⁸، ويقصد العرفان البحث عن معرفة من نوع آخر في

1 _ المعجم الوسيط، مرجع سابق، ص 595.

2 _ صليبا، المعجم، ج2، مرجع سابق، ص 72.

3 _ لالاند، الموسوعة، مرجع سابق، ص 468.

4 _ صليبا، المعجم، ج2، مرجع سابق، ص 72.

5 _ المرجع نفسه، ص 72.

6 _ الجابري، بنية العقل العربي، مرجع سابق، ص 253.

7 _ الجابري، بنية العقل العربي، مرجع سابق، ص 253. (بتصرف طفيف).

8 _ حيدر حبّ الله، علم الكلام المعاصر، مرجع سابق، ص 89.

كشفت الحقيقة من خلال تجاوز الوسائط المعتمدة في البحث عن المعرفة¹، والكشف عن أسرار العلوم باتباع منهج الإشراق والشّهود².

أمّا عن المنهج الإبستمولوجي Epistemology/Epistémologie، فيعرّبها لالاند بـ'المعلومية' للتفريق بينها وبين نظريّة المعرفة، إذ "تدلّ هذه الكلمة على فلسفة العلوم"³، وهي "الدّرس التّقدي لمبادئ مختلف العلوم وفرضيّاتها ونتائجها، الرّامي إلى تحديد أصلها المنطقي، قيمتها ومداهما الموضوعي"⁴، والابستمولوجيا مرادف للعرفان عند صليبا⁵. فقد تعدّدت مفاهيمه ولم يتمّ بعد ضبط حدوده الدلاليّة بسبب ارتباط هذا المنهج/العلم/الرؤية بعدّة مجالات فلسفية وعلميّة، فهي: نظرية المعرفة وعلم المناهج وعلم العلم وفلسفة العلم، علم المعايير...، حيث تمثّل الابستمولوجيا في المعنى الكلّي؛ دراسة العلوم ونقد قبليّات العلم وآليات المنهجية ونتائجها والظروف الموضوعيّة له..، أي نقد أصل وقيمة المعارف، إذ يعرفها جميل صليبا بأنّها؛ "دراسة مبادئ العلوم وفرضيّاتها ونتائجها، دراسة انتقاديّة توصل إلى إبراز أصلها المنطقي وقيمتها الموضوعيّة"⁶، وأشهر من مثّل هذا المنهج في العالم العربي؛ محمّد عابد الجابري، حيث اعتمد -حسبه- على آليتين من آليات المنهج الإبستمولوجي وهما: الموضوعيّة والمعقوليّة؛ أمّا الموضوعيّة "وهي شرط إبستمولوجي فتعني بتحقيق قدر كاف من المسافة بين الدّات والموضوع بما يتيح رؤية الموضوع كما هو"⁷، أمّا المعقوليّة "فهي مطاوعة المنهج للموضوع"⁸.

أمّا إبستمولوجيا عبد الكريم سروش فقد ارتبطت بتخصّصه في فلسفة العلوم، واعتمد فيها على نقديّة كانط للمعرفة، ويشابهه في جرأة طرحه محمّد أركون فيتفقان في انتهاج الابستميّة في نقد المعرفة الدّينية وتشكّلاتها التّاريخية، رغم اختلاف مفاهيم الابستمولوجيا عندهما، أي بين المدرسة الفرنسيّة والمدرسة

1 _ المرجع السابق، ص 89.

2 _ كمال الحيدري، العرفان الشّيعي - رؤى في مركزاته النّظريّة ومسالكه العمليّة، قلم: خليل رزق، د.م، ص 9.

3 _ لالاند، الموسوعة، مرجع سابق، ص 356.

4 _ المرجع نفسه، ص 357.

5 _ صليبا، المعجم، ج2، مرجع سابق، ص 73.

6 _ المرجع نفسه، ج1، ص 33.

7 _ مرزوق العمري، تاريخيّة النصّ، مرجع سابق، ص 270.

8 _ المرجع نفسه، ص 270.

الألمانيّة التي تعتبر منهج كانط منطلقا عالميًا صيغ من بعده أغلب المشاريع النذقيّة غي الغرب والشرق، وتعني عند أركون؛ مساءلة المعرفة البدينية وحدودها وخصائصها ومدى موضوعيّتها من ناحية تطوّر العلم المعاصر وأنساقه المعرفية وبعدها الوظيفي وخلفيّاتها المؤثّرة على المخيال العلمي من خلال التّأصيل اللساني والتاريخي والانثروبولوجي لها وغير ذلك، أمّا عبد الكريم سروش فقد ركّز على إبستيميّة كانط في التّفريق بين الدّين والمعرفة الدّينية، وتأثّر المعرفة الدّينية بالمعارف البشريّة. فتشابه أفكار كلّ من سروش وأركون من حيث مقصد التّحديد؛ وتكمن خصوصيّة كلّ منهما في تطبيق هذا المقصد في حقل تداولي مختلف، ويعود ذلك لاختلافهما من حيث الخلفيّة الفكرية والتكوينيّة والجغرافيّة عند كلّ منهما، وكذا مضمون الطّرح؛ حيث "أنّ تجربة سروش قد كانت باستحضار المعطيات الإبستيميّة إلى المناخ الشّيعي (...). وكان سروش معنيًا بشخصيّات شيعة في مناخ إمامي، وهذا ما يشكّل عنصرا متميّا للتّجربة الإيرانية، كونها تضحّ بثقافة في مناخ لم تعرفه مصر ولا المغرب العربي ولا بلاد الخليج إلى حدّ كبير"¹، كما أنّ سروش يحفظ ميله العرفاني الشّيعي وتكوينه التّراثي الذي ظهر على عناوين كتبه (مثل القبض والبسط) وبعض طروحاته واصطلاحاته (مثل الحقيقة، الصراطات، العشق، النورانية...)، فقد كان من تلاميذ حوزة "قم" الإيرانيّة، على يد شيخه؛ محمّد حسين الطّبطبائي ومرتضى مطهري حيث تلقى تكوينا أصوليا وكلاميًا، كما تمرّس في العرفان من خلال ميله وتبحّره في أشعار جلال الدّين الرّومي والشّيرازي وغيرهما، حيث أخذ عرفانه مجالًا نظريًا لا سلوكيًا ظهر في تبّي الفلسفة الإشراقيّة ودراسة الوجود...². فاعتمد إذا النقد الراديكالي لأصول المعارف وطرق انتاج المعرفة وفقا للقبليّات المعرفيّة ومدى تأثّر فهم النّص الدّيني بالعلم البشري.

وقد كان اهتمام سروش منهجيًا حيث لم يقتصر في دراساته على علم ديني دون آخر؛ ولكنّه أثار الجدل حوله بسبب مساس فكرته بشخص رجل الدّين ومساواة فهمه للدّين بفهم الآخرين، بل ويعتبر الآخرين أحسن فهمًا منهم، أمّا من جهة الغاية من مشروعه فإنّه سينتهي إلى القول بالنّسبيّة والشكّ في الأديان ويضع تعاليمها في مأزق المساءلة³، حيث إنّ السّجال الذي وقع بينه وبين منتقديه قد تخلّلته نقطة

1 _ حيدر حب الله، مسألة المنهج في الفكر الديني، مرجع سابق، ص 402_403.

2 _ عزّوز بن عمر الشّوالي، التناول الحدائلي للخطاب الشّرعّي الإسلامي وإشكاليّة المنهج - البدائل المستعارة والتّطبيقات المأزومة، ط1، منشورات مركز الدّراسات الإسلاميّة بالقيروان، القيروان، 2017، ص 72.

3 _ حيدر حب الله، مسألة المنهج في الفكر الديني، مرجع سابق، ص 409.

مهمّة؛ وهي اعتماد ناقدية من أمثال صادق لاريجاني وأحمد الواعظي... على العقل الأرسطي والاستقرائي في الردّ والنقد بينما كان سروش قد تجاوزه في طروحاته¹.

وأما التّظريّات التي وظّفها عبد الكريم سروش في رؤيته لتجديد الفكر الدّيني؛ فبيانها كالآتي:

1_ نظريّة القبض والبسط في الشّريعة:

وبحكم تكوين سروش التّراثي/العرفاني فلا يستغرب توظيفه لمصطلحين عرفانيين (القبض والبسط) في عنوانه نظريته الاستيمية؛ والتي تنتقد القداسة والثّبات الذي يميّز المعرفة الدّينية في المخيال الإسلامي، وتؤسّس نظريته وفق هذا_ لمنظور جديد لهذه المعرفة الدّينية من حيث إمكانية التغيّر فيها؛ ويصف هذا الخلل_ برأيه_ يقول: "والخلاصة أنّ الشّريعة باعتبارها اعتقاد المؤمنين قدسيّة وكاملة وإلهيّة المصادر والمنشأ، لا يتسرّب الخطأ والتناقض إلى داخلها، وهي ثابتة وخالدة، لا تستعين بالعقل ولا المعرفة البشريّتين، ولا يناها المطّهرون"²، ويفرق بينها وبين الفهم والذي يخلو من كلّ السّمات السابقة الذّكر ويعاكسها كليّة، ولا يشترط بناء على ذلك أن يكون حاملاً لقدسيّة الشّريعة الأصل³.

فيعتقد عبد الكريم سروش في نظريّة القبض والبسط أنّ هناك انفصالاً بين الدّين والمعرفة الدّينية؛ فالدّين لله والفهم المتعلّق بهذا الدّين للبشر ولا يرتبط هذا الفهم بقديسية الدّين في شيء، فلا نقول الفقه بل علم الفقه لأن الفقه هو ما عند الله بينما علم الفقه هو فهم العلماء لهذه الشّرائع المبتوثة في الدّين وليست هي الأصل، فترجمة الدّين هي المعرفة الدّينية والدّين هو الأصل، ولا يمكن للمعرفة الدّينية أن تعطي الحقيقة لأنّها ستبقى مستترة عن البشر وسيعلمونها يوم القيامة. أمّا تطوّر هذه العلوم الدّينية فلا يرجع إلى مدى التعمّق في النّصوص الدّينية وإمّا بمدى تطوّر العلوم البشريّة، إذ تبسط المعرفة الدّينية بمدى انبساط العلوم البشريّة الأخرى، وتنقبض بانقباضها. ويعرض حيدر حب الله المفهوم العام لنظريّة القبض والبسط بأنّها: "نظريّة تكامل المعرفة الدّينية تستدعي تحولات في العلوم الدّينية تبعاً لتحولات طرأت على

1 _ المرجع السابق، ص 409.

2 _ عبد الكريم سروش، القبض والبسط في الشّريعة، تر: دلال عبّاس، د.ط، دار الجديد منتدى الحوار العربي الإيراني، د.م، ص 31.

3 _ المرجع نفسه، ص 31.

العلوم البشريّة، فإذا لم يكن للمدرسة الكلاسيكيّة مواكبة علميّة للعلوم الأخرى فلن تستطيع تحقيق نتائج مضمونة¹.

ويقسم عبد الكريم سرّوش المعرفة إلى قسمين: معرفة قبلية ومعرفة بعدية؛ "أمّا المعرفة القبليّة (apriori) التي تسبق التجربة، والتي تعنى بالقضايا الخالية من أيّ مضمون تجريبي، وهذا هو ميدان فلسفة المعرفة التي تبحث في الوجود الذهني للمدركات والقوالب الذهنيّة، ولا تعنى بصفات العلوم وأحكامها كموجودات عينيّة مستقلّة، متحقّقة، في العيان، ومتطوّرة ومتكاملة على نحو معين²، ويرد هذا المعنى عند كانط في نقد العقل الخالص/المحض في سياق سؤاله عن علاقة تصوّر الموضوع؛ "أي بحثاً في الشّروط السيكلوجيّة، أو في عوائق المعرفة العلميّة. ولا تأريخاً للمذاهب الفلسفيّة. ولا حتّى إنشاء لميتافيزيقا جديدة. بل، سيكون مجرد نقد للملكة المعرفيّة، أي تعييناً لشروط إمكان المعرفة القبليّة ومبادئ هذا الإمكان ونطاقه"³، بينما يقصد من المعرفة البعدية (a posteriori)؛ المعرفة المتحقّقة، وقد جعل العلوم الدينيّة احداها ضمن فروع العلم العامّة، وكأها معارف ثانية تبعية تستند في أصولها بالعلوم الأولى كالمقولات الميتافيزيقية⁴، والغرض من هذا هو مناقشة العقل التاويلي والقبليّات التي تتدخل في تاويل وتفسير النصوص، والكشف عن معانيه وغاياته.

ويعترف بأنّ "نظريّة القبض والبسط نظريّة ابستمولوجيّة، ترى على المعرفة الدينيّة من موقع متقدّم بعدي⁵، وقد فصل سرّوش بين المعرفتين الأصليّة القبليّة أو التبعية البعدية، من أجل جعل الدين أشبه بالمثل في نظرية أفلاطون، وما الضلال الظاهرة عنه إلّا علوم دينية بشريّة لا يمكن أن ترى الوجه الحقيقي للمثال إلّا بانتهاء التّاريخ وقيام السّاعة، وتظلّ خاضعة إلى النسبية التي تمنح كلّ قول حقّاً من اليقينيّة التي لا يتمّ الفصل فيها.

1 _ حيدر حب الله، مسألة المنهج في الفكر الديني، مرجع سابق، ص 409.

2 _ عبد الكريم سرّوش، القبض والبسط في الشريعة، مرجع سابق، ص 21.

3 _ إيمانويل كانط، نقد العقل المحض، تر: موسى وهبة، ط2، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، د.ت، ص 7. (من المقدّمة).

4 _ عبد الكريم سرّوش، نظرية القبض والبسط، مرجع سابق، ص 23.

5 _ المرجع نفسه، ص 23.

* بشريّة التجربة النبوية:

في كتابه "بسط التجربة النبوية" اعتمد سرّوش دراسة ظاهرة الوحي وكيفية وطريقة تحصيل الوحي وعلاقته بالنبي وملازمات تشكّل النصّ والمؤثرات الخارجيّة والزمانية المساهمة في تحديد لغته ووجهته ونوعيّة خطابه ومستواه، فقد تدخلت فكرة القبض والبسط ونظرية الفيض¹ في صياغة مفهوم النبوة وإحداث مقارنة كلامية غريبة لا تحمل في طياتها تأسيس كلام جديد اتصالي بما ورثه العقل المسلم من ترثه الكلامي، وإمّا يتصدّى له ويخلق جوهرًا جديدًا لهذا العلم يجعله فلسفة دينية لا غير، فقد صاغ في هذا الكتاب مفاهيمًا لم تختلف عما روج له المستشرقون أو من مثل ما قال به محمّد أركون ونصر حامد أبو زيد وحسن حنفي... من إلتغاء النبوة سماويًا والاصطفاء الإلهي البحث للأنبياء، حيث ربط شخصية النبي بمدى معرفته وسياقه العلمي وقدرته الذاتية على الاستلهام وعمق تجربته الروحية؛ يقول: "طبقًا للرواية التقليديّة لم يكن النبي سوى وسيلة، حيث يؤدي إلى الناس ما يأتيه به جبريل، ولكنني أرى أنّ النبي كان له دور محوريّ في خلق القرآن"²، واستدل بذلك على آيات القرآن الكريم التي قرأها بمنهج أنثروبولوجي ولساني يربط المصطلح القرآني بما يقابله من واقع اجتماعي مرتبط باللغة العربيّة وعادات المنطقة، حيث لم تخرج الصّورة الذهنية والأمثلة التصويرية عن المخيال العربي؛ كمثل: حور العين، الخيام، الإبل والحمار، الحرّ ولفح الصّحراء، جهنّم، الأشهر العربية، والفواكه المحصورة بالعنب والرمان والتين والزيتون، ورحلات الشتاء والصيف...³. وارتباط أسباب النزول بأشخاص وأحداث محدّدين كأبي لهب وزوجنه، وواد البنات وحادثة الإفك مع عائشة...⁴، واعتبر أنّ هذا يلغي عالمية القرآن لأنه لا يخاطب واقع المجتمعات الأخرى، وقد كان يمكن للقرآن أن يكون ذا صياغة مختلفة لو اختلف النبي وبيئته، كذلك ارتباط نزول الوحي بحياة محمّد صلى الله عليه وسلّم، إذ لو عاش أكثر ولكان حجم القرآن أكبر، ولو زادت معارف عصره لكان

1 _ Emanation "هو القول أنّ العالم يفيض النور عن الشّمس، أو الحرارة عن التّار فيضًا متدرّجًا. والفيض مرادف للصّدور". صليبا، المعجم، ج2، مرجع سابق، ص 173.

2 _ حوار مع عبد الكريم سرّوش، كلام الله.. كلام محمّد صلى الله عليه وسلّم، تر: حسن مطر الهاشمي، مجلّة نصوص معاصرة، فصليّة تعنى بالفكر الدّيني المعاصر، تصدر بلبنان، ر ت: حيدر حبّ الله، ع: 15_16، س 4، صيف وخريف 2008، ص 12.

3 _ عبد الكريم سرّوش، بسط التجربة النبوية، مرجع سابق، ص 58_59. (نسخة إلكترونيّة).

4 _ انظر: نفسه، ص 60، 127.

أكثر إطلاعا وعلميّة، وقد قال: "إنّ الوحي تابع للنبيّ لا أنّ النبيّ تابع للوحي"¹. وقد سبقه في ذلك فضل الرّحمن _بدرجة أقلّ جرأة_ في كتابه الإسلام وضرورة التّحديث؛ حيث جعل القرآن مجرد أجوبة لواقع راهن خاص بالنبيّ يقول: "القرآن هو الرّدّ الإلهي الذي جاء عن طريق عقل النبيّ، على الوضع الأخلاقي - الاجتماعي الذي كانت تعرفه الجزيرة العربيّة أيام النبيّ..."²، واعتبر النبوة تجربة دينيّة لا تختص بالنبيّ فحسب وإتّما هي مواجهة "تتجلّى بأشكال عدّة وصور مختلفة، فتارة بصورة رؤيا، وأخرى بسماع صوت معيّن، وثالثة برؤية ملامح وألوان، ورابعة على شكل إحساس باتّصال النّفس بعظمة عالم الوجود"³، وقد وصفها وصفا عرفانيا ينتقد بانقباض النّفس وظلمتها وانبساطها ونورانيتها في وصف التجربة الدّينية لمن لامس العشق شغاف روحه⁴.

ولم يكن سروش خارجا عن النّسق الشّيعي العامّ في التمييز بين النبوة والولاية ومناقشة خاتمية النبوة؛ إذ يخالف الجمهور الشيعي الأصولي وقد انتقد خاتميّة النبوة وفقا لذلك، وجعل القرآن الكريم نصّا بشريّ الصياغة وردّ هذه الفكرة إلى المعتزلة في قولهم ببشريّة القرآن عن طريق نظرية خلق القرآن⁵، وإن حافظ على شيء من القداسة الإسلاميّة لهذا الكتاب؛ بالإبقاء على فكرة الإلهام الإلهي للشخص النبيّ الذي لا يصطفى من الله بقدر ما يكون إنجازا شخصيّا منه بترويض النّفس وتأديبها لتلقّي الوحي حيث يجعله مقاربا لمصطلح الإلهام؛ والذي يناله حتّى الفيلسوف والشاعر، بينما يختلف النبيّ عنهما بكونه أعلى درجة؛ يقول: "... إنّ هذا الإلهام ينبثق من نفس النبيّ، ونفس كلّ شخص إلهيّة، إلّا أنّ النبيّ يختلف عن سائر الأشخاص؛ ذلك أنّه أدرك إلهيّة هذه النّفس، ويخرج ما بالقوّة إلى ما بالفعل، وقد اتّحدت نفسه مع الله..."⁶، وكذا الإشتغال على تهذيب السّلك وتحصيل المعارف، وخوض التجربة الدّينية الدّاتيّة التي تمنح النبيّ حسب المفهوم السّروشي فيضا خاصّا من المعارف الدّينية؛ "فالنبيّ يحسّ (...). أنّ قوّة تستحوذ عليه،

1 _ المرجع السابق، ص 127.

2 _ فضل الرّحمن، الإسلام وضرورة التّحديث، تر: إبراهيم العريس، ط1، دار الساقى، لندن، 1993، ص 15.

3 _ عبد الكريم سروش، الصراطات المستقيمة، مرجع سابق، ص 21.

4 _ المرجع نفسه، ص 21.

5 _ حوار مع عبد الكريم سروش، مجلة نصوص معاصرة، مرجع سابق، ص 14.

6 _ المرجع نفسه، ص 13.

ولكنّه في الواقع وفي جميع الأحوال يقوم بكلّ شيء¹، لكنّها تظلّ مرتبطة بالكمّ المعرفي المحصّل لدى النّبّي وسقف مجتمعه/عصره المعرفي.

بالتّالي فهي إشارة إلى أمرين؛ إلغاء خاتميّة النّبوة وإمكانية تحقّقها لأيّ إنسان يمتلك صفات مميزة مكتسبة وإدراكا حقيقيا بإلهية روحه، وكذا إبقاء الباب مواربا لتنفيذ منه فكرة ولاية الإمام دون السقوط أمام منطقيّة العقل التّقدي، وقد حاول في بناء فكرته هذه؛ الإستناد إلى تعريف محمّد إقبال للنّبوة، وهي عند هذا الأخير: "ضرب من الوعي الصّوفي ينزع ما حصّله النّبّي في مقام الشّهود إلى مجاوزة حدوده، وتلمّس كلّ ساحة لتوجيه قوى الحياة الجمعيّة توجيها جديدا، وتشكيلها في صورة مستحدثة. فالمركز المتناهي من شخصيّة النّبّي يغوص أغوارا لا نهائية؛ ليطفو ثانية مفعما بقوة جديدة تقضي على القديم وتكشف عن توجيهات للحياة جديدة"²، رغم تبريره بأنّ هذا الاتّصال الخاصّ ليس متاحا لإنسان عادي، يقول: "وهذا الاتّصال بأصل وجوده ليس خاصّا بالإنسان بأي حال من الأحوال"³.

2_ نظرية الصّراطات المستقيمة/التعددية الدّينية (religious pluralism):

لعلّ أهمّ كتابين ساهما في نشر فكرة التعددية في الوسط الإسلامي؛ هما:

1_ كتاب: فلسفة الدّين لجون هيك⁴، وقد طرح المسألة برؤية جديدة لفهم الأديان الموحاة، والدّفاع عن أطروحته بقوة من أجل فكرة التعايش ونشر السّلام العالمي بتقبّل دين الآخر.

2_ كتاب: الصّراطات المستقيمة لعبد الكريم سروش، والذي تبني رأي جون هيك وأعاد صياغة أفكاره، والبحث عن تمثّلات لفكرته في الإسلام مقابل الأديان الأخرى، حتّى أنّ عنوانها يتعارض مع نصّ القرآن

1 _ السابق نفسه، ص 12.

2 _ إقبال، تحديد التفكير، مرجع سابق، ص 148.

3 _ المرجع نفسه، ص 148.

4 _ ولد جون هيك في مدينة يوركشاين (Yorkshire) في 1922، في بريطانيا. بدأ حياته المسيحية داخل الجماعات المسيحية الأصولية، وبفعل تنوع قراءته للكتب الفلسفة الحديثة أمثال: نيتشه وكانط...، وتحوّل إلى البروتستانتية الأصولية خلال تكوينه الجامعي، بعد الدكتوراه انخرط في العمل الدّيني الرّعوي في الكنيسة للمشيشية، كما عمل بالرّعوي، ثمّ عين أستاذ مساعد في فلسفة الدّين، ثمّ أستاذ للفلسفة المسيحية، انظر: وجيه قانصو، التعددية الدينية في فلسفة جون هيك -المرتكزات المعرفية اللاهوتية، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، 2007_1428، ص 19 وما بعدها.

الكرام الذي حصر النجاة بطريق واحد. يقول تعالى: "وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَٰلِكُمْ وَصَلَّكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ" ¹، وكذا مساهمة الكتب الكلامية المعاصرة التي تطرح هذا الموضوع والذي يلامس القضية في أبعاد ثقافية ودينية عالمية²، فقد أفضى القول بالتعددية الدينية إلى مباحثة مفاهيم أساسية كالنبوة والقول بوحدة الحقيقة وتعدّد تفسيراتها، والأهمّ من ذلك القول بنسبية المعرفة الدينية، واختبار ما مدى مطابقتها المقولات الدينية للواقع³، وتمثّل هذه النظرية اكتمالا لفكرة النسبية الدينية التي تمّ طرحها بشأن نسبية المعرفة الدينية في مقابل الدين، والقول بالصّراط ما هو إلّا نتاج عن هذه المقولة التي تدرّجت في توضيح فكرة القبض والبسط والتشكيك بأصحية العلوم الدينية فضلا عن مشروعيتها في فهم النصّ المرجعي (القرآن والسنة).

ويفتح عبد الكريم سروش كتابه "الصّراط المستقيمة" بأبيات صوفيّة لابن عربي في بيان واضح لعرفانيته ويختصّ ببيان فكرة التعددية الدينية في اصطلاح خارج عن الإطار الإسلامي في مقارنة يمكن وصفها بالغرابة اللفظية في مخالفة اللفظ القرآني الصريح "الصّراط" باستعمال مصطلح "الصّراطات"؛ ممثلا للقاعدة الصوفيّة: "إنّ الطريق إلى الله بعدد أنفاس الخلائق". يقول جعفر السبحاني: "إن أول من أثار التعددية الدينية في إيران هو الدكتور ميمندي نجاد في النصف الثاني من القرن العشرين، واستدلّ بالآية الآتية على نجاة جميع أتباع الديانات السماوية، وكانت الآية أهم دليل لديه: "إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّٰرِئَ وَالصَّبِيْنَ مَنْ ءَامَنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ" ⁴ والاستدلال بالآية ليس من ابتكاراته⁵، وقد أشار

1 _ سورة الأنعام، 153.

2 _ جعفر السبحاني، التعددية الدينية - نقد وتحليل، (في أصله مقال: نشر باللغة الفارسية وترجم للعربية، نشر في: مجلّة التوحيد، ع 105، س 19، خريف 1421هـ/2000م)، ص 10.

3 _ ماجد الغرابوي، إشكاليات التحديد (قضايا إسلامية معاصرة)، ط1، دار الهادي، بيروت، لبنان، 1421_2001، ص 91.

4 _ سورة البقرة، 62. وكذلك قوله تعالى: "إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّبِيْنَ وَالصَّٰرِئَ مَنْ ءَامَنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ" ⁶ المائدة 69/ وأيضاً: "إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّبِيْنَ وَالصَّٰرِئَ وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَمَةِ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ" ⁷ سورة الحج 17.

5 _ السبحاني، التعددية الدينية، مرجع سابق، ص 9.

المفسّرون إلى أنّه فهم خاطئ لآية يخالف باقي الآيات التي تجعل الحق عند الله واحدا وواضحا وطريقا مستقيما¹.

وتمثّل التعدّدية الدّينية عند سروش نظريّة معرفيّة تبحث عن الحقّ وكشف الحقيقة²، ويطلق على مشروعه في التعددية بأطروحة البلورالية؛ فيعرّفها بشكل عام؛ بأنّها: "الاعتراف برسميّة التعدّد والتنوّع في الثقافات والأديان واللغات والتّجارب البشريّة"³، ويخصّص لها مجالين تدرسهما، هما: مجال الأديان والثّقافات وتنوّع فهم النّصوص والتّجارب الدّينية، ومجال العمل الاجتماعي⁴، ويختص مشروعه تحديداً بالمجال الأوّل، ويشرحه بأنّه "الكثرة في عالم الأديان (...)" [و] حادثة طبيعية تعكس في طيّاتها حقانيّة كثير من الأديان وأنّ كثيرا من المتديّنين محقّين في اعتناقهم لدينهم"⁵، وردّ ذلك إلى ثلاثيّة؛ تعدّد الادراك، تعدّد الواقع، وهداية الله للبشر وإرادة السّعادة لهم، وقد كانت هذه القضية التي أثارها سروش محاولة للإجابة عن إشكاليّة الحقيقة وفهمها وتعدّد فهم هذه الحقيقة ومالدين الذي يضمن للإنسان هذه السّعادة ويصّره الحقّ، واستعان في بيان فكرته بعقد حوار بين التعدّدين والحصريين (=الرافضين لفكرة التعدد الديني) بطريقة السؤال والجواب معتمدا منهج المناظرة الكتابية وآيتها الحوارية ببيان وجهة نظر كلّ منهما، من أجل بيان وجهة نظره ومبررات قوله بالتعددية. وقد أرجع الامر إلى ضبط المعايير المحدّدة للحقّ⁶. ويجدّد غايته من التعدّدية في "نفي وجود تفسير رسمي وواحد للدين"⁷. ويجعل لصراطاته ستّة مباني منهجيّة كأسس لمباحثته نظريّته وهي: نظريّة القبض والبسط وتأثير المعرفة بالقبليّات المعرفية البشريّة (المهيرمنويطيقا)،

1 _ المرجع السابق.

2 _ عبد الكريم سروش، الصراطات المستقيمة -قراءة جديدة لنظريّة التعدّدية الدّينية، تر: أحمد القباجي، ط1، دار الانتشار العربي، بيروت، لبنان، 2009، ص 7.

3 _ نفسه، ص 15.

4 _ السابق نفسه، صص 15_20.

5 _ السابق نفسه، ص 7.

6 _ السابق نفسه، ص 8_9.

7 _ المرجع السابق، ص 20.

تعدّد تفاسير التجارب الدّينية، أشعار جلال الدّين الرّومي (اهل الباطن)، زاوية النّظر للحقيقة، الدّليل/المعلّم على السّلوک، اسم الله الهادي/الهداية¹.

ويرد جعفر السّبحاني على مفهوم سرّوش للتعددية؛ في بيان أصل هذه الفكرة ومشاربها حيث أنّ موضوع التعدّدية الدّينية غربي بامتياز لأنّ البحث عن أصوله في علم الكلام الإسلامي لا توحى بوجود قضية تعدد الدين وإنّما انحصر الأمر على تعددية الشّرائع، فالدين واحد قيم ثابت لم يرد بالقرآن بصيغة الجمع، أمّا الشّرائع فمتغيرة ومتعددة بحسب الظروف والمعطيات الجديدة، فقد حظيت المذاهب الاسلاميّة بهذا التعدد عند المعتدلين من المتكلمين ما يجعل موضوع التعددية الدّينية كما هو مطروح اليوم، غير أصيل، ولم يكن له ظهور قبل سنة 1950م في السّاحة الاسلاميّة، وإلاّ لما تعذر وجود تراث صريح واضح حولها وان دون مسميات معاصرة خلال أربعة عشر قرناً، مما يؤكّد على أنّها فكرة غريبة الأصل، ثم انتقلت إلى الفكر الشّرقى².

*يمكن القول بأنّ هناك أصليين أو رافدين أساسيين للفكر السّروشى؛ العرفان الشّيعي المنبثق عن المدرسة المتعالية لصدر المتألّهين (الشّيرازي)، والمدرسة الفلسفيّة الألمانيّة الكانطية، وهذا ما يفسّر اجتماع التناقض في نظريّته أين حاول أن يوازن بين ما وصل إليه عقلاً دون التنكّر لحلفيّته العقديّة والتي تؤمن بالماورائيات الخاصّة بالشّيعيّة كالولاية والوصاية والغيبة والرجعة ومعصومية الائمة التي أسقطت النبوة إلى مرتبة البشريّة التي لا يقول بها إلاّ من نشأ وتكوّن على العقيدة الشّيعيّة.

أ_ الفلسفة الحكميّة المتعالية³:

تظهر عند الشّيعيّة الاصوليين أو المتنوّرين ميول ظاهرة في تبني العرفان في التّفسير الدّيني للظواهر الدّينيّة أو غيرها، وهما: ابن سينا والملا صدرا الشّيرازي ومحيي الدّين بن عربي وغيرهم، فتظهر الفلسفة

1 _ المرجع نفسه، ص 16 وما بعدها.

2 _ جعفر السّبحاني، التعددية الدّينية مرجع سابق، ص 5_9.

3 _ اشتهر هذا المصطلح للدلالة على مدرسة الملا صدر الدين الشيرازي/صدر المتألّهين، وقد تمّ توظيفها للدلالة على غايتها التي يحاول عبد الكريم سرّوش العمل بها ومقارنتها؛ وهي: "توفيق بين القرآن والعرفان والبرهان". انظر: كما لحيدري، فلسفة صدر المتألّهين -قراءة في مرتكزات الحكمة المتعالية، قلم: خليل رزق، ط1، دار فراق، قم، إيران، 1490هـ، ص 78 وما بعدها.

السينويّة في تفسير الوجود؛ يقول آرثر دو غوينو في تأثر الإيرانيين بفلسفة ابن سينا: "القضايا التي تطرّق إليها ابن سينا في مباحثه الفلسفية قد طرحت من جديد في المجتمع الإيراني في أواخر القرن الثالث عشر الميلادي، فانطلقت حركة جديدة من قبل مناصريه بعد أن مرّوا بحالة سبات وانزواء دامت لعقود متمادية إثر الهجمات المغولية على الأراضي الإيرانية، ومن ثمة تمكّنوا من نقل أفكاره ونظريّاته إلى سائر البقاع المحيطة بهم ممّا أثر على ثقافات المجتمعات المجاورة"¹، أمّا الملا صدرا فقد قال فيه محمّد إقبال حين دراسته للفكر الفلسفي في إيران: "...وحتى القرن السابع عشر لا نكاد نصادف بين القوم مفكرا بارزا حتى يطالعنا "الملا صدرا" أو مولانا صدر الدّين الشّيرازي ذلك المفكر الحاذق بنظامه الفلسفي المؤيد بمنطقه القوي المؤثّر وعنده أن بسيط الحقيقة هو كل الأشياء، ولكنها ليست تتمثل في أي شيء واحد منها على حiale، والمعرفة الحقّة تتمثل في وحدة الذات والموضوع"²، ويعتقد دي جوينو أن "فلسفة الملا صدرا هي مجرد إحياء للسنوية، ولكنه بذلك يتجاهل حقيقة واضحة، هي أن مذهب صدر الدين في وحدة الذات والموضوع يمثل خطوة أخيرة التي خطاها العقل الفارسي نحو الوحدة الخالصة"³، حيث يمكن ان يتّحد الخطّ العرفانيّ الشّيعي بين بداياته مع ابن سينا وانتهائه باملا صدرا كعقل استطاع ان يجمع الفلسفة وعلم الكلام والعرفان في صورة استخلصت مدرسته الموسومة بالحكمة المتعالية. ويررّ عبد الجبار الرّفاعي الميل العرفاني الشّيعي برده إلى روافد مختلفة بعضها خارج عن البيئة الإسلامية ويرفض أن يحصر الاتجاه الشّيعي في الغنوصية الوافدة فحسب أو انحصاره في العرفانية فقط كما رأى الجابري، ويرجع التوازن الرّوحي بين العقل والروح عند الشّيعية إلى الحكمة العرفانية المستمدّة من لروحها من الإسلام⁴.

ويظهر العرفان عند سروش في نظريّة الصّراطات المستقيمة؛ من خلال مفهومه الذي يذكره لالاند في موسوعته عن مذهب العرفانيّين: "انتقائيّة عرفانيّة تطمح إلى التّوفيق بين كلّ الدّيانات وتفسير معناها العميق بواسطة معرفة باطنيّة وكاملة للأمر الإلهية، (...) عقائدها المشتركة هي فقط الفيض، (...)",

1 _ آرثر دو غوينو، ديانات وفلسفات آسيا الوسطى، ص 65. (نقلا عن مقال: كريم مجتهدى، الفلسفة الإيرانية الإسلاميّة - من منظار المفكر الفرنسي "آرثر دو غوينو"، تر: أسعد مندي الكعبي، مجلة دراسات استشرافية، فصلية محكمة تعنى بالتراث الاستشرافي عرضا ونقدا، ع 5، صيف 2015، د.م، ص 221.

2 _ محمّد إقبال، تطور الفكر الفلسفي في إيران، مرجع سابق، ص 128.

3 _ المرجع نفسه، ص 128.

4 _ عبد الجبار الرّفاعي، تطوّر الدّرس الفلسفي في الحوزة العلميّة، ط1، دار الهادي، بيروت، لبنان، 1421_2000، ص 58_59.

الخلاص، ممارسة الوساطة بين الله والبشر...¹، كما يظهر هذا عموماً في المفكرين الشيعة تراثيين كانوا أو متورّين حيث تظهر هذه النزعة العرفانية عند شبستري في الانفتاح على التفسير الهرمنيوطيقي للنص، وحيدر حبّ الله وقراملكي في تصنيف المناهج والاعتبار بالمنهج العرفاني في تفسير وتبيين القضايا الدينيّة، وملكيان ونظريّة المعنويّة، وداريوش شايغان... وغيرهم، فالشخصية الإيرانية مسكونة بالأسرار، تدمن الارتياض، والممارسات الطقوسية، (...). وكلّ ما من شأنه تكريس نزعة الاستشراق والحوار الجوّاني²، حيث كان لدراسة العرفان مقام عظيم جعل الكثير من المتخصّصين الإيرانيين مشوبين بنزعة الجوانية والاستبطان والميل إلى العرفان والبحث في التجارب الدينيّة لاتباع الملل الأخرى ممن تنتهج الرّمز قراءة لنصوصها³. كما يظهر محيي الدين ابن عربي في تأليف ومحاضرات عبد الكريم سروش حيث يستند إليه في فكرة وحدة الوجود⁴ /وحدة الحقيقة، وتعدد الحقّ الواحد (وحدة الأديان)، فكانت وفقاً لذلك تعدد الصراطات المستقيمة وخلافاً للشيعة الأصوليين فهو لا يعتبر التشيع إسلاماً آخر أو ديناً آخر، وإنّما قراءة صحيحة للإسلام كما السنّة أيضاً ولكلّ زاوية قراءته وأحقّيته فيما يطلق عليه بالتقريب بين السنّة والشيعة، ومنتقد العقل الشيعي في جمعه بين فكرة المهودية والولاية وبين قولهم بالحرية والتحرر والديمقراطية، فأما الولاية⁵ وهي الركيزة الأساسية في العقيدة/الفكر الشيعي فقد اعتبرها ابن عربي تابعة للنبوّة⁶، كما يرفض سروش فكرة الولاية في خط النبوة وإنما ولاية للعرفانيين/المتصوفة كجلال الدين الرومي، والعرفانيين الفلاسفة مالملا صدرا ومحمد اقبال اللاهوري.

1 _ لالاند، الموسوعة، مرجع سابق، ص 467.

2 _ عبد الجبار الرفاعي، مجلة تسامح، مرجع سابق، ع 13، ص 2006، ص 181_182.

3 _ المرجع نفسه، 182_183. (تحدّث صاحب المقال عن تجربة داريوش شايغان في ذلك).

4 _ "مذهب قديم اخذت به البراهمانية والرواقية والافلاطونية الجديدة والصّوفية، (...) [ويقول] المتصوّفون: أنّ الله هو الحقّ. وليس هناك إلاّ موجود واحد، وهو الموجود المطلق، أمّا العالم فهو مظهر من مظاهر الدّات الإلهية، وليس له وجود في ذاته، لأنّه صادر عن الله بالتخلّي". صليبا، المعجم، ج2، مرجع سابق، ص 569.

5 _ وفق المعتقد الشيعي، يقصد من الولاية كعلامة على العرفان والمقصود منه منح الأئمّة ولاية إلهية تمكّنهم من نيل صلاحية النبي من حيث كونه دليلاً وهادياً ويتمتع بميزات الأنبياء كالتشريع والبيان والوحي/الإلهام والمعصوميّة.

6 _ انظر: محسن جيهانكري، محيي الدين بن عربي - الشخصية البارزة في العرفان الإسلامي، تع: عبد الرحمن العلوي، ط1، دار الهادي، 2003_1424، ص 481 وما بعدها و560.

ولعلّ هذا ديدن الباحثين الشّيعية المتنوّرين في الاستناد في بناء نظريّاتهم على الشّخصيّات العرفانيّة وخصوصا الفارسيّة منها ومزاوجتها بالبعد الفلسفي العقلائي والمنطقي؛ فخلال البحث في مطلب التّاريخ لعلم الكلام _ في الفصل الأوّل _ تبينّت للباحث الخلفية العقائدية لإدريس هانئ _ كأحد الوجوه الفكرية الصّاعدة ذات قلم وحضور وخطابة _، وإذا ما تأملنا فكرته في الأنساق فسنجد أنّه يطرح فكرة علمية على مستوى من الموضوعية، ولكنّه _ فيما نعتقد _ يجعلها ذاتية تخدم توجّهه عند التّطبيق، وبين أخذ وردّ بين الموضوعية والذّاتية وإعادة قراءة فكرة النّسق عنده من باب اعتقاده وتمذهبه، إذ أنّ الباحث شيعي الاعتقاد عرفاني الهوى باعتراف منه¹، وهو ما نلمسه في كتابه: "المعرفة والاعتقاد"، حين يوجّه القارئ إلى أن علم الكلام قد حافظ على عقلائيته عبر الالتقاء الشّيعي بالمعتزلة والذي أبقى على منهجها بعد اندثارها تاريخيًّا واستمرارها فكريًّا مع الشّيعية بصفة أنّ الكلام الشّيعي اليوم هو الممثل المنهجي للكلام الاعتزالي، ويشي على الكلام الشّيعي ودوره في تحقيق الاندماج والنّقلة الفلسفيّة²، واختلافي مع إدريس هانئ في الرّؤية يضع فكرة دراسة الأنساق في مساءلة للذّات الباحثة ومدى موضوعيّته في تبني النّسق وتحليل الأنساق المخالفة فضلا عن تحديدها. ثمّ إنّّه يلبس فكرة النّسق هذه لبوس العرفان، حيث يجعل هذا التطوّر داخل النّسق الخاصّ بالمذهب وخارجه ارتقاءً روحيًّا منازلًا بدأ من القراءة الظّاهرية للنّصّ القرآني في تثبيت قضايا العقديّة انتهاء إلى الحكمة المتعالية، التي أطب في تمجيدها كأبلغ ما وصله عقل المتفلسف والمتكلّم المسلم في رؤيته للتّوحيد والإيمان، ويجعلها مجمع المناهج والأنساق وامتعالية حتّى عن المنهج حيث تعبره وتتجاوزّه، إذ يقول بأنّ: "روح الحكمة المتعالية هي روح الانفتاح على الحقيقة ولو اقتضى الأمر الخروج والتمرد على كلّ منهج مانع منها"³، ثمّ يستدرك على اعتباره إيّاه نسقا متطوّرا عن الفلسفة وتداخلها بالعرفان؛ يقول: "تبدو الحكمة المتعالية بعد طول تأمل وكأنّها لا تندرج تحت أي مقسّم ممّا ذكرنا، فهي تبدو مستوعبة لكلّ الأنساق ومغايرة لها في الوقت نفسه، إنّها حصيلة تركيب الكلام والحكمة والعرفان هي البحث والإشراق، هي أيضا النّقل والعقل وما بعد العقل. وهي كلّ هذه المناهج

1 _ انظر: إدريس هاني الحسني، لقد شيعني الحسين - الانتقال الصعب في رحاب المعتقد والمذهب، ط3، دار النخيل، بيروت، لبنان، 1416هـ_1995م، ص 59 وما بعدها.

2 _ إدريس هاني، المعرفة والاعتقاد، المرجع السابق، ص 138 فما بعدها.

3 _ المرجع نفسه، ص 382.

مستوعبة في خطّة متينة لاستيعاب الكلّ من دون الوفاء لمنهجها¹، وهو الوفاء إلى الأصل العرفاني (الفارسيّ) الذي تحلّل المدرسة الكلاميّة الشّيعيّة على طول خطّها، أين تغيب هذه العرفانيّة في الدّرس الكلامي السنّي الذي يركّز أسس بنائه الجدلي على العقل والبرهان بالمنطق العقليّ الذي يُحاجج كلّ العقول دون الاعتبار بخلفيّات تقصر الحقيقة على عقل ديني دون آخر، فرغم أنّ كلا المدرستين أخذتا عن المعتزلة مناهجها وطرق استدلالها، ولكن اتجهت السنّة إلى المعقولة في صناعة الدّليل، بينما اتجه الكلام الشّيعي إلى العرفان والحكمة المتعالية في فرض الحقائق في أيقونة موحّدة؛ ممثّلة في الملامّ صدرًا، وبالتالي فقد تغيّرت عمليّة الفهم لهذه الفكرة بناءً على القبليّات التي أثّرت في عملية قراءة الفكرة وهو ما يوقع الباحثة في التّأويل والتردّد.

ولا جرم أن يغيب هذا الميل العرفاني في تأليفهم الفلسفيّة فضلًا عن العلميّة وما في ذلك من التّأكيد على يقينية الأصول الأولى في الاستدلال والتّحريب على الجانب الحدسي/العرفاني كما عند جابر بن حيان؛ إذ ينسب كتبه الكميائيّة إلى جعفر الصّادق ويعتبر العنصر الثّالث المؤسّس لمنهجه التّحريبي في الاستدلال عائداً إلى الحدس الذي يؤخذ من التّبيّ العيان والمقصود به الغمام المعصوم صاحب العلم اللّذي، وهي إسماعيلية غنوصية وإن لم تفسد منهجه² العلمي ولكنّها تضع مفهوم الحدس المنقح/أصل البرهان عنده إلى مسألة علميّة.

كما أنّ فكرة المثنويّة في التّقسيم بين الظّاهر والباطن والقبض والبسط والثابت والمتحوّل والذاتي والعرضي والواحد والمتعدد، ومقام التّصوّر ومقام التّحقّق، المعرفة القبليّة والبعديّة... من الأسس العرفانيّة/المنهجية التي يتأسّس عليها العقل والسلوك في المذهب الشّيعي ومرتكز أساسي في احتمال الحقيقة لوجه باطن ومخفيّ، يستمدّ منه شرعيّة مفاهيم الولاية والعصمة للأئمة وتشريع التّقيّة حماية لهذا الباطن الحقّ المخفيّ بالنّسبة لعلاقتهم بالآخر المخالف لهم، وهذه المثنويّة أحد أسس العرفان أيضا الذي يوظّفه سرّوش في محاولاته لنقد وتجديد أطر ومناهج وؤرى التّفكير الدّيني. ويتحدث هنري كوربان عن مقصده من المعنى الرّوحي في فهم التّصوص المقدّسة حيث يضرب مثلا بالفيلسوف الإسماعيلي الإيراني ناصر خسرو

1 _ المرجع السابق، ص 382.

2 _ النّشّار، مناهج البحث، مرجع سابق، ص 345_346.

(394هـ/1003م)¹: "الشريعة هي المظهر الخارجي (الظاهر) للحقيقة، والحقيقة هي الوجه الداخلي (الباطن) للشريعة (...). إنّها الرّمز (المثال)؛ والحقيقة هي المرموز إليه (المثول). والمظهر الخارجي في تقلّب مستمرّ مع حقب وأدوار العالم؛ إنّما الوجه الباطن فطاقة إلهية غير خاضعة للتصيرة"². وقد تنامت هذه المفاهيم من خلال الأرضية اللاعقلية التي تستند إليها الفلسفة الشيعية رغم نبوغها المنطقي وتماشيا مع فلسفة التشييع النبوي إذ اضطر الشيعة إلى القول بالإمام المهادي أو المعرف الروحي للحقيقة الدينية بعد غياب النبي واعتمدوا في مقدّمات إثباتهم لضرورة اتصال/تواصل هذا الخطّ بثنائية؛ الشريعة والحقيقة من أجل حفظ الإيحاء الإلهي للباطن المستور³، وملاحقة المصالح الدنيوية بالظاهر والمنظور.

ب_ الفلسفة الألمانية (الكانطية):

_ لماذا يتبنى الإيرانيون من أمثال سروش فلسفة كانط؟

مثّل كانط (1804م القرن الثامن عشر عصر العقل) الاتجاه الفلسفي العقلاني التجريبي أو ما يصطلح عليه بالمثالية النقدية، حين توجه لبحث المعرفة الدينية فوجد ان المعارف الميتافيزيقية لا يمكن أن تدرك بالوسائل الممكنة كالعقل والحواس، وبالتالي فهي لا تخضع للعقل فانقل بالمعرفة من الانطولوجيا الكلاسيكية إلى الاستيمولوجيا، وهو الاتجاه الذي سلكه سروش والذي عمل عليه في اتجاهين:

1_ من أجل إقامة معرفة دينية قابلة لأن تعقل، لأنه إذا جعل المعرفة الدينية معقولة فسيضطر لاختراعها للعقل، وان كان غير مقتنع بان هذه المعرفة غير قابلة للقيام العقلي فكيف سيخضعها للعقل؟

1 _ فيلسوف وعالم وشاعر ورحالة فارسي، ولد في قباديان منطقة فيما وراء النهر (قريبة من ترمذ)، عاش وعمل بمرو حتى نسب إليها، نشأ نشأة سنية ثم وقع في مرحلة الشكّ انتهت به إلى اعتناق التشييع الإسماعيلي مذهباً، واسع الثقافة موسوعي المعارف، يقرأ الفلسفة ويناقش آراء الفارابي وابن سينا، ودرس الأديان وكتبهم المقدسة كالهندوس، عاصر الغزنويين ثم السلاجقة وعمل ببلاطهما، ناصر الدولة الفاطمية في مصر وهاجر إليها، له من المؤلفات: كتاب الرحلة الشهير "سفر نامه"، الصحيفة، مرآة المحققين، وقد أصبح اليوم قبره مزاراً. انظر ترجمة الكاتب في المقدمة: ناصر خسرو علوى، سفر نامه، يحيى الخشاب، ط2، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1993م، صص 39_7.

2 _ كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص 42.

3 _ المرجع نفسه، ص 43.

2_ جعل من العرفان ونظريته القبض والبسط سبيلا لسدّ هذه الثغرة، بقراءة تجربة الوحي والنبوة قراءة بشرية عرفانية تنتهي إلى ما قاله الفارابي في النبوة وهو أن الانسان يمكنه بلوغ مقام النبوة عبر الفيوضات الالهية التي لا تخص بشرا معينين كالانبياء، وانتهى بنظريته الى الصراطات المستقيمة وتعدد الحقيقة.

لقد غيرت الفلسفة الكانطية مباني الفلسفة التي لم تعد تعتمد إلى مبادئ ومنطلقات المنطق الأرسطي أين صارت المبادئ تخمينية لا تحمل صفة اليقينية¹، وقد تأثر بها علم الكلام الجديد كما ظهر ذلك عند عبد الكريم سروش في مسألة القبض والبسط في الشريعة والذي اعتمد في مبناه على فكرة نسبية المعارف الدينية². حيث حاول رودولف بولتمان³ Rudolf Bultman نزع الأسطورة عن المسيحية فدعا إلى فهم جديد للمسيحية البروتستانتية من خلال قراءة عقلانية للكتاب المقدس؛ بالتركيز على فهم المعجزات فهما عقلانيا، متبعا منهجا في ذلك يستند إلى أربع أسس: الانفتاح على الديانات الأخرى والصرحة معهم في التعريف بالذات، التركيز على رسالة الإله التي أرسلها مع المسيح شخصيا بعيدا عن أيّ متعلقات بكونه إله أو ابن إله، تجاوز أقوال بولس وأصحاب الأناجيل لأنها ليست من المسيح، اعتماد فهم عقلاي للأشياء الروحانية والمعجزات، وضرورة استعمال الفهم أكثر من الاعتقاد/الايان⁴.

إذا عدنا إلى أهم أفكار سروش حول الايمان ومصدر المعرفة الدينية؛ فإننا نجد يطرح قضية الوحي والنبوة بطريقة المتفلسفين الألمان ويأخذ جملة وتفصيلا عن فلسفة كانط ونظريته في المعرفة، في الفصل بين الشيء لذاته والشيء لذاتنا؛ حيث يؤكد السبحاني ذلك، ف "هذه الفكرة قد اعتمدت على مبدأ كانط

1 _ عبد الجبار الرفاعي، علم الكلام الجديد وفلسفة الدين، مرجع سابق، ص 25.

2 _ المرجع نفسه، ص 25.

3 _ لاهوتي بروتستانتي متأثر بهيدغر ومؤرخ للمسيحية في بدايتها، وصاحب منهج التأويل، ولد في Weifstede في ألمانيا في 1884، وتوفي في 1976، كان تلميذا لفيس J.Weiss ويونكل H.junkel وهرمن W.Herrmann من رجال ما يسمى بالمدرسة البروتستانتية الحرة التي سعت إلى التوفيق بين نتائج البحوث التأويلية وبين تحديد المواقف اللاهوتية على أسس تنظيم ونظرية. ألف: تاريخ المنقول المتعلق بالإنجيل الثلاثة الأولى/Geschichter synoptischen tradition، يسوع Jesus، الإيمان والفهم.... انظر: بدوي، الموسوعة الفلسفة، مرجع سابق، ص 378 وما بعدها.

4_ B. Jaspert, "Karl Barth und Rudolf Bultmann". Nordhausen: Bautz, Traugott, 2014. p. 7.

(مقدمة الكتاب فقط، وقد أفرد الكاتب فصلا للحديث عن منهج رودولف بولتمان بالتفصيل في الصفحة 43)

المعروف (ان الشيء في نفسه يغير ماهو موجود لدينا). والأشياء التي ترد الذهن عن طريق الحس تتأثر بالقوالب الذهنية السابقة، وسيكون هناك اختلاف بين الواقع وما ندركه منه"¹،

وجعل من الوحي مبلغاً من المقامات العرفانية التي يستطيع فيها النبي إنتاج نصّ محكم، أمّا النبوة فما هي _ عند سروش _ إلا ارتقاء بشريّ يمكن أن يبلغه الإنسان، عن طريق الفيض. والفيض فكرة فلسفية الفرابية في المعرفة حيث أنّ الوجود يبدأ من الوحدة إلى الكثرة، وفي قضية النبوة² فقد اعتمد الفارابي على فكرة تحصيل الوحي للفيلسوف كما النبيّ وهي فكرة توصف بالإيديولوجية السياسيّة التي تحمّل فلسفة المدينة الفاضلة وتعطي للفيلسوف شرعية حكمها ورئاستها، وقد حاول تفسير منطق النبوة ووساطتها بين السماء والأرض بفكرة الفيض والتي تمنح لكلّ إنسان القدرة على بلوغ مرتبة تلقي الفيض من العقل الفعال ليؤول المعنى إلى معنى النبوة عند الإسماعيلية القائم في إحدى قواعده على عقيدة الإمام القائم بالشرعية النّاسخ لشرع محمد صلى الله عليه وسلم³. وهو ما وجدت معالمه في بناء نظرية النبوة والوحي عند سروش.

وينتقد صادق لاريجاني إخفاء سروش لبعض مصادره حيث أنّه يفتنه إلى أنّ نظرية القبض والبسط لم تكن من إبداعاته، وإنّما هي تجميع من مصادر أخرى بما يوافق مذاقه، واقتباس من مقالات دون ذكر لمصادرها الأصليّة، رغم تعددها وتنوعها، وهي طريقة غير مقبولة منهجياً خصوصاً في مسألة الهرميوطيقا وفلسفة العلم، ونسب بعض الإدّعاءات لنفسه وغمط حقّ ذكر أصحابها⁴، فقد بنى فكره على "التراكم المعرفي الذي بدأ مع باشلار في تكوين العقل العلمي، إلى كون إلى بوبر إلى فتجنشتاين"⁵، وقد حاول

1 _ السبحاني، التعددية الدينية، مرجع سابق، ص 19_20.

2 _ انظر: كمال جحيش، نظرية النبوة عند أبي نصر الفارابي وصلتها بالفلسفة الشيعية الإسماعيلية، مجلة الدراسات العقدية 20مقارنة الأديان، دورية أكاديمية متخصصة محكمة، مخبر المبحث في الدراسات العقدية ومقارنة الأديان، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، ع 3، جمادى الثانية 1427هـ/ جويلية 2006م، ص 84 وما بعدها.

3 _ وبيان ذلك ما قال به الفارابي: "ولا يصلح لرياسة المدينة الفاضلة إلا من بلغ عقله المنفعل وبلغت قوته المتخيّلة أقصى درجات الكمال. وبلوغ العقل المنفعل أقصى درجات الكمال يكون بامتزاجه بالعقل الفعال امتزاجاً يجعله يستحيل إلى عقل ويفيض عليه بالمعقولات كلّها فبصيح بذلك حكيماً فيلسوفاً متعلّماً على التمام (...). عن طريق الاشرق، فينكشف بذلك الحجاب عن صاحبها، ويصبح في مرتبة الأنبياء المصطفين"، انظر: الفارابي، المدينة الفاضلة، مرجع سابق، ص 60.

4 _ صادق لاريجاني، المعرفة الدّينية في نقد نظرية د. سروش - دراسات نقدية لنظرية قبض وبسط الشريعة، تر: الشيخ محمد شقير، د. ط، دار الهادي، بيروت، لبنان، د. ت، ص 6_7. (يقرّ عبد الكريم سروش بنفسه أنّ هذا التقاد هو الأكثر علمية ودقة).

5 _ وجيه كوتراني، قراءة في القبض والبسط في الشريعة _ الجوهر والعرض في الدين، تر: دلال عبّاس، مجلة الاجتهاد، 2003، ص 253.

سروش استشار العلاقة المتوافقة بين الإنسان والعلم والطبيعة موظفاً الفلسفة والابستمولوجيا والانثروبولوجيا في أحداث ثورة في أصول الدّين من خلال علم الكلام، وتحديد نظرة الانسان للدّين وعلاقته به¹، وممثلاً لذلك بتأثر الفلسفة/علم الدّين بالنظريات الفيزيائية (تأثر كاند بالفيزياء النيوتينية) والطبيعية والانثروبولوجية السائدة، وانسجام هذه العلوم في تكامل عمليّة الفهم²، يقول: "...إنّ الإنسان لا يستطيع أن يفهم الدّين فهما متناقضاً لعلم الإناسة خاصته، أو أن يفهم الإنسان على نحو يחדش علم الطّبيعة الذي يؤمن به، ولهذا لا يمكن الاطمئنان اليوم إلى العلم الدّيني إن لم تتوضّح له علوم الطّبيعة والإناسة والعرفة (ابستمولوجي)"³، حيث تبلور هذه العلوم وحضورها في الوجود الغنساني على التأثير بقبليّاته وبالتّالي في قراءته للنصّ وتحديد تجربته التي تبلور مفهوماً خاصاً عن الله والحقيقة والحقّ...

لقد وظّف سروش فلسفة العلم التي تتجاوز المناهج وتعبّرها إلى الرّؤى العرفانية التي تبقي العقل المسلم تائهاً بين "عقلنة العرفان"⁴ وعرفنة العقل، حيث أدّى تفريقه إلى المعرفة الدينية عن الدين بنسبية المعرفة، وهذه النسبية لم تتعلق بالعلوم البشرية وبسطها وقبضها ومدى تأثيرها على تطور المعرفة الدينية، وإمّا غيّب التفاعل الواقعي المطلوب من النصوص/الدين أين تصبح الحقيقة مغيبّة أو محتكرة عند أصحاب التجربة الدّينية الإلهيّة من العرفانيين الفلاسفة وجعله الحقّ متعدّداً لم يضيف للحقّ شيئاً وإمّا كان سبيلاً للتّغريب بالمتديّين ويقىنيّتهم، كما يلغي التنافسيّة والتّسابق في الإصلاح وضبط المعايير الأخلاقيّة الأقرب للفطرة، هذا التّنافس الدّني لأجله كانت الدّنيا ابتلاءً وليس معبراً مستقيماً للجميع يتساوى فيه الظالم والعاقل.

حاصل القول أنّ عبد الكريم سروش قد صاغ علم كلام جديد مختلف جذرياً عن الكلام القديم، بل وقد كان مشروعه نفسه مسائل وقضايا جديدة أضيفت لعلم الكلام الجديد والتي يعمل المفكرون السنّة والشّيعة على نقد سروش بشأنها ومناظرته للردّ عليها، حيث شكّل واجهتين لعلم الكلام؛ مشروع مجدّد لعلم الكلام في صورته الجديدة، وإشكاليّات عميقة في الردود الكلامية. أمّا عن آرائه المشكّلة فلم تكن

1 _ المرجع نفسه، ص 255.

2 _ انظر: عبد الكريم سروش، نظرية القبض والبسط في الشريعة، مرجع سابق، ص 85_86.

3 _ المرجع نفسه، ص 86.

4 _ انظر هذه المسألة بالتّفصيل: حيدر حبّ الله، مسألة المنهج في الفكر الدّيني، مرجع سابق، ص 192 وما بعدها.

"مواقف شخصيّة، أو تصوّرات ذاتيّة، بقدر ما كانت صوتاً ثقافياً متجدّراً في أعماق الحضارة الفارسيّة"¹، ويعود إليهم بشكل انتقائيّ مدروس يبيّن به لإفكاره التي يستقيها من الغرب ويبحث عمّا يوافقها بين الشّخصيّات المتّفق عليها في إيران أو خارجها (كمثل جلال الدّين الرومي، الطّطبائي، القرافي، الرّبخشري، مرتضى مطهري...²)، وبهذا يحمي به نفسه من سخط المدرسة الأصوليّة الشيعيّة ويبقي له جانباً تراثياً يستند عليه لتحقّق التّبلغ لآرائه ومقابلتها بالقبول بين المسلمين. ورغم ذلك فقد مثّل التيار العلماني المتنوّر في الجغرافيّة الإيرانيّة والذي يوازيه كلّ من محمّد أركون ونصر حامد أبو زيد وعبد المجيد الشّرفي وكذا فضل الرّحمن، وغيرهم في السّاحة العربيّة والسّنيّة أين انتهى إلى ما انتهوا إليه في تعميق إشكاليّة الثّابت والمتحوّل من الشّريعة ومقتضياتها الإيمانيّة والوظيفة. وتمّ رفضه في السّاحة الشيعيّة الأصوليّة كما تمّ رفض المتنوّرين السّنة، لمخالفتهم للمنظومة الفكرية والمنهجية الإسلاميّة ومقارنتهم للنموذج الغربي وآلياته المنهجية من أجل الخروج بالعقل العربي من عنق الرّجاجة، بينما تمّ وفق نتائجهم تشتيت تكاملية بين النصّ وآليات قراءته والمآل المرجو منه. كما أنّه قد وظّف العرفان والابستمولوجيا في بناء أفكاره القديمة الجديدة التي منحها صدى عالمياً حين أخرجها من نسقها التّراثي وألبسها الفهم الغربي ورؤيته للقضايا الدّينية مستندا على انفتاح المعرفة العرفانية المتحررة من الآليات المنهجية والمتقبّلة لكلّ فكرة باسم التعددية الدّينية وتعددية الحقيقة، ضاربا المعرفة الدّينية في مقتل، وبتّرها بأصلها المتعالّي النّصوي من خلال توظيف المنهج الهرمنيوطيقي وهو المنهج الذي سيظهر جليّاً في المشروع التّجديدي عند صنوه: محمّد مجتهد شبستري.

المكّلب الثّالث: المنهج الهرمنيوطيقي/التّأويلية

حين عبث فهم الإنسان بتعاليم السّماء التي كانت تنزل عليه في كل مرحلة ضياع؛ ساقته إلى غياب الفهم الموحد للنصّ السّماوي، وشكّلت مرحلة القراءة لهذا النصّ الخطوة الأساس الذي أدى إلى انقسام الإيمان بها والإلتزام بشرائعها بين مؤمن وكافر وملقّق ومنتقي إلى نشوء تيارات دينيّة بين الأديان أو الدّين الواحد في شكل مذاهب وفرق وما طرأ علي الفهم البشري من تحريف وتغيير لمقتضيات الوحي وآثاره، وما انكفأ العلم الحديث على دراسة هذه الظواهر الإنسانيّة بما بلغه العلم الانساني من تطور في مجال

1 _ مجموعة مؤلّفين، محاولات تجديد الفكر الإسلامي، ج1، مرجع سابق، ص 412.

2 _ المرجع نفسه، ص 412.

العلوم الطبيعيّة والإنسانيّة، وتوظيف علوم النفس والإجتماع والألسنية والأنثروبولوجيا والتجريبية وغيرها على الإنسان أفراداً ومجتمعات، باعتبار أن ظاهرة التدين ماهي إلا سلوك بشري فطري لم تختلف تفاصيله بين أتباع الأديان عبر التاريخ التوحيدية منها والوضعية، وقد لجؤوا في ذلك إلى التوسّل بمناهج لتقريب النتائج إلى اليقينية العلمية من أجل فهم الإنسان ككيان خلاق ومحاولة حلّ مشكلاته الاجتماعية والثقافية بالارتكاز على نقطة الدين.

إذ تشكّل العقل الحديث بفرغ الوسيط الموثوق بين النصّ والواقع، بين الغيب والمشاهد، من الماورائي إلى الوجود، الجيب عن اللّاهائية واللايقين في المعرفة، وأخضعت عملية التّأويل إلى محاولات ضبطها ووضع خطوات ومناهج تستفيد منها هذه العمليّة. من حيث أنّ التّأويل كمنهج قدس وكآلية لا يمكن للعقل أن يتمرّد عليها في عصر العقل العلمي. ويشكّل النصّ الديني (=الوحي والقراءات المنتجة حوله) أول المحاور التي انبنت عليها المعرفة الدّينية والعلوم اللاهوتية منذ بدء لحظة نزول الوحي على البشريّة إلى خاتمة الرّسالة الإلهية.

فاعتمد الفلاسفة/المتكلّمون أسلوب التّأويل (بقرائن أو دونها) من أجل إشباع شغف العقل المتسائل الذي يفتّت كل ما لا يقنعه كحجر الرّحى، ويسعى لقراءة النّصوص المقدّسة والمرمّزة؛ فكان التّسلسل التّأويلي مخرجا له من مرحلة طفولة العقل البشري، وبعد تطوّر التعامل مع النّصوص بمناهج ترتقي إلى الدقّة واليقين أكثر؛ تحوّل مخرج التّأويل نفسه إلى هالة أخرى من الضياع فكانت "الهيرمنيوطيقا".

ما هي الهيرمنيوطيقا أو التّأويلية؟ "لم يجب على التّفكير أن يصبح تأويلية؟"¹، كيف طبّقها شبستري في قراءته المعاصرة للنصّ وتأسيسه لعلم الكلام الجديد؟

1 _ نبيهة قارة، الفلسفة والتّأويل، ط1، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 1998، ص8.

* في مفهوم التّجديد والكلام الجديد عند محمّد مجتهد شبستري:

اشتهر محمّد مجتهد شبستري¹ كصنوه عبد الكريم سروش في السّاحة الشيعية (العربية والإيرانية) والسنية فقيه وناقد ديني وأحد رواد الكلام الجديد، من مواليد عام 1936م بشبستر بإيران، حائز على درجة الدكتوراه في الفلسفة وهو من أوائل من قالوا بالتفسير الهرمنيوطيقي للتصوّص في إيران، وقد كانت مدرسة شبستري خلاصة عن اساتذته الطببائي والحمني، وتكوّن في الحوزة القميّة ودرس الفقه والتصوّف والفلسفة، ولذا نجد كتاباته متراوحة بين الاهتمام بالتراث الفقهي والكلامي، ووتبّي العرفانية كإحدى الرؤى في التأسيس للحوار المسيحي الإسلامي، حيث ساعده عمله بألمانيا كمدير خلفاً لمحمّد حسين بهشتي في المركز الإسلامي الشيعي بمسجد الإمام عليّ في هامبورغ (1970م) على الاقتراب من المجتمع الغربي ومكّنه إتقان اللّغة الألمانية التي جعلته يقرأ من مظان الفلسفات روادها فتأثّر بأرائهم أمثال بول تيليتش، رودولف بولتمان، وارل بارث، كانط، تيرل، دلثاي وغادمير؛ حيث يستدلّ بهم على بيان رؤاه وبناء أفكاره سواء في القول بالتّجديد أو نقد المعرفة التي يردّ الفضل فيها إلى كانط وهيوم، كما تبّى المشروع الهرمنيوطيقي الفلسفي استناداً إلى فلاسفة الهيرمنيوطيقا الألمان (دلثاي، شلايرماخر، غادامير...).

كما اهتمّ بجانب كبير في مشروعه التّجديدي على التّأليف في السياسة وبنائها على مفهومه للتّجديد والإيمان والتدين، رغم زهده في ممارستها حيث انضم إلى البرلمان (مجلس الشورى الإيراني) لكنه انسحب منه ليكتفي بتدريس الفلسفة الإسلامية وعلم الكلام، والأديان المقارنة، وعلم اللاهوت، في جامعة طهران (1985م)، والتي منع عنها مؤخرًا بسبب رفض آرائه الدينيّة. له عديد من المؤلّفات التي تعبّر عن تكوينه وتنوّع الحخلفيّة التكوينيّة التراثية الإيرانية والغربية من خلال: نقد القراءة الرسمية للدين، قراءة بشرية للدين، هرمنيوطيقا الكتاب والسنة، مدخل إلى علم الكلام الجديد، الإيمان والحرية، والكثير من المقالات والحوارات المنشورة في المجلات الإيرانية والعربية (مجلة قضايا إسلامية معاصرة بإشراف عبد الجبار الرفاعي).

ولم يختلف كثيرا عن سروش في بنية فكره العامّة لتزامنيتهما ولاتحاد الجغرافيا الأصلبّة والتكوينية والثّقافيّة، حيث يتفقان في القول بالتعددية الدينية كحقّ واحد متعدّد المظاهر، والوحي إنّما هو تجربة دينية

1 _ انظر: مقدّمة عبد الجبار الرفاعي، علم الكلام الجديد، شبستري، مرجع سابق، ص 7 / نبذة عن محمد مجتهد شبستري، www.mominoun.com، نشر في: 24 ديسمبر 2015.

ذاتية تشكّل المعرف الأول على الله دون الحاجة إلى الاحتكام إلى التشريع في نموذج التراثي، حيث يرى أن الأحكام والشّرائع والعقائد ردود فعل انفعالية لعصر البعثة وجهت التّعبد الجاهلي من الأوثان إلى الله، مع مسحة توحيدية من النبيّ دون أن تكون تشريعا من الله، وهكذا لن يعود "الكتاب" مصدرا صالحا كمرجعية في أي حقل من حقول المعارف الإسلامية، لا في بيان العقائد، ولا استنباط الأحكام¹، فضلا عن أن يمثّل دستورا ديمقراطيا. ويتبنّى وفق ذلك نظرية الفصل بين الدّين والسياسة، وأنّ الديمقراطيّة لا تحتاج إلى النصّ والعقيدة والتجربة النبوية من أجل صياغتها، وإنّما هي متروكة للإجتهد الحرّ والظروف المناسبة للحكم، وجعل الفكر الدّيني مجالا بعيدا عن التّنظيم السياسي للحياة واعتبره "إيمان المؤمنين، أي تصوّراتهم وتصديقاتهم وتلك الأفكار والعقائد الممتزجة مع المشاعر والأحاسيس الإنسانية الجياشة"²، وهو يختلف عن القضايا الفلسفية والعلمية لارتباطه بالوجدان وتحقيق الإيمان، ويختص بالمجتمع والانسان³، وجاعلا بين الفكر الدّيني والفكر الإنساني حاجزا عرفانيا يتحقّق على مستوى الدّات والسلوك الفردي والجماعي. وقد ناقش هذه الأفكار كمقدّمات تحصر الدّين في الحياة الشّخصيّة للمؤمن، والاكتفاء من الإسلام في السياسة إلا استحضر القيم العامّة والالتزام الأخلاقي الإنساني في صناعة سياسي عادل، وإن كان من الإسلام أو غيره، مادام التوجّه السّياسي ذا مطلب تنظيمي متحرّر من الالتزامات الدّينية ومرجعيتها الوحيانية⁴، وهو ما تدعو إليه العلمانيّة في كلّ تمثّلاتها الجزئية والشّاملة.

أمّا عن نظريته في التّجديد في علم الكلام، فهو لا يناقش الأمر من منظور محدّد تداوليا أو من زاوية الملابس المصاحبة للتّجدد وظروفه داخل المنظومة الإسلامية، وإنّما يتحدّث عن التّجديد من منظور فوقي كليّ يستحضر الحركة التّجديدية العالميّة في جميع المجالات، والتي يجعل الغرب مركزها، حيث يكتسب عنده علم الكلام الجديد معناه إذا تمّ قبول ولادته ضمن ولادة الفلسفات المعاصرة والاعتراف بواقعيّة هذا الأمر، ويلغي أيّ محاولة للحديث عن علم الكلام الجديد ما لم تنته إلى هذا الاستنتاج، إذ يعتبر

1_ أحمد الواعظي، الهرمنيوطيقا المعاصرة والنصوص الدّينية - رؤية نقدية لمفهوم محمّد مجتهد شبستري في "القراءة النبوية للعالم"، مجلة الهرمنيوطيقا والمناهج الحديثة في تفسير النصوص الدّينية، (سلسلة قضايا إسلامية معاصرة)، ط1، مركز دراسات فلسفة الدّين، بغداد، ج1، س17، ع 53_54، 1434_2013، ص 357.

2_ شبستري، مدخل إلى علم الكلام الجديد، مرجع سابق، ص 18.

3_ المرجع نفسه، 17_18.

4_ ترد هذه الأفكار/الأقوال في جميع كتبه وأغلب مقالاته.

الكلام القديم قد استقّة مناهجه ومقولات عن الفلسفة الأرسطية الكلاسيكية، وبما أنّ البحث الفلسفي المعاصر قد أثبت قصورها فإنّه من الواجب على العقل الكلامي اليوم؛ الشك في نتائج الاستناد إلى هذه الفلسفة، وبالتالي ضرورة إعادة قراءة علم الكلام ضمن الزّاهن الفلسفي والمنهجي المعاصر¹. أمّا من الناحية الثّقافيّة فيعتبر عصر الانوار هو المرجعيّة التي دخل فيها الانسان مرحلة جديدة في علاقته مع ماضيه باحداث قطيعة معه، ثمّ البحث عن بدائل تصل به إلى حاضره سالما وكامل الوعي والحرية، فكان لزاما على علم الكلام الجدي ان يطرح له بديلا مقنعا ويطرح مسألي حريته وفق المعطيات الجديدة للإنسان المعاصر². ثمّ طرحت مسألة علاقة العلم والدين في المجال العلمي والصناعي الذي أحدث شرخا بين الدين والعلم، خصوصا بعد استحواذ المادية على الوجود الإنساني³، وهنا وجب على المتكلم الجديد أن يدرك هذه المسألة ويجيب على الهواجس/الأسئلة التي تطرح من قبيل: "ماهي الصّيغة التي يجب أن نتحدّث فيها عن الدين في ظلال الفضاء الفكري المفتوح الذي جاء إثر تحولات عميقة أصابت المجتمعات في الأبعاد الفلسفيّة والثّقافيّة والسياسيّة وغيرها؟"⁴، وقد اختلف البعض هذه التحولات خروجا عن الصّراط المستقيم وبلاء على الامّة، بينما استقبل هذا التجديد في قبول المسائل الفلسفية الجديدة وتحرير وظيفة الكلام من الدفاع والتبيين إلى "البحث عن منهج آخر ومقولات يصبّ فيها الموضوع الديني، عند هذه النقطة انبثق الكلام الجديد الذي بناه هذا التيار والتزم به"⁵، ويضرب على ذلك مثلا في إثبات وجود الله الذي كان يقتصر في الفلسفة الكلاسيكية على اعتماد مصطلحات سائدة فيها وفي زمنها كواجب الوجود والممكن والعلة والمعلول والقديم والأزلي والجوهر الفرد...، في مقابل تحوّل الكلام الجديد على مناقش وجود الله كفيض ومعرفته من خلال التجربة الذاتية ومعايشة الإيمان روحيا ومعنويا دون الحاجة لادلة الكلام القديم⁶، وغيرها من مجالات التجديد وامثلته عند شبستري، وما يلاحظ على شبستري أنّه ينتهج طريقة عرض ترتكز على طرح الأسئلة الافتراضيّة التي يجب أن تكون حيث يجعل الجواب سابقا للسؤال، وتحديد أسئلة

1 _ شبستري، هرمنيوطيقا الكتاب والسنة، تر: أحمد القباني، ط1، الانتشار العربي، بيروت، لبنان، 2013، ص 54_55.

2 _ المرجع نفسه، ص 47_48.

3 _ المرجع نفسه، ص 49.

4 _ المرجع نفسه، ص 49.

5 _ المرجع نفسه، ص 50.

6 _ المرجع نفسه، ص 51_52.

وظيفية تخدم الفكرة التي يمضي إلى بيانها حتى وإن لم تكن تطرح أو تطرح بمفاهيم مغايرة عما يقصده شبستري، فيدخل القارئ إلى حيز خاص مشكل محدد الأفق نتائجه كأمينة في مقدماته على طريقة القياس الارسطي وإنما بطريقة نثرية. كما أنّ أسلوب شبستري في الكتابة غالبا ما يكون إجابات عن أسئلة حوارات أو محاضرات ما يجعل القارئ مرهقا من متابعة الفكرة في عدة عناوين ومراقبة تحولاتها أو تطوراتها بل وحتى تناقضاتها في بعض الأحيان ما يجعل كلاً من شبستري وسروش مفكرين لم يتضح نسقهما المنهجي بوضوح ما لم تعد صياغة مؤلفاتهما في عمل أكاديمي منهجي محدد الخطوات ويلتزم العلمية والتوثيق الأمين.

* في مفهوم الهرمنيوطيقا:

الهرمنيوطيقا Herméneutique/Hermeneutics، تعود إلى جذر يوناني ومشتقة من فعل Hermeneuein والذي يعني التفسير¹، يعرّفها لالاند بمصطلح "التأويل"، وهي: "تفسير نصوص فلسفية أو دينية، وبنحو خاص الكتاب (شرح مقدّس). يقال هذه الكلمة على كلّ ما هو رمزي"²، بينما يطلق صليبا Anagogique/Anagogic interpretation على التأويل: مشتق من الأول وهو في اللغة الترجيع: أوله إليه رجّعه، والذي لم يختلف في تعريفه عن مفهوم التأويل العربي مع سوق شواهد له من الجرجاني وابن رشد³، ويخصّص له مفهوما عند علماء اللاهوت: حيث أنه تفسير الكتب المقدسة، تفسيراً رمزياً أو مجازياً، يكشف عن معانيها الخفية"⁴، رغم أنّ التأويل/التأصيل المقابل لمصطلح Anagogique يأخذ عند لالاند معنى فلسفياً مقاربا لمصطلح الهرمنيوطيقا؛ حيث "... يكمن في رمز الأشياء المكوّنة للعالم الإلهي"⁵.

والهرمنيوطيقا في الاصطلاح عبارة عن "نظرية في التأويل بمعنى تأمل فلسفي وتفكير فينومينولوجي حول نشاط عملي يتخذ طابع التفسير أو التأويل"⁶، والتأويل معناه "إيضاح مقاطع غامضة وغير مستوعبة

1 _ قراملكي، مناهج البحث في الدراسات الدينية، مرجع سابق، ص 249.

2 _ لالاند، الموسوعة، مرجع سابق، ص 555.

3 _ صليبا، المعجم، ج1، مرجع سابق، ص 234

4 _ المرجع نفسه، ص 234.

5 _ لالاند، الموسوعة، مرجع سابق، ص 61.

6 _ الزين محمد شوقي، مجلة تسامح، مرجع سابق، ع 7، ص 2004، ص 139.

من النصوص؛ لأنّ المعنى الجليّ والواضح لا يحتاج إلى تفسير أو تأويل، وقد يحتاج إلى تأويل ليكون معقولاً (...). ويهدف إلى فهم صحيح للتجربة الإنسانية برمّتها¹، وترتبط هذه القراءة بتفسير الرموز والكشف عن المستور وراء النص والكامن في التاريخ عن طريق إعمال العقل، في مقابل "التأويل الرمزي جاء ليدل على معنى متوار عسير الإدراك ولا يمكن بلوغه إلا بتقنيّات رمزية وإشارات ليست في متناول العموم..."². وتفهم أيضاً في محاولة لتأصيل المصطلح على أنّها مشتقة من كلمة/ هرمس Hermès³ _ "كتفسير، والكلمة مشتقة من اسم الإله هرمس (المفسّر والشارح)، الذي هو رسول الآلهة والمفسّر لقول الآلهة وترجمته بلغة بشرية يستوعبها البشر، كما أنّها مزيج من الإيمان والشكّ، إنّها السّؤال عن: ماذا نقصد بالنص؟، وماذا نقصد بالقراءة؟"⁴، أمّا عن كونها آليّة؛ فهي "مصطلح تقني يفيد في التعبير عن فهمنا لطبيعة النصوص وكيفية تفسيرنا واستعمالنا لها"⁵. وبميل أغلب الحداثيين على تبني هذا المنهج/الاتجاه من حيث اعتماده على اتساع الأفق في قراءة النص والتحرر من حدوده التراثية وكسر السياج الدوغمائي الذي يجعل عملية الفهم مكبلة بملازمات النص وقدسيتها، بغضّ النظر عن نوايا القارئ وغاياته من انتهاج التأويل، يلخّص أحميدة النيفر الرؤية التأويلية لأبو زيد فيقول: "التأويل هو الوجه الآخر للنص، وهو يمثّل آليّة من آليات إنتاج المعرفة، ولذا أمكن عدّ القراءة التأويلية هي القراءة التي تجعل النص محورا لحضارة ما"⁶، ويبرّر نصر حامد أبو زيد _ نفسه _ أهميّة التأويل يقول: "يعد تأويل النصوص الدنيّة _ القرآن والحديث النبوي الشريف، من اهم آليات الخطاب الديني، إن لم يكن أهمها على الاطلاق، في طرح مفاهيمه وأفكاره وتصورات. والتأويل الحقيقي، المنتج لدلالة النصوص، يتطلّب اكتشاف الدلالة من خلال تحليل مستويات

1 _ المرجع السابق، ص 139.

2 _ المرجع نفسه، ص 142.

3 _ أسطورة مثلث هرمس، انظر: صليبا، المعجم، ج2، مرجع سابق، ص 519. / انظر أيضا في تفصيل الهرمسيّة: الجابري، بنية العقل العربي، مرجع سابق، ص 174 وما بعدها.

4 _ دافيد جاسبر، مقدمة في الهرمينوطيقا، تر: وجيه قانصو، ط1، منشورات الاختلاف، 1428هـ_2007م، الجزائر، ص 41.

5 _ المرجع نفسه، ص 15_16.

6 _ أحميدة النيفر، الانسان والقرآن، مرجع سابق، ص 148.

السياق. لكن الخطاب الديني غالبا ما يتجاهل بعض هذه المستويات، ان لم يتجاهلها جميعا في حمى البحث عن دلالة محددة مسبقا¹.

ويشاع اليوم في الدّراسات الدّينية/الفلسفية مصطلح الهرمنيوطيقا كمنهج من مناهج قراءة النّصوص حيث تنضوي تحته كلّ عمليّات التّأويل الفهم والترجمة والتّفسير، ويتمّ الفصل بينها في التّأصيل اللّغوي والاصطلاحي لبحث في تاريخ تشكّل الهرمنيوطيقا ومقارنته لباقي المصطلحات. وما يعترى هذا الاصطلاح من الاختلاف والتناقض _أحيانا_؛ إلّا مظهرا من مظاهر الإشكالات التي تصاحب البحث في هذا الموضوع، فرغم قدم المصطلح في تراث الأوّلين إلّا أنّه متجدّد ومتطوّر، ويختلف من فيلسوف إلى آخر حسب فلسفته ومنظومته المعرفيّة ومدى انفتاحه على المجال العرفاني/الحدسي، كما يبيّن تضارب المفاهيم وتماسها مع مجالات أخرى كالفيينومينولوجيا والألسنيّات والتّفكيكية والبنويّة وغيرها، وذلك لارتباط هذا المنهج أو الآليّة في عمليّة الفهم ككلّ؛ فهم النّصوص عامّة والنّصوص الدّينية خاصّة، وفهم الخطاب الموجّه إلى المتلقّي. وفهم النّصّ الديني أهمّ المحاور التي يناقشها المشتغلون بالهرمنيوطيقا كفلسفة للقراءة والفهم، وعلى من يسعون بالمضيّ بها إلى التّنظير المنهجي كمحمّد مجتهد شبستري وحتىّ سروش.

إنّ حديث المفكرين الدّينيين المستنيرين عن الهرمنيوطيقا اليوم هو حديث يقتضي القول بما يأتي:

1_ علم الكلام هو عبارة عن الحركة العقليّة التي سعى إليها الإنسان في كل الأديان إلى عقد رباط وثيق بين النّصّ الإلهي والفهم الإنساني عبر إعمال العقل الحر.

2_ نسبية المعرفة والحقيقة واعتماد تجربة الإنسان الدّاتية معيارا في إثبات الحق المتعدّد.

3_ البحث التاريخي في حقائق الدّين ضرورة وحتمية لتأسيس قراءة هيرمنيوطيقية نقدية توظّف المكتسبات القبلية في عملية الفهم.

4_ القول بالتعددية الدّينية وبالتالي تعددية الحقيقة التي تجعل من المتدينّين بأيّ دين من قبيل "المؤمن".

1 _ نصر حامد أبو زيد، النصّ السلطة الحقيقة، مرجع سابق، ص 91.

*المشروع الهرمنيوطيقي عند محمّد مجتهد شبستري:

لعلّ شبستري قد كان أوّل من أدخل المفهوم الهرمنيوطيقي إلى السّاحة الإيرانيّة، والدّعوة إلى تطبيقه صراحة على القرآن والسنة، رغم وجود رواد للهرمنيوطيقا كتوجّه على علم الكلام أن يتبنّاه كحسن حنفي ونصر حامد أبو زيد في السنّة، وكذا وسروش الذي يركّز على البعد الاستمولوجي في قراءة النصوص، إلّا أن الهرمنيوطيقا قد ارتبطت بشبستري من حيث أنه حاول تحديد آليات يمكنه من خلالها ضبط هذه العمليّة، من حيث أنّها عمليّة فهم؛ "والفهم نوع من المعرفة"¹، والمعرفة لا تقوم إلّا على نظريّات ومناهج وآليات، فهو خرج من مضمون الفهم كآليّة إلى كونه معرفة من حيث البحث فيه، ورغم تبنيّه للهرمنيوطيقا إلّا أنّه إذا انتقل إلى بيانها تناولها بمنطق التّفسير ومقتضياته ومتعلّقاته، حيث يردّ بداية البحث عن تفسير للنصوص الدينيّة ومحاولة فهمها إلى بداية القرن التاسع عشر؛ بمعرفة لغة النصّ وقواعده وتوظيفه للمصطلحات الخاصّة بتداوله وواقع تأليف نصّه وغيرها، ويردّ الفضل في دراسة الفهم على نظريّة كانط الترنسندنتاليّة التي تحاكم العقل وتفصل الفهم وحقيقة الشّيء _ كما سبق مع سروش _، فقد أعطى كانط دفعة إلى الهرمنيوطيقا بتركيزه على الذات العارفة التي تضيف التصورات الذاتية في الفهم²، الهرمنيوطيقا التي أخذ بها الإيرانيون هي التّأويلية التي انبنت على فكرة كانط التي تفرق بين ما يمكن إدراكه عقلياً وبين ما يستحيل فهمه والذي حذى بشلايرماخر إلى بناء تأويليته (فنّ الفهم) والتي تأخذ بالحقل التّفسي في المعرفة والبعد الذاتي³. ويدعو شبستري إلى ضرورة تجديد المراجع التي تدرس هذا الفهم وتحوّلاته المرتبطة باللغة وتشكّلها عبر التّاريخ. إذ أنّ تقارب زمن المؤلّف والقارئ يجعل الأفق التاريخي واللغوي واضحاً بيننا لا يستدعي نقل أفق تاريخ المؤلّف إلى أفق تاريخ القارئ، لعدم وجود غموض في محاولة الفهم، بينما إذا حلّ التباعد التاريخي بين النّصين وآفاقهما، هذا التفاوت هو ما أثار أسئلة الفهم، وأنتج رؤى مختلفة حول كينيّة رأب هذا الصّدع بين قصد المؤلّف ومقصديّة القارئ، ودراسة عمليّة الفهم وآلياتها التفسيرية والسيميائية، هذه الدراسة لعلميّة الفهم هي ما أنتجت تدريجياً ما يسمّى؛ بالهرمنيوطيقا الفلسفيّة⁴.

1 _ شبستري، هرمنيوطيقا الكتاب والسنة، مرجع سابق، ص 13.

2 _ شوقي محمد الزين، مجلة تسامح، مرجع سابق، ص 139.

3 _ المرجع نفسه، ص 148.

4 _ شبستري، هرمنيوطيقا الكتاب والسنة، مرجع سابق، ص 13_15.

يتحدث شبستري عن قراءة بشرية للدين تدور في فلك الثنائية المسيطرة على التوجه الكلامي في العصر الحديث وهي الانتقال بين محور الله والانسان وما يريد منه إلى محور الانسان والله وما الذي يحق له منه بعد الالتزام بأوامر الله، وإحداث هذه الثنائية في الطرح يفيض الى مؤاخذات عدّة أهمها استغلال المناهج البشرية بمقتضى أحقية الانسان في مساءلة الله فيما يريد منه ولماذا، متجراً على النص بهذا الاعتبار ومستنتظاً إياه في حالة من الدوران حول الغاية والمقصد الالهي الذي يتحول الى مشكلة لهوى البشر، ويعتبر محمد مجتهد شبستري من اوائل المتكلمين في هذا العصر الى استعمال الهرمنيوطيقا صراحة في قراءة النص الديني (الوحي والتراث) باعتبارها المدخل الرئيس في إخضاع التنزيل إلى التأويل وانجاز مدونات تستند الى الفهم الحر في اكتناه حقائق الدين.

ويحاول شبستري بيان الآلية التي يعمل عليها المفسرون والفقهاء وما يشوب ذلك من قبلات وتوقعات تدخل في تفسير النصوص المرجعية وشرط تخلية الذهن وتصفيته من أجل سلامة المضامين وإغفال تأثير هذه القبلات، والاعتماد على "عملية التفسير والاجتهاد يجب أن تقوم على أساس المباني والبحوث الواردة في علم اللغة وأصول الفقه، ولا دور للعلوم والمعارف البشرية في عملية التفسير والاجتهاد الفقهي"¹، وأنّ أغلب الاختلافات الواردة قد أغفلت نظرية القبلات للمفسر وأكتفي بتحليل الفوارق من خلال المباحث والمباني في علم الأصول، دون الالتفات إلى العلاقات والمباني الفلسفية والكلامية والانثروبولوجية والسوسولوجية والسيكولوجية... فاعتبر شبستري علمه متمحوراً حول الخلل والواقع والثغرة بين التفاسير والفتوى وما يجمعهما من القبلات والمباني الأخرى². ودعا إلى ضرورة "تنقيح تلك المقبولات والمسبقات الذهنية وتوقعات المفسرين والفقهاء في كلّ عصر يعدّ شرطاً أساسياً لأيّ تفسير أو افتاء مقبول، ولا يتيسر أيّ تكامل في هذا المعترك بدون إعادة النظر في هذه المقبولات والمسبقات الذهنية، ولا يمكن أن يتخلّص العالم الإسلامي من المآزق العملية والتعقيدات النزيّة التي خلفتها الحداثة إلا من خلال إعادة التّزّر في هذه القبلات وإجراء عملية التنقيح والغرلة في هذه المرتكزات"³.

1 _ المرجع السابق، ص 8.

2 _ المرجع نفسه، ص 8.

3 _ المرجع نفسه، ص 9.

ويحدّد شبستري لهرمنيوطيقا القرن والسنة خمسة مسائل يرى ضرورة الاشتغال عليها ومساءلتها عند عمليّة فهم وتفسير النّصوص ضروري من اجل وعي عملية الفهم الصحيح من خلال التفسير الصحيح ومن أجل تنقيح المنتج التأويلي الثّابت في الاتجاه التراثي، وهي¹:

1_ القبليّات أو المسبقات الذهنية للمفسّر (الدور الهرمنيوطيقي).

2_ توقّعات وميول المفسّر التي تدفعه لفهم معيّن للنصّ.

3_ أسئلة المفسّر من التّاريخ.

4_ تشخيصي بؤرة معنى النصّ وتفسير النصّ بوصفه أمرا واحدا يدور حوله ذلك المركز.

5_ ترجمة النصّ في الأفق التاريخي للمفسّر.

والمقصود منها؛ الحالات التي يجب مراعاتها عند بناء عمليّة الفهم حيث يقصد من الدّور الهرمنيوطيقي عمليّة الفهم واطراف المعلومات التي يتمّ توظيفها في الفهم، هذا الفهم الذي قد يحتاج إلى علوم ومعارف أخرى لبيانها فيعود القارئ ليقرا النصّ مجددا وفق ما تحصّل له من معارف ثمّ انتقائها وتخيير بعضها عن الآخر؛ وهذا هو الدّور الهرمنيوطيقي، أمّا التوقّعات والميول فهي الخلفية الذوقية والمعرفية التي تجعل شخصا ما يوجه مضمون النصّ وفق ميله الذاتي أو توقّعاته التي يشكّلها مسبقا من مضمون النصّ، هذا الميل وإن حاول المفسّر التجرّد منه فإنّه لا يستطيع إلاّ استحضاره بصيغة مباشرة أو غير مباشرة، فالمؤرّخ سيقرا النصّ بمنظار تاريخي والفيلسوف سيستنتقه برؤيته الفلسفيّة وهكذا، فالامر بحاجة لتنقيح الرّؤى والقبليّات قبل ولوج عالم النصّ وملاساته حتّى لا يتمّ تقويله ما لم يقل. أمّا عن أسئلة التاريخ فهي متعلّقة بطرح السؤال عن ظروف المؤلّف والبحث في سيرورته الزمكانية التي دفعت به إلى صياغة هذا النصّ، والجواب على هذه المسألي يفترض عدم تدخّل المفسّر في الظروف التاريخية للمؤلّف بقدر ما يتحدّد دوره بوصفها والاكتفاء بسردها، وتحديد المؤثرات الخارجية والزامنة له ودورها في صناعة هذا النصّ². أمّا المقصود ببؤرة المعنى وهي لبّ العمليّة التفسيرية فهي: "مركز معنى النص"، هو 'الرؤية الأصلية' التي تدور حولها جميع المعاني

1 _ المرجع السابق، ص 18 وما بعدها. (نقل حرّي).

2 _ المرجع نفسه، ص 18_31.

الموجودة في النص، ويجب الكشف عن هذه الرؤية الأصلية، وبذلك يتمّ فهم جميع النص على فرض ابتنائها على هذه الرؤية، وهذا المركز للمعنى لا يمكن الكشف عنه بآليات اعتباطية وغير منهجية وبدون محك ومعيّار، إنّ منهجية الكشف عنه تتمثّل في «السؤال من التاريخ» أو الاصغاء للتاريخ¹، فسّر التفسير الفعّال للنصّ هو إدراك هذه الوحدة فيه وإدراك الفحوى العامّ الذي يسنّج جزئياته على منواله، ولكن يطرح سؤال مهمّ في قدرة المفسّر على إدراك البؤرة وبأيّ منهج يمكنه ذلك، لأنّ قبليّاته ستتدخل في النهاية لتحديد بؤرة توافق المسبّقات المعرفيّة؛ إن في الفهم أو في الترجمة ونقل المضمون من أفق إلى أفق²، وهو ما يسعى علماء الهرمنيوطيقا بيانه من خلال الإجابة عن أسئلة المسائل الخمس.

رغم ما يبدو في هذه النقاط الخمسة من محاولة جديدة لبيان حركة الفهم وضبط مساره أخلاقيا ومعرفيا لكنه بهذه المحددات لم يستطع بيان أي القراءات التي يجب/يتم تفضيلها أو تقديمها على الأخرى خصوصا إذا كان أسلوب شبستري في الحديث عن الفكر الديني وآلياته في توحيد العملية كمنهج مشترك بين قراءة النصوص المقدسة سواء عند المسيحيين أو المسلمين وهذا يتجه بالقارئ إلى عد قبول مشروع شبستري التأويل مادام لا يمنح النصّ القريني والتبوي خصوصيتهما الإسلاميّة والإيمانيّة، أو يتّجه إلى القول بنظريّة موت المؤلّف والوقوع في النسبية والتشكيك خلال كل عملية فهم لأنها في النهاية لن تحتكم لثابت يوحد الرّؤى وإن منحها جانب الاختلاف الحرّ، كما لن تمثّل إلّا صاحبها وأسبقياته والتي يندر أن يتشابه فيها البشر، ويبدو جليا أنّ ما انتهى إليه سروش وشبستري في نسبية المعرفة ونسبية الفهم إنّما كان بسبب تبنيهم لفكرة التعددية الدينية وتعدّد الحقّ بعدد تجارب البشر؛ حيث جعلتهما في حرج من مناقضتها بتقديم قراءة على أخرى فكانا ملزمين بالنتائج التي توصلوا إليها بشأن قراءة النصّ ومحاولات الانفتاح على فهمه، وفق ما توقّر من خصوصيّة العصر الحاليّ.

*خلاصة

إنّ أهمّ ما تنتجه الهرمنيوطيقا هي النسبيّة؛ من حيث أنّها "لا تعترف بالحقائق الثّابتة وتستسلم لمقتضى الظرف البشري في المعرفة، ممّا يجعل النصّ الإلهي محكوما ضمن تصوّر زماني ومكاني يخلقه المفسّر، وبالتالي

1 _ المرجع السابق، ص 29.

2 _ المرجع نفسه، ص 31_37.

تلغي أيّ محاولة لإسناد أيّ فكرة إلى الدّين، بل لا يمكن خلق تصوّر معرفي يمكن وصفه بأنّه فكر ديني¹، وينتهي قراملكي في دراسته للمناهج أنّ: "الاتجاه الهرمنيوطيقي (...) لم يبلور حتّى الآن أدوات دقيقة وأساليب منتظمة"²، تمكّنه من أن يصبح منهجا قابلا للتطبيق وما يمكن قوله بشأنه أنّه لا زال اتجاها يتطوّر وتنضوي تحته كلّ محاولات قراءة النصّ وتاويله من منطلق الفهم سواء ما يبدو مقنّنا أو حرّا لا يتند إلاّ على ما حصّله العقل والتجربة وما كمن في الدّأكرة العرفانية/المعنوية. ومشروع شبستري في ضبط عمليّة الفهم وفق الهرمنيوطيكا الفلسفيّة× التي "وتهدف بطرح هذه البحوث وبآليّة المنهجية التحليلية إلى إثبات هذه الحقيقة وهي أنّ عمليّة التّفسير والاجتهاد لعلماء الإسلام تخضع لأصل كليّ في علم الهرمنيوطيكا، أي ابتناء التّفسير وفهم التّصوص على القبليات والمسبّقات الفكرية للمفسّر"³.

في مقابل ذلك يطرح اليوم مشروع صياغة "هرمنيوطيكا عربية"⁴ تستقي منهجها من التّصوص التّراثية للعلوم الإسلامية وتسعين بعلوم الآلة كأصول الفقه، بالإضافة إلى أمّهات علوم الوحي كعلوم التّفسير والحديث، وهي علوم نشأت خدمة للنصّ القرآني تدور في محوره تحديدا وضبطا في كيفية التعامل معه واستنباط الأحكام والمقاصد الشّرعية والعقدية منه بعيدا عن الإغراق العقلي وتجاوز المقدّس⁵، حيث تشترك القبليات المشكّلة للتّفكير الإسلامي واصطلاحاته وتنضبط علاقته بمرشد واحد وهو نصّ القرآن العربي والدّي إن استنبط آلياته القرائية من المجال التّداوي العربي المسلم فسيمكنه تجديد قراءته للتّصوص دون إخضاعها للنسبية أو تشييت احتكامها إلى أكثر من مجال تداويّ أو استعمال لمصطلحات تخرج عن هذا التشكّل، والأكيد أنّ هذا الكلام سيجد الرّفرض من أصحاب الرّؤى التي تدعو لفتح المجال لتعدّديات القراءة والحق والدّين كما يظهر عند سروس وشبستري اللذان اختلطت عندهما مجالات استقاء اللغة والمنهج

1_ معتصم السيد أحمد، الهرمنيوطيكا في الواقع الإسلامي، المرجع السابق، ص 10_11.

2_ قراملكي، مناهج البحث في الدّراسات الدينية، مرجع سابق، ص 250.


3_ شبستري، هرمنيوطيكا الكتاب والسنة، مرجع سابق، ص 9.

4_ فرحات عبد الوهاب، مقال: حركة التّأويل للقرآن والدين، من: مطبوعة السنة الثانية ماستر (أمالي في تجديد علم الكلام)، كلية أصول الدّين، جامعة الأمير عبد القادر، قسنطينة، ص 62.

5_ خولة جهاد دميري، قراءة النصّ الديني بين التّأويلية والتّأويل، مرجع سابق، ص 443.

ومضامين المعرفة وحتّى التجارب المخصوصة لكل شعب/مجتمع وأبعاده التاريخية وعلاقته بالدين ومنظوره إليه.

يظلّ العقل الشّيعي عقلا فلسفيا ضخما؛ في بناء المعرفة ونظريّاتها ومساءلة تفاصيل إنتاج هذه المعرفة، وسادجا إذا تعلق الأمر بالانفتاح المغلق على التأويل والعرفان؛ لذا يمكن الحكم عليه بالتناقض في بناء الفكر الديني/الكلامي المعاصر بين إيمان لا يقبل الشكّ في الأسس الإيمانية الشّيعية وعقلا ناقدا فذا لكلّ ما سواها؛ حين يصل إلى عمق الأفكار والظواهر وتفكيكها والفصل بين المتصور منها والمتحقّق، والأصلي والعرضي في بقائها...، ولذا شابهه الإيرانيون الغرب في كتاباتهم اللاهوتية أين يقع العقل الغربي في طرفي النقيض بين الرّفص الشّامل للإيمان المناقض للعقل والنزوع اللاعقلاني نحو التدين. ورغم اعتماد الشّيعية المجال التأويلي والرّمزي في البناء العقدي والعرفاني في المنظومة الفكرية الشّيعية إلا أنّهم انتهوا إلى الانغلاق على الذات وعلى النصّ. وإن كان سروش وشبستري (وغيرهما كعليّ شريعتي، دريوش شايعان، محسن كديفر...) قد حاولوا فكّ هذه الدوغمائية بالتمرد على التيار الشّيعي الأصولي من خلال التنوير بنقل المناهج والآليات العقلية من خارج الحيز الشّيعي ومقابلتها ببدائل من داخل الحيز، وذلك بمساءلة الآليات المنتجة للمعرفة أساسا والتشكيك في يقينية المعرفة ومصادرها، مع الحرص على تجاوز انتقاد المواد المعرفية ذاتها ونصوصها التراثية؛ هالتها القدسية في تكوين العقل الشّيعي الحوزوي والعامي ومدى تغلغل هذه المتناقضات الرّمزية في المخيال الشّيعي، وصونا للحياة من خطر التّصفية كما حدث مع عليّ شريعتي ومحسن كديفر...، ولم تكّل عملية تقريب التراث التّفسييري والعرفاني الفارسي/الإيراني/الإسلامي بالمناهج الغربية التّأويلية والاستمولوجية من كسر هذه الهالة بقدر ما وّجّهت الانتقادات نحو مشاريعهما، وردها إلى المجال التّداولي الغربي عموما والمجال التّداولي والفلسفي الألماني تحديدا.



جامعة الأميرة
عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الثالث:

مقاربة نقديّة

لإشكالية المنهج

في علم الكلام الجديدا

الفصل الثالث: مقاربة نقدية لإشكالية المنهج في علم الكلام الجديد

المبحث الأول: هوية علم الكلام الجديد:

- قراءة في دور المشاريع المنهجية الكلامية المعاصرة

المبحث الثاني: معايير تقييم المنهج في علم الكلام الجديد

- الضبط الاصطلاحي والمفاهيمي

المبحث الثالث: نقد وبناء المنهج في الدرس الكلامي الجديد

تمليها:

يمكن بعد المسح الجزئي لمشاريع التجديد المنهجية في علم الكلام؛ استخلاص عدّة نقاط تحكّمت في سير هذا التناول للمناهج المعاصرة والتي يبدو أنّها اتّجهت بعلم الكلام اتّجاهات متعدّدة؛ تتعارض مع بعضها تماماً في بعض الأحيان، وتتابع سير الكلام القديم سيرته الأولى، وهذا يعود إلى مؤاخذات يجب إيضاح تأثيرها وضرورات يجب أن تُتوخّى مستقبلاً في عملية بناء علم الكلام الجديد/المعاصر خصوصاً في جانبه المنهجي.

وقد خُصّص هذا الفصل؛ لدراسة الصياغة التي انتهت إليها علم الكلام الجديد والتوجّه العام الذي صبغه، وكذا تباحث الرؤية المنهجية وكيفية تداولها في دراسة علم الكلام أو مدارسته، ووضع هذه النقاط بين قراءة للإشكال ومحاولة بناء نسق معرفي وقيمي لعملية ابداع أو اقتباس أو تطبيق المناهج. ونهدف من خلاله إلى عرض حلّ لبعض من أسس (أصول) الإشكال التي تعزّز تكرّر الأخطاء المنهجية رغم محاولات تطوير المنهج وعلم الكلام ومشاريع التجديد المعرفية، وإن حظيت هذه المشاريع المنهجية السالفة في الفصل الثاني. إلى النقد الجزئي لفصولها في مراجع متخصصة فإنّ التحليل والنقد في هذا الفصل لا يعتمد على إيراد النقودات لهذه المشاريع واحداً واحداً بقدر ما يحاول الإجابة عن تساؤلات كبرى لضبط الحركة المنهجية الكلية وتحديد مساراتها بين التي تخرج بالعقل إلى الانسداد الإجرائي وبين الطرق المتفرّعة إلى طرق أخرى تمنح العقل حيزاً فضفاضاً ينطلق به إلى أفق أوسع للخروج من مأزق المنهجية في الفكر الإسلامي عموماً وعلم الكلام خصوصاً.

المبحث الأول: هوية علم الكلام الجديد:

قراءة في دور المشاريع المنهجية التراثية والحداثية

المكعب الأول: من حيث ماهية علم الكلام الجديد

المكعب الثاني: من حيث اتصال علم الكلام الجديد بعلم الكلام القديم

المكعب الثالث: من حيث وظيفة علم الكلام الجديد

المكعب الرابع: من حيث هوية المتكلم المعاصر

المبحث الأول: هويّة علم الكلام الجديد

قراءة في دور المشاريع المنهجية الكلامية المعاصرة

وجب أن يطرح السّؤال _ الآتي _ عند كلّ محاولة لدراسة تطوّرات تجربة تجديد علم الكلام: إلى أيّ حدّ يستطيع علم الكلام أن يتعامل مع المناهج الحديثة والمعاصرة في مقابل الإبقاء على وظيفته الأصلية التي عُرفَ موضوع العلم بها؛ بمعنى الدّفاع والحجاج والسّجال وإثبات العقائد بالأدلة البرهانية التّقليدية والعقلية، وتناول قضايا وجود الله، وخلق العالم، والعلاقات؛ بين الله العالم والإنسان، وكذا قضايا الإيمان والوساطة الغيبية والعقلية ومبدأ الخلق والخلود والمصير وغيرها؟

ثمّ، هل يمكن اعتبار هذا المبدأ منهجاً كافياً يتوقف عنده مادام أنّه المنهج الأصل لنشأة علم الكلام أم أننا نستطيع أن نبدع مناهج جديدة، لا تتوقف على الإثبات أو الدّفاع عن العقيدة وإلّا تنتقل إلى دراسة التّراث العقلي الإسلامي وغير الإسلامي؛ يعيننا على تحليل المادة العلمية والفكرية والفلسفية القديمة/التّراثية بقراءات وآليات جديدة تنتج رؤية جديدة لعلم الكلام ووظيفته ومنتجاته العملية؟

وقد أفرزت القراءة الأفقيّة لمفهوم علم الكلام ومضمونه من خلال المشاريع المنهجية الاحيائية والحداثيّة رؤى مختلفة حوله بشأن أصالته المنهجية والوظيفة إلى خواصّه المتجدّدة أو المنتهية في فرض معاصرته لإشكالات اليوم من عدمه، وتبعاً لذلك طرحت أسئلة حول ماهيته ومدى ارتباطه بعلم الكلام القديم، فكيف صاغت المناهج الحديثة/المعاصرة هويّة علم الكلام الجديد وهل أبقت على وظيفته وغايته.

المكلم الأزل من حيث ماهية¹ علم الكلام الجديد

اكتسب علم الكلام الجديد صبغاً جديدة لمدولة القضايا العقائدية حيث أفسح لعناصره المعرفية مجالاً أوسع يحوي التاريخ والفلسفة والسياسة والاقتصاد والتجربة الدنيوية في بناء منظومته المنهجية والمعرفية ككل، والتي صارت جزءاً منها لا تكاد تنفصل عن تناول ما يخص رؤية الإنسان لنفسه من خلالها؛ بعيداً عن النظرة الإلهية التي اختص بها علم الكلام قديماً. وحمل طابعاً ينحى به إلى هلامية التصنيف وإعادة التعريف والموضوعة في منظومة العلوم المؤسسة للرؤية العقلية والفلسفية الإسلامية في نسختها المعاصرة. فعلم الكلام اليوم قد أخذ شيئاً من كل شيء ومال نحو النظرة الغربية في معالجة المسائل العقدية سواء من حيث قراءة التراث أو مباحثة المسائل العقدية المستجدة.

وأسفرت هذه القراءة عن هوية لعلم الكلام تحمل رؤيتين؛ حيث يراها البعض مجرد حلقة تجديدية لطبيعة علم الكلام المتجددة، في حين يراها البعض الآخر هوية جديدة مختلفة تماماً عن مسمى علم الكلام وقد تحمل مسميات جديدة تماماً باعتبار اختلاف طريقة طرق الموضوع فضلاً عن الغاية منه وفعالية حضوره، ويمكن إجمالها في وصفين: كونه إيديولوجياً²، وكونه فلسفة الدين.

ويمثل التيار الحدائني عموماً أحد أبرز المؤثرات المنهجية التي مسّت المنظومة المعرفية للعلوم الإسلامية بما فيها علم الكلام، فقد انبنى التعامل الحدائني مع التراث على خواص تكاد تكون معلومة للجميع من مثل: الانتقائية والاقطاع المقصود والتزييف والاحفاء لما يخالف إدعاءاتهم من التراث، وبالتالي فهم قد كانوا يستبقون النتائج على المقدمات ويوظفون التراث إيديولوجياً في العملية النقدية، و"الأيديولوجيا هي

1 _ يقول ابن تيمية: "حقيقة الاقتضاء أنه يوجب الحكم وأن الحكم مقترن به فإذا وجدت ماهية خالية عن هذا الإيجاب وهذا الاقتضاء كان دعوى كونه مقتضياً دعوى ما علم فساده ضرورة لأن الحكم المضاف إلى الحقيقة والماهية لا يجوز خلوه عنها ولا تحققها به". ابن تيمية، تنبيه الرجل العاقل على تمويه الجدل الباطل، تح: علي بن محمد العمران، د.ط، دار علم الفوائد، د.م، ص 376، نقلاً عن: النقاري، معجم، مرجع سابق، ص 453.

2 _ ideology_ ابتدع هذا المصطلح دستو دي تراسي Destutt De Tracy (1754_1836) للدلالة على الفلسفة التي تطرح جانباً النظر الميتافيزيقي وتقتصر همّها على دراسة المعاني (بالمعنى العام أي الظواهر النفسية)، لتبين خصائصها وقوانينها، وعلاقتها بالإشارات المعبرة عنها، محاولة بنوع خاص استكشاف أصلها. وهي نسق من الأفكار السياسية والخلقية والجمالية والدينية. مراد وهبة، المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص 120_121.

منظومة أفكار متناسقة تحاول أن تشارك عضويًا لتبني نظرة وموقفًا متجانسين إلى كل من الكون والمجتمع وكل مكونات الواقع العيني، وتحدد موقفًا إزاء كل ماهو ميتافيزيقي على المستوى الكوني الخارج عما هو ملموس عيانًا، فهي بناء فكري يسير في اتجاهين، أولاً، الواقع وثانياً الكون¹، وبالتالي فربط علم الكلام بالأيديولوجيا أو إلباسه لبوس الأيديولوجيا يجعل منه علماً منتهي الصلاحية المعرفية في كل مرحلة تنتهي فيه أيديولوجيا معينة في مقابل سيطرة أيديولوجيا بديلة تُخدم طابعاً اجتماعياً جديداً ووضعاً مختلفاً، بالإضافة إلى التسليم أمام القدرة العقلية والعلمية للعلوم التجريبية/التقنية ومناهجها الدقيقة والتي صار بوسعها الاستغناء عن أي علم ينظم أفكاره بطابع نفسي/اجتماعي نسبي يربط ما خلف الفكرة وما وراء المعنى الوظيفي المادي لمفهوم العلم وضرورته الإجرائية يربط الأيديولوجيا.

وهو ما حصل مع علم الكلام حيث انشطر الحكم عليه بين اعتباره علماً مؤسساً على مبادئ ومنهج ونتائج، وبين اعتباره آلية لخدمة المذهب وبالتالي اعتباره أيديولوجياً تُخدم توجه السلطة ومعرفتها؛ فوصف بأنه أيديولوجيا ممثلة للمذاهب تمثل قضية الدين والأيديولوجيا موضوعاً من مواضيع علم الكلام² الخاضعة للتقيد والضبط المنهجي والاستدلالي. وقد حاول بعض دعاة تجديده إلى استغلال بعض مواقفه السياسية لحصره في زاوية ضيقة تحمل مصاديقاً لا تلائم تصوراتهِ وانتهوا إلى وصفه بأنه أيديولوجيا دينية لا غير، واحتكامه إلى مسلمات غريبة الأصل والتي تخالف الواقع الإسلامي. ولم تكن هذه الفكرة جديدة عن علم الكلام فقد وصف كثير من الباحثين من أمثال حسن حنفي أن علم الكلام؛ ماهو إلا أيديولوجيا سياسية واجتماعية حكمت العقل العقائدي الإسلامي منذ نشأة علم الكلام وساهمت المذهبية في تكريسه كأيديولوجيا إسلامية سنية وشيعية تبلورت في إطار التوجه العام للسياسة والتأثير الفلسفي والثقافي الخارجي. فضلاً عن ربطه بالهوية الذاتية للمتكلم لأن "صاحب العقل الديني لا يتحرك على أساس الدليل وإن تظاهر بالتمسك به، بل على أساس السبب والعلّة التفسانية، أي أنّ الدافع الأساس لسلوكه هو الميل العاطفي وما تفرضه عليه عوامل الوراثة والتربية والمؤثرات الاجتماعية"³، وكذا الحدث التاريخي والتأثر الحضاري، فعلم الكلام الشيعي القديم -مثلاً- قد كان متلبساً بالاعتزال واكسبه هذا الاحتكاك شيئاً من

1 _ علا طاهر، مدرسة فرانكفورت من كورهايمر الى هابرماس، منشورات مركز الانماء القومي، د.ت، ص 16.

2 _ حيدر حب الله، علم الكلام المعاصر، مرجع سابق، ص 252.

3 _ أحمد القباني، التوحيد والشهود الوجداني، ص 32. (نسخة الكترونية).

العقلانية في أغلب القضايا عدا الإمامة؛ أي أنّ البناء الكلامي الشيعي قد تأسس منهجياً بالعقل الذي كان له الدور في ذلك، ولكن حين افترق الكلام الشيعي عن المعتزلي تحول إلى صدى للفلسفة المتعالية للملا صدر الدين الشيرازي، بحكم أنّها صارت مهيمنة على الحياة العقلية الشيعية، متمازجة مع العرفاني الصوفي فيها. أي الرؤية الاشراقية، ومحاولات الإحياء التي تبناها التيار الشيعي لم تنفصل عن جذرها العرفاني الإشراقي، بالإضافة للعرفاني الشيعي الإسماعيلي، وهناك تلاقي واسع بين العرفان الشيعي الاثني عشري والإسماعيلي، كما ظهر في كتابات شبستري وسروش التجديدية.

ويرى حسن حنفي أنّ علم الكلام الجديد علم مستقبل للثقافة المعاصرة التي توجهه بالايديولوجيات السياسية والتي عليها أن تبرز على الساحة كتجربة إصلاحية في العالم الاسلامي، بعد ويلات الاستعمار يربط جديد للواقع السياسي بالواقع الاجتماعي، وأن يمثل دور الدفاع السياسي بدل العقدي لأنّ العقيدة الآن لا تحتاج إلى الدفاع والإثبات بقدر ما يحتاج المسلمون اليوم إيديولوجيتهم في مقابل الايديولوجيات المطروحة كالقومية والمادية والماركسية وغيرها لتدافع عن مطالبهم¹.

فالسّلطة السياسيّة تؤازر تطوّر علم الكلام الجديد أو تقف به في موقف الجمود والانحطاط خصوصاً إذا لم يستطع تجاوز عقبة صراع السّلطة والعلم وأيّهما يقود الآخر، من خلال قدرته على التأثير في الأحداث أو كونه متأثراً بها، وكذا تفاعله على مستوى العقل العربي وأسلوبه الفلسفي في مطارحاته العلمية في الإجابة عن أسئلة الاعتقاد؛ ف"الثقافة المعاصرة تعطي مادّة جديدة، وهي الأيديولوجيات السياسيّة لعلم الكلام الجديد، ومن ثمّ فلعلم الكلام الجديد مسؤوليّة ضخمة، على أن يملأ هذا الفراغ النظري الموجود في الأمة الإسلاميّة حالياً، بين علم كلام قديم لم يعد يعبر عن المصالح، وأيديولوجيات غربية سياسيّة وافدة من الخارج"²، هذا من ناحية التأثير الايديولوجي في تقديم أو إبعاد منهج دون آخر بطريقة غير مباشرة، ف"ازدهار التفكير الكلامي لم يمض في درب لاحق، من دون أن يدخل في متاهات من الجدل والسّجالات، التي أسهم فيها مناوئوا علم الكلام بدور تحريضي واسع، مضافاً إلى تسييس المواقف الكلامية، وانتقال المناظرات من دور العلم (وهي المساجد وقتئذ) إلى قصور السّلاطين، مثلما جرى في

1 _ عبد الجبار الرفاعي، الاجتهاد الكلامي، مرجع سابق، ص 23_25.

2 _ المرجع نفسه، ص 25

مسألة خلق القرآن وغيرها، حتى انتهى ذلك إلى تصفية مدرسة الأعتزال والقضاء عليها قضاءً تاماً بقرار سياسي في فترة لاحقة¹.

حتى إن حسن حنفي قد اعتبر علم الكلام مفهوماً عاماً يحقق لكل إنتاج فكري مرتبط بالنصوص المؤسسة للأديان أياً كانت بتسمية منتجها العقائدي بـ "علم الكلام" أو "لاهوت التحرير"؛ واعتبر أن التطورات التي تلحق علم الكلام إنما هو لاهوت التحرير الاقتصادي والاجتماعي والسياسي وحتى الديني، فقد "خضع علم الكلام الجديد في الغرب لظروف خاصة، مثلاً فقد ظهر ما يسمى بلاهوت التحرير في أمريكا اللاتينية وأيضاً في إفريقيا عند المسيحية، وفي آسيا عند البوذية، من أجل مقاومة الاستعمار، ومقاومة الفقر، ومقاومة القهر"²، حتّى إن ربط مفهوم علم الكلام الجديد بحسب التأثير الفلسفي الغربي، إذ تأثر الكلام القيم بالفلسفة الأرسطية والأفلاطونية بينما تأثر علم الكلام الجديد بالفلسفة الألمانية ولازال يتأثر سواء الكلام الإسلامي أو الغربي بمنتجات العقل الفلسفي من أمثال سبينوزا وهابيدغر حتى إن حسن حنفي قد جعل من المفاهيم العقائدية اليهودية المعاصرة متأثرة بالوضع السياسي³، الذي يجعل في النهاية عملية التفلسف إزاء المفاهيم الدينية إنما تجربة شعورية متطورة تظل خاضعة في مجملها بالبنية التحتية والنفسية والسياسة وليست مؤسسة على النصوص الدينية المقدسة، واستبدل وظيفة علم الكلام من الدفاع عن الإسلام إلى الدفاع عن المسلمين.

ومن ناحية أخرى، لا يمكن الإنكار بأن علم الكلام المعاصر خاضع للتغيرات التي تطرأ على المنظومة التكاملية للعلوم الإسلامية والإنسانية وحتى الطبيعية، إذ لا يمكن البتر بينها وبين التداخل المنهجي فيها، فضلاً عن أن علم الكلام الجديد قد خطى خطواته الأولى متأثراً بتيار الحداثة وموضوعاتها ومستجيباً لردّة الفعل الفلسفية في تيار ما بعد الحداثة. ويعتبر ملكيان أن الكلام الجديد يمضي لأن يكون علمانياً لأنه يركّز على قضايا الطبيعة والإنسان وحقوقه، ويغلب بحث مفعولية الدين في الحياة الدنيا أكثر من الحياة

1 _ عبد الجبار الرفاعي، مقدمة في السؤال اللاهوتي الجديد، ط2، دار الهادي، بيروت، لبنان، 1429هـ_2008م، ص 18.

2 _ عبد الجبار الرفاعي، الاجتهاد الكلامي، مرجع سابق، ص 55.

3 _ المرجع نفسه، ص 55.

بعد الموت¹، و"أن يفني يوعوده التقديمية المعجّلة [ثم يناقش] بعد ذلك وعوده الفرضية المؤجّلة"²، وسيكون كلام حقوق الإنسان بعد استبدال بعض مسأله³. بينما يحرص شبستري علم الكلام الجديد في كونه؛ محاكاة لمجموعة الفلسفات والأفكار الغربية والتعاطي معها كواقع قائم لا معنى لعلم الكلام الجديد أصلا ما لم يخضع لهذا المعطى⁴.

وعليه فإنّ انحصار أغلب تعريفات علم الكلام الجديد _ التي نسجت على منوال شبستري وملكيان _ بالجغرافية الإيرانية يعود إلى واقع العلاقات المعرفية والتاريخية بينها وبين الدول الأوروبية الشرقية، تحديدا ألمانيا وهو ما يمكن أن ينتج من خلال المثاقفة وتأثر البعثات العلمية بين الجغرافيتين، والتي جعلت إيران تتبني الرؤية الكلاسيكية في نقد الدين المسيحي وثورة الأنوار التي انتهت ببلورة الفلسفة الدينية التي جعلت الإنسان محور الدين، ونسجت على منوالها مباحث علم الكلام الجديد وقضاياها الأساسية.

وفي هذه الظروف المستجدة والفلسفات الجديدة يستحضر سؤال: لماذا يزعج بعلم الكلام في المباحثات السياسية والفلسفية، هل يشكّل علم الكلام الخلفية المعرفية والإيديولوجية التي تخدم التوجه الديني في السياسة؟ وهل حفظ علم الكلام في حالات استدعائه على دوره؛ كونه السياج الأكثر فعالية _ أمام قصور الفقه (مثلا) _ في تبصير العباد وتحديد أفقهم ومطالبهم الشرعية والمشروعة من السياسة الحاكمة لإنجاح ثورتها التحررية لحفظ الهوية (ثورة أحمد عرابي في مصر آنذاك مثلا)؟

ومن ناحية أخرى؛ فقد اعتبر في بعض الرؤى علم الكلام علما منتهيا إلتغت ماهيته منذ ارتبط بالفلسفة؛ فيرجع بعض الباحثين انتهاء عهد الكلام عند اندماجه بالفلسفة، مع الفخر الرازي مثلا بداية الكلام الفلسفي عند الأشاعرة، ومع نصير الدين الطوسي مثلا لبداية الكلام الفلسفي عند الشيعة، وتابعهما صدر المتألهين (الملا صدرا) معالجا القضايا الكلامية بأدوات فلسفية ممثّلا للكلام بمنهج المشاء والإشراق وطريقة العرفاء⁵. بينما يعتبر مطهري هذا التصور خاطئا: "إذ أنّ الفلسفة الإسلامية لم تتجه نحو

1 _ عبد الجبار الرفاعي، الدين وأسئلة الحداثة، مرجع سابق، ص 86.

2 _ المرجع نفسه، ص 86.

3 _ المرجع نفسه، ص 87.

4 _ شبستري، مدخل إلى علم الكلام الجديد، مرجع سابق، ص 45.

5 _ قراملكي، مناهج البحث في الدراسات الدينية، مرجع سابق، ص 402.

الكلام ولو بمقدار خطوة واحدة، بل إن علم الكلام هو الذي خضع تدريجياً لهيمنة الفلسفة، ثم جرى احتواءه فلسفياً في نهاية المطاف¹، فسواء أصبح علم الكلام فلسفياً، أم أصبحت الفلسفة كلاماً، فإنّ الناتج عن ذلك سيكون كلاماً فلسفياً، أو ثيوسوفياً² theosophical أي الحكمة الإلهية³.

فالأخذ بهذه الفكرة يدخل الكلام متأهات تفقده خصوصيته وتجعله تابعاً للفلسفة ومعطياتها ومناهجها، وهو ما سعى المتكلمون والفلاسفة على التمييز بينه، سواء في المنطلقات والمبادئ التي ينطلق منها كل من الكلام والفلسفة وخصوصية التزامهما باللاهوتي أو الإنساني في المبدأ والمنهج والغاية، وفي هذه الحال يمكن ان يطرح تساؤل مهمّ عن حقيقة الكلام: فهل انتهى عهده بامتزاجه مع الفلسفة وخضع تجديده اليوم على ما طال الفلسفة من تطور وتجديد، وهل انتهى هذا التمازج في عهد الكلام الجديد، وهل ستكون فقط محاولة انسلاخ اصطلاحية للكلام عن الفلسفة مع اتحاد مضمونهما وتعاطيهما مع الحقيقة العقديّة والدينيّة؟ ومن جانب آخر هل نبذ الكلام حين حلّ العرفان محلّه كما حصل عند الملائ صدرا أم أن التجربة الروحية قد كانت تعبيراً سلوكياً للجدل العقدي في إثبات ونفي حيثيات ومقتضيات الإيمان؟

ويختلف المسار الكلامي الإسلامي بين السنة والشيعة فكان للاخيرة تميّز فلسفي بحكم الانفتاح الحضاري والثقافي على الحضارة الذاتية والمجاورة فحينما "نتحدث عن مرحلة القرنين السادس والسابع التي تفتّق فيها الكلام الشيعي، فإننا نتحدث عن مرحلة الكلام الشيعي الجديد، وليس عن ميلاد علم كلام ابتداء. فالمأثر فيه (...) إنّما يكمن في خاصية تداخل الكلام والفلسفة على مستوى المفاهيم والمسائل التي غدت متقاربة جداً. وهو ما لم نجد له نظيراً في الكلام الأشعري او المعتزلي، ويعود الفضل إلى عاملين أساسيين:

1 _ مرتضى مطهري، نقلا عن: قراملكي، مناهج البحث في الدراسات الدينية، مرجع سابق، ص 403. (لغياب المصدر).
2 _ المصطلح: لسيد حسين نصر في كتابه (History of islamic philosophy)، نقلا عن: قراملكي، مناهج البحث في الدراسات الدينية، مرجع سابق، ص 403. (لغياب المصدر العربي والاجنبي).
3 _ المرجع نفسه، ص 403.

أحدهما: يتعلق بمسار تهذيب القول الفلسفي الذي نهض به فلاسفة الشيعة حيث بلغ فعل التهذيب والتطويع والتكييف للقول الفلسفي لكي يستجيب لمقتضى المنقول الإسلامي وتعاليمه.

الثاني: يتعلق بنمو الكلام الشيعي وتحرره من الاطر التي اصطنعت له. فكانت تجربة الكلام الشيعي أكثر انفتاحا وحرارة على المعرفة¹، وهو ما جعل الساحة الإيرانية اليوم؛ الممثل الأول لمفهوم علم الكلام الجديد والتي قطعت فيه شوطا كبيرا من حيث البناء الهندسي الفلسفي والمعرفي والمنهجي المعاصر.

وينتقد الكثير من الباحثين السنّة والشيعة الخلط الواقع بين علم الكلام الجديد وفلسفة الدين؛ فيفترق طه عبد الرحمن بينهما من منطق الوظيفة والغاية فعلم الكلام يتولّى الردّ على الشبه الواردة على العقيدة الإسلامية والدفاع عنها بالأدلة العقلية من خلال الاعتماد على قواعد المناظرة²، بينما تشتغل فلسفة الدين على "تجديد الفهم لمكوّناتها ومقتضياتها في سياق المستجدات الفكرية، ولا تشتغل بالمسائل النظرية المجردة وإنما بالمسائل العملية المشخصة"³، ويبيّن أنّ الفلسفة الدينية أيضا بحاجة إلى التجديد كالتّي دعا إليها إقبال من أجل مدّ الحركات الإسلامية مجالا معرفيًا تستند عليه في استئنافها⁴، أمّا عند الشيعة فقد ناقش أحد فرامز قراملكي الفارق بين الكلام وفلسفة الدين وتحديد الفروقات الدقيقة بين علم الكلام الجديدة والفلسفة من منطق المبني والمعنى والغاية والمنهج والنتائج من حيث ان علم الكلام الجديد لم يخرج عن الهوية التي صاغها علم الكلام القديم لنفسه بكونه علما وسائطيا بين الإنسان وربه من خلال النصوص المرجعية ومدى الخضوع لها، وأن فلسفة الدين تتعامل مع الأديان بشكل عام لا يشترط الخلفية الايمانية للباحث في الدين، ولا يبحث في صدق وكذب العقائد والأديان بقدر ما يعرض للتفكير الفلسفي للدين ومدى وتأثيره على تشكل الدين وعلاقته بالإنسان من ناحية اللغة والتجربة الدينية ومدى استفادته من الدين⁵.

1 _ إدريس هاني، المعرفة والاعتقاد، مرجع سابق، ص 144_145.

2 _ طه عبد الرحمن، سؤال الاخلاق، مرجع سابق، ص 224.

3 _ المرجع نفسه، ص 224_225.

4 _ المرجع نفسه، ص 199.

5 _ عبد الجبار الرفاعي، علم الكلام الجديد وفلسفة الدين، مرجع سابق، ص 122 وما بعدها.

ومن خلال المشاريع المنهجية التي حاول روادها الوقوف بعلم الكلام من جديد بعودته إلى أمثولة ازدهاره أو خلقه خلقا جديدا يوازي مقتضيات الحال ويتقاطع مع مجريّات الحدث العلمي. نجد أنّ علم الكلام القديم لازال يتوجّس خيفة من الكلام الجديد ويشكّك بنوايا المتكلّمين الجدد ربّما يعود ذلك إلى قلة عددهم بدء من الأفغاني الى اليوم مقابل العدد الكبير للمتكلّمين القدماء، وفي حال سيطر الكلام الجديد فالتخوّف على محاور الكلام القديم أمر حاصل ضرورة¹، فسيطرة المدرسة الواحدة أو الاتجاه الواحد وإقصاء باقي الآراء أو المدارس ظاهرة غير صحيّة تصيب الفكر الإسلامي بالعرج، خصوصا بعد الرّكود الذي شمل علم الكلام، حيث "يأتي مشروع علم الكلام الجديد والذي جرى التركيز عليه في المحافل الفكرية والدينية المعاصرة، لاسيما في العقد الميلاودي الاخير، اذ يحاول هذا المشروع أن يضع حدا لحالات الرّكود التي سيطرت على الدراسات الكلامية في القرون الاخيرة ويعيد بعث النتاج الكلامي من جديد ضمن اليات عمل متناغمة مع تطورات المعرفة الانسانية، خصوصا الحاصلة بفعل تأثيرات العاصفة الغربية التي ضربت العالم من اقصاه الى اقصاه، وذلك بهدف تحقيق التنمية الفكرية لهذا العلم ووضعه في سياقه المناسب له فعلا"²، وهو ما يسعى رواد علم الكلام المعاصر إلى مراعاته حيث لم يختلفوا في هذا عن كلّ من كان له باع في علم الكلام منذ نشأته ومرورا بمراحل تطوّره.

وقد وجّه الباحث حيدر حب الله الجهود التي تعرّف بهوية علم الكلام من خلال "تحويل الجهد الكلامي إلى مؤسسة، أو مؤسسة علم الكلام، وذلك من خلال الاهتمام بمجموعة أمور من قبيل تشكيل مؤسسات ولجان لتصحيح التراث الكلامي، وإخراجه من المكتبات القديمة وعالم المخطوطات، وتحقيق هذه الكتب وطباعتها طباعة عصريّة"³. فأغلب المنشغلين بعلم الكلام الجديد اليوم في حالة من التذبذب المنهجي والشخّ المعرفي في تحديد معالم وهويّة العلم في شكله الجديد في حين لا زال يلاحقه الميراث الضّخم للقراءات التأويلية للتراث الكلامي واقصاء الآراء المخالفة، وقد حاول الإمام محمّد عبده " بأول محاولة لتكسير ذلك التقليد القائم على إقصاء الاتجاهات المخالفة لمذهب أهل السنة، حيث عمل على

1 _ عبد الجبار الرفاعي، الاجتهاد الكلامي، مرجع سابق، ص 40_41.

2 _ حب الله حيدر ومجموعة من مؤلّفين، العقلانية الاسلامية والكلام الجديد، ط1، مركز الحضارة لتنمية الفكر الاسلامي، 2008م، ص 10.

3 _ المرجع نفسه، ص 11.

فك الطوق عن الكلام المعتزلي وعمد لأول مرة منذ انقلاب الخليفة المتوكل على المعتزلة سنة 237هـ إلى تدريس الفكر الاعتزالي في أروقة الأزهر، كفكر مخالف يمكن الاستماع إليه قبل تقويمه والحكم له أو عليه (...). ومع ذلك فلم يتمكن الباحث العربي الحديث من التعرف على الفكر المعتزلي إلا عبر روايات خصومه الطاعنين في شرعيته¹. ولذا كان من الضرورة التعريف به في المؤتمرات الدولية والمنتديات العلمية التي تنشغل بالفكر الإسلامي وتحديد الفكر الديني؛ وإقامة مكثبات متخصصة ومعاجم تفهرس للعلم ورواده وتآليفه تراثاً وتحديد مذهبها مخالفة ورؤى متنافرة، فضلاً عن توفير الموارد الالكترونية للمعلومة الكلامية التي تيسر على الباحثين الإحاطة بهذا العلم الواسع تاريخياً ومنهجياً، وتحديث الدراسات التكاملية التي تجمع بينه وبين باقي العلوم الاجتماعية واللغوية التي تساهم سلباً أو إيجاباً في استحداث القضايا وتدفع العقل إلى ضرورة إعماله حول مستجداتها، دون إغفال الترجمات في نقل التراث الفلسفي الخارجي/الغربي مثلاً، وترجمة الفكر الكلامي باللغات الأخرى من أجل فتح مجال التداول والتفاعل والتحاو الذي لأجله كان هذا العلم²، حتى إن علم الكلام الجديد قد اعتمد فرع مقارنة الأديان كجزء من المسائل والقضايا التي يؤسس عليها معالمة اليوم، ولعلّ هذا راجع إلى انفتاح علم الكلام على الفلسفات المعاصرة والدراسات الدينية والوضعية وسيطرة مفهوم العولمة في العلاقات الثقافية والاجتماعية بين الشعوب متجاوزاً حوار المذاهب كما كان علم القديم سابقاً³.

والواقع أنّ التأريخ لعلم الكلام ومحاولة الكشف عن ماهيته من خلال مساره المعرفي والمنهجي لن يخلو من العوائق الأيديولوجية التي تحكم ذهنية المتكلم والقارئ قديماً وحديثاً والتي عابها النقاد على علم الكلام والتي قد توظف الذاتية والميل في تضخيم مدرسة على حساب أخرى؛ و"لعل أوضح عائق إيديولوجي إنما يتجلى في ذلك الميراث الثقيل الذي ورثه المفكر الحديث من تلك الرؤى التاريخية والتأويلية القديمة القائمة غالباً على نزعة الإقصاء لكل من اعتبر خارجاً عما سمي تاريخياً بمذهب "أهل السنة والجماعة" حيث تمّ في إطار هذا الموقف الأيديولوجي القديم إبعاد وإقصاء كل الانتاج الفلسفي والكلامي المخالف، خاصة

1 _ عبد المجيد الصغير، فقه شرعية الاختلاف في الإسلام -مراجعات نقدية في المفاهيم والمصطلحات الكلامية، ط1، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، د.ت، ص 13.

2 _ حب الله حيدر، العقلانية الإسلامية والكلام الجديد، مرجع سابق، ص 10_11.

3 _ حيدر حب الله، علم الكلام المعاصر، مرجع سابق، ص 244.

ما كان من هذا الأخير منتسبا إلى الجهمية والمعتزلة والشيعة؛ مثلما أقصى إنتاج واسع من الفكر الصوفي ذي التوجه الإشراقي¹، ولذا فقد دعي إلى إنشاء علم كلام فلسفي تتابع "صيورة المنهج الكلامي فلسفيا يستهدف الحقيقة دون أن يصادر في إطار أو غير بصورة مسبقة كما هو الحال في المنهج الكلامي المعروف تاريخيا والذي يفترض الحقيقة في جانب من الجوانب ثم يتحرك على أساس الدفاع عنها"²، لتفادي القول بإيديولوجية العلم أو مذهبية وتمنح فلسفة علم الكلام فرصة للتدقّد وإعادة النظر المتواصل، وبالتالي منح العلم درجة أقوى من العلمية والضبط المنهجي الذي يحفظ للكلام هويته الدفاعية والتبينية وإن تغيّرت بعض مبانيه ومناهجه ومعطياته المعرفية.

المكعب الثاني: من حيث اتصال علم الكلام الجديد بعلم الكلام القديم

ومن خلال السياق التاريخي لتبلور العلم باصطلاحه الجديد إذا ما حاولنا تحديد منطلق ومسار التّجديد، فتعود بذور التّفكير الكلامي الجديد حسب الباحث حيدر حبّ الله؛ "إلى القرن التاسع عشر الميلادي، أي إلى زمن شروع التّحديات الفكرية والثّقافية الغربية التي رافقت الاستعمار الغربي الفرنسي والبريطاني للعالم الإسلامي. وقد كان للمستشرقين دور فاعل في تكوين هذا الجوّ العام نتيجة الانتقادات الحادّة التي وجهوها إلى كافة موافق الفكر الإسلامي لا سيما السنّة النبويّة الشريفة"³، وهي عملية تاريخية سنّية تخصّ الإنتاج العقلي للإنسان والذي يعود الى منهج الجدل بمفهوم هيجل، إذ يتشكّل الرأي الأوّل ويسيطر فترة من الزمن ثم يظهر الرأي المخالف له أين يحاول انتقاد مكانم النقص في الموقف الأوّل ويؤدّي الصراع والنزاع بينهما إلى مناقشات تنتهي بالتوسط بين الرأيين وهو الرأي الأوسط، الذي يتحوّل بدوره إلى رأي أوّل وهكذا تباعا في عملية تفاعليّ تثيري الفكر وتطوّر الأدلة والحجج والتّأليف، أين استعاد علم الكلام موقفه أمام التّحدّيات التي توجّهت إلى الوحي وعلومه، واشتغل في هذه الفترة جيل من العلماء في الردّ على واقع الإشكالات، وأبرز من مثل انبعاث الدّرس الكلامي بعد طول ركود: السيّد جمال الدين الأفغاني في رسالته: الردّ على الدّهريين، وتابع من بعده كلّ من الشّيخ محمّد عبده والشّيخ محمّد رشيد

1 _ عبد المجيد الصغير، فقه شرعية الاختلاف في الإسلام، مرجع سابق، ص 12.

2 _ حيدر حبّ الله، علم الكلام المعاصر، مرجع سابق، ص 223_224.

3 _ المرجع نفسه، ص 218.

رضا وغيرهم، وألّفوا في هذا المجال بما فتح الآفاق لمن بعدهم في إثراء علم الكلام بدراسات قيّمة سواء من العلماء السنة كبديع الزّمان النّورسي، الشّرخ مصطفى صبري، سيّد قطب ومالك بن نبي...، ومن العلماء والمفكرين الشّيعية أمثال: الطّبطبائي، المرتضى مطهري، عليّ شريعتي والسيّد محمّد باقر الصدر... وغيرهم.

ويمكن القول؛ بأنّ أغلب سمات تعاريف علم الكلام المعاصر قد تغيّرت من مناحي إثبات حدّه وتقرير مضمونه وضبط غايته؛ وأدّى هذا إلى تحوّل في جانب منه؛ من علم إلى موضوع مستشكل يبحث الدّفاع عنه ويعيد بيان حقيقته بتغيير المصطلحات وتعديلها وإضافة دلالات علمية مستجدّة، وفسح المجال لأن يتداخل بمواضيع الفكر والفلسفة والاجتماع، وإن حافظ على الجانب النّظري الذي وجد لأجله؛ وهو تقرير العقائد وصيانتها من التّبديل والتغيير، فقد عمل على إعادة صياغتها بلغة ومصطلحات أكثر تناولا وتداولاً في الفكر الدّيني والفلسفي المعاصر.

تتعالى بعض كتابات المعاصرين في علم الكلام الجديد من استحضار نماذج من علم الكلام القديم في تأليفهم، بسبب القطيعة التي تحدّثها التسمية والتي شكّلت في الوعي حكماً الغائياً للقديم، رغم بعض الدراسات الكلامية القديمة العميقة ولا يمكن تجاوزها بسبب التسمية فحسب لأنه قد يحدث قطيعة مع الامتداد التاريخي والمعرفي للعلم¹، و"هناك فرق بين أن يمثّل علم ما امتداداً طبيعياً لعلم سابق منقرض عملياً بحيث يقوم على انقاضه وبين أن يكون تعبيراً عن نفسه مرحلة زمنية متقدّمة"².

ويستند علم الكلام الجديد على منتجات فلسفة العلوم وعلم المعرفة الغربي وفلسفة الاخلاق ويعتمد جميع فروع الفلسفة الغربية بشروطي تحكيم ما يؤخذ وما يردّ لاستحالة تلافي تأثره بتطوّر المجالات العلمية التاريخية والتجريبية...، وللمنهج العلمي الحقّ في محاكمة ما ينتجه الكلام الجديد³.

ويمكن إجمال علاقة علم الكلام القديم بالجديد إلى مستويين:

1 _ المرجع السابق، ص 333.

2 _ المرجع نفسه، ص 232.

3 _ عبد الجبار الرفاعي، الدين وأسئلة الحداثة، مرجع سابق، ص 88.

أ- من حيث هو علم جديد مستقل؛ يقول حسن حنفي: من مفاهيم علم الكلام الجديد أنه قد تحول إلى التركيز في الدفاع عن الأمة بدل العقيدة "إنَّ خطورة علم الكلام القديم أنه يستبعد علم الكلام الجديد، بينما علم الكلام الجديد لا يستبعد علم الكلام القديم"¹.

الحديث عن الانفصال بين علم الكلام القديم والجديد لا يقلّ حدّة عن الاتصالية المتطرّفة بين الكلامين أيضاً، فمثل هذا الاتصال قد ثبت تاريخياً بأنّ الجديد والقديم متّصلان تاريخياً كمحرّك يدفع بالعلم نحو التطوّر مع ضرورة بيان هذا التواصل في التاريخ الذي لم يأخذ نصيبه من بيان فواصل التجديد ومكامن التغيير في الحركة التجديدية للعلم صعوداً ونزولاً؛ حتّى إنّ التاريخ نفسه يؤكّد "أنّ القديم موجود في صلب كلّ جديد. وفي صلب كلّ قديم توجد معالم الجديد. فالمتجدد غير خالص من شائبة القديم. والتاريخ وحده يقرّ بأنّ التحوّلات التي تجري على المعارف هي ذات طبيعة متعرجة"². وبالعودة إلى فكرة التطوّر النسفي فإنّ التّجديد والاتصال قد ينتقل من نسق إلى آخر حيث قد يموت القديم في نسق وينبعث كفكرة مطوّرة يتأسّس عليها نسق جديد؛ وهذا يدفع إلى إعادة قراءة عملية الاتصال بين قديم العلم وجديده بمنظور النسق الذي يساعد على بيان مقامات الأفكار والأدلة. فالأفكار لا تموت بل يعاد توزيعها داخل النسق. فالتجدّد هو نتيجة تجدد أنساق، لكن هل يأخذ طبيعة تراكمية اتصالية أم تحولات انفصالية؟³، وهذا ما لا يزال إلى اليوم في علم الكلام الجديد محلّ بحث وأخذ وردّ، وانفصالاً ظاهراً بين الكلام القديم والجديد حسب توجهات الباحثين ورؤاهم لمفهوم التجديد نفسه ومفهوم علم الكلام ثانياً؛ فالخلفية الكلامية أو قبلية المتكلم الجديد (=الإلهيات الحديثة كما يطلق عليها ملكيان) تختلف عن المتكلم القديم الذي كان يركّز في بحثه على الألوهية، أمّا الكلام الجديد فيبدأ تسلسل قضاياها من الإنسان⁴.

حتّى إنّنا لا نجد في مفهوم علم الكلام الجديد - عند بعض الباحثين كما سبق - مضموناً مختلفاً كثيراً عن مفهوم علم الكلام فلسفياً، فيعرّفه لالاند بجعل علم الكلام نفسه علم اللاهوت يقول في معجمه: "علم الله، علم صفاته وصلاته بالعالم وبالإنسان، لاهوت موحى (يقال أيضاً لاهوت مقدّس، لاهوت

1 _ عبد الجبار الرفاعي، الاجتهاد الكلامي، مرجع سابق، ص 39.

2 _ إدريس هاني، المعرفة والاعتقاد، مرجع سابق، ص 27.

3 _ المرجع نفسه، ص 27_28.

4 _ مصطفى ملكيان، العقلانية والمعنوية، مرجع سابق، ص 191.

عقدي، مذهبي) هو الذي يستند إلى كلام الله، المحفوظ في كتب مقدّسة¹، مقدّما لللاهوت أنواعا من بينها اللاهوت الكلامي والذي ينحى نحوًا خاصًا عند أوغست كونت في حالته اللاهوتية باعتبارها الحالة الأولية من تطوّر الفكر البشري الذي يتمّ من خلاله؛ تمثل الظواهر وإعادتها لأصل حوارقي²، وهو معنى مختلف تماما عن حقيقة علم الكلام أو اللاهوت وأبعد ما يكون محاكاة له أو مشابهة لأسلوبه أو مبادئه، وهو تعريف يصف العمل الديناميكي للجدل الديني أو الوضعي مجردًا إياه من أي خصوصية دينية أو وظيفته المنوطة بالعقائد.

ب_ من حيث أنّه علم متصلّ متجدّد؛ فيتقدّم تيار التجديد التواصلّي إلى الكلام الجديد على استحياء محافظا على خطوط الأولين في رسمه، ومحاولا عقلنة الكلام حسب المعطيات المعاصرة دون إحداث قطيعة معه لا على مستوى المضمون أو التسمية.

ولا يمكن بأي حال الحديث عن علم كلام جديد ما لم يتقدّم علم الكلام القديم هذه العملية، من أجل مراجعة أخطائه وتجنّب تكرار الوقع فيها، مع محاولة إحداث خط تداولي يسع القضايا والأدلة ويجدّد خواصها المعرفية ليس بالاقصاء والحذف وإنما بالتحديث الذي يطال الآليات والأفكار وتطوير مناهج القراءة والاستدلال واللغة الكلامية والمصطلحية...؛ من أجل أن يكون هذا العلم قادرا على الاستجابة لتحديات العصر والاجابة عنها³، و"تحصين العقيدة بأدلة وبراهين عقلية وفلسفية تحميها من تخربات الأعداء وتحافظ على فاعليتها في نفوس العباد، وتطبع الحياة الاجتماعية بطابع توحيدى خالص"⁴.

فالخطوة الأولى إذا تبدأ بالمنهج، والخطوة الأخيرة تتم إجراء احصاءات واستبيانات ميدانية نستكشف من خلالها مديات التفاعل بين الانسان وعقيدته وعيا وسلوكا. وما بينهما من خطوات تخصص لدراسة العقيدة ونقد الفكر الديني (بالمعنى الايجابي للنقد) لتقويمه وانتزاعه من بعض الأفكار التي تشرنق بها فأعاقت حيويته وفاعليته، وهذا يتطلب العودة إلى القراءة المقدمة لتحديد نقاط الضعف ووضع خطة لانتشال

1 _ لالاند، الموسوعة، مرجع سابق، ص 1450.

2 _ المرجع نفسه، ص 1451.

3 _ ماجد الغرابوي، إشكاليات التجديد، مرجع سابق، ص 39_40.

4 _ المرجع نفسه، ص 40.

نقاط القوة ان وجدت. وهو ما قام به رواد الاصلاح والتجديد الديني في علم الكلام ابتداء بالسيد جمال الدين الحسيني الأفغاني ومحمد عبده ومحمد اقبال ومالك بن نبي والشهيد الصدر والطببائي والمطهري¹. وكما يخصّ عبد الله عروي نموذج المتكلم المعاصر وكيفية تطلّعه لما يجب أن يكون عليه العقل الكلامي فيقول عن الإمام محمد عبده: "إنّه "متكلّم" من نوع جديد، يرفض نتائج الكلام القديم فقط، لا أصوله "البديهية"، تلك النتائج التي أضلت الناس، وحادت بهم عن استهداف المصلحة القائمة الملموسة"²، وإن كان يتحدث عن الجمود المعرفي للكلام فإنّه قد منح الرؤية العبودية مفهوم اتصاليا توصليا بين التراث الكلامي والتجديد العبودي الذي لم يبدأ من فراغ وإنما بني تجديده على أسس وأصول بصياغة جديدة متجددة تمنح النفس لعلم الكلام من اجل مواصلة وظيفته باستحداث أدلة ونتائج متجددة.

كما أنّ التسمية قد تخيف بعض المجددين والباحثين من تبنيتها فيحاول البعض إطلاق مصطلح علم الكلام الجديد قاصدا به نفس العلم والوظيفة والمضامين وليس بغرض إحداث القطيعة، بسبب تبنيه لبعض النظريات الحديثة والعلوم المعاصرة³، ولذا يتخوّف من "قطيعته مع الماضي أو القلق من هذه القطيعة المحتملة جدا يجعل في تبنيه شيئا من المخاطرة غير الضرورية، سيما وأن هناك إمكانية للاستعاضة عنه بمصطلح آخر أكثر جامعية وشمولية"⁴، كما أنّ علم الكلام الجديد بمصطلحه هذا يحاكي مأمولا يريد أن يصير إليه لا واقعه الحالي الذي لازال لم يخرج جملة عن خط علم الكلام بدء من تسميته إلى مضمونه الذي لم يتضخم ليصل حد إنتاج علم جديد من خلاله، ويكفي انه لازال يحمل نفس المسمى وهو الاشتغال بالعقائد الدينية، وهو اسم حمل منذ البداية جدلا تاريخيا طويلا لبيان أسباب إطلاقه والتي كانت غير مستوفية لمضمون العلم⁵.

ويخلص القول؛ إلى أنّ العقل المسلم المعاصر بحاجة ماسّة إلى تجهيزه وعيا ومعرفة ومنهجيا من أجل الانفتاح على التجربة العقلية الغربية علما وفلسفة بقدر انفتاحه على العلم والتقنية الحديثة من أجل محاكاة

1 _ المرجع السابق، ص 40_41.

2 _ العروي، مفهوم العقل، مرجع سابق، ص 44.

3 _ حيدر حب الله، علم الكلام المعاصر، مرجع سابق، ص 234.

4 _ المرجع نفسه، ص 234.

5 _ المرجع نفسه، ص 235.

عصره وبث روحه الفلسفية والفكرية الإسلامية بشرط أن يهتم الباحثون بالعملية التجديدية لعلم الكلام بصفته الممثل العقلي الأول والمتفرد في الابداع الفكري والمنهجي؛ كما تتضافر جهودهم في مساعدته على ولوج عالم التفلسف الحرّ المؤسسللهوية الإيمانية على علم ووعي، والدخول في حوار حقيقي مع العقل الغربي دون أن ينقطع عن مجاله التداولي والتاريخي ويستمر اتصاله وتفاعله مع تاريخه وقراءة تراثه بوعي متجدد وتمثيل دوره في النهوض بالمجتمع العربي المعاصر¹، والعمل على استعادة "الإرث الكلامي العقلي الضخم، وحياء الفكر الإسلامي العقلاني الاعتزالي الأشعري واستلهام ذرره وآلئته، (والذي) أصبح ضرورة حيوية في العصر الحاضر"²، لبلوغ حقيقة هوية علم الكلام القديم والجديد و"تتلخّص حقيقة علم الكلام الجديد في أنّه استجلاء حقائق الدّين بالأدلة التي تطمئنّ الذّهن الجديد والعقلية الجديد، وتوصل التعاليم الإسلامية بأحدث أساليب الاستدلال الملائمة للعقل الجديد"³.

وبغضّ النظر عن هذه التجاذبات؛ فإنّ تجديد الفكر الإسلامي وعلومه تخضع لشائبة الثّابت والمتحوّل، الأصول والفروع، وإن كان ظاهريا وسطحيا قد يقصي الكثير من التطوّرات النسقيّة التي تبقى البعد التراكمي⁴ ومدى تعلّقاته بملازمات العلوم الأخرى واتصالها فسيظلّ الحديث عن الجديد والقديم منتقضا من الملابس التي تتداخل في كل عصر. لتخرج علم الكلام منذ محمّد عبده إلى اليوم في حالة من الانتقائية المنهجية والمعرفية، بعيدا عن الرؤية التكاملية والاتصالية بين النص وقراءة النص وقارئ النص وفلسفة المنهج وخلفيات الباحثين وتأثير المجال التداولي الخارجي والداخلي.

إذا؛ فقد اختلفت الرؤى حول هوية علم الكلام وماهيته بين كونه أيديولوجيا تترجم أفكار الفرق وتخضع السياسة لبناء الرأي والنسق وتطويع المناهج لخدمة الأغراض الذاتية، أو كونه فرعا من فروع فلسفة الدين الذي لا يزال علما في طور التأسيس والذي يشترك في بعض مسائله بما يطرحه علم الكلام الجديد بسبب اشتغال المدرسة الإيرانية بالمجالين ونبوغهما فيه لدرجة أنّ علم الكلام الجديد قد صار ينسب

1 _ عباس محمد حسن سليمان، الصّلة بين علم الكلام والفلسفة في الفكر الإسلامي -محاولة لتقويم علم الكلام وتجديده، د.ط، دار المعرفة الجامعية، السويس، مصر، 1998. ص 228. (بتصرّف لطيف)

2 _ محمد آيت حمو محمد، فضاءات الفكر في الغرب الإسلامي، مرجع سابق، ص 149.

3 _ وحيد الدّين خان، البعث الإسلامي، مرجع سابق، ص 102.

4 _ إدريس هاني، المعرفة والاعتقاد، مرجع سابق، ص 27.

للمدرسة الإيرانية عموماً، كما وقع الاختلاف في تسمية هذا العلم وكونه متصلاً بعلم الكلام القديم وامتداداً له في صورة فلسفية تحاكي قضايا العصر وتطور مشكلاته التي تختلف كثيراً عن إشكالات الفكر الإسلامي في عصوره الأولى. ويبقى هذا الأمر محلّ تداول ونقاش ريثما تتضح المعالم الكاملة لكلّ من فلسفة الدين وتحديد الواجهة المصطلحية والمضمونية والمنهجية لعلم الكلام المعاصر؛ و"أمام هذا التدافع المستميت بين أنصار الاتصال وأنصار الانفصال، يظل الموقف الأسدّ والأكثر إيجابية على نتائج العلم والمعرفة، هو القول بتفاوت مراتب التحول وأنحائه، إذ غفي أي تحوّل لا نقف على قطيعة تامة ولا على اتصال تام"¹.

المكعب الثالث: من حيث وظيفة علم الكلام الجديد

يعتقد بعض الباحثين (=من المشتغلين بالكلام) أنه لو قبلنا بعلم الكلام الجديد أو رفضناه فإنّ الوظائف المتوجّهة إلى علم الكلام اليوم هي نفسها الوظائف التقليدية الثّلاث التي صاحبت منذ تأسيسه²، باعتبار أنه لم يغيّر من آلية عمله الأساسية وفقاً للموضوعات التي اعتمدت هذا المنهج في التّبيين والإثبات، الحجاج والتّليغ. ويصادق على هذه الثّلاثية المرافقة لعلم الكلام القديم؛ المتبنون لمشروع الكلام الجديد من أمثال عبد الكريم سروش ومحمد مجتهد شبستري، فالأخير يرى بأنّها ضرورات ثلاث³ حكمت طبيعة العلم وتداخله مع الأديان الأخرى أين وجب أن يضطلع بتبيين العقائد، إثباتها ثمّ الإجابة على الشّبهات والدّفاع (Apologetics) عمّا أسّس له من بيانات أوليّة بدأ منها لينتهي إلى صحّتها.

أمّا مصطفى ملكيان فيرى بأن وظيفة الدفاع الكلامي الجديد قد تغير توجّهاً من الدفاع الواقعي إلى الدفاع البراغماتي _على حد اصطلاحه_، حيث مايز بينهما بأن الدّفاع الواقعي يبحث في صدق أو كذب القضايا أو أحقيتها وبطلانها وليس كالدّفاع البراغماتي الذي يتجاوز صدق وكذب القضية الموافق أو المخالف للواقع وإنّما يبحث في مدى الحاجة إلى هذا المعتقد وحاجة المعتقد إليه. كما يبرز اختلاف

1 _ المرجع السابق، ص 27_28.

2 _ انظر: حيدر حب الله، علم الكلام المعاصر، مرجع سابق، ص 220.

3 _ شبستري، مدخل إلى الكلام الجديد، مرجع سابق، ص 27_30

الكلاميين عنده في كون الأول يعتمد على الدّفاع عن القضايا الإخبارية فقط بينما يفتح الحديد على كل القضايا الإخبارية والانشائية مهمة كانت أو غير كذلك¹.

وقد توجّه الانتقاد² إلى مساءلة ما قبل الوظيفة الكلامية؛ ما الذي تستند إليه هذه الوظيفة وعلى ماذا ترتكز؛ ومن أين تؤسس لها مستندها في الإثبات، "لأنّ هذا العلم يشتمل على جملة المبادئ التصديقية للمعارف الأخرى"³، وكيف للمتكلّم ان ينطلق من معتقده الذي يؤمن به ليثبت مجددا وكيف له أن يسلم من نتائج قد تخالف مذهبه.

إن ينطلق علم الكلام من مسلّمات فهذا يوقعه في سؤال نقدي حول مسألة إيجاد علم سابق عليه يؤمن له المبادئ التصديقية بما في ذلك المعتقد نفسه، خصوصا أمام العقل العلمي الذي يميّز إنسان هذا العصر وتحريه لمبادئ المعرفة ويجعل الذاتية طعنا في العلمية التي تؤسس لها ابتداء من الموضوعية. والقول بهذا قد يفقد علم الكلام هويته المعرفية التي يراد له أن يتمتّع بها ويحصره في منهجه الإجرائي كآليات الحجاج والمجادلة فقط، حيث قد يفقد مشروعيته المعرفية للعقل المعاصر. ولا يقصد من ذلك الحديث عن الدوافع الذاتية للباحث أو المتكلّم، ولكن المقصود أن يمتلك علم الكلام الموضوعية في طرحه كما العلمية وذلك بأن يكون بعيدا عن مسلمات ذاتية غير مؤمنة ليحقّق خصيصة العلمية في البحث الدّيني وليس الدّفاع عن الدّين⁴؛ باعتبار أنّ هذا التعديل في وظيفة علم الكلام سيؤمّن له "ديناميكية فعّالة ناجمة عن إفساح المجال للتعديدية الفكرية في النّطاق الكلامي، وبالتالي إفساح المجال لتقبّل أي تطوير جوهري، لأنّ تكثير الخطوط الحمراء من النّاحية العلمية يضرّ بتقدّم العلم تقدّما ملحوظا، توسيع نطاق الأنا العلمي الأمر الذي يفعل من التّقدّ الدّاتي البناء لأنّ الباحث لم يعد بحاجة إلى تقمّص شخصية أخرى عندما يريد نقد الكلام الإسلامي أو اليهودي أو..."⁵، ويُصيّر مهمّة المتكلّم إلى مهمّة وسائطيّة تأليفية مدرسية؛ في

1 _ مصطفى ملكيان، العقلانية والمعنوية، مرجع سابق، ص 190_191. (بتصرف طفيف).

2 _ حيدر حب الله.

3 _ حيدر حب الله، علم الكلام المعاصر، مرجع سابق، ص 211.

4 _ المرجع نفسه، ص 220_221.

5 _ المرجع نفسه، ص 221.

"تنظيم القضايا الدينية والمذهبية بمعنى إعادة صياغتها داخل منظومة معرفية متناسقة"¹، وشرح المفاهيم الدينية، وإن يبقى الدفاع وإقامة الدليل حاضرا لكنه ليس الأبرز²، في مقابل التعريف والبيان المعرفي الذاتي والمؤسس على العلمية.

ولعلّ تساؤل حيدر حب الله من قبيل الإشكال الكلاسيكي الذي كانت تطرحه الفلسفة على وظيفة علم الكلام وما كتب فيه الباحثون في الفرق بين علم الكلام والفلسفة؛ إذ لا تستند الفلسفة الى أي مسلمات أو نصوص مرجعية في بنائها للمعرفة ومناقشتها للأفكار، بينما يختلف علم الكلام عن البحث الفلسفي من حيث أنه يعود الى النص القرآني والنبوي في تأسيسه للدليل العقائدي (النقلي والعقلي) في بناء الدرس الكلامي سواء القديم أو الجديد، ف "إذا لم تحفظ الهوية المعرفية للكلام في خضم ما يسمّى بالكلام الجديد، أو إذا تغير المنحى المنهجي للمتكلم، وإذا لم يعد الإلتزام بالوحي الإسلامي أساسا لعلم الكلام، لم تعد مثل هذه المعرفة كلاما؛ ولذلك سيكون "الكلام الجديد" في هذا الافتراض عنوانا بدون معنوي، ووصفا من غير موصوف"³، ولذا محاولات فرض علم سابق لعلم الكلام يوقعنا في الدور إذ يحتاج هذا العلم المفترض نفسه إلى مناقشة عقلية/نصية تؤكد فاعليته في فهم النص وتسديد العقل وقراءة التراث، وبالتالي فعلم الكلام بذاته علم أصيل يستند إلى كل العلوم (المنطق، التاريخ، علوم الوحي كالتفسير واللغة والبلاغة وأصول الفقه...) التي تشتغل على النص القرآني والتراثي ويكون أيضا موضوعا لها، كما أنه علم وسائطي أيضا إذا اقتضى البحث الديني العام ذلك، ومحاوله دفعه إلى مشابهة الفلسفة في ضرورة الانطلاق من حيز حرّ سيلغي الخصوصية العلمية التي يستند إليها علم الكلام المعاصر في خصوصيته الاصلية والثابتة له، حتّى وإن اندمج مع الفلسفة عند فخر الدين الرازي ونصير الدين الطوسي، كما لا يمكن معاملة العقيدة كممثل النظريات المعرفية من حيث البحث عن مرجعيات معرفية لها؛ إذ "تتميز العقائد عن المعارف النظرية. فرغم تشابه العقيدة والنظرية من حيث البنية المعرفية، تختلف الأولى عن الثانية من حيث درجة القطع واليقين في صدق التصورات المعرفية"⁴.

1 _ عبد الجبار الرفاعي، الدين وأسئلة الحداثة، مرجع سابق، ص 78.

2 _ المرجع نفسه، ص 78_79.

3 _ قراملكي، الهندسة المعرفية، مرجع سابق، ص 145.

4 _ لؤي صافي، العقيدة والسياسة، مرجع سابق، ص 52.

ولعلّ التمتع التراثي الراسخ قد أبقى له قابلية متجدّدة على استيعاب الآراء وإعادة بناء القول الفلسفي والكلامي من خلالها كل حالات المسخ والتّمييط، مقاوما لها¹، "ومن هنا يأتي أثر المتكلم المعاصر في تحديد الموقف اتجاه هذا المنهج لأنّ مثل هذا الموقف يحتاج إلى عقل وفكر ينتمي إلى هذه النصوص بدرجة عالية من الانتماء الفكري والمنهجي والدوقي لكي تكون له المشروعية والقدرة المهنية على الاقتراب بأكبر درجة مع روح هذه النصوص ومنطلقاتها وثوابتها ومتغيراتها"². حيث اقتصرت محاولات تجديد الفكر الديني المعاصر جملة، إلى اقتراح دراسات منهجية تحاكي الأسلوب التقليدي كبدائية أولية تتخذ من بعض الأصول التالية محاور لها³:

- الاهتمام بالرد على الفرق الجديدة المخالفة لعموم المسلمين والناشئة في السّاحة الإسلامية المعاصرة من مثل الفرق التي استقلت ظاهريا كالدروز والقاديانية والإسماعيلية وأما واقعا وحقيقيا كالبهائية.
- توجيه النقد العقلي الكلامي الصارم نحو الانحرافات الصوفية.
- الوعي الإسلامي بالمشكلات المنهجية التي تثيرها الفلسفة المعاصرة، وما سوف يؤدي إليه التعمق في هذه الفلسفة من تقدم وتميز في العلوم الدقيقة.
- الانفتاح على الفكر الغربي المعاصر وقبوله والدخول في حوار حقيقي وشامل معه، بحيث ندرك تماما ما يقتضيه الفكر الإسلامي في موقفه من هذا الفكر، وهو ما يؤدي إلى تجديد جوهر الفكر الإسلامي، بما يثيره الفكر الغربي الآن من مشكلات تنسجم من حاجاتنا المعاصرة.
- توظيف علم الكلام منهجيا للرد على أصحاب المذاهب الهدامة التي تنكر الألوهية، وعلى رأسها أصحاب الوضعية المنطقية وتلك المذاهب التي تضع في نطاقها حيزا للألوهية أو وجود الله، مثل الوجودية.
- وغيرها من القضايا التي تنتظر نقد المخرجات العقلية والاقتصار على تلقّي الشبهات بعد تبلورها وفرض تأثيرها العميق سلبيا على تطوّر الفكر الإسلامي والكلامي، بينما يحتاج علم الكلام الجديد في

1 _ محمد الحيرش، النص وآليات الفهم مرجع سابق، ص 25_26.

2 _ باسم جريو، الواقع العقائدي الفاعلية والمتغير المضاد، مركز دراسات الكوفة، ع9، 2008، جامعة الكوفة، ص 227.

3 _ عباس محمد حسن سليمان، الصلّة بين علم الكلام والفلسفة، مرجع سابق، ص 227_228.

صيغته الاتصالية إلى البحث في مواضيع أعمق تنفذ إلى العقل العلمي العالمي المعاصر بمناقشة أسس المعرفة ومصادرها والغاية منها والعلاقة التكاملية بينها وبين الدّين (كما في تجربة إقبال)، ودراسة فروع الفلسفة الدّينية وما تعلق بها من الدراسات الدّينية التاريخية والانثروبولوجية والاجتماعية...، هو بحاجة إلى اتقان صيغ البحث المنهجية المعاصرة وطرق التناول الاصطلاحي والمفاهيمي المطّلع للأفكار الدّينية ومساءلة كل القراءات المعاصرة للنصوص المرجعية ومناقشة نتائجها ومسوغاتها المعرفية، فالبحث الخارجي الذي يقرأ الظواهر من الخارج لا يعدّ نقدا مؤثرا ومجيبا عن الحاجة الإنسانية للدين وحقيقة تجربتها الذاتية؛ لأنّ المؤسّسات الداخليّة وسياقاتها التي لا تنتقد ويعاد بناؤها؛ ستظلّ تنتج نفس الظواهر الدّينية وبنفس الأخطاء والإشكالات، فعلى وظيفة علم الكلام اليوم أن لا تركز إلى الصيغ والقوالب النموذجية الجاهزة للفرق والمنهجيات الشخصية لرواد الكلام بقدر ما هو بحاجة إلى أن يعود للواجهة كونه المترجم العقلي الحقيقي للتعاليم العقديّة والوسيط العقلي الأرقى في إبلاغها وبيانها كما يتناسب مع العقول السائلة في كل صورة تتخذها وبكل عصر.

وهذا ما بيّنه حيدر حب الله عند الحديث عن مكان القصور في مشاريع تجديد علم الكلام الحالي (في صورته التراثية) في أنّه "يضيّق من مساحة التّقد الدّاتي إذ يفترض أنّ قسما كبيرا من عمليات التّقد هي عمليات خارجية؛ أي من الخارج لأنّها تنتقد الدّين أو المذهب لا داخليا، وهذا يفقد علم الكلام في تركيبته الداخلية فرصا للتّقد الدّاتي والتنقّل بين الأفكار بحريّة أكبر نتيجة لذلك، الأمر الذي صار ضرورة لنمو أيّ علم"¹، ولتفادي هذا التأثير والتطويع وجب عليه أن يعدّل من وظيفته؛ بحيث يتوجّه من التركيز على وظيفة الدّفاع إلى البحث والتحقيق والاهتمام بتطوير العلم لخدمة الدّين ككلّ وليس المذهب فحسب²، فالتّجديد على مستوى المنهج يمنح علم الكلام هذه القابلية في التّجديد الداخلي من حيث انفتاحه على تقوّي المناهج الخارجية إمّا تبنّيًا بعد تبيّنها، وإمّا نقداً يمكّنه من إحياء الأسئلة الجوهرية للبناء الكلامي وفعاليّة حضوره في العقل الإسلامي المعاصر.

1 _ حيدر حب الله، علم الكلام المعاصر، مرجع سابق، ص 221.

2 _ المرجع نفسه، ص 222.

ويخشى على علم الكلام اليوم النزعة التشكيكية¹ التي صبغت الحضارة الغربية وفلسفتها والتي تنتهي بالعقائد إلى العدمية أو الإلحاد وهو ما يصطبغ به علم الكلام الجديد بسبب اعتماده لمنتجات العقل الغربي بمخلفات ما بعد الحداثة خصوصا بعد موت الفلسفة والتفكير النقدي في مرحلة طويلة من تاريخ العالم الإسلامي، لتكون الاستفاقة متأخرة متجاوزة بسنوات علمية أعثرت الخطى اتجاه مواكبة المواضيع المستجدة والتي تختص بنقد الإسلام والظواهر الدينية وضعف الآلة البيانية والاستدلالية والنقدية للعقل العربي في الدفاع والتبيين والتوجيه لمقتضى الإيمان والعمل في اتساع معناها الإسلامي، وإن كان الفلاسفة المسلمون اليوم قد ألزموا بأخذ جديد الفلسفة فقد كان أكثره نقلا عن الفلسفات الأوروبية والأمريكية والاسيوية والتي تطورت خلال فترة الركود الحضاري للعقل الفلسفي والكلامي الإسلامي؛ فابتليت المنظومة الإسلامية بأمراض نفسية ومعرفية منها: "إهمال البعد الوظيفي للدين الإسلامي بسبب هيمنة الخبرة المعرفية (الزمنية) على الوحي (فوق الزمن)، وقد كان ذلك سببا في بعض الخلافات المذهبية من مرقدها، إشاعة القراءة التبركية أو التاريخية للقران والسنة المطهرة، فأبعدت التلاوة الهدائية الخاشعة لله تعالى، وعوضت بتعاويد تكرر هنا وهناك دون أن يكون لها أدنى أثر على أفعال المسلم..."²، وأعيد الدرس الكلامي التقليدي بما يحمله من متعلقات العصر وسياقاته فغابت الوظيفية المشروطة بالكلام المحاكية لمشاكل العصر، وانتقل الرافضون لهذا التراجع إلى تبني النموذج المخالف كحل للخروج من بوتقة الشخصية الإسلامية التاريخية. فأوفدت م هذا النموذج مصطلحات ومفاهيم جديدة عبر هذه الثقافة، واستخدمت نفس مناهجه على التراث الإسلامي والدرس الكلامي، دون مراعاة للتوافق بين المنهج مع الموضوع أو المجال المدروس ومسائله، وإغفال مساءلة نجاعة هذا الأخذ وتأثيره.

ويجدر بعض الحداثيين من خطر التعريب واستعارة المناهج الغربية دون نقدها وغربلتها من أمثال حسن حنفي كما يركز على خطورة تطبيقها خارج نسقها الحضاري وبيئتها التي تشكلت في فضائها، بينما يلجأ هو لتوظيف مناهج متعددة يستعيرها من الغرب تارة ومن الماضي تارة أخرى، بل يقوم أحيانا بعملية دمج ومصالحة بين مختلف المناهج ويركن الى أدوات كثيرة متنوعة في التحليل والاستنتاج بداعي الانفتاح الواعي

1 _ السابق نفسه، ص 238.

2 _ عمار جيدل، ماهية الإنسان وصلتها بحريته ووظيفته الاجتماعية - من خلال رسائل النور، دراسة تحليلية نقدية، (محاضرة معدة للمساهمة في المؤتمر العالمي حول: النظرة القرآنية للإنسان من خلال رسائل النور، استنبول، 2000، ص 7.

والتمييز بينه وبين التبعية، دون التماهي أو تغييب الغايات، فالوفاد من الغرب _ على حد قوله _ يجب أن يبقى أداة فقط لخدمة الغايات وهي تعزيز حضور المسلمين في الساحة الدولية¹.

لكن استعارة المنهج كآليات ووسائل وخطوات فقط لخدمة القضايا الكلامية لا يقف عند المنهج كوسيلة مجردة عن خلفيات تشكّلها وهذا ما يحتاج إلى جهود مكثّفة لأنّ تعامل هذه المناهج مع النص التوراتي والإنجيلي لا يشبه التعامل مع نص الوحي القرآني لفارق خصوصية كلّ منهما.

وكذلك محمد أركون والذي نادى صراحة إلى وجوب استخدام المناهج الغربية قياساً إلى ما أثبتته من تقدّم وتطور حضاريين بأوروبا، وغرض تطبيقها لرحضة المفاهيم الدوغمائية التي توقف عملية التفكير والنضج العقلي في قراءة الدين والتراث، ومحاولة نقل التجربة الأوروبية في مجال العلوم الإنسانية عبر استعارة المصطلحات والمناهج وتطبيقها كما هي على التراث الإسلامي والنص القرآني لتحقيق تطور مماثل، وهذا دأب الحداثة عند من تبنا اتجاهها من المفكرين العرب والمسلمين، فيصف هشام صالح تطبيقات أركون للمناهج على النصوص؛ فيقول "يطبق مناهج العلوم الإنسانية على تراثنا العربي الإسلامي لإضاءته من الداخل بكل تمكن واقتدار وبشكل لم يسبق له مثيل حتى الآن، فكتابه قراءات في القرآن مثلاً، يندئ أولاً بتطبيق المنهج الألسني الحديث يتلوه المنهج التاريخي، فالمنهج الاجتماعي السوسولوجي فالمنهج الانثروبولوجي أخيراً التقييم الفلسفي الشامل. وهكذا يمكن الإحاطة بالنص أو بالظاهرة الدينية من كل جوانبها... وعندما نطلع على كلّ ذلك ونستوعبه جيّدا ندرك ان مدى الفرق بين الفهم العقلاني الحديث للدين وبين الفهم التقليدي الجامد المسيطر على عقولنا المكرور منذ مئات السنين"²، وقد لاقى محمد أركون بسبب هذا الكثير من الإنتقادات التي وجّهت إلى مفهومه في تطبيق المناهج التي تنتهي بأنسنة الدين وزعزعة المبادئ العقدية والأصول الإيمانية، لأنّ اسقاط مثل هذه المناهج البشرية على النصّ الإلهي ينتهي إلى أمرين: إمّا كساد المنهج أو فسخ قدسية الوحي، ولعلّ أن مشروع الحداثة هو تقويض عرى الدين، وترسيم العلمانية كنموذج وحيد للحياة وحرية الإنسان، وهنا تبرز فعالية المتكلم المعاصر (بمفهومه العام) وهو من يتصدى إلى البيان والدفاع عن العقيدة والثقافة والهوية الإسلامية، إذ مع مثل هذه المناهج

1 _ عبد الجبار الرفاعي، الاجتهاد الكلامي، مرجع سابق، 44_45.

2 _ محمد أركون، الهوامل والشوامل، مرجع سابق، ص 24.

سوف لن يكون النزاع خارج النصّ بل داخل النصّ، بمعنى على صورة مقارنة للنزاع بين المدارس الإسلامية في فهم النص كالأمامي والمعتزلي والأشعري¹.

يفرض علم الكلام المعاصر اليوم البحث في خلفيات تشكّل المصطلحات الفلسفية العالمية التي استحدثت من أجل مناقشة القضايا المعاصرة والمناهج التي خصّصت لها، لأنّه قد اختلط بالفلسفة بشكل كاد يندمج معها فيه، وغابت حركته العلمية التي يصفها التاريخ النقدي بأنها لم تعد تؤدي فاعليتها كما يجب، ولذا كان علم الكلام الجديد في صورته الانفصالية منتجا بدأت بواكيره من الأرضية الغربية ولعلّه قد تشكّل تبعاً لنموذجها المعرفي وبالتالي فقد يسعفنا التعرف على "النموذج المعرفي التحليلي في إدراك الوحدة الكامنة وراء التنوّع لأنه مجرّد ومتبلور وفضاؤه متحرّر إلى حدّ ما من الزّمان والمكان ولذا فهو يتّسم بقدر من الثّبات والتّجريد"²، فلا يمكن لعلم الكلام الجديد أن يشدّ عن الخارطة الانجلوفونية الألمانية والفرانكوفونية المتصدرة للفلسفات المعاصرة وهي التي تساهم في صناعة المنهج، ويقوم نموذجها المعرفي على المادية والصّراع الدارويني الذي جعل من نفسه مركز الكون ومرجعيته، وعلى أساس ذلك نصّب نفسه ممثلاً للكون ومسؤولاً عن خياراته فقام باستعمار الشّعوب وإذلالها³، فعلم الكلام لم يكن قاصراً يوماً عن ابتداء مناهجه التي تطوّرت بتطوّر العلم والفلسفة أين استفاد من آلياتهما ومنهجيهما، إلّا أن تردّي قدرته المنهجية قد عاد إلى غياب نموذجها المعرفي ورؤيته الفلسفية الخاصة التي توطّره قبوله ورفضه للمناهج، فضلاً عن تداخلها بين ما يلائم منها النصّ القرآني أو يتعارض معه.

قد يقتضي التّجديد المنهجي إلى البحث في التجارب السابقة للمتكلّمين في الدّيانات الأخرى بدعوى نقل الخبرات والتّجارب العلميّة والعملية في تجديد الفكر الدّيني، لكن الخصوصيّة تتحكّم بالمنظور الكلامي الإسلامي ولا يمكن قبول إسقاط النّماذج الخارجية عنه ولو تمثيلاً. فمثلاً الثورة الاجتماعية للإصلاح في أوروبا قد قامت بين طبقات المجتمع من أجل تحقيق العدالة، لكن الإسلام كمنهج لم يترك للمسلمين فرصة من أجل بناء مجتمع طبقي ولم يكن نسقه بحاجة إلى نقل التجربة الإصلاحية الأوروبية بهذا

1 _ باسم جريو، الواقع العقائدي الفاعلية والمتغيّر المضاد، مرجع سابق، ص 227.

2 _ المسيري عبد الوهاب، النماذج التفسيرية في المنهجية الإسلامية، النماذج المعرفية الإدراكية والتحليلية، مقال في كتاب: المنهجية الإسلامية، مرجع سابق، ص 801.

3 _ المرجع نفسه، ص 802.

الشأن لأنّ الاشكال مختلف أو غير قائم أساساً¹، لذا فمنهاجه تستخرج من مصدره الأساسي وهو القرآن الذي كان وجود هذا العلم - أصلاً - سبيلاً في الإجابة عن التساؤلات التي تطرح في تفسير النص، والإبقاء على حلقة الوصل مفعلة بين الدين والتدين أفقياً وبين الخطاب الديني والإنسان عمودياً.

المطلوب من علم الكلام الجديد اليوم وظيفياً "الانطلاق في التفكير بصورة أصيلة غير مثقلة بالحمولات الأخرى دون أن يعني ذلك سدّ باب التفاعل الطبيعي بين العلوم كلّها بما فيها علم الكلام والذي يستدعي أن يقوم هذا العلم بإنشاء علاقة وطيدة مع العلوم الأخرى سيما التي تلتقي معه في طبيعة التخصص ومنهجه كعلم الفلسفة وغيره، سواء كانت هذه العلوم ذات نتاج داخلي حضاري أو نتاج خارجي من هذه الناحية"²، على هدف ومقصد إحياء الكلام اليوم ان يشكل حلقة حوارية تساهم في تجلي أمر الله في جعلنا قبائل مختلفة وأديانا متفرقة لنجتمع تحت حوار انساني مسالم وهادف وعلم الكلام المتجدد بخاصيته ووظيفته حلقة مهمة في حوار الحضارات اليوم دون أن يفقد اتصاله وسبب وجوده المتعلق ببيان نصوص النصوص المرجعية والدفاع عنها بما تيسر من مناهج لا تخالف مبنى وخصوصية هذه النصوص من جهة ودون ان يفقد هويته الوظيفية التي وجد لأجلها.

المكلم الرابع: من حيث هويّة ودور المتكلم المعاصر

بدأ علم الكلام الجديد يأخذ تسمية عالمية في ما يخصّ كلّ من يتكلم عن عقائده أو ديانته أو يدافع عن حقوق بلده، وينال لقب "المكلم الجديد" أو "المثأله"³ سواء أكان من داخل الدائرة الإسلامية من سنة وشيعة أو ما ينحى منحى تتشابه فيه القضايا والمضامين الكاثوليكية أو البروتستانتية أو اليهودية في الدراسات الفلسفية الدينية الإسلامية وغير الإسلامية، وقد لا نستحسن أن يشترك هذا المسمى عند الجميع لما سيحمله من دلالات تجمع بين خصوصية كلّ دين وعقيدة وبين غيرها ممّن اختلف سياقها

1 _ عبد الحميد النجار، تجربة الإصلاح، مرجع سابق، ص 13.

2 _ حيدر حب الله، علم الكلام المعاصر، مرجع سابق، ص 239.

3 _ من إطلاق مصطفى ملكيان، حيث يقول: "إنّ أوّل ما ينهض به المتكلم، وتعبير ادقّ "المثأله" في علم الكلام الجديد هو إعطاء نظام ونسق متماسك لمجموعة تعاليم النصوص المقدسة والدين والمذهب الذي ينتمي إليه". انظر، حوار مع اعيد الجبار الرفاعي، الدّين وأسئلة الحداثة، مرجع سابق، ص 78. أو: عبد الجبار الرفاعي، علم الكلام الجديد -مدخل لدراسة اللاهوت الجديد، مرجع سابق، ص 460.

التاريخي والعقائدي، بالتالي فلعل من أهم أسباب وقوع هذا التداخل هو الانتهاج بالمنهج المعاصرة ونقلها كما هي، وتوحد فحوى علم الكلام الجديد بينها، فمن هو الذي يقوم بهذه العملية، ومن هو الذي يقوم بتنفيذ وظيفة علم الكلام بالبحث والتبيين، فكما أثار في معالم هذا العلم مسائله ومنهجه؛ كذلك يؤثر ارتباط المتكلم بعلم الكلام واعتباره محور التفاعل بين النص والواقع، وشارح ما غمض منه في ما يخص العقائد.

فخلال الحديث عن التجديد سيثار سؤال مهم عن نمط التجديد الذي يشمل المشتغل عليه والممثل التاريخي له؛ "المتكلم"، ماهي معالمه، عن أي متكلم نتحدث، وهل له نموذج يقاس إليه؟ ما الفرق بين المتكلم والفقهاء والفيلسوف والمحدث، ثم ما الفرق بين المتكلم القديم والمتكلم الجديد؟

يحدّد الفارابي دور المتكلم بناء على تعريفه لعلم الكلام بأنه صنعة وبالتالي فالمتكلم صانع للأصل بالنسبة لمكافئيه كالفقيه، إذ ينصر المتكلم الأصول التي يجعلها الفقهاء مدار استنباط الأحكام الشرعية، فإذا أوتي المتكلم ملكة الاستنباط سمي فقيها متكلمًا بناء على نصرته الأصول أولاً ثم استنباطه للأحكام ثانياً¹، ف "المتكلم إذن يقتصر في الأشياء النظرية التي يصححها على ما هو في بادئ الرأي مشترك. فهو يشار كالجماهير في هذا. لكنّه ربّما يتعقّب بادئ الرأي أيضاً، لكنّه إنّما يتعقّب بادئ الرأي بشيء آخر هو أيضاً بادئ الرأي. وأقصى ما يبلغ من التوثيق أن يجعل الرأي في نقضه جدلياً. فهو بهذا يفارق الجماهير بعض المفارقة"²، ويتّضح مجال البحث عن أدوار التجديد المعاصر فيجب أن يكون للمشتغلين به ملامح فكرية خاصّة كما منهج مختصّ ليفرق بينهم وبين الفلاسفة والمتصوّفة³ والفقهاء، ويبيّن المنهج بجلاء أين يمكن بحثه خلال أسلوبه ومنطلقاته وتوجهه، فالفرق -مثلاً- بين المتكلم والفيلسوف أنّ "المتكلم مؤمن يريد أن يعقل أما الفيلسوف فهو يعقل لكي يؤمن"⁴، أما الصوفي فإنّ مساره مختلف تماماً في معرفة الحقيقة

1 _ الفارابي، إحصاء العلوم، مرجع سابق، ص 87.

2 _ الفارابي، الحروف، مرجع سابق، ص 132.

3 _ بدير عون، علم الكلام ومدارسه، مرجع سابق، ص 56.

4 _ المرجع نفسه، ص 57.

بالمشاهدة والتجلي واعتماد آلية القلب لا الحس... وغير ذلك، حتى إنَّ هناك¹ من يعتبر النسب الأصلي للمثقف اليوم والذي يستند في بيان آرائه إلى العقيدة اعتقاداً ومقالة ووسيطاً في التكلّم بأمر السياسة والنفس والعمران، ووليد لحظة الخلاف أين يحدث الأخذ والردّ والنقاش وتبادل المعارف والثقافات، وهو بهذه الممارسة مثقف؛ متكلّم.

ارتبط تاريخياً إطلاق لقب المتكلّم على الخائض في أمور السياسة وانحصر المعنى بتداول الحدث العقدي من الثورة إلى التأصيل فصار لفظ المتكلم دالاً على المتحدّث في الجانب الإلهي، وقد تجاذبت تكوين المتكلم ثلاث مؤثّرات تكمن في الواقع السياسي، الواقع الاجتماعي والواقع المعرفي، وتأثير كلّ جانب على الآخر، فمثلاً يسجّل التاريخ الكلامي أنّ أوائل المتكلمين قد انحدروا من مناطق حضارية العيش وحرقيّة الصنع، بهذا المعنى تحقق الاكتفاء الذاتي اقتصادياً².

وقد نسبت إليه من طرف المناوئين لعلم الكلام والرّافضين لمنهجه كل صفات اللّوم والجهل والمخادعة للمتكلّمين، وقد قيل فيهم بأنهم عارضوا الكتاب والسنة واختاروا منحى العقل مع ما فيه من الحيرة والاضطراب في معرفة الحق لفساد أدلّتهم التي أخذوها عن الفلاسفة، وبتاويلهم للقرآن والحديث على هوى، وخلطوا بين المتشابه والمحكم³، واعتمادهم التّأويل بغير علم مخالفين منهج السلف بأخذ ظاهر النصوص⁴، واعتبروا أنّ علم الكلام معصية يجب أن يتاب عنها كما فعل الأشعري وأبي حامد الغزالي والرازي وغيرهم.

بغضّ النظر عمّا أنتجه المتكلمون بعين النقاد، إلّا أنّ الظروف التي كانت تحكم واقع المتكلّم (من النواحي السياسية والعسكرية والحضارية) قد ساهمت بجمعه في موقع الفعل؛ خلافاً للفكرة والإبداع في الأداء الكلامي، فلم يكن ملاحظاً ليتعجّل بلوغ النتائج أو يفرض عليه الواقع فكراً معيّنًا إلا إذا كان

1 _ محمد عابد الجابري، المثقفون في الحضارة العربية -محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، ط2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2000م، ص 35 وما بعدها.

2 _ انظر: محمد هلال، إسلام المتكلمين، مرجع سابق، ص 137 وما بعدها.

3 _ ابن تيمية، درء التعارض، مرجع سابق، ص 275 وما بعدها.

4 _ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مرجع سابق، ص 67 وما بعدها.

هناك صراع مع الحكماء وهذا الارتياح ساهم في تجويد المادة المعرفية وتطوير المفاهيم والمصطلحات¹، بينما يعاني المتكلم الإسلامي اليوم من إشكاليات المعاشة للحدث العالمي والهشاشة المعرفية؛ فهو "لم يشارك في صنع الحداثة ولم يخلق مفاهيمها ومقولاتها، ومن هنا تورّط في استيراد متواصل للمفاهيم والمصطلحات وأرهق نفسه في تتبعها في عملية شرح وتفسير وتبيئة وتوظيف لما ينتجه الغربي يقطع النظر عن مدى الصوابية في هذا الانتاج"²، كما يعاني اليوم من ضعف التكوين المعرفي الدقيق والرّصيد المفاهيمي الواضح والذي يجعله على خط استيعاب مسار العلوم والمناهج وحديد الحداثة وما بعدها وتأثيراتها على الرؤية العامة للدين والإنسان، ولهذا "فإن عقبتة سوف تكون - حضارياً - في استغراقه في ردّ الفعل وفي استخدام ما صنعه الآخر بالتالي فلن يتمكن من تمثّل الأصالة والذات بهذه السهولة، أو تحقيق العلاقة الطبيعية والصحية بينه وبين العلوم الأخرى حتى تلك الواردة من الغرب"³، ردّة الفعل هذه التي اشترك فيها كل مشغول بالدراسات العربية والإسلامية اجتماعياً وسياسياً وفتياً، فصارت عملية الكلام لصيقة بكلّ مفكّر يتناول قضايا العقيدة والتراث الكلامي سواء كان متخصصاً أم مشاركاً، وحمل لقب المفكّر الإسلامي مدلولاً يختصر فيه المجال المعرفي الديني عموماً ومن ضمنه علم الكلام.

إذاً، وقع المفكر اليوم - خلال ردّة الفعل - في ازدواجية الذات والآخر، الذات بما تحمله من تاريخ وثقافة ولغة تعكس قراءته لتراثه بقدسية واحترام، بينما يعيش حياة معاصرة تستجيب لنظام الحداثة وفلسفة الغرب، فيحتار بين أن يتفوق على ذاته وتراثه أو يرفضه ليتلقى معارفه عن الحضارة الغالبة والتي يعيش في كنف انجازاتها، فإن ترصد لتجديد تراثه منهجياً ومعرفياً وقع في معضلة التكوين الذاتي والضياع في الحلقة المفقودة بين الذات الراكدة والآخر المتطور.

ثمّ؛ ممّن يؤخذ الاجتهاد الكلامي ومقود التجديد، ومن هو المتكلم او المختصّ بالدّرس الكلامي اليوم، هل هناك تقييمات ومعايير يحكم بها على المتكلم من غيره، لأننا لو سلطنا الضوء على المسار الدّراسي لمن يعتبر مشروع متكلم اليوم فسنجد أنّ المتخصصّ في العلوم الإسلامية (والعقائد والأديان بشكل

1 - حيدر حب الله، علم الكلام المعاصر، مرجع سابق، ص 239.

2 - المرجع نفسه، ص 240.

3 - المرجع نفسه، ص 240.

أخصّ) قد حصل على معدّلات متدنّية في مجال أدبي، وغالبا ما يكون المتخصّص ضعيف التّكوين في سنّ الشباب تقريبا، أين يتلقّى مبادئ أولية ويتلقّى مفاتيح قليلة عن العلوم الاسلامية لينتهي الترتيب في كليّات أصول الدّين إلى إرسال المتخصّصين بالعقائد والأديان والفكر الفلسفي الدّيني من أصحاب الترتيب الأدنى والتحصيل المعرفي الهش، ويرسل المتفوقون إلى التخصصات التراثية أين تطمس بعض مواهبهم وذكاؤهم وقوة حافظتهم في الانكباب على التراث دون فسح مجال لإعمال العقلانية الإسلامية في مباحثته، وهو مما يدخل في نظام التربية والتعليم وإصلاح مناهجه. هذه المجالات التي يترتّب على أساسها تحسين المستوى المعرفي للفلاسفة والمتخصّصين بالعقائد، بحثا عن التّوعية لا الكمية، هذا جهة التكوين التخصصي، أمّا في البحث عن التكاملية بين التخصص وما يقاربه فإنّ "التكوين التقليدي الصّرف للباحث الإسلامي من شأنه أن يحدّ من عمق وجدّة وإبداع الإنتاج الذي يقدمه، على النقيض تماما من الباحث الذي يختار إضافة إلى التكوين السّالف أن يضيف إلى تكوينه بعدا ثقافيا عصريا يعتمد استلهاهم اكتشافات العلوم المعاصرة في مجال المنهج، والمفاهيم، وأساليب البحث والمناقشة"¹، يتمكّن منهجيّ نقدي لا يوقع المتكلم في تجاذبات الاستلاب.

أمّا نفسيا، فإنّه يحتاج إلى الإحساس بالثّقة وهو ما تُعمله التربية الإجتماعية في تكوين هذا المتكلم² (المشروع)، وأن يتجاوز مسببات اليأس التي تبدأ من محيطه المعرفي؛ والذي قد واجه علم الكلام منذ نشأته واعتبر من قبل بعض التخصصات والعلماء علما مفرغا من المضمون وسببا في تشتيت وتشويه عقائد العوام بجدالياته ولغته الفلسفية، ممّا جعله في مواجهة دائمة مع المعارضين لهويته وأصالته ووظيفته، وردّ الاعتبار للمتكلم في الساحة الفكرية اليوم يجعله يكفّ عن حرب إثبات المشروعية والمسمى الذي لأجله تخصّص في علم الكلام، إلى توجيه قدراته نحو التكوين الدّاتي وادراك موقفه بين ثلاثية، العلم والدولة والدين.

1 _ عليّ المدن، تطوّر علم الكلام الإمامي، مرجع سابق، ص 13.

2 _ حيدر حب الله، علم الكلام المعاصر، مرجع سابق، ص 240.

كما يجب تغيير نظرة المخاطب عن معنى المتكلم وعلم الكلام، ويستبدل فكرته عن أن حقيقة الدين تؤخذ من الإمام والشيخ والمفتي والداعية أو من المحسوبين على الفكر الديني من رجال الدين¹، فرفع مستوى الوعي عند المخاطبين بالعقائد يرفع تحدي إنتاج الفكر الكلامي الجديد دون البتر عن القديم، ولا يتم ذلك إلا بمجهودات النظام السياسي المتصرف/المسؤول في المؤسسة الإدارية والنظامية في إنشاء الهياكل وإضافة البرامج الفكرية والإعلامية التي ترفع من قيمة هذا العلم، وتعيد إليه حيويته التي كانت ترافق المخاطب إلى السوق في مناظرات تجعله على وعي وإدراك بخصوصية هذا المجال الذي يستقي عنه أجوبته عن الإيمان ومقتضياته، حيث اعتبر بعض المشتغلين بالتجديد في علم الكلام من أمثال الأفغاني بأن على الساسة والسياسة أن تشرف على الإصلاح الديني لامتلاكها زمام التغيير والسطوة بحياة الشعوب، وسبباً في تطوره كما تفهقهه وباعتبار ذلك من الدولة؛ فقد وظفت العلم لخدمة خططها في البقاء بما يخدم سبل إطالة عمرها وذلك باصطناع المعرفة، والمعرفة قوة وسلطة، (وهو ما رفضه مالك بن نبي أيضاً²) حيث تفرض توجهها لا يخدم الانسان كفرد وكيان بقدر ما تخدم مصالحها وتوجهها العام، ذلك أن السياسة تدني سالكها سبل التربية، حيث اعتبر محمد عبده أن حفظ إيمان الفرد يكمن في صلاح الخليفة وموعظته بالحسنة، ولكن الأمة هي صاحبة الحق في السيطرة والعزل³، بينما ركز على المصلح ومنهج الإصلاح الجاد بعيداً عن أغراض الذات من التجارة والتكسب تحت دثار الإصلاح⁴.

وما يمكن أن نلاحظه واقعياً في البحوث الكلامية المعاصرة سواء بالنسبة للمتكلم والكلام؛ فإنها انحصرت في شكلين:

1 _ يقول محمد عبده حين سئل عن السلطة الدينية: "يقولون: إن لم يكن للخليفة ذلك السلطان الديني أفلا يكون للقاضي أو المفتي أو شيخ الإسلام؟ وأقول: إن الإسلام لم يجعل هؤلاء أدنى سلطة على العقائد وتقرير الاحكام، وكل سلطة تناولها واحد من هؤلاء فهي سلطة مدنيّة قررها الشرع الإسلامي، ولا يسوغ لواحد منهم أن يدعي حق السيطرة على إيمان أحد أو عبادته لربه، أو ينازعه في طريق نظره"، انظر: الإسلام والنصرانية، مرجع سابق، ص 82.

2 _ يقول: "من الواضح أن السياسة التي تجهل قواعد الاجتماع وأسسها لا تستطيع إلا ان تكون دولة تقوم على العاطفة في تدبير شؤونها، وتستعين بالكلمات الجوفاء في تأسيس سلطاتها، ولن نستطيع فهم هذه الملاحظات الاجتماعية إلا إذا فهمنا الآية الكريمة التي اتخذها العلماء شعاراً لهم في تأسيس دعوتهم: "إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ" (الرعد 11)، مالك بن نبي، شروط النهضة، تر: عبد الصبور شاهين، عمر كامل مستقوي، د.ط، إيش: ندوة مالك بن نبي، دار الفكر، دمشق، 1406هـ-1986م، ص 31.

3 _ محمد عبده، الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية، مرجع سابق، ص 75 وما بعدها.

4 _ محمد عبده، الإسلام دين العلم والمدنية، د.ط، كلمات عربية للترجمة والنشر، مصر، دت، ص 147.

__ متكلم فردي (رأي): من حيث قدرته على إنتاج منظومته المعرفية وجهازه المفاهيمي ومنهجه الخاص في إستنباط الأدلة، ومقارعة الخصوم، قادرا على "تحويل النص إلى معنى، والآية إلى فكرة"¹.

__ كلام جماعي (مؤسسة): هو تكاثف جهود متخصصين بمجال العلوم الاسلامية ككل من أجل تجديد المنظومة داخليا كالمعهد العالمي للفكر الإسلامي والجامعات الإسلامية. كما يمكن أن تتشارك القوى العقلية الفاعلة معرفيا في حقل التجديد (داخليا خارجيا) من المتكلم (=المفكر المتخصص) والمفسر والفيلسوف والفلكي والطبيب والمهندس والسياسي... باجتماعهم على تحليل فكرة الموضوع الواحد، ونجد هذا قائما في المؤتمرات العلمية والمؤلفات المشتركة كنوع من الموسوعية والتكاملية أو في صورة المناظرة بالتأليف.

ولربما يجدر اقتراح تطبيق المناهج الحديثة السيكلوجية والاجتماعية والانثروبولوجية والتي تدرس واقع المتكلم والنموذج الحضاري والمعرفي الذي يستقي منه أدلته كما يجب أن يخضع لمسابقات الذكاء من أجل تطوير منسوبه العقلي وتوليفه باللغة المنطقية وأن يجوز على تكوين خاص ومكتف يختصر الزمن من أجل تحصيل أسس الموسوعية في الفلسفات الإسلامية والغربية والتطبيقات المنهجية مما يرفع القدرة على أن يتعاطى مع النص القرآني والحديث النبوي، ويمكنه ذلك من النفوذ إلى أعماق المعرفة بحثا عن اليقين، فالمتكلمون القدماء قد كانوا موسوعيين في تكوينهم وقد اختصروا الطرق المعرفية بالسفر والتلمذ عند أربابها، ولكن التكوين العلمي اليوم لا ينتج لنا باحثين متخصصين في علم الكلام فضلا عن أن يكونوا مبدعين ومطورين للأنساق الكلامية الكلاسيكية ونتاج رؤى جديدة تناسب المخاطب المعاصر، كما يجب تخصيص مدارس للتكوين كالتي تكون للرياضيين والرسامين والفلكيين؛ تعمل على خلق روح المناظرة والحجاج وتبادل الخبرات بين مختلف الجنسيات والمتخصصين، ولا يترك الامر للاجتهادات الخاصة التي قد تظهر كظفرات عصامية تدعو لتجديد علم الكلام من خلال المشاريع الفكرية التي تشمل مشروع تجديد قراءة التراث ككل، وهو ما تحاول مشاريع التكامل المعرفي بين العلوم في صناعته؛ من إبراز فوارق وربط وشائج بين رواد العلوم الطبيعية والانسانية.

1 _ حسن حنفي، التراث والتجديد، مرجع سابق، ص 155.

خلاصة القول، أننا بحاجة اليوم قبل الحديث عن أزمة المنهج والبحث في أسبابها أو مسالك الخروج منها؛ إلى مدارس ظروف ممثله والنطاق باسمه (المتكلم)، وتسليط الضوء على تكوينه وخلفياته ومعرفته، ومباحثة رؤيته لمفاهيم العلم وتطورات الفلسفة في الغرب من حيث المنهج والمعرفة، وتكوينه منهجياً قبل أن يقع في مأزق الخلط أو الخطأ المنهجي والذي يكون سبباً من أسباب مأزق المنهج في العلوم الدينية، ف"لربما لن يستطيع المتكلم الجديد اليوم أن يلحق بالركب السريع الخطى لما كينة المفاهيم والمصطلحات الغربية"¹، ما لم ينكب على تعبيد طريقه أكابر القوم ممن اكتملت رؤاهم النقدية والنظر الكلي.

1 _ حيدر حب الله، علم الكلام المعاصر، مرجع سابق، ص 240.

المبحث الثاني: معايير تقييم المنهج المناسب لعلم الكلام

- الضبط الإصطلاحي والمفاهيمي

المكعب الأول: الوعي المنهجي: إشكالية الفهم والتداول

المكعب الثاني: المصطلح وأثره في تشكّل المنهج

المبحث الثاني: معايير تقييم المنهج في علم الكلام الجديد

- الضبط الإصطلاحي والمفاهيمي

وضعت قراءة التراث الباحثين غالباً "أمام اختيارين لا ثالث لهما: إما أن يتبنى إحدى القراءات المتداولة لاقتناعه بكفايتها المنهجية والتحليلية، وإما أن يرفض هذه القراءات وينصرف عنها باحثاً عن قراءة جديدة يلتمس فيها ما لم يجده في غيرها"¹، فاستعيرت المناهج الغربية جملة وتفصيلاً، وتم وضع مشروع علم كلام جديد استناداً إلى معطياتها، وانطلق المشتغلون به يضيفون عليه شرعية معرفية ومنهجية قبل أن يتم التعرف إلى ماهيته، فهل نجح علم الكلام في وظيفته واستمرار هويته؟ هل تعرض للتحوير والتبديل أم للتطوير والتحديث، وهل أخضعت هذه الاستعارات المنهجية إلى ميزان النقد العلمي والقيمي؟

المكعب الأول: الوعي المنهجي: إشكالية الفهم والتداول

أي كيف فهم المنهج؟ كيف يرى أصحاب المشاريع مضامين المنهج وآلياته؟ هل تواءم الفهم مع التداول والتطبيق؟

ارتبط فهم الباحثين للمنهج بتعريفاته في أدبيات التعريف اللغوي والإصطلاحي، فتراوح هذا الفهم للمنهج بين المفهوم والمصدق، بين التصور والتطبيق، بما تعارفت عليه المعاجم اللغوية والفلسفية، إذ "يستخدم مفهوم المنهج منطقيًا، للدلالة على المسلك النظري متى كان متصفاً بالاستقامة والوضوح والبيان"²، وقد تتمرّد التطبيقات التداولية على التنظير المفاهيمي الذي اختصّ بحدّ المنهج في اللغة والإصطلاح والإجراء، فالحديث عنه خاضع لاعتبارات عديدة تتحكّم في السبيل التي يقصدها الباحثون أو المطبقون للمنهج حسب توجهاتهم، أي خلفياتهم الفلسفية والمنطقية والدينية، من مدى استيعابهم للمنهج كفلسفة و"رؤية" لها أصولها ومساراتها التي تختلف باختلاف رؤية الباحث وقبلياته من جهة، وكونه

1 _ الحيرش، النصّ وآليات الفهم، مرجع سابق، ص 25.

2 _ النقاري، معجم مفاهيم علم الكلام، مرجع سابق، ص 502.

آليات وإجراءات منطقية أو عقلية أو تجريبية بحتة قد يتفاوت الوعي المنهجي للباحث في إدراك بعد المنهج الآلي حيث قد يؤخذ مبتورا عن أصوله الفلسفية؛ من جهة أخرى.

ولعلها تشكل أهم إشكاليات الباحث عند الاحتكاك التعريفي والتحليلي والتقدي لقضية المنهج والمنهجية والمفارقة بين كونه مفهوما حاضرا بالذهن وبين تطبيق جزئياته الآلية على الموضوع ومجانستها "مع العلم بأن الوقوف على هذه الآليات هو الذي يؤهل صاحبه لتمام المعرفة بالموضوع الذي ينظر فيه"¹، ففي كتابات المعهد العالمي للفكر الإسلامي _مثلا_ نجد توظيفاً مختلفاً لمصطلحي "المنهاج" و"المنهاجية"؛ بين العموم والخصوص، أو بين المعنى الكلي والجزئي في مقابل مصطلح "المنهج"؛ إذ يُفترق بين منحاها وأغراضهما، فيرى الباحث سيف الدين عبد الفتاح أنّ مفهوم المنهج متمايز عن مفهوم المنهاجية، ويعرّف هذه الأخيرة بأنّها: "علم دراسة الطرائق وتكوينها وبنائها وتفعيلها وتشغيلها، فهي منهج المناهج بهذا الاعتبار"²، أما المنهج أو المناهج؛ "ففيه مفردات هنا وهناك، وأدوات ووسائل، وقواعد وخطوات، وإجراءات هي من مكونات المنهاجية"³، فهي _باعتباره_ "تتواصل فيما قبل المنهج وما بعد المنهج وفي سياق واصل و رابط بين هذه المنظومة والعناصر المنهاجية وعمليات التفعيل والتشغيل المرتبطة بها"⁴، إذا؛ فهو يعتبر المنهاجية فلسفة للمنهج أو رؤية يندرج في سياقها كآلة خادمة لمقصد المنهاجية وهدفها وقيمها. وقضية المنهجية من أهم المشاريع التي تركز عليها ثورة التجديد والإصلاح الفكري، والتي يعمل عليها المعهد العالمي للفكر الإسلامي لأجل تأسيس منهجية إسلامية ونظام معرفي إسلامي متكامل يطور الوعي نحو إنتاج نموذج معرفي إسلامي إرشادي، مركزين جهودهم على حلّ أزمة المنهج وتطبيقاته، في إطار مشاريع الأسلمة وتأسيس الرؤية التوحيدية الكونية الإسلامية.

بينما يقترب قراملكي من هذا المعنى -التفريق بين المنهج كمفهوم وغاية وتطبيق_ وتجدد الإشارة إلى أنّ هذا الباحث يشتغل على مشروع المنهج في البحوث الدينية وذلك ببيان مفاهيم المنهج والمنهجية

1 _ طه عبد الرحمن، في أصول الحوار، مرجع سابق، ص 23.

2 _ سيف الدين عبد الفتاح، أدوات المنهجية من منظور إسلامي، مقال في كتاب: المنهجية الإسلامية، مرجع سابق، ص 647.

3 _ المرجع نفسه، ص 647.

4 _ المرجع نفسه، ص 647.

حسب آلياتها التحليلية والنقدية في قراءة ومباحثة النص الديني، في كتابه: "مناهج البحث في الدراسات الدينية"، ورَكَز على منهج التجديد في علم الكلام (علم الكلام الجديد)؛ في كتابه: "الهندسة المعرفية للكلام الجديد". ويفرّق بين مفهوم المنهج والتوجه «Method» و«Approach»¹، وإن كانا في أدبيات المنهج تحملان معنى واحدا في حال الاشتراك عند الدّكر والاختلاف عند التّفرّق؛ فالتّوجّه هو الطّريقة التي يُرى بها موضوع معيّن وزاوية ذاتية (ميلا/ذوقا/تصوّرا) معينة في اختيار أسلوب البحث الحرّ والمنهج المحدّد، ويقضي أفقا حرّا لا يمكن الاعتراض عليه لتعلّقه بالذّوق الذي يختصّ بالميل الدّاتي²، أمّا المنهج فيختصّ بالتّقنيات والخطوات والقواعد التي تصيغ أي إجراء أو تُيسّر وتُسيّر اكتساب المعرفة المرجّوة منه، ويقضي أن يكون أداة تقييم عامّة متاحة للجميع من حيث إمكانية التّحكيم والنّقد³، كما يعبر عنها بنفسه، يقول: "ونريد بمفهوم الاتجاه أسلوبا للاقتراب من المسألة وطريقا لإيضاح النّظرية والعثور على الفرضيات، بينما نقصد بالمنهج أداة في نقد الفرضية المتبلورة وتقييمها"⁴، ويضيف في بيان متعلّقات هذا الفرق أن: "الاتجاه يتّصل بسياق الملاحظة والاكتشاف context of discovery بينما يتّصل المنهج بسياق الحكم والتّقييم context of justification"⁵، أمّا حسن حنفي فيعترف أيضا بوجود خلل بين المنهج والنّظرية والاتجاه، ويقول: "...إن لم يكن المنهج نظرية فإنّه لا يكون أيضا اتّجاها (...). المنهج وعي بمجموعة من الخطوات يمكن ان تؤدّي على الحقيقة في حين أنّ النّظرية تدّعي أنّها الحقيقة ذاتها [أمّا]

1 _ قراملكي، مناهج البحث في الدراسات الدينية، مرجع سابق، ص 233.

2 _ يرجع قراملكي التّفريق بين التّوجّه والمنهج نظريّا إلى بول فايرابند Paul Feyerabend (1924_1994)، في كتابه: Against method: Outline of an Anarchist Theory of Knowledge، وترجمته: ضدّ المنهج: الخطوط العريضة لنظرية لاسلطوية للمعرفة؛ حيث يرفض السلطة المعرفية لمنهج واحد، واختصار العلم في بضع خطوات منهجية تضيق الخناق على العقل ومجالات المعارف، وقد دعا إلى التعددية المنهجية كطريقة جديدة للتّقد وبناء الرؤية نحو الحقائق، وسمّيت فلسفته باللاعقلانية الفوضوية. انظر في هذا مقال: شاذلي هواري، من صرامة المنهج إلى التعددية المنهجية، مجلة الحوار الثّقافي، مجلّة سداسية أكاديمية محكّمة تعنى بالدراسات الفلسفية والاجتماعية...، تصدر عن مخبر حوار الحضارات والتنوّع الثّقافي وفلسفة السّلم، جامعة عبد الحميد بن باديس-مستغانم، عدد1، ص 101 وما بعدها.

*See: Against method: Outline of an Anarchist Theory of Knowledge; The Anarchist Library; 1993 (third edition).

3 _ See :Dagobert, the Dictionary: Ibid, p. 196.

4 _ قراملكي، مناهج البحث في الدراسات الدينية، مرجع سابق، ص 234.

5 _ المرجع نفسه، ص 234.

الاتجاه [ف] ليس إلا توجه بسيط في نظرية مكتملة¹، ويوضح مضيافاً أنّ للمنهج قواعداً بينما لا يتطلب التوجه ذلك².

ويحدّد محمد هلالى _ من خلال عدّة تعريفات _ حدود المنهج وطريقة العمل به؛ فيرى بأنّه: "عبارة عن قواعد تفرض على الفكر دون أن تؤثر سلبياً على جوهره، وهو خطوات تسمح للنظرية بمواجهة الواقع، وهو طريقة في التفكير، وربط يربط الفكر بالواقع من أجل إبراز الحقيقة. وهو ضامن النظام والترتيب الفكري والارتباط بما يوجد خارج الفكر"³، وهي تعريفات تكشف عن التحولات التي تظهر في العملية المنهجية، وهي انتقالات توحى بشيء من التخبّط عند محاولة فهم ماهية المنهج كما يجب أن تكون، ومراحل تطوّر العملية المنهجية أمام الغرض من الموضوع وشروط بيانه، وتتعلّى أيضاً من خلالها _ التعريفات _؛ جدلية "الفكر والواقع" و"المنهج والفكر"؛ أيهما يتحكّم في الآخر. فيسخر المنهج تارة لخدمة الفكر، ويجعل الفكر خاضعاً لنظم المنهج تارة أخرى، هي جدلية توقع الباحث بين خطّي التأملية الذاتية والآلية المجردة الموضوعية، كخاصيتين تجتمعان في المنهج: الأولى في بعده الفلسفي والمفهومي والثاني في بعده الإجرائي، ويمكن استجلاء هذه المسألة من خلال المشاريع المنهجية في قراءة التراث الاحيائية/التواصلية مع التراث أو التحديث/التجاويزي بالقطيعة معه.

ويبدو من هذه الآراء غياب اتفاق مشترك حول تحديد مفاهيم المنهج والطريقة المتبعة فيه أو بالاتجاه الذي يحدّد منها معينا من غيره، وحين يُفتقد الخطّ المركزي الذي تُقاس عليه/إليه اجتهادات المنهجيين فسيكون ردّ الفعل مقتصرًا على جانبي الإفراط أو التفريط؛ أي بالتعمّق حدّ الصعوبة في قضايا المنهج، أو أخذه على ما توفرّ للباحث من فهم أو تطبيق سواء بأخذ المناهج المعاصرة عن روادها كما هي، أو باجتهاد الباحث في خطوات يراها مناسبة لموضوعه أو مستوى إدراكه ومجاله التخصصي أو الموضوعي ثم يطلق عليها "منهجاً" قد يمثّل في النهاية أسلوباً ذاتياً لا يمكن أن يعتبر منهجاً (بالمفهوم الأداتي) لغياب أهميّة خواص المنهج فيه وهي العقلية والمنطقية التي تمنحه عنصر الموضوعية (والعمومية تطبيقاً).

1 _ حنفي، تأويل الظاهريّات، مرجع سابق، ص 348.

2 _ المرجع نفسه، ص 348.

3 _ الهلالى محمد، حنان قصبي، في المنهج، مرجع سابق، ص 6.

وقد أفرزت المشاريع المنهجية في تحديد الدرس الكلامي إشكالات جديدة حاولت أن تؤسس للمناهج أو تبين صلاحية ما يمكن أن يقتبس منهجيا من ثقافة أخرى؛ لكن مشكل المنهج قد "ظلّ إلى فترة قريبة أشبه بالأرض الموات، فالبعض استهلكه مجال اختصاصه، فاستغنى باهتماماته الفكرية عن هموم المنهجية. والبعض الآخر شغلته مقاصد الإيديولوجيا، فاعتبر البحث في المنهج من الترف الفكري والتعرة الأكاديمية التي لا تفيد غير النخبة العاطلة. والبعض الآخر ضيق عليه نسقه الفكري واسعاً: فلم يفهم من المنهج غير منهجه، (...) والبعض الآخر انصرف إلى البحث في قضية المنهج من زاوية تخصصية ضيقة، تربطه بالمنطق تارة، وبعلم المناهج أخرى، غافلة عن وظيفة المنهج في تأريخ الأفكار"¹، بناء على هذا؛ فيمكن الحكم على الرؤية التجديدية لمحمد عبده أنّها اتّسمت بالعقلانية دون أن تحدث جديداً في المنهج الكلامي، فقد كانت بالمفهوم الذي قدّمنا؛ "منهجية" لقراءة للتراث لا "منهجا" في التأسيس للدرس الكلامي الجديد.

ويفرض علم الكلام الجديد اليوم تداخل المناهج بسبب تفرّع مسائله وارتباطها بمجالات علمية أخرى ترتبط آثارها بالعقائد وفاعلية الإنسان السلوكية المحتكمة إلى الأصل العقدي (مثل علم النفس الديني، علم الاجتماع الديني، الأنثروبولوجيا الدينية...)، فكان التداخل المنهجي حتمية من أجل معالجة قضايا الكلام الجديدة والتي اختلفت بين العلوم الاجتماعية والنفسية والتاريخية والعلمية، إذ تغيّرت محاور اهتمام الإنسان وتغيّرت أساليبه في التعاطي مع الدين والشرائع وتغيّرت مسوغات تساؤلاته ومطالبه منها، وسيطرت على حياته منتجات العلم التجريبي المعاصر، حتّى إنّه لم يعد ينتظم بمباحث متسلسلة ومرتبّة كما عكف علم الكلام القديم على تنظيم مسائله وترتيبها. ويمكن إيعاز هذا التداخل إلى نمط الحياة الحضارية اليوم وسيطرة النموذج المعرفي² (الغربي) الذي يرسم لها أطرها ويضيق طريقة طرح الباحثين

1 _ السّحمودي، مناهج الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 5_6.

2 _ النموذج هو: "بنية تصوّرية يجرّدها العقل البشري من كمّ هائل من العلاقات والتفاصيل والوقائع والاحداث. فيستبعد بعضها لعدم دلالتها (من وجهة نظر صاحب النموذج) ويستبقى البعض الآخر ثمّ يرتبها ترتيباً خاصاً وينسقها تنسيقاً خاصاً بحيث تصبح م(من وجهة نظره) مترابطة بشكل يماثل العلاقات الموجودة بالفعل بين عناصر الواقع". ويطلق عليه المسيري: النموذج الإرشادي؛ وهو مجال "مخفوف بصعوبة استيفاء كامل التفاصيل، لطبيعتها غير المحسوسة أو الملموسة [بمضامين] رمزية يدركها الفاعل الإنساني، وهنا تسيطر فكرة النموذج المهيمن والفعال في مقابل النماذج الهامشية، وهو عادة النموذج الذي تتبناه النخب السياسية والعسكرية والاقتصادية، ويسكن وجدان الجماهير ويسيطر على خريطتها الإدراكية"، وياخذ النموذج سمات كالتجريد والفضاء الحر الذي يتبلور فيه وهذا يبقى له قدراً من الثبات والتجريد. المسيري عبد الوهاب، المنهجية الإسلامية، مرجع سابق، ص 799 و801.

(= المتكلمين) لإشكالاتهم العقدية والفكرية فضلا عن مباحثتها، فاختلف وفقا لهذا تداول المنهج الذي يظهر الآليات المنهجية بالمفهوم المتعارف والمتداول وقد يحمل معنى المذهب الفلسفي ويختلط المفهوم بالتطبيق، وقد تُستقدم الغاية ويُطوَّع لها المنهج أو تُطوَّع القضايا للمنهج دون شروط الموضوعية، أو وضع حدود تضبط خصوصية البحث ومميزاته، ف" المناهج (...) ليست منازع تحليلية وإجرائية مغلقة تجربنا على الانصياع الصَّارم لقراراتها وتعليماتها. إنَّها مسالك وجسور لا تربط بيننا وبين موضوعات معيّنة بغرض محاصرتها وتشديد الخناق عليها، بل بغرض تيسير انعقاد أفق مفتوح من الحوار والتفاعل معها. فهي استراتيجيات تواصلية مفتوحة تؤمّن بين الدّارس وموضوع اشتغاله علاقات حوارية متكافئة يتاح فيها للإصغاء المتبادل بينهما مستلزمات وروده وانعقاده"¹، ولا يبتعد أركون عن المعنى العام الذي صاغه قراملكي؛ فيفترق _أركون_ بين المنهج العلمي التّزيه وشبّهه بـ"التّزهّد" الفكري حين يمارس الاجتهاد في إطار التّحليل، وبين المنهج الذي قد توتّر به الوجدان؛ وهذا الأخير لا يمكن أن ينفصل عن الإنسان، والعقل لا يعمل مجرّدا عن النّظام العصبي وتأثره بالذاكرة والمخيال والوجدان²، ولذا قد يتدخل في انتقائيه للمنهج وإجرائيته، من ناحية تداخل إدراك الفكرة بوعي التجربة الشّعورية الداخليّة. وينصح حسن حنفي في هذه الحالة بتقعيد هذه التوجّهات، يقول: "كلّ منهج له قواعد، ولا يكفي إعطاء أفكار موجهة حتّى يمكن تطبيق المنهج. فمن الضروري تحويل هذه الأفكار الموجهة إلى قواعد محكمة يمكن تطبيقها على نحو رياضيّ تماما"³.

قد يبدو هذا من قبيل مشابهة المنهج بالمذهب، إذ تمثّل النظريّة المنهجية منظومة من المبادئ التي تعطي تصوّرا معينا للذات والموضوع، ما يمكن المنهج من التّمحيص والنظر والنقد عبر إتباع الوسائل والآليات المنهجية، ولأنّه مؤسّس على مبادئ عقلية ومنطقية يمكن تحريكها وزحزحتها بما توفّر من مبادئ أقوى وامتن فالنقد اتجاهه ممكن بتسارع وتنسيق مع المعطيات بسهولة تختلف عن المذهب، إذ إنّ المذهب خاضع للتّقل الثقافي والمخيال الجمعي، مبطن ببطانة أيديولوجية ممثلة لموقف الإنسان في الحياة وعلاقته بالمجتمع والتاريخ والعقائد، ومرتبطة بسيرورة نظامه الاقتصادي والاجتماعي مما يصعب _فيما بعد_

1 _ الحيرش، النصّ وآليات الفهم، مرجع سابق، ص 27.

2 _ أركون، حوار مع الرفاعي، الدين وأسئلة الحداثة، مرجع سابق، ص 26.

3 _ حنفي، تأويل الظاهريات، مرجع سابق، ص 28.

التحكم في تطوره أو انتقاد مساره بما يحمل من انطباعات شعورية وتراكمات ذاكراتية ومواقف جمعية. وهنا لا يمكن اعتبار أنّ النظرية والمنهج والمصطلح محاكاة للمذهب وتشكله.

فوعي المتكلم اليوم بمعنى المنهج ومنطلقات أسسه وآلياته وطريقة تفعيله على المادة المدروسة أو إخضاع المادة المدروسة له؛ هي من صميم الإشكالات التي دخلت بعلم الكلام الجديد إلى بوتقة لم يكده فصل بينها وبين تراثه الأصيل أو التراث الوافد عليه، فاختلاف منهج المتكلم عن منهج الفيلسوف يجعل منطلقاهما مختلفة؛ بين منهج صارم يعتمد المسلمات الإيمانية لعرض ودفع الشبهات عن العقيدة وبين المنهج الفلسفي الذي ينطق من التساؤلات والمشككات وإن كانت أسسها بديهيات منطقية، باعتبار أنّ الالتزام بالمنهج الواحد والمسلمات الثابتة سينتهي إلى التقليد والتكرار ولن يختلف الطرح الجديد عن منتجات الكلام القديم، وهو ما خلط استعمال المنهج في علم الكلام الجديد، فأغلب رواده حالياً من متخرجي الكليات الفلسفية أو المتخصصين بها وأنتج ذلك قضايا كلامية لا تختلف في صياغتها أو مضمونها وطريقة معالجتها عن فلسفة الدين واللاهوت الفلسفي الجديد.

فلم تغب المباحث الأصلية لعلم الكلام القديم في دراسات الكلام الجديد¹ كإثبات وجود الله وصفاته، وسؤال التعارض بين العقل والنقل، وموقع الشرور في نظام الخلق، لكن المنهج الانثروبولوجي مثلاً قد أعاد طرح فكرة الحاجة إلى الدين، كخطوة يختص بها هذا العلم بمنهجه - الأنثروبولوجيا - في خطواته العلمية للتعرف إلى الإنسان البدائي وتعامله الفطري مع التدين، والتساؤل حول حقيقة الحاجة إلى الدين فعلاً أو وظيفته الاجتماعية في خدمة الإنسان في مقابل غلبة الكفة للعلم ومنتجاته. وكذلك التساؤل حول لغة الدين وعقد المقارنة بينها وبين التأويل وحقيقة الرمز في اللغة الدينية، إذ عزز المنهج الهرمنيوطيقي الذي كان أساساً لقراءة النص التوراتي والانجيلي فسيق إلى قراءة اللغة الدينية للقرآن الكريم، وما أنتجه هذا المنهج في استبطان العرفاني للفعل الديني العقائدي والفقه في صورة التجربة الدينية واعتماد الظاهرية كسبيل وحيد وناجح لقراءة تجربة الإنسان مع التدين؛ كظاهرة نفسية وشعورية أخضعت لآليات المنهج الفينومينولوجي الذي لازال لحدّ الساعة غير واضح لكثير من الباحثين. وكذا سؤال موقع الإنسان والإنسانية

1 _ انظر بالتفصيل: حسن يوسفیان، دراسات في علم الكلام الجديد، مرجع سابق.

وعلاقته بالمحور الألوهي من خلال الميل إلى العبادة. وعلمنة النظام السياسي والاجتماعي والحياة، وحق الانسان في التدين وحق المجتمع في التعددية، كما عاد المنهج الألسني وعلم الدلالة بالمصطلحات الدينية الأولى إلى أصولها مع خطر تطبيق هذه المناهج على المصطلحات القرآنية التي تفصلها بالأساس عن مفارقتها، وأما عن مصطلحات التراث فتعود بها إلى الأصل الذي يقطعها عن مسارها وسياقها الخصوصي الثقافي، وغير ذلك من القضايا الكلامية الجديدة والمناهج المعاصرة التي تجرى عليها.

وتلك المحاولات في نقد المناهج السابقة ثم إعادة وضع مشاريع قراءات بديلة لدواعي التجديد أو التغريب أو التلفيق _ كما سبق _؛ خطوة لن تضيف إلا مزيدا من التضخم المنهجي¹ وهكذا وقع قراء التراث الجدد في نفس الخلل الذي انطلقوا منه لوضع حلّ أمين يضمن قراءة التراث دون الوقوع في نفس الفتح التاريخي؛ في التجاوز التام أو التقدي الانتقائي دون ربط الأعمال المنهجية بنسقتها الفكرية والفلسفية. ويتجلى هذا الخطأ في "جعل المنهج أولوية حاسمة، والدعوة الصريحة إلى أن أفضل سبيل إلى الإمساك بالتراث هو اعتماد مناهج قرائية قادرة على التّفاذ إلى مضامينه، يعكس تصوّرا لا يعرب بموجبه التراث ذاته إلا عبر مجموعة من الوساطات المنهجية التي يتم إخضاعه المطلق لمسالكها واستلزاماتها؛ فالتراث، حسب هذا التصوّر، لا حقيقة له ولا كيان إلا من خلال تلك الوساطات التي إليها تعود مسؤولية إخراجها من دائرة السكون والغياب وإدخاله في دائرة الحركة والحضور"².

ويرى الباحث الطاهر وعزيز بضرورة التمييز بين نوعين من المناهج الفلسفية "المناهج الضمنية" و "المناهج الصريحة"، تمثل الأولى "مناهج مستخدمة عملياً عند الفلاسفة، ونستخلصها من كتاباتهم بعد أن تفلسفوا، (...) فهي مناهج لم يخصّها صاحبها بحديث عنها أو بخطاب في المنهج، ونكون إذا في حاجة إلى أن نحلل نتاج الفيلسوف لنعرف هذه المناهج، سواء كان سكوته عنها صادرا عن قصد أو لا"³، أما الثانية فهي "مناهج قام أصحابها بتقنينها وتبريرها، وهي، إذن حسب الطاهر على الأقل، وليدة بحث في

1 _ الحيرش، النصّ وآليات الفهم، مرجع سابق، ص 25.

2 _ المرجع نفسه، ص 25.

3 _ الطاهر وعزيز، المناهج الفلسفية، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 1990، ص 33.

المعرفة قبل المعرفة (مثل ديكارت وهرقليطس)...¹، كما يجب التمييز بين أنواع المناهج من حيث الانتهاج بها حسب المسألة بين مناهج الاكتشاف أو التعلم، مناهج التعليم والتبليغ، ومناهج الاستدلال بشقيها: طرائق البرهان وطرائق الاقناع².

قد تحث التسميات الجديدة للمشاريع المنهجية الخطى نحو البحث والاستكشاف والاجتهاد "لكن المشكلة هي في أنّ التسمية والمصطلح إنما يعبران عادة عن مفهوم أو مقولة متقدمة لم تستطع المصطلحات المتداولة الاستجابة لها والتعبير عنها بخصائصها الجديدة"³، إذ يوظف الباحثون اليوم تبعاً لهذا مصطلحين مترجمين معاصرين في طرح وبحث القضايا الدينية، قد نتجنا بناء على أفق ثقافي ومعرفي خارج الدائرة الإسلامية وقد تلقّفه المفكرون الشيعة بنسبة أكبر، وهما منهجان أو طريقان يتجاوزان الفكرة التقليدية في التعاطي مع المناهج وتناولها، هما:

1_ البين-مناهجية (interdisciplinary): وتعني "تعددية المناهج لدراسة موضوع إلى واحد مشترك من قبل مناهج متعددة ولا يستطيع أي منها بمفرده أن يرصد كل مظاهره، بما يؤدي إلى أن نخرج بمعرفة أغنى حول الموضوع"⁴، وقد نشأت حوالي القرن العشرين في العلوم الطبيعية بسبب الإغراق في المذهب وغياب التكامل المعرفي بين العلوم⁵، وتتعلق البينمناهجية "بنقل الطرائق من منهج إلى آخر لغايات بحثية محدّدة (كالمصادقة على نظرية، مثلاً)، لكن المهم في المسعى البينمناهجي هو ما أدى إليه من توليد مناهج/فروع علمية جديدة تتناول ميادين بحثية تقع على التّخوم بين الفروع العلمية"⁶، وهي من ناحية المبدأ عملية جديدة الاصطلاح والتعريف، في حين أننا لو عدنا إلى علم الكلام فسنجد أنّ التكامل المعرفي بينه وبين العلوم الأخرى قد تمّ فعلاً، دون الحاجة إلى هذه الاصطلاحات، لأنّ هوية علم الكلام وسائطية في الأصل، ومرتبطة بأهمّ محاور الإنسان وهو الاعتقاد، وبالتالي فحياة الإنسان بما تخللته من

1 _ الطاهر وعزيز، المناهج الفلسفية، مرجع سابق، ص 34.

2 _ المرجع نفسه، ص 35 وما بعدها.

3 _ حب الله حيدر، علم الكلام المعاصر، مرجع سابق، ص 234.

4 _ بسراب نيكولسكو، العبرمناهجية، ترجمة دميتري أفيريونس، نقلاً عن: <http://www.maaber.org> (تم النشر في:

5 _ بسراب نيكولسكو، المرجع نفسه.

6 _ المرجع نفسه.

وظائف دينية وبشرية واجتماعية وثقافية تدور في فلك الاعتقاد أيضا، فوجد علم الكلام نفسه خاضعا للبينماهجية كما يصطلح عليها ويربط نتائجها بعلم الفقه والمنطق والفلسفة والتاريخ، وعلم الفلك والهندسة والبيئة والبيولوجيا... ويستعير منهاجها إذا اقتضت الحاجة إلى ذلك، وبالتالي فترجمة هذه المصطلحات وإن بدت جديدة لكن مضمونها واقع بالضرورة، وخلال وضع نقطة لهذا النقد، وجدت أن تعددية المناهج (pluridisciplinarité) قد كانت مرحلة منهجية أولى للبحث في زمن العولمة عن التكامل المعرفي بين العلوم بعيدا عن التجانس والتباين المطردين، و"تختص تعددية المناهج بدراسة عدة مناهج في آن واحد لموضوع واحد تابع للمنهج الواحد نفسه. (...). فالبحث المتعدد المناهج يقدم شيئا أكثر للمنهج المعني، لكن هذا "الأكثر" يكون في خدمة هذا المنهج عينه حصرا"¹، والفرق بينها وبين البينماهجية تتعلق "بنقل الطرائق من منهج إلى آخر"². فعلى سبيل المثال، أدى نقل طرائق الرياضيات إلى الظواهر الأرصادية الجوية أو ظواهر أسواق المال إلى توليد نظرية الشواش *théorie chaos*. ومثلها كمثال تعددية المناهج، تتخطى البينماهجية المناهج، لكن غائيتها تبقى هي الأخرى مندرجة في البحث المناهجي"³.

2_ العبر-مناهجية (transdisciplinarité)⁴: من تعددية المناهج انتقل الفكر المناهجي إلى البينماهجية ثم العبر المناهجية، وهو ما اختص به بسراب نيكولسكو⁵ Basrab Nicolescu وقد وظفها الباحث إدريس هانئ في دراسته لتاريخ علم الكلام المعاصر.

1 _ بسراب نيكولسكو، العبر مناهجية - بيان، تر: ديمتري أفيريونوس، تق: أدونيس، مكتبة أدونيس، د.م، ص 54. (انظر: Basrab Nicolescu ; "La Transdisciplinarité -Manifeste").

2 _ المرجع نفسه، ص 55.

3 _ المرجع نفسه، ص 55.

4 _ أول من نحت هذا المصطلح هو جان بياجيه (1896_ 1980) jean piaget عام 1970، عندما وقف بمناسبة مؤتمر حول البينماهجية وقال: "عند شوط العلاقات البينماهجية، نأمل أن يلي شوط أعلى سيكون عبرمناهجيا، لا يكتفي ببلوغ تفاعلات أو مبادلات بين الأبحاث الاختصاصية، إنما يضع صلات داخل منظومة كلية لا حدود مستقرة فيها بين المناهج." وهو يخلص في نهاية مقالته إلى ضرورة احتياز هذه المناهج وتخطيها من أجل رؤية جديدة للإنسان وللكون.

5 _ عالم فيزياء نظرية وابستومولوجي فرنسي من مواليد 1942، في رومانيا، يعمل المركز العلمي للأبحاث العلمية CNRS، ورئيس ومؤسس مركز الأبحاث والدراسات العبرمناهجية.

وتشتغل العبرمناهجية الى حلّ الإشكال الواقع بين المتخصصين في المنهج الواحد من تضارب الفهم بينهم حيث يصعب على كلّ من الآخر في فهم نتائج غيره¹، ولذا فالعبرمناهجية "تختص، كما تشير بادئة "عبر" trans، إلى ما هو في آن معًا بين المناهج، عبر المناهج المختلفة، وفيما يتعدّى كلّ منهج. وغائيتها هي فهم العالم الحاضر، الذي من مستلزماته وحدة المعرفة"².

ونخلص إلى أنّ الترجمة قد حكمت توجّه البحوث الإسلامية حسب قربها الجغرافي من واقع الترجمة، فالعرب معنيون بشكل رئيس بالاتجاهات الفكرية التي ظهرت في فرنسا منذ النصف الثاني من القرن العشرين، كمدرسة الحوليات³ الفرنسية، والاتجاهات النقدية التي بلورها رولان بارت، شتراوس، وأركيولوجيا ميشال فوكو وتفكيكية جاك دريدا، بينما يظلّ الباحث الإيراني يتعامل مع المرجعية الانجليزية في فلسفة العلم والاتجاهات الألمانية في قراءة النصوص⁴، والانتقال المصطلحي بالنقل أو الترجمة؛ فقد غير مجالات التعامل المنهجي وفتح أبوابا مشرعة نحو واقع جديد تماما من التطبيقات المنهجية، والتي قد تشكل ثورة قد تتجاوز فكرة المنهج ككلّ لتسير على منوال جان بياجيه وبسراب نيكولسكو في فكرة العبرمناهجية.

والدّارس الذي يستعمل المناهج كتوصيات سيقع إلى نظرة استعلائية بينه وبينه موضوعه ويتحول الى مجبر أمام سلطة المنهج فينقطع الحوار المتبادل والتفاعل بين الدارس والموضوع فلا تتضح ماهية الموضوع ولا يصل إلى النتائج إلا التي كان يضعها كمقدمات ينطلق منها ويجبرها على الخضوع للمنهج منذ بداية البحث والقراءة⁵، إذا، وضوح معالم مفهوم المنهج في ذهن القارئ ينتهي به إلى تحديد أساليب الاستدلال؛

1 _ بسراب نيكولسكو، العبرمناهجية، مرجع سابق، ص 53.

2 _ المرجع نفسه، ص 55.

3 _ برزت مدرسة الحوليات سنة 1929م، في ظل مناخ دولي يتّسم بتفاهم الأزمة الاقتصادية التي ضربت الدول الرأسمالية، بعد الحرب العالمية الأولى، بتأسيس المجلة التاريخية الاقتصادية الاجتماعية على يد الاستاذين: لوسيان فيفر ومارك بلوخ، والتي تغيّر طريقة دراسة التاريخ والكتابة التاريخية وتوجيهها لدراسة كلّ ما يخصّ الإنسان، واستمرت إلى يومنا هذا، انظر: كوثراني وجيه، تاريخ التأريخ اتجاهات -مدارس- مناهج، ط2، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر، 2013، ص 199 وما بعدها.

4 _ سرمد الطائي، مناهج البحث في الدراسات الدينية، قراملكي، مرجع سابق، ص 17_18. (انظر المقدّمة).

5 _ الحيرش، النصّ وآليات الفهم، مرجع سابق، ص 27.

بناء على ثلاث ارتكازات: [المرجعيات، طبيعة الوسائل والآليات المساندة، الطابع الفكري الخاص بالباحث¹].

وبغض النظر عن مفهوم المناهج المتعرف عليه من كونه خطوات منطقية عقلية وخطوات إجرائية وإبداعية تحدد مسار المعرفة وبناءها فإن كلاً من المناهجية وتعددية المناهج والبينمناهجية والعبير مناهجية ماهي إلا سهام لقوس المعرفة²، وإن كان بسراب يقدم مشروعة كأفضل ما انتجه العقل في العمل المنهجي من حيث توحيد المعرفة والرؤية الغائية المشتركة للعالم، ولا يتغنى من المنهج إلا ما يقدمه من إصلاح ديني للمسار العلمي والسلوكي للإنسان/المسلم، "فالإصلاح الديني تفكير ومنهج، يقوم على نقد وبناء، ويخلص إلى اعتبار قيمة واحدة، هي قيمة الإسلام في التوجيه الإنساني"³، في كل الصور التي تثبت صلاح العمل العقلي والمنهجي في تثبيت الإيمان وتسوية المعرفة الدينية وائتلافها مع المعرفة العلمية ومدى خدمة المنهج في هذا التآلف.

المكلم الثاني: المصطلح وأثره في تشكّل المنهج

من السنّة الحركية العلمية للحضارة الإسلامية؛ الانفتاح على الآخر دون تبعيّة أو تقليد، بالاعتماد على نقل علوم الوسائل من هذا الآخر باعتبارها مشتركا إنسانياً، والاستفادة منها وتسخيرها وتسييجها بالخصوصية الشرعية والثقافية من أجل نصره علوم الغايات⁴. وفي خضمّ هذا التلاقح والتناقل قد يُتخوف من استبدال الألفاظ الشرعية بمجديد الألفاظ السائدة في الحقول المعرفية الجديدة؛ وتأثير الترجمة على هذه المفاهيم؛ بكون هذه المفاهيم واصطلاحاتها ممثلة للهوية الإسلامية ومحدّدا لخصوصيتها ومفاتيحها لعلومها.

1 _ الأعرجي، مناهج المتكلمين، مرجع سابق، ص 18.

2 _ بسراب، العبرمناهجية، مرجع سابق، ص 58.

3 _ البهي، الفكر الإسلامي الحديث، مرجع سابق، ص 396.

4 _ الرفاعي، الاجتهاد الكلامي، مرجع سابق، ص 45. (حوار مع حسن حنفي).

الفرع الأول: المصطلح .. بين التأصيل والتأثير المنهجي

يعرف المصطلح (Term¹) في دوائر اختصاصه على أنه "روح النصّ العلمي"²، أي أنّ "المصطلح عنوان المفهوم، والمفهوم أساس الرؤية، والرؤية نظارة الإبصار التي تريك الأشياء كما هي (...). وقد كان مدار وحي الرّحمن جلّ وعلا، منذ آدم حتى محمّد عليهما الصّلاة والسّلام، على حفظ مصطلح الذّكر من أن يصيب مفهومه تغيير أو تبادل، فتفسد الرؤية ويقع الإفساد في الأرض "إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ"³، وهو ما يوافق المعنى اللّغوي في أنّ الاصطلاح هو الاتّفاق على الإصلاح والتّوافق ضدّ الفساد⁵، وهو المواضع بـ"إخراج اللفظ من معنى لغوي إلى آخر مناسبة بينهما"⁶، وهو ما نقله التّهانوي في أنّه "عبارة عن اتّفاق قوم على تسمية شئ باسم بعد نقله عن موضوعه الأوّل مناسبة بينهما، كالعموم والخصوص، أو لمشاركتها في أمر أو مشابقتها في وصف أو غيرها"⁷، ويمثّل المصطلح حدّ المفاهيم والمضامين الخاصّة في المجال التّداولي للقوم الواحد؛ كما عبّر الجرجاني: "الاصطلاح لفظ معيّن بين قوم معيّنين"⁸، فالاصطلاح هو "اتّفاق طائفة على شيء مخصوص، ولكل علم اصطلاحاته"⁹.

ولعلّ هذا الإشكال قد طرح عند القدماء من أمثال أبو حامد الغزالي؛ حيث يحمّد النّقل المنهجي للآليات اليونانية كمرحلة من مراحل النّقد وتنظيم تراتبية المصادر، فيقول في الرّسالة اللّديّة: "...وأهل النّظر في هذا العلم يتمسّكون أوّلا بآيات الله تعالى من القرآن، ثمّ بأخبار الرّسول صلّى الله عليه وسلم ثمّ

1_ See: Dagobert, The Dictionary of Philosophy, Ibid, p 315.

2_ محمّد الديدائي، إشكالية وضع المصطلح المتخصص وتوحيده وتوصيله وتفهمه وخوّسبته، مكتب الأمم المتحدة في جنيف. (مقال).

3_ سورة الحجر، 09.

4_ الشاهد البوشيخي، نحو تصوّر حضاري شامل للمسألة المصطلحية، مجلة التسامح، فصلية فكرية إسلامية تصدر عن وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، مسقط، سلطنة عمان، رت عبد الرحمن السالمي، ع4، حريف 1224هـ_2004م، ص 113.

5_ ابن منظور، لسان العرب، ج2، مرجع سابق، ص 517.

6_ الجرجاني، التعريفات، تح: محمّد صديق المنشاوي، د.ط، دار الفضيلة، القاهرة، د.ت، ص 27.

7_ محمّد علي التّهانوي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، إيش: رفيق العجم، تح: عليّ دحروج، ط1، مكتبة لبنان ناشرون، 1996، ج1 (أ_ش)، ص 212.

8_ الجرجاني، التعريفات، مرجع سابق، ص 27.

9_ المعجم الوسيط، مرجع سابق، ص 520.

بالدلائل العقلية والبراهين القياسية¹، ثم ينتقد ما يتخلل هذا النقل الذي لم يتم ضبطه من ناحية الألفاظ، يقول: "...وأخذوا مقدمات القياس الجدلي والعادي ولواحقهما من أصحاب المنطق الفلسفي، ووضعوا أكثر الألفاظ في غير مواضعها، ويعبرون في عباراتهم بالجوهر والعرض والدليل والنظر والاستدلال والحجة، ويختلف معنى كل لفظ من هذه الألفاظ عند كل قوم حتى إن الحكماء يعنون بالجوهر شيئاً، والصفوية يعنون شيئاً آخر، والمتكلمون شيئاً²، كاستيراد المصطلحات اليونانية الذي سبب اضطراباً لعلم الكلام³ بسبب تبني المناهج التي انبنت عليها هذه المصطلحات والتي أخرجت عقل الأمة من الدفاع إلى الترف العقلي ومحاكاة فلسفات اليونان في بعض الأحيان. وقد تعددت صور الاعتناء والاهتمام البالغ بقاعدة "تحديد المصطلحات" عند المتكلمين والفلاسفة، فشملت كلامهم عن أهمية الوقوف على معاني الألفاظ وحدود المصطلحات قبل الكلام على المذاهب، والتحقق من حقائق مفردات المذاهب قبل الكلام عليها، والكلام النظري الطويل في الحدود وشروط ضبطها، ومقوماتها وقوانينها. وفي وضع كتب مستقلة للمصطلحات، وفي الكلام على قضايا العقائد والمباحثات النظرية إثباتاً ونقضا⁴، وتوصف المصطلحات المستحدثة التي يراد بها معنى شرعياً بالبدعية، إذا ارتبطت بشروط؛ كأن يكون له ألفاظ شرعية بديلة عنه، وألا يكون في الكتاب والسنة، وأن يكون هذا المصطلح محنة يمتحن بها المسلمون ويلزمون به، ويثبت أثره في إحداث الفرقة والتنازع بينهم⁵، فمثل هذه الشروط في تحديد المصطلحات يجب أن تتجنب عند إعادة ضبط المفاهيم والمصطلحات الشرعية/التخصصية، "كما حدث في تعريف الحسن والتبجح، عند المعتزلة والسنة، فكان أحدهما يطلق كلمة الحسن بمعنى يفهمها الآخر بمعنى آخر، وبذلك لا يتصل التخاطب، ولا تتم القاعدة التي تقول: إن الاستعمال من صفة المتكلم والحمل من صفة السامع والوضع قبلها لأحدهما

1 _ الغزالي، مجموعة رسائل الامام الغزالي، مرجع سابق، ص 253.

2 _ الغزالي، مجموعة رسائل الامام الغزالي، مرجع سابق، ص 253.

3 _ انظر: تقديم طه جابر العلواني، في كتاب: نصر محمد عارف، الحضارة الثقافية المدنية - دراسة لسيرة المصطلح ودلالة المفهوم، ط2، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، و.م.أ، 1414هـ-1994م، ص 10.

4 _ شحاتة، قواعد الاستدلال، مرجع سابق، ص 676.

5 _ حسن بن فرحان المالكي، قراءة في كتب العقائد - المذهب الحنبلي نموذجاً، ط، مركز الدراسات التاريخية، الأردن، 1421هـ-2000م، ص 35.

لم يتواضعا على معنى محدّد للمصطلحات الجارية في النقاش وبهذا حدث الخلاف الواسع، وقد يكون هذا الخلاف قد استقر عند كثير جدّا من المعتزلة، وعند كثير جدّا من السنة فيما بعد¹.

وقد اختلفت ردود الفعل في السّاحة الإسلاميّة اتّجاه المصطلحات الوافدة إلى ثلاثة اتجاهات: يستقبل الاتجاه الأوّل المصطلح الوافد بقلبه وقالبه مبنى ومعنى، وأمّا الاتجاه الثّاني فيعرّبه كيفما كان دون مساس بالمفهوم، أمّا الاتجاه الثّالث وهو الأقل؛ فيفتنون تأثيره في حدود الأُمَّة الحضاريّة للسّؤال والهوية، وتعقبه في المجالات والتخصّصات التي قد يكون أصبغ عليها بمدلولاته التي أفسدت التّسق المصطلحي الإسلامي ومضامينه².

وتقوم راهنا_ مشاريع إصلاحية تتوجّه بخاصّة نحو المصطلح، تعمل على إحياء المصطلحات الأصيلة في المنظومة المعرفي الإسلامية، وذلك بإيلاء الإهتمام بعلم المصطلح وأساسه وغاياته وتنظيم علاقته بالمفهوم؛ لأنّ إعادة بلورة الخلفيّة المفاهيميّة للعقل الإسلامي وضبط مصطلحاته من الخلفية التاريخية والتراثية تغنيه عن الاستعارة المصطلحية والمفاهيمية ونقلها دون تقييم ونقد. يقول أحد أهمّ رواد هذا المشروع؛ الباحث الشّاهد البوشيخي³: "إنّ الإهتمام بالمفاهيم المكوّنة للذّات ينبغي بل يجب أن يكون على رأس الأولويّات. ولا قيمة لأيّ اهتمام في ميزان الغد الحضاري المنتظر، ما لم يؤسّس على العلميّة أولاً ثمّ على المنهجية ثانياً ثم على شرط التّكاملية شرطاً في السير الرّاشد ثالثاً"⁴، ويعبّر المصطلح في قيمته عن "الرّوح العامّة، ونظام الأفكار، وقواعد القانون السّائدة في مجتمع ما.. لذلك فهو جزء من المعادلة الاجتماعية، ويضرب بجذوره في الكيان المجتمعي.. ودائماً المصطلح الذي يأتي خارج إطاره التاريخي والثقافي يبقى مشلولاً، ولا يشكّل مصدراً للتّعبئة الحسنة والتّحشيد المجتمعي"⁵.

1 _ علي جمعة، المصطلح الأصولي، مرجع سابق، ص 40.

2 _ الشاهد البوشيخي، نظرات في المصطلح والمنهج، دراسات مصطلحية 2، د.م، (محاضرات أقيمت في المغرب سنة 1995)، ص 9.

3 _ الدكتور الشاهد البوشيخي ولد بالمغرب سنة 1945 بمدينة فاس المغربية، متخصصّ في الدراسات العربية والقرآنية (المصطلح التقدي والمصطلح القرآني)، أستاذ محاضر بكلية الداب والعلوم الغسانية بفاس، ومدير معهد الدّراسات المصطلحية، له: نظرات في المصطلح والمنهج، مصطلح الأُمَّة بين الإقامة والتّقويم والإستقامة، نحو تصوّر حضاري للمسألة المصطلحية...

4 _ الشاهد البوشيخي، نظرات في المصطلح والمنهج، مرجع سابق، ص 10.

5 _ محمد محفوظ، الفكر الإسلامي ورهانات المستقبل، مرجع سابق، ص 209.

ولا يخفى عن الباحثين أنّ المصطلحات والمفاهيم هي مؤسّسات المنهج وخطواته، و"اللغة المصطلحيّة تأتي ترجمة عن تطوّر الفكر الإنساني من ناحية ميله إلى الموضوعية، والتّفكير التجريبي المعقلن، الأمر الذي يقود إلى الإتفاق على جملة دوال ومدلولات مصطلحيّة، يتمّ انتاجها في سياق البحث المعرفي والمساءلة الفكرية العقلية"¹، ولأنّ "الحديث عن المصطلح بشكل أو بآخر يقود إلى الحديث عن المنهج، وهذا يعني أنّ بين المصطلح والمنهج علاقة اقتران وتوحد، فالمنهج مشروط بلغة تبنيه وتمنحه هويته، هذه اللغة تكمن في جهازه الإصطلاحي الذي يعرف به ويميّزه عن غيره من المناهج، فمصطلحات النّقد التّفنسي تختلف عن مصطلحات النّقد البنيوي وغيرها"²، فالمنهج وسيلة الكشف عن المعارف والمصطلحات مداليه، وتتضح غايات المنهج إذا أرجعت المصطلحات إلى حقلها الدلالي الأصلي الذي أنشأت فيه، فيعرف ما يترك وما يؤخذ، بالاعتماد على المنهج النّقدي، وهذا ما ركّز عليه الباحث صلاح فضل في العملية النّقديّة في مجال الأدب، وهو ما يمكن إسقاطه على المناهج المتوسّلة بما في علم الكلام الجديد لأنّ العمل المنهجي عمل عقليّ يتأسس وفق وعائه المصطلحيّ، وكذا بطرح أسئلة على العلم وعلاقاته وتوافقه مع المنهج ومبادئه وأدواته، وتقييم الجهاز الاصطلاحي للمنهج وتصوّراته ومدى توافقه وانطباقها على الواقع العلمي، وتتمّ خلال هذه العلاقات بين نظريّة العلم وتشكّل المنهج مجموعة من الاختراقات لأنّها غير معزولة عن تأثير الحقل المعرفية المجاورة والمتداخلة مع العلم، فتحولّ النظرية/الرؤية يؤدّي ضرورة إلى تعديل في المنهج والمصطلح، واستعارة المصطلحات بالترجمة أو الاستعارة المعرفية والدلالية يؤثّر على المسار المنهجي ككلّ وبالتالي على العلم المراد دراسته أو التحقّق من نتائجه أو نقده³.

وقد يظهر جلياً تداخل عناصر النظرية المؤسسة للعلم ووظيفته وآليات المنهج المطبّق عليه والمصطلحات الموظفة في العلم والمنهج معا والمقاصد الكامنة خلف الذات الباحثة ومجال المعرفة ومحاولة فرز هذه العناصر يجعل الأمر معقّدا من ناحية التوضيح والفصل إذ يشكّل من العناصر السابقة كلّاً متكاملًا يؤثّر فيما بين العناصر ويتأثّر بأي دخيل على الكيان المعرفي والمجال المخصوص، ف"بين المصطلح

1 _ إبراهيم انيس الكاسح، المناقشة والمصطلح النّقدي العربي، نشر بتاريخ: 2014/05/19
http://www.alukah.net/literature_language/0/71010/#_ftnref17

2 _ نجيب ربيعي، دراسة في حركية المصطلح النّقدي (مصطلح النص في كتاب نظرية النص لحسين محري أنموذجا)، إ: أحمد موساوي، ماجستير في تخصص: النّقد العربي ومصطلحاته، كلية الآداب واللغات، جامعة قاصدي مرباح، 2011_2012، ص 15.

3 _ صلاح فضل، مناهج النّقد المعاصر، مرجع سابق، ص 10_14.

والمنهج علاقة وطيدة هي علاقة تلازم، ويظهر ذلك فيما يحدثه المصطلح من تأثير جلي في تحديد طبيعة المنهج ووظيفته سواء على المستوى النظري أو التطبيقي عند الناقد، 'فبين المنهج والمصطلح علاقة قرابة وثيقة يجدر بالناقد وصلها، إثمها صنوان ليس في وسع أحدهما أن يستغني عن الآخر أثناء الفعل النقدي ودون ذلك يهتز الخطاب النقدي وتذهب ربحه ويفشل في القيام بوظيفته'¹ "2.

والتسامح/التساهل في نقل المناهج ينتهي بتغير الهندسة المعرفية للعلم الذي طبقت عليه المناهج المعاصرة بوصفها دخيلة دون بيان لحدودها. وهو الغرض الذي لأجله تأسست المناهج النقدية في نقد العمل المنهجي ومصطلحاته وآلياته المستوردة. وإن انفتح محمد عمارة على النقل الاصطلاحي من الآخر؛ بحيث "أنه لا حرج على أي باحث أو كاتب أو عالم في أن يستخدم المصطلح، أي مصطلح، وبصرف النظر عن البيئة الحضارية أو الإطار الفكري أو الملابس المعرفية أو الفلسفية والعقدية التي ولد ونشأ فيها، فالمصطلحات والألفاظ ذات الدلالة الاصطلاحية هي ميزات لكل الحضارات، ولجميع ألوان المعرفة، ولكل بني الإنسان..."³، مع عدم ترك هذا الكلام على عواهنه وضرورة ضبطه، من خلال تقييد هذه الإطلاقيه وتحديد نطاق الصلاحية للأوعية الحاملة للمضامين والمبلغة للرسائل الخاصة بكل نسق عقدي ومذهبي واجتماعي وسياسي...⁴، دون إغفال العلاقة بين المصطلح والمنهج؛ لأن المنهج مرهون بوجوده ووظيفته بحضور المصطلح ومؤثر على طبيعته "فالمنهج عامة يحدّد المصطلح، ومن خلال تحديد المنهج يتولّد المصطلح الذي يساهم في بلورته وإنجاز فعله"⁵.⁶

1 _ يوسف وغليسي، إشكالية المصطلح، ص 57 نقلا عن: نجيب ربيعي، دراسة في حركية المصطلح النقدي - مصطلح النص في كتاب نظرية النص لحسين خمري أنموذجا، إ: أحمد موساوي، تخصّص: التقدير العربي ومصطلحاته، كلية الآداب واللغات، جامعة قاصدي مرباح، 2011_2012، ص 16.

2 _ نجيب ربيعي، المرجع السابق، ص 16.

3 _ محمد عمارة، معركة المصطلحات، مرجع سابق، ص 3.

4 _ المرجع نفسه، 3_4.

5 _ يوسف وغليسي، إشكالية المصطلح، ص 57 نقلا عن: ماجستير: نجيب ربيعي، دراسة في حركية المصطلح النقدي، مرجع سابق، ص 16.

6 _ نجيب ربيعي، المرجع السابق، ص 16.

وقد شهد التاريخ على تميّز المسلمين في مجال الفكر والعلوم حيث كان الاستمداد المصطلحي مستندا على المصدرية القرآنية والنبوية والجذور اللغوية العربية التي شكّلت أرضية مشتركة بين طبقات المجتمع ومستوياته أين أمكن خلق نسيج مترابط بين هذه الفئات. ولذا كانت المناظرات حدثا عاما يجتمع حوله طالبوا المعرفة دون أن يكون في الاصطلاحات والأدلة مصطلحات تخرج عن النطاق التداولي والحواري، فازدهرت العلوم بدرجة أكبر ممّا هي عليه اليوم رغم سهولة تداولها، وذلك لأنّ الخيط المفهومي قد انقطع بين المخاطب والمتكلم وبين الباحث والموضوع، وتأثر بذلك مدلول الخطاب الديني وبالتالي غياب فعاليته بين الأوساط المقصود بها. ويقارن السيّد أحمد خان بين الهند والغرب في شأن سبب تخلف الهند في مقابل تفوق الغرب رابطا إياها بمسألة المصطلحية، يقول: "إنّ تقدّم الغربيين إنّما جاء من أنّهم عالجوا الآداب والعلوم بلغتهم، ولو كانت العلوم والفنون تعلم في إنجلترا باللّغة اللاتينية أو اليونانية أو العربية أو الفارسية لظلّوا جاهلين جهل الهند فما لم نهضم العلوم والفنون ونتمثلها بلغتنا فسنظلّ في حالتنا السيئة"¹، بل ويجعلها نصيحته للأجيال القادمة من أجل تطوير الهند وذلك بضرورة بناء العلوم والفنون بالنقل إلى اللّغة الأصلية². ويستفاد من استبدال وتحديث المصطلحات هو اكتساب الجرأة العلمية في مجابهة صانع المصطلحات الجديدة واستبدالها في الصفّ الإسلامي بدل أن تكون سلاحا موجّها ضده، فإذا لم يتمّ تقبّل المصطلحات الوافدة وتقييمها بالقبول مع التّأصيل، والرّفص مع الدليل والبديل؛ فقد يتخذها التيار المعارض سببا للتقليل من شأن الإنتاج المعرفي والمنهجي الإسلامي/الكلامي، والذي قد يكون في منتهاه اختلافًا لفظيًا في حين يتحد المعنى في أغلب التّقابلات، خصوصا إذا انتقل من النخبة العلمية إلى التداول العامّي الذي قد يصير المصطلح إلى غير مساره ويحمّله مفاهيمًا تؤدّي لحركيّة فوضويّة قد يكون من الصّعب تصحيحها بين الجماهير فضلا عن تبيينها، حيث "يأخذ اللفظ الواحد معان شتّى، طبقا لمستويات الخطاب وجمهوره، وبدلا من عمليات الوضع المنظمّ التي كان ينبغي أن تتمّ داخل قاعات البحث لتحقيق هدف توصيل المعلومات وقيام العلم بدوره"³، ولكن قد يحدث الخلل في الخطّ المفهومي والتي تعني وقوع اضطراب وتشويش عند تفسّي المصطلحات بطريقة عشوائية تحمّل المصطلح أكثر من مفهوم وينتج عبر ذلك

1 _ أحمد أمين، زعماء الإصلاح، مرجع سابق، ص 128.

2 _ المرجع نفسه، ص 128.

3 _ علي جمعة، المصطلح الأصولي، مرجع سابق، ص 20.

اختلاف ومشاحنات إما خطأ في الفهم أو في الاستعمال وهذا الأمر يشكل خطورة على وحدة الخطاب بين المتكلم والمخاطب¹.

وقد اشتغل المتكلمون المعاصرون في تجديد علم الكلام على التركيز على اللغة؛ ف"نطاق التجديد في علم الكلام لا يقف عند الحاق المسائل المستجدة بالمنظومة الموروثة في علم الكلام، وإنما يتسع ليشمل أهدافا ومقاصد جديدة فرضتها تحديات جديدة لم تكن موجودة في القرون الإسلامية الأولى، من مثل نهوض الآخر وتراجع عالم الإسلام (...)"، وأيضا في لغة الخطاب وأساليب التأليف ومنطق الترتيب للأبواب والمسائل والمقالات فلا بد من تحلي علم الكلام الجديد بالبلاغة التي تراعي مقتضى حال العقل المعاصر، إن في الموضوعات أو أساليب التعبير والخطاب أو هندسة البناء المفاهيمي...²، وقد استحدثت قضية لغة الدين حيث يتم تناول هذه المسألة كقضية مستجدة من قضايا علم الكلام الجديد، ذلك بعد الحكم بموت المصطلح الأصيل في الممارسة الكلامية (=عدم فعاليته)، لأن "مثقفي المجتمع الإسلامي لم ينشئوا في ثقافتهم جهازا للتحليل والنقد إلا ما كان ذا اتجاه تمجيدي يهدف إلى إعلاء قيمة الإسلام"³، وعدم وعي المجتمع الإسلامي بهذا يضيعة بين أصالته ومجال فعاليته، فليس من الضرورة إثبات الأصالة بإجبارها على الفعالية مع امتداد التاريخ، والقضية قضية تأثير أفكار ومناهج⁴.

ورغم الوعي بهذا الإشكال إلا أن البعد التجديد لعلم الكلام لا زال يتخبط من أجل بيان حدوده الجديدة ومجالاته الجديدة و"يلاحظ أن بعض الدراسات الكلامية الجديدة مبتلاة بعدم الدقة والشمولية في النطاق اللغوي والاصطلاحي؛ فاللغة المتداولة لغة مشوبة أحيانا بالتشويش وعدم الشفافية وفتح الباب للاحتتمالات العديدة..."⁵، كما يعيب الباحث حيدر الله تسرع علم الكلام الجديد في تبني المسائل المعاصرة دون التدقيق في لغتها واصطلاحاتها المشوبة بالغرابة والتشويش ما جعله يقع في خلل تحديد الهوية

1 _ السابق نفسه، ص 20.

2 _ عبد الجبار الرفاعي، الاجتهاد الكلامي، مرجع سابق، ص 126.

3 _ مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، تر: بسام بركة، أحمد شعبو، إيش وتق: عمر مسقاوي، ط معادة، دار الفكر، دمشق، سوريا، 1423هـ_2002م، ص 10_11.

4 _ المرجع نفسه، ص 11_12.

5 _ حيدر حب الله، علم الكلام المعاصر، مرجع سابق، ص 235_237.

المعرفية للعلم أساسا، فضلا عن تذبذب تصاعده المطلوب¹، وكان يفترض لهذا التأثير على المناهج ولغة العلم ومبادئه أن يخدم علم الكلام ويسعى لترقيته ككلّ العلوم؛ التي توظّف نتائج النقد المصطلحي والمنهجي في فرض تزامنيته مع جديد الفكر والفلسفة والعلوم. وهي الوظيفة التي حرص علم الكلام منذ نشأته عليها، وبالتالي حدوث علمية تبادلية تكاملية بين العلم وتطوّره وبين تأثير المناهج في العلم وتأثيرها أيضا بالعلم وفلسفة العلم، وهي من الطّرق التي يتشكّل عبرها المنهج بشكل عام، وللإيديولوجيات مدخل خلفي يساهم في التشكل الفلسفي للمناهج والتي تفرض مباحث تنشأ بمنظومة العلم وتتداخل في خريطته المعرفية.

ويقع مجمل هذا الخلل في عدّة مؤثّرات نذكر منها _ لا على سبيل الحصر_؛ "غلبة النزعة الفردية والتّفرد على معظم الواضعين، التعصب القطري، تعدّد الجهات الواضعة، غياب التعاون بين العلماء والمصطلحيين، اختلاف منهجيات علم المصطلح، ازدواجية المصطلح في اللغة المصدر، اختلاف لغات المصدر..."² وغيرها. ويحدد الباحث الشّاهد البوشيخي ردّ علاقة المصطلحية بالذّات كحلّ واصل؛ ملخصا إياها في ثلاث ضرورات ينبغي مراعاتها عند خوض غمار هذا المجال: ضرورة الإبداع المصطلحي من اللّغة التراث ولادة طبيعية دون وسائط ومتدخّلات، ضرورة الاستقلال المصطلحي والمفاهيمي للحوار وتدوينه، وضرورة التفوق المصطلحي لتحقيق الشّهود، بالعودة إلى المصطلح القرآني ثم يليهما العلم المتفرع عنهما، وقد كان المجال الأوسع للتدخل المصطلحي الوافد، ما جعل العقل المسلم يقرأ الآخر بمصطلحاته ومناهجه، فمثلا استعيض عن الانسان بالحيوان الناطق، واستبدل ابن آدم بابن التطور عن القرد (ابن قرد)، مفاهيم أسقطت عنه خصوصيته البشرية التي بها³، فالواجب اتّجاه المصطلحات الوافدة والمنقولة اعتماد التّدقيق في تتبع تطور المصطلح تاريخيا ودلاليا من استقراء المعاجم اللغوية، ثمّ مصدر المصطلح من القرآن والسنة ومعناه الشّرعي والتّفسير والشّروح التي زامت المصطلح، ثمّ محاولة تتبّعه في الممارسات

1 _ المرجع السابق، ص 236_237.

2 _ انظر بالتفصيل: واضح عبد العزيز، المصطلح العربي مشاكل وحلول، الملتقى الوطني حول: المصطلح والمصطلحية (2_3 ديسمبر 2014)، مخبر الممارسات اللغوية في الجزائر، كلية الآداب واللغات - قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة مولود معمري، تيزي وزو، الجزائر، ج 2، ص 416_417.

3 _ الشاهد البوشيخي، مجلة تسامح، مرجع سابق، ع 4، ص 118_120.

التداولية عند الفرق والمذاهب التي منحت هذه الاصطلاحات بعدها الخاص، وفي الأخير؛ القيام بإجراء مقارنة لهذه الاصطلاحات مع التراهن الذي اصطبغ بالمفاهيم الغربية وأصولها. وتحتاج هذه العملية إلى جهد وصبر في تحرير المصطلح والمفهوم مما شابهما من السلبات التاريخية الأصيلة والمعاصرة الدخيلة¹.

الفرع الثاني: الترجمة .. بين الحاجة والغاية المنهجية

يعاني المترجم هموما عند تعريب المصطلحات؛ إذ يقوم بفك شيفرة اللغة المصدر ويعيد تركيبها في ضوء شيفرة اللغة الهدف، وما يتخلل هذه العملية من حضور ذاتي لخلفيات المترجم وقبلياته التفسيرية وزاويته النفسية وتجربته التاريخية وربما ميله الحضاري أو اللساني الذي قد يخرج نفس المصطلح بترجمات متعددة حسب الأفق الثقافي والحضاري لكل مترجم خصوصا عند تباعد البيئات الثقافية واللغوية، والذي قد يفسد المفهوم عند محاولة تبيئة المصطلح.

وتعرف الترجمة في اللغة بثلاث معان أساسية؛ ترجم الكلام أي بينه ووضحه، وترجم كلام غيره أي نقله من لغة لأخرى، وترجم لفلان أي ذكر سيرته وحياته، والجمع تراجم. والترجمان هو المترجم، أي القائم بفعل الترجمة² لكن تعددت في الاصطلاحات تعاريف الترجمة حتى صارت تصنف وتقسّم ويتخذ في كل تعريف هدف خاص يفارق التعريف الآخر ولعل هذا الاضطراب في مقارنة معنى الترجمة يثبت أنّ الاشكال في محاولة ضبط الترجمة الاصطلاحية للعلوم لن تقلّ اختلافا/اضطرابا عن بيان المعنى.

فتعرف الترجمة إصطلاحا بأنها عملية نقل؛ نقل منظومة معرفية للآخر (أو جزء منها) من لغتها الأصل إلى لغة المترجم وفق مطابقة الجذور اللغوية والأصول التاريخية والبنية التركيبية للمصطلح وما يتضمّنه من مفاهيم لغاية خدمة المنظومة الأم؛ إما بالتعرف إلى السخر واستعمال أسلحته في محاربه ومجادلته، وإما لغرض التقليد والإتباع، وإما لربط صيرورات الفكرة وتنقلاتها عبر العقول التاريخية، وإما لغرض التثاقف الفلكلوري والكلاسيكي العام. ويختلف مفهوم الترجمة عن علم الترجمة Traductologia إصطلاحا؛ إذ هو "ذلك الفرع من العلوم الذي يتولى دراسة الترجمة (...)" وهو ذلك الفرع العلمي الذي يتطلب إيجاد

1 _ سعيد شبار، الاجتهاد والتحديد، مرجع سابق، ص 618.

2 _ المعجم الوسيط، مرجع سابق، ص 83.

علاقات تربطه بكثير من العلوم الأخرى¹، والترجمة في معناها العام تعبر عن معنيين: جماعي؛ يمثل حوار تنافسي وفعل ومنطقي؛ بين الحضارات في جميع مجالات المعرفة، وفردية؛ يختص بتطوير الإنسان لنفسه/وجوده من أجل كسب المعرفة². وتختص الترجمة بالمصطلح الذي يحمل مفهومه والرؤية التي يخدمها هذا المفهوم وبالتالي ترجمة الواقع الاجتماعي بأبعاده التاريخية والمعرفية والثقافية ما يجعل فعل الترجمة أعمق من مجرد التدقيق اللغوي للمصطلح سواء كان ميتا/بائدا أو حيا/مستعملا³، فمجرد تعلقه بمنظومة معرفية كاملة فهو يترك تأثيره على الخطاب المترجم وإن كان تراثا.

هناك مثل روماني شهير يقول: "المترجم خائن Tradurre Traditore وسنلاحظ أن الجذر اللغوي للكلمتين واحد Trad. وكأنّ الرومان قد أحسوا بأنّ الترجمة من لغات يختلف أصلها عن الأصل الموجود في لغتهم إنّما هو خيانة للأمانة، وتغيير في المعنى"⁴، ويشترط في كلّ عملية ترجمة مراعاة بنود تحدّد قيمة هذا العمل والغاية منه؛ يتمثل الأول؛ في أنّ أساس الترجمة هو المثاقفة وتضييق الاختلاف بين الثقافات ولغاتها، والثاني؛ بمراعاة البعد الاتصالي للترجمة وهو غايتها أيضا، والثالث؛ بتوجيه الترجمة نحو متلقّي مخالف في اللغة، ومحتاج لبيان المصطلح في نصّه الأصلي، أما الرابع؛ فتركز على المقصد من وراء الترجمة⁵، وهذا الأخير يعتبر النقطة الأكثر تأثيرا في إشكالية الترجمة، إذ لا يمكن للمترجم أن يتفاعل من النصّ دون الخلفية الأيديولوجية والمذهبية التي ينتسب إليها أو تكون من خلالها، وبالتالي فإنّ الغاية التي تكتنف عملية الترجمة قد تؤدي إلى إفساد النصّ الأصلي، فضلا عن العبث بمفاهيمه قصدا أو بغير قصد؛ إذا لم تخضع هذه العملية للتقييم والتقد الأخلاقي الموجه نحو الغاية الكامنة لفعل الترجمة.

ولما كان فعل الترجمة مرتبطا بالمترجم وقبليّاته، وكذا تعلق ممارسة هذه العملية التي لا تنفصل عن التأويل/الهيرمنيوطيقا؛ فالواجب أن يضبط عمل المترجم بشروط تضيي على العملية الترجّمية مصداقية

1 _ أمبارو أورتادو ألبير، الترجمة ونظرياتها -مدخل إلى علم الترجمة، تر: عليّ إبراهيم المنوفي، ط1، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2007، ص 31.

2 _ شوقي جلال، الترجمة في العالم العربي -الواقع والتحدّي، ط1، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، 2010، ص 130_131.

3 _ المرجع نفسه، ص 253.

4 _ مجموعة مؤلّفين، بناء المفاهيم دراسة معرفية، مرجع سابق، ص 127.

5 _ أمبارو أورتادو ألبير، الترجمة ونظرياتها، مرجع سابق، ص 35 / مجموعة مؤلّفين، الترجمة وإشكالات المثاقفة، تح وتوق: وليد حمارنة، ط1، منتدى العلاقات العربية والدولية، الدوحة، قطر، 2016، ص 37.

وعلمية تحنف من وطأة الاختلال المنهجي/المفهومي المصاحب لنقل المصطلحات خاما من أصولها، أو مبيئة بخصائص الثقافة المترجم إليها؛ ومن بين هذه الشروط التي تحدّد "الكفاءة الترجّمية"¹: "أن تتوفر لديه أهلية الفهم بالنسبة للغة التي ينقل عنها، وأن تتوفر لديه أهلية التعبير في اللغة التي ينقل إليها (...). أن تتوفر أيضا على معارف تخرج عن إطار اللغة: أي تتعلق بثقافة لغة النصّ الأصلي، وثقافة لغة النصّ المترجم، وعن الموضوع الذي يعالجه النصّ"²، وضحالة هذه المعارف وضعف القدرات اللغوية للغتين؛ لن ينتج نصّا مترجما يؤدي الغرض من الشاقف أو بناء المعرفة.

يقول أركون في شأن صعوبة عمليّة الترجمة: "إنّي اعترف بأهميّة هذا العمل وضرورة القيام به باستمرار وعلى أحسن الطّرق (...). إلّا أنّ تجربتي في هذا الميدان أقنعني بأنّ أحسن الطّرق وأكثرها فائدة هي تقسيم العمل بين الباحثين المشتغلين بهضم وتمثّل الأجهزة والأدوات الفكرية الطّائرة المتجدّدة في العلوم الإنسانية والاجتماعية"³، وقد شكّل أركون اتجاهها حديثا خاصّا ومعاديا للتّراث، واعتماده على آليّة زحزحة المفاهيم والاعتماد على ترجمة كتبه بطريقة تحاكي المضامين الغربية بل واستبدال المصطلحات الشرعية والتراثية بمصطلحات خاصّة بمشروعه في قراءة التّراث، فيقول مثلا بأنّ المعجم الأشعري بعدما تكونت منظومته 'اللاهوتية' (وهو استعمال اصطلاحي خارج عن النّسق الاصطلاحي الاسلامي)، يجعل الدّهن منغلقا على ما سواه (كالمعجم الشّيوعي)، ويحيطه بالتصوّرات المذهبية التي تميزه تحليلا وتأويليا في مقابل الآخر⁴. ورغم كونه من النّاقلين للمصطلحات الغربية ومضامينها إلّا أنّه يعترف بأمرين متناقضين: الأوّل؛ بصعوبة الترجمة وانعكاساتها السّلبية على الفكر حين تتخذ أسلوبا فوضويا في عرض الأفكار ومناقشتها والاصطلاح المعرفي الذي يحتكم على مجال يخالف طبيعة هذا التّراث، ومن ثمّ يقترح "إيجاد المناهج السّليمة لتطبيقها فكرا على الدّراسات الإسلامية دون تكسير الأطر المفهوميّة الأصلية الخاصّة بالتّفكير الإسلامي"⁵، أمّا الثاني؛ فإنّه يتخلّى عن المصطلحات الإسلامية ويستبدلها بمصطلحات أخرى

1 _ أمبارو أورتادو ألبير، الترجمة ونظرياتها، مرجع سابق، ص 37.

2 _ المرجع نفسه، ص 36_37.

3 _ محمد أركون، تاريخية الفكر العربي، مرجع سابق، ص 7.

4 _ انظر: محمّد أركون في حوار مع الرفاعي، الدّين وأسئلة الحداثة، مرجع سابق، ص 29_30.

5 _ محمّد أركون، تاريخية الفكر العربي، مرجع سابق، ص 7.

تخرج عن النسق الإسلامي وحتى الأدبي؛ للانفتاح على المفاهيم الجديدة. وهي خاصية إجرائية تدخل ضمن مشروعه في نقد العقل العربي المسلم، باعتبار ان هذه المعاجم ماهي إلا سياجات دوغمائية ليست بريئة من التأويل المشبع بالإيديولوجيا والميثولوجيا¹.

فقد يستسهل المترجم الانتقال بين اللغات ذات الأصل/الجذر الواحد؛ كالانتقال من اللغة الألمانية إلى الإنجليزية أو الفرنسية لتقارب نطاق وضع المصطلح، وكونه مشابها للغة المصدر في منظومة اللفظ، وتشابه فضاء الدلالة، إذ تمثل عائلة ثقافية وتاريخية واحدة، وتشارك الإسهام بينهم في بناء الفكر الحديث²، فالحركة التأليفية تتعثر باختلاف المنظومات الفكرية والخلفيات التاريخية والمعرفية والتي قد تؤثر على انتقال المعنى من بيئة إلى أخرى، وتلبس المصطلح لبوسا لا يقصده، أو تنقله حرفيا كما هو بتعريبه حرفا لا مضمونا. يقول في هذا الباحث عامر الزناتي: "تعد مشكلة ترجمة المصطلح من أهم ما يعترض سبيل المترجم باعتبار أنّ المصطلح يتضمن شحنات ثقافية تقف في خلفية النصّ الأصلي وتحيط به، وعلى المترجم حينئذ أن يترجم ليس فقط العناصر المختلفة للإطار السميولوجي، بل أيضا عليه أن يترجم مكان هذا العنصر في المجتمع كلّ، باعتبار أنّ التصوّر أو المفهوم واحد، بيد أنّ المصطلح يختلف من شعب لآخر، وبالتالي فإنّ لعلم الترجمة أهمية في التعامل مع المصطلح، بوصفه المرآة التي تعكس فهم المصطلح في لغته الأمّ ثم تنقله إلى المتلقي في اللغة الهدف"³، ويوافق كلام سرمد الطائي (العراقي) هذا الأخير الذي عرض لمعاناته المنهجية والاجرائية عند ترجمته لكتاب: "مناهج البحث في الدراسات الدينية"؛ لأحد فرامز قراملكي (الإيراني)، ويلقي بالضوء على فكرة ما قبل الترجمة وسيطرة الخلفية المعرفية للمترجم والمترجم له، وبيئتهما المختلفة والتي تعسر من مهمّة انتقال المصطلحات المؤثرة خصوصا في مجالات البحث الديني، أي يقع احتكاك واضح بين الفلسفات/الأديان ومضامينها والتي أنتجت قضايا مستحدّة من قبيل الحرية الدينية

1 _ عبد الجبار الرفاعي، الدين وأسئلة الحداثة، مرجع سابق، ص 26.

2 _ سرمد الطائي، مناهج البحث في الدراسات الدينية، أحد فرامز قراملكي، ص 16. (بتصرف طفيف).

3 _ عامر الزناتي الجابري، إشكالية ترجمة المصطلح، مصطلح الصلاة بين العربية والعبرية أمودجا، مجلّة البحوث والدراسات القرآنية (مجلّة علمية محكمة متخصصة بالقرآن الكريم وعلومه تصدر مرتين سنويا)، مجمّع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف بالمدينة المنورة، وزارة الشؤون الدينية والأوقاف، المملكة العربية السعودية، ع 9، السنة الخامسة والسادسة، ص 333.

والتعددية الدينية، ونسبتي الحقيقة والتي تمّ على أساسها ترجمة المناهج ومعطياتها ونتائجها جملة وتفصيلاً من الحضارة الغربية¹.

وتكمن أكبر الصعوبات التي يجدها المترجم في نقل المصطلح إلى العالم العربي، فهو انتقال إلى مجال فكري آخر مختلف تماماً، كنقل مصطلح فرنسي أو إنجليزي إلى الفارسية مثلاً ثمّ تعريبه؛ فيبدو انتقالاً بين تضاريس لغوية وثقافية متباينة، وترجمة المؤلفات الفارسية يحتاج عودة إلى اللغة الأصل التي أخذت عنها ترجمتها الفارسية قبل الانتقال بها إلى العربية، فالواقع الفكري الإيراني مختلف تماماً عن الواقع العربي والشمال إفريقي²، وهذا عائد إلى تباعدهما جغرافياً بينما يحدث التقارب الجغرافي من موقع إنتاج فلسفة الحدّثة، ويوضّح سرمد الطائي ذلك، يقول: "الفكر العربي يظلّ في معظم جهوده الرئيسية متحرّكاً في النطاق الفرنكفوني، وخاصّة مع الأعمال الأكثر أهميّة والتي تظهر في بلاد الشّام وشمال إفريقيا. بينما يقع الفكر الإيراني الحديث في الدائرة الأنجلوفونية-الألمانية بالدرجة الأولى"³، وهذا هو أهمّ ما يرمي إليه هذا المطلب وهو تأثير الترجمة المتأثرة بالواقع الجغرافي والعلمي على تشكّل المناهج، إذ يميل رواد الكلام الإيراني إلى البناء على منوال التيار المنهجي الألماني والتأثر بفلسفته والتي على أساسها يتمّ التعاطي مع المناهج وتداخلها، والانتقاء بينها (أمثال شبستري وسروش)، والانطلاق المشترك من النظريات التقديدية لإيمانويل كانط. أمّا تجديد علم الكلام في المغرب العربي يظهر تأثراً بالفلسفة الفرنسية ومناهجها بدرجة أكبر سواء من الحدّثيين أو الإحيائيين، بينما نجد حسن حنفي بحكم تكوينه وخلفيته السياسية قد مال لتبني الفلسفة الألمانية (هيجل/هوسرل/فيورباخ) فكان له خطاب مختلف عن الحدّثيين المصريين المتبنين للفلسفة الإنجليزية، يقول حسن حنفي: "فالتشكّل الكاذب ظاهرة لغوية محضة خاصّة بالاصطلاحات، ويعني التعبير عن معنى من البيئة الثقافية الأصلية بلفظ مستعار من بيئة ثقافية أخرى دخل إلى البيئة الأصلية عن طريق الترجمة وأصبح شائعاً مألوفاً"⁴. ويشرح معنى التشكّل الاصطلاحي في أنّه "التعبير عن مضمون أصيل، وهو المعنى في صورة مغايرة له مستعارة هي اللفظ، وهو كاذب لأنه يمس الجوهر أو المضمون ولا

1 _ مقدمة: سرمد الطائي، مناهج البحث في الدراسات الدينية، أحد فرامز قراملكي، ص 17.

2 _ المرجع نفسه، ص 17.

3 _ المرجع نفسه، ص 17.

4 _ حسن حنفي، التراث والتجديد، مرجع سابق، ص 168.

بمسّ إلا العرض وهي الصورة. إغفال هذه العملية الطبيعية التي تحدث كلما التقت حضارتان، حضارة ناشئة، وحضارة قديمة، واستعارة معاني الأولى لألفاظ الثانية يؤدي إلى إصدار أحكام خاطئة عن الأثر والتأثر كما حدث في المنهج التاريخي...¹.

أما الفيلسوف التونسي أبو يعرب المرزوقي فيميل في تكوينه ومنهجيته إلى الفلسفة الألمانية أيضا. رغم كونه من المغرب العربي. بينما طه عبد الرحمن بصفته نموذجا إحيائيا فيشتغل على مشروع تجديد المصطلحات الإسلامية وإعادة صياغة فلسفة الترجمة؛ على الفلاسفة الفرنسيين، فقد تعددت خلفياته المعرفية والمنهجية، بينما يظهر ميله في اللسانيات/المنطق إلى المدرسة الفرنسية التي درس بجامعة أيضا (السوربون)، ويقول طه عبد الرحمن في مسألة النقل ضاربا المثل بمفهوم فلسفي منقول: "مثالنا على المفاهيم الفلسفية المنقولة عن الفضاء الفلسفي العالمي، والتي تتطلب تقويم اعوجاجها هو مفهوم الحداثة (...). فلا أحد يمكن أن يتجاهل الظروف الاجتماعية والسياسية التي نشأ وتطور فيها هذا المفهوم في الأقطار الأوروبية، (...) حتى زعم المثقفون العرب أنه ينبغي أن يتحقق في هذا السياق العربي بنفس الأسباب التاريخية التي تحقّق بها في أصله الأوربي، لتسليمهم مبدأ منقول هو الآخر، وهو مبدأ التاريخ الإنساني الكلي"².

إذا؛ يقدم علم المصطلح ومجمعاته الكثير من الجهود لحفظ المجال التداولي الإسلامي بمحدداته اللغوية والعقدية والمعرفية وبأغراض الاستعمال والاستكمال، ويؤصل للمصطلحات الجديدة والمستجدة، وإن كانت جهوده ما تزال تقتصر على المتخصصين ودوائر الدراسات المصطلحية التي لا تعمم بين الباحثين غالبا. بالإضافة إلى عدم قدرة هذه المجمعات على مجازة الاصطلاحات المنقولة والوافدة في حقوق العلوم الاجتماعية والإنسانية والتي بدورها تأخذ الحيز الأكبر في الصياغة اللغوية والمنهجية والاصطلاحية لقضايا ومسائل علم الكلام الجديد، والذي يطرح قضايا الأنثروبولوجيا وعلاقتها بالدين والعلوم الاجتماعية التي تركز على فعالية الدين والمعتقدات في سيورة الفكر الديني، وكذا القضايا الناشئة عنها كالتعددية الدينية والحقوق الإنسانية وحقوق المرأة ولغة الدين وقضايا السياسة والاقتصاد والتي فرضت تدخّل المناهج

1 _ المرجع السابق، ص 168.

2 _ طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2002، ص75.

الفينومينولوجية والهرمنيوطيقية والآليات الخاصة بالمناهج الفلسفية ومدارسها (كالعقلانية والوضعية والتحليلية...) من أجل تفكيك الرؤية العقدية للإنسان وفصلها عن تجربته الذاتية والتي انتهت إلى قراءة للتراث لا تشبه في منتهائها الرؤية الكلية لهذا التراث ونصوصه المرجعية، وقد انتهى بذلك كل منهم إلى بناء نسق المعرفي الحر ومصطلحاته الخاصة التي قد تخالف المعجم القرآني والعربي والإسلامي؛ كالتقبض والبسط للتشريعة والتجربة النبوية والدين العلماني والصراطات المستقيمة عند سروش، والقراءة الرسمية للدين وهيرمنيوطيقا الكتاب والسنة عند شبستري، والتجربة الشعورية والخبرانية للوحي والديمقراطية ولاهوت التحرر عند حسن حنفي...، وما جرّه ذلك من نتائج تضرب بالعقيدة الإسلامية نحو هامش الحياة وهو غالبا المنحى العلماني/الدهراني العام الذي يسعى إليه في عمليات التقد المتواصلة على كل ما هو ديني؛ بانتهاج مناهج غربية معاصرة بما تحمله من عدّة آلية ومصطلحات تتصل بالتراث الخاص للغرب ومفاهيم أخذت بعدها وتراكميتها من التجربة الغربية في كل أشكالها، كل هذه المنقولات إنما تخالف النسق الإسلامي وتجبره على تبني مصطلحات مفرغة من مضامينها أو محمّلة بما لا تطيقه الذائقة البشرية والبصيرة الفطرية للتدين. فلو وثق الحدائثون بالمنحى النقدي العام الذي يتحدون في مقدماته ويختلفون في نتائجها/نهاياته_ واتفقوا على جهاز لاصطلاحي ومفاهيمي مشترك لكان بيانهم أقوى وبلاغهم أكمل، إلا أنّ التشكيك في الاختيارات المصطلحية والترجمية ومجارات الشهرة المعرفية؛ قد أنتج مدارس حدثية متضاربة ومتوازية في كثير من الأحيان، أدخلت الإنسان العربي المسلم في متاهات الحداثة، فلا هو استطاع إبقاء التواصل مع تراثه، ولا هو أتقن القطيعة معه، "من هنا كانت مشكلة الكاتب العربي الذي يسكنه هاجس البيان والتبيين والفهم والإفهام، سواء تعلّق الأمر بالتراث العربي الإسلامي أو بالفكر الحديث المعاصر. إنّها أولا وقبل كل شيء مشكلة النقل والتبليغ"¹.

والمفاهيم ليست ألفاظا عادية وإنما تعكس فلسفة الأمة ومخزنها المعرفي² لذا فهي "تشكل نسقا متكاملا بحيث أنّ كل مفهوم جزئي يستدعي الآخر ليشكّلا منظومة متكاملة، أمّا انتزاع مفهوم من نسق حضاري مغاير، فيؤدّي إلى عدم التّكامل على المستوى المفهومي، ممّا يؤدّي إلى غياب النسق النظري المتكامل"³.

1 _ مقدمة الجابري: ابن رشد، تحافت التهافت، مرجع سابق، ص 17.

2 _ انظر: تقديم طه جابر العلواني، في كتاب: نصر محمد عارف، الحضارة الثقافية المدنية، مرجع سابق، ص 7.

3 _ محمد محفوظ، الفكر الاسلامي ورهانات المستقبل، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 1999م، ص 208.

ومحاولة نقل أو ترجمة مصطلح خارج النسق المتكامل له قد يؤدي بالمفهوم إلى التحوير التام، بالإضافة إلى تشوّه هذا النسق بمضامينه ونظريّاته وبنائه المنهجي وبالتالي تحوير النتائج والمقصد الكليّ.

وعليه؛ فقد تبدّى خلل ضمنيّ لإشكاليّة تطبيق المناهج على مواضيع علم الكلام الجديد، وهو الاختلال المصطلحي والمفهومي في بناء تصوّر العقدي الشامل في محاولة لسدّ الفجوة الزمانية بين الشرق والغرب وهذه الجسور بينهما إنّما بحاجة إلى إبتناء أنساق ذاتية تستند في مجملها على الخطوط العريضة لتشكّل الأنساق؛ تصوّر كامل للذات اللاتزم بالمرجعيات، التّأصيل المصطلحي والمفاهيمي لهذه التّصوّرات وترجمتها من مصادرها ومن التجربة التّراثية والتاريخية للمجتمع من أجل صناعة نموذج إرشادي يتوافق مع العمران النّفسي والأخلاقي للأمة. ولا يتأتّى هذا إلا بتوجيه الباحثين إلى تبني فكرة التّأصيل الشرعي والمقاصدي لمفاتيح العلوم وحياء المصطلحات من تراثها وإيجاد التّوافق بينها وبين ما اصطلاح عليه في الغرب، وعليهم "أن يفهموا المصطلح اللّازم لفهم الذات وتقويم الذات، ويؤسلموا المصطلح الضّروري لشهادة الذات على غير الذات، وينشئوا المصطلح المسمّي للمفاهيم التي أنتجتها الذات في تطويرها لنفسها وتفاعلها مع غير الذات، ويوظّفوا المصطلح المنشأ والمؤدّ معا في خطاب الذات وغير الذات"¹. ولعلّ مشروع طه عبد الرحمن رغم ما يبدو عليه من تعقيد في التّأصيل الاصطلاحي قد يمثّل استثناء جديدا للمصطلحيّة في الفكر الإسلامي والكلامي المعاصر؛ إلاّ أنّه بحاجة إلى أن يعمّم ويتّخذ منطلقا مشتركا نحو تحديث معجم² علم الكلام لتحصيل المعنى الثابت في النّفس، وإنّ تغيّر اللفظ على اللسان غابت المصطلحات القديمة بحضورها، فقد تستبدل وتستمر بمصطلحات معاصرة لكنّها تحمل فحوى إسلاميا/قرانيا يخدم المقاصد الأسمى للفهم والعمل المنهجي.

1 _ الشاهد البوشيخي، نظرات في المصطلح والمنهج، مرجع سابق، ص 13.

2 _ بالإضافة إلى مشروع الشّاهد البوشيخي في معهد الدّراسات المصطلحية في إعادة التّأصيل للمصطلح الإسلامي/الشرعي، فله عبد الرحمن أيضا، معجم اصطلاح قرآني وتراثي يؤسس للخطاب الإسلامي المعاصر، أمّا محمّد عمارة فله مجموعة من المعاجم والقواميس للمصطلحات السياسية والفكرية والاقتصادية والفلسفية والكلامية؛ يحاول في كلّ منها بناء المصطلح على أسسه، وبيان المشاحات الواردة فيه بين التّيارات الإسلامية والغربية، وإن كان يتّسم ببعض البساطة النّافعة التي تمكن الإنسان المثقف المسلم العادي من متابعة جديد السّاحة الفكرية ومسيرة الأحداث والقضايا وفق هذا الدليل المعجمي.

* ونذكر أيضا بعض الاعمال القديمة والجديدة التي تخصّ البيان المصطلحي لعلم الكلام مثل: الحدود _ المعجم الموضوعي للمصطلحات الكلامية لفظ الدين النيسابوري (ق6)، معجم ألفاظ العقيدة لعامر عبد الله فالج، معجم مفاهيم علم الكلام المنهجية لحمو النقاري...

المبحث الرابع: نقد وبناء المنهج في الدرس الكلامي المعاصر

المكلم الأول: فلسفة المنهج (ما قبل المنهج)

المكلم الثاني: مقاصدية المنهج (ما بعد المنهج)

المبحث الرابع: نقد وبناء المنهج في الدرس الكلامي المعاصر

إذا كنا بعد كل الذي قيل نتجاوز في إضافة مصطلح الجديد لعلم الكلام على الأسس والمعايير التي يجب ان تراعى قبل أن يعلن علم كلام مكمل؛ أن يمرّ منهجه باختبارين يحددان تفاصيل مضامينه وبنيتها، ويجملها الباحث في حدّين: قبلي وبعدي أو معيارين للكفاءة المنهجية وهما: تتبّع فلسفة المنهج، وضبط مقاصدية المنهج.

المكعب الأول: فلسفة المنهج (ما قبل المنهج)

تكمن حقائق البحث وأسرار تشكّله وخلاصة نتائجه؛ في الماورئيات، لا نقصد بذلك الميتافيزيقا بالمفهوم الفلسفي، بل مرحلة ما قبل التشكّل والغوص في دقائق المسوّغات والمؤثرات التي صنعت المنهج والمصطلح والمفهوم، واكسبتها مناعة التداولية في الفلسفة والعلم، وتتضمّن هذه العملية، عمليّة القراءة التاريخية التأسيسية للمنهج، إذ اختلف التأريخ لنشأة مناهج البحث بين اتجاهين؛ برّد أصوله الأولى إمّا إلى الشّرق أو إلى الغرب استنادا إلى المعايير الحضارية والأبحاث التاريخية. ولكنّ الاستقرار التام لفكرة تأريخ الأفكار أو العلوم والفلسفات هو ما يحدّد الخطوط العريضة لارتباط المنهج بالعلم، فيحاول كثير من الباحثين "أن يرتدّوا بتاريخ نشأة علم مناهج البحث العلمي إلى روجر بيكون وفرنسيس بيكون وبطرس ريموس وجون استوارت مل، فهم ينسبون إلى الأول وضع البدايات الأولى، وإلى الثّاني تفصيل المنهج، وإلى الثّالث إتمامه والوصول به إلى نهاياته"¹، في حين أن الثّراث الإنساني اليوم يدّل على أن "علم مناهج البحث وليد الحضارة الإسلامية، وأنّ مفكّري الإسلام هم الذين خطّطوا له ووضعوا أسسه وبنائه الضرورية"²، ومقصد القول أنّ الجليل العقلي الأوّل قد رأى ضرورة صياغة مناهج بحث مادّته المعرفية باجتهاد ذاتي يراعي فارق الرؤية بين العوالم الفكرية والبنى التاريخية.

1 _ السيد صالح، البحث العلمي، مرجع سابق، ص 24.

2 _ المرجع نفسه، ص 24.

لكننا _الآن_ غير مطالبين بإثبات أصل نشأة المنهج وعلم المناهج، أو البحث في من كانت له الأسبقية في ذلك؛ لأنه طريق عقلي علمي لإثبات المعلومة وتمحيصها وتأكيدا على طريقة موحدة، تشترك فيها العقول الإنسانية دون معيار الدين والجغرافيا والاجتماع خصوصا إذا تعامل المنهج مع المعطيات والعلوم الطبيعِيَّة والطبيَّة وغيرها، ولكن تكمن بعض الخصوصية في المناهج إذا ما تعلق الأمر بالعلوم الإنسانية والاجتماعية عامة، والعقيدة والفكر خاصة، لخصوصية التجربة المعرفية والإيمانية عند كل دين أو توجه يقرأ هذا الدين، ولعلَّ هذا من بين أهمِّ العناصر التي حاولت هذه الأطروحة البحث بشأنه وتتبعه.

إذ "إنه من البين أنَّ المنهج لا يجوز أن يبرز مجردا من مقولاته ونماذجه ومفاهيمه الأساسية، لأنه تشكّل فيها ومن خلالها، ومن ثمة فإنَّ المنهج الذي تكوّن عبر دراسة النمط الحضاري الغربي أو النمط الرأسمالي (مثلا) لا يحمل لا محالة هذا النمط فيحاول إعادة إنتاجه بصورة مباشرة أو غير مباشرة، إذا ما تدخل في دراسة نمط آخر أو حالات تنتسب لحضارة مختلفة..."¹، وهنا يقف الباحث (في الدراسات الدينية والكلامية المعاصرة حلقة مفقودة حول الخلفيات التي صاحبت هذه المناهج المعاصرة المستوردة في عمومها) على إشكالية تفرضها عليه دقة البحث وخصوصية المجال الديني المبحوث فيه، ويمكن تجليها في السؤال التالي: "هل يمكن التدخل في فلسفة المنهج التي انبثقت على أساسها المنهج، وهل سيقمى المنهج هو هو أم سيتغيّر اسمه ومضمونه؟ وهل يجب الاعتماد على المناهج الغربية التي تتعدّد معانيها وتغمض مفاهيمها الأساسية وتصل حدّ التعارض والتناقض؟"² هذا هو مفصل الخلل الذي يغفل بعض الحدّاثيين عن اعتباره خلال تبنيهم لمشاريع خلاص الإنسان العربي المسلم من هوة السقوط الحضاري عبر اسيراد أسس حضارة أخرى لرصّ البنيان الإسلامي؛ بنقل المنهج مبتورا عن خلفيته وفلسفته المؤسسة لمنظوره، أو بالاعتماد على الانتقائية المنهجية دون عملية نقدية لا تبتز الأصل عن الفرع وتبحث عن مكانه في نتائج البحث.

وخلال تبلور العلوم على أيدي روادها الأوائل فإنّها تتشكّل تدريجيا حسب خلفية رؤية العالم والسقف المعرفي والتاريخي الذي يعاصره؛ وبالتالي يمكن القول "بأنّ كلّ مفكّر كبير يشقّ مساره عن طريق بلورة منهج خاص به وكذلك وضع مصطلحات جديدة يتكئ عليها لكي يستكشف الموضوع المدروس ويضيئه إلى

1 _ سيف الدين عبد الفتاح، المنهجية الإسلامية، مرجع سابق، ص 653.

2 _ المرجع نفسه، ص 653.

أقصى حدّ ممكن. هذه هي حالة ديكرت عندما ألف كتابه الشهير مقال في المنهج، أو كانط عندما ألف نقد العقل الخالص، أو هيغل عندما اخترع المنهج الجدلي الديالكتيكي، أو ماركس عندما قلب هذا المنهج (...). وأسّس المنهج المادّي، أو سارتر عندما ألف نقد العقل الجدلي... إلخ¹، حتى إن هناك من يضع لبناء توجهه مسمّيات وعناوين جديدة تخالف المعطيات السائدة في المنظومة المعرفية والمنهجية للتراث الإسلامي؛ فتخدم طابع البحث والدراسة نظرياً وتطبيقياً. كالذي قام به أركون حين ألف كتابه نقد العقل الإسلامي عن طريق تبني منهجية جديدة سماها عام 1973: علم الإسلاميات التطبيقية لتمييزها عن الإسلاميات الكلاسيكية (أي الاستشراق) للدلالة على المغزى العملي لمنهجيته كحلّ للمشكلات العربية الإسلامية بالانخراط الكامل في هموم المجتمع الجزائري والمغاربي وبقية المجتمعات العربية الإسلامية من الداخل، ويبرز له هاشم صالح هذا النقل المبيّأ بأنه ليس دراسة جامدة باردة كالتّي تنتجها المدرسة الاستشراقية من الخارج، وذلك لخصوصية العقل/المجتمع الإسلامي الجغرافية والقومية والدينية، ولا ينظر الى الأمور من الخارج كما يفعل المستشرق عادة وإنما من الداخل، بل من داخل الداخل²، وهذا يبرز جلياً مغالطة رأي هاشم صالح في غرض تبيئة المناهج المقتبسة نظرياً وفلسفياً بينما تعكس النتائج عكس ذلك.

فإنّ صناعة حيّز جديد لدراسة الفكر الإسلامي على النموذج الأركوني؛ بأن استحدثت منظومة إصطلاحية ومفاهيمية خاصّة بالمنهجية التي يعمل بها ويشابه فيها مناهج الاستشراق؛ فإنّ هذا لن يخدم البحوث الإسلامية بقدر ما يؤسّس لمدرسة ثالثة تقطع بين التراث المدرّس والمنقول عنه، وبهذا لن تقدّم الفائدة إلى الحيّز الإسلامي، ولن تجد لها مكاناً داخل الحيّز الغربي أيضاً. إلا أنّ محاولة طه عبد الرحمن فقد مثّلت خطوة تحاكي إنتاجاً مدرسياً أكاديمياً مختصّاً ومتخصصاً ينافس المجال المعربي الغربي ويكافؤه آلياً ومنهجاً من أجل إحداث مستوى يمكن من خلاله بدأ عملية حوار ومناظرة تجسّد المعرفة في ذروة استخلاصها من الديالكتيك الحواري، وبما استحدثته بالفعل من مصطلحات جديدة ضمن حقل التّداول الإسلامي ولكنّها لم تخرج عن دلالتها الأصلية بقدر ما حسّنت وشدّبت ما اعترأها من الفشل والخطأ.

1 _ محمد اركون، تحرير الوعي الإسلامي، مرجع سابق، ص 26.

2 _ المرجع نفسه، ص 26_27.

وبهذه الطريقة تنشأ الآراء وتتبلور لتتحول من مناهج شخصية (أو ذاتية) وترتقي إلى مصاف المنهج العلمي الدقيق بعد مروره على ميزان التقد والضبط والموضوعية حسب إطار جيوتقاني يحدّد هذه القيم. فمثلاً، يرى الباحث محمّد عثمان الخشت أنّ العقلانية في مفهومها الحديث هي نتاج فلسفة ديكرت الذي اعتبر عند دارسيه¹ فيلسوف الوضوح² والتميز والعقلانية الخالصة، إلّا أنّه يعتبرها مجرد فلسفة غامضة مراوغة تخفي اتجاهاته اللاهوتية التي لا تخرج عن كونها عقائد مسيحية متخفية بلبوس الفكر والتعلّل، ولم يكن مبدأ الكوجيتو وآلية الشك المنهجي، ومعالم منهجه في الوجود والعلم الطبيعي والرياضي إلّا لينتهي إلى إعلان نفسه كمناصر للكنيسة، وما مقولته الشهيرة "الكوجيتو" إلّا مقولة لا ترقى لتأسيس نسق فلسفي متكامل أسنده بمبدأ الإله الكامل، ردّاً على الزندقة والكفر³، كما أنّ المذهب العقلي الذي قام بألمانيا في عهد كانط قد ظهر بمظهر حليف الدين لكنه أدرك أنّ جانب العقيدة (Dogmatic) قد استعصى على البرهنة؛ وكان الحلّ في إسقاط العقيدة من المقدّسات مع ما أنتجه ذلك من ظهور مذهب النفعية في الأخلاق والذي انتهى بدوره إلى الإلحاد، فهدم كانط هذه النظرة العقلية ببيان قصور العقل⁴.

أمّا عن المنهج الظاهراتي فلا تزال إلى الآن فلسفته غامضة عن أصحابها فكيف يستطيع المتكلم والمفكر العربي تجاوز إشكالية استيعاب تاريخها وآلياتها أولاً ليضع نفسه في مأزق تطبيق ما لم تتوضّح ماهيته؛ على النصّ التراثي فضلاً عن النصّ القرآني. أمّا الهرمنيوطيقا فقد اتّضح تجاوزها لمنهج التأويل العقلي/العربي الخاصّ بالنصّ القرآني بلسانه العربي وقواعد اللّغة، وكذا تجاوز الحاجة إليها بحمولتها التاريخية والفلسفية والدينية والتي تبني قصديّة ما وراء النصّ وتشكّله؛ ما يمنح القارئ بأسبقيّاته المتحرّرة؛ الفرصة ليعبث بالنصوص. كما اعتمده الدراسات اللاهوتية للعهدين القديم والجديد وتمازج المنهج الأدبي بالديني ولقد شكّلت القراءة الهرمنيوطيقية للنصّ الديني ثورة تجاه الإيمان ودورة تجديدية في الفهم (ثورة الأنوار

1 _ مثل: جنياف روديس لويس في كتابه: ديكرت والعقلانية، تر: عبده الحلو، ط4، منشورات عويدات، بيروت، باريس، 1988، ص 17 وما بعدها / عثمان أمين، التأملات في الفلسفة الأولى لديكرت، مرجع سابق.
2 _ الوضوح Clair: هو جلاء الفكرة وحضورها للذهن المنتبه، وإدراك مضمونها في العقل، بحيث لا تكون موضع شكّ. صليبا، المعجم، مرجع سابق، ص 551.

3 _ محمّد عثمان الخشت، أفنعة ديكرت العقلانية تتساقط، د.ط، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، 1998، ص 11.

4 _ إقبال، تجديد التفكير، مرجع سابق، ص 12_13. (بتصرف طفيف)

اللوثية)، ولعلّ هذا الدور هو الذي كان هذا المنهج أساساً لأجله¹. أمّا عن فلسفة إقبال في النبوة فيردّها محمد مجتهد شبستري إلى تيرل الذي يربط الوحي بالتجربة الدنيوية² ويعقد لذلك مقارنة بينه وبين محمد إقبال ومحاولتهما المتقاربة في الإجابة عن إشكالية العلاقة بين ثبات الوحي وتحوّل المعرفة. إذ يعتبر إقبال التجربة الدنيوية مصدراً للمعرفة، أمّا الإيمان فسكينة وإطمئنان نابع من هذه التجربة واستمراريتها، التي تلغي أي مفارقة بين عالم الغيب والشهادة، أين يستمرّ الوحي كتجربة مع كلّ إنسان، تتفاعل مع التاريخ والطبيعة واستقراءهما من خلال اتحادهما مع القرآن الذي هو بدوره تجربة دينية، فكان منهجه تكاملياً بين قوى الإنسان والطبيعة والدين والجامع بين الثابت والمتحوّل. وكلاهما تيرل وإقبال قد عايشا ملايسات تاريخية وتحولات متشابهة أدت لتشابه قولهما، وقد قوبلا بالرفض والتقدّر لأنّ نظريتهما قد جعلت الوحي علماً بشرياً وتجربة عامّة³. فقد أرجع شبستري ذلك لسببين: تأثرهما بالواقع المعرفي والحضاري لمشكلات القرن العشرين أو لأنّ إقبال تأثر بأفكار تيرل ونظرياته، وهي محاولة تأصيلية من شبستري للفكرة ومنبعها سواء أكان تأثر إقبال مباشراً بتيرل أم بالواقع المشترك بينهما، إلّا أنّ هذا يقيم خلفيّة فلسفية لتوجّه إقبال وتحديد بعض معالم هذا التأثير أو معرفة المسبّب.

وخلال التقصي التاريخي لنشأة العلوم والفلسفات، والبحث عن أيّهما كان له تأثير أكبر على تشكّل المعرفة؛ من خلال المنتجات العقلية الطبيعية والرؤى الفلسفية، وأيّهما أحق بالاهتمام العلمي والأخذ والبحث، فنسجد أنّ التمييز بين دورهما خاضع أولاً لميل الباحث إلى ما يوافق طريقته وخلفيته في البحث سواء بالانتساب للمدرسة ما أو الانتماء لتيار معين، حيث يرجع محمود زيدان هذا الاختلاف بين المناهج

1 _ انظر: دايفيد جاسبر، مقدمة في علم الهرمينوطيقا، تر: وجيه قانصو، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2007_1428، ص15 وما بعدها.

2 _ يقول: "إنّ اتصال الإنسان بالوحي يجعل جميع وجود الإنسان تحت تأثير الوحي ومن ذلك قوّة الفهم (...). إنّ الوحي عبارة عن اتصال روح الله بالإنسان، وهذا الاتصال يتجلّى بالتجربة الدينية في وجدان كلّ إنسان مؤمن (...). ولا تنحصر في طبيعة الأنبياء وتمثّل أساس النبوة لهم، بل هي سارية في جميع الأشخاص المؤمنين بالوحي..."، انظر: شبستري، الإيمان والحريّة، مرجع سابق، ص59.

3 _ شبستري، الإيمان والحريّة، المرجع نفسه، صص 87_95.

الفلسفية إلى "اختلاف العصر والبيئة والمزاج الشخصي¹ الذي يثق به صاحبه، بالإضافة إلى ان للمشكلة الفلسفية دائما جوانب عدة، تحتاج إلى عدة فلاسفة ليحيطوا بها (...). يقبل قارئ الفلسفة ذلك المذهب الفلسفي الذي يتلاءم مع مزاجه الشخصي وتركيبه الانفعالي"²، وهذا الميل يفرض على الرأي ميلا إلى تقديم تيار دون الآخر، وهنا قد يحدث الصدام بين ماهو ديني وماهو علمي، وبين ماهو تجريبي وما هو إنساني. وبالتالي فالمناهج ستتأثر تبعا لإختيار الباحث للمجال الذي يراه الأحق بالدراسة وهنا تظهر وتعلو مناهج دون أخرى، وتطوع مناهج لا تناسب التوجه لتخدم الرؤية الذاتية للموضوع، وفي درجة أخرى قد يؤصل لمنهج جديد تماما؛ ساهمت بالفعل هذه الخلفية القبلية في إنشائه، وهو ما ينبه على ضرورة إجراء قراءة لرواد المناهج ومطبقها بالمرور على سيرهم وتراجمهم وقراءتهم في سياقاتهم النفسية والعلمية والثقافية والدينية.

بناء على هذا، نشأ تيار ثالث اليوم "... لا يأخذ المذهب الفلسفي العلمي أو الفكري ولكن يأخذ قضية المنهج، إذ إن أهم ما أبدع الغرب في المساهمات الفكرية هي المناهج؛ المنهج الديكارتي الاستنباطي، المنهج التجريبي الاستقرائي لفرنسيس بيكون، مناهج العلوم الاجتماعية، المناهج الظاهرية وتحليل التجارب الشعورية، المناهج التحليلية في علم اللغة، البنيوية... إلخ"³، لحل إشكال مكان التأثير على سيروية وصيرورة المعارف، إذ إن المناهج هي المتحكم الأساس في صيرورة المعرفة وتطورها والتفاعل معها، وتكمن هناك علاقة خاصة بين المنهج ووسائله والمادة التي يدرسها، حتى إنه يحافظ على الخلفية التي على أساسها قام وانتظم كبنية تحفظ سيرورته وبقائه، ف"ليس المنهج فقط وسيلة للوصول إلى المعرفة أو طريقة يسلكها العقل لفهم الظواهر والقضايا، بقدر ما أنّ هناك علاقة بين الوسيلة والموضوع، تلك العلاقة هي التي تعطي معنى لحجة الأداة وقيمتها في العمل البحثي"⁴، إما سلبا أو إيجابا، وهذا الأمر ينطبق على علاقة الباحث

1 _ "هو المركب من التيارات الفكرية والسياسية والاجتماعية والعقائدية والسياسية السائدة، وما ينشأ عن ذلك من أسئلة ملحة وشعور بالقلق والضيق والملح يراد القضاء عنها، مضافا إليها الترتيب الانفعالي الفردي الذي لا يمكن لصاحبه الانسلاخ عنه"، محمود زيدان، مناهج البحث الفلسفي، د.ط، الهيئة البصرية العامة للكتاب، الاسكندرية، مصر، 1977، ص 134.

2 _ محمود زيدان، مناهج البحث الفلسفي، مرجع سابق، ص 134.

3 _ عبد الجبار الرفاعي، الاجتهاد الكلامي، مرجع سابق، ص 26.

4 _ سيف الدين عبد الفتاح، المنهجية الإسلامية، مرجع سابق، ص 656.

وموضوع الأطروحة في جانب من جوانبها؛ أي محاولة الكشف عن تأثير المناهج في تطور علم الكلام الجديد.

ومن زاوية أخرى، فإنّ "فلسفة منهج" معيّنة أو "ما وراء المنهج" - إن صحّ الإطلاق -؛ خطوة "منهجية" علمية في إخضاع وسائل وآليات فهم الموضوعات للمساءلة والمدارسة، وكما أخضعت موضوعات العلم والفلسفة وقواعدهما والذات العارفة والدّراسة لهما؛ إلى التحليل والدّرس. فالمنهج أيضا بحاجة إلى تتبّع موضوعي يعود بأصوله إلى مجراها، وبناء على هذا لا يجب أن نغفل نقطتين مهمّتين تسبقان المنهج وتؤثّران في نموذج الأخير الذي يتحوّل قالبا لكشف المعارف:

تمثّلت الأولى في العلم الذي تحوّل إلى منهج كعلمي أصول الفقه والمنطق أو الذين تشكّلا كعلمين مستقلين ولكنهم تحوّلوا إلى آلة كمنهجين في البرهنة وقراءة العلوم شرعية وإنسانية/تجريبية، أو علم الجدل الذي تحول إلى منهج في استصدار المعرفة وتبليغها، وبيان المناهج التي تحولت علوما كعلم اصطلاح النص¹ (الدّراسة المصطلحية).

أمّا الثانية ففي الفرق بين النظريّة الفلسفية والمنهج، بطرح سؤال: أيّهما كان أسبق. وسواء في البحث العلمي الرياضي أو الطبيعي أو الإنساني، يأتي المنهج منطقيا سابقا للنظرية، لأنّه الناظم لحركة الانتقال بين المقدمات والنتائج وصدق معطياتها والتي يبنى عليها صدق النظرية ككل، إذ أنّ المنهج هو الطريق إلى بلوغها، وأحيانا يتأخر عنها إذا تمّ التوصل لنظرية مجردة تنتظر استحداث المنهج الملائم الذي يقيّمها ويقومها. أمّا البحث الفلسفي فيأتي المنهج فيه لاحقا دائما عن النظريات الفلسفية²، وذلك لطبيعة الفلسفة وأسئلتها الماهوية التي تبدأ من العدم، ثمّ تواصل تراكم الرؤى حول قضية معيّنة لتفرض فيما بعد

1 _ فريدة زمرد، أستاذة التفسير وعلوم القرآن في مؤسسة دار الحديث الحسنية، في كتابها: مفهوم التأويل في القرآن الكريم والحديث الشريف - دراسة مصطلحية، تق: الشاهد البوشيخي، ط1، معهد الدراسات المصطلحية، فاس، المغرب، 2002. انظر: مرهف عبد

الخباز سقا (دكتوراه في التفسير وعلوم القرآن)، 2007/11/03، <https://vb.tafsir.net/tafsir9994/>

2 _ محمود زيدان، مناهج البحث الفلسفي، مرجع سابق، ص 129_130 / يقول الكاتب كأمثلة على ما ورد ذكره في متن البحث: "إنّ أوّل ما قدّمه رسل في المنهج الفلسفي كان محاضرة ألقاها في أكسفورد عام 1914م، لكنه كان قد مارس التحليل منهجا في الكتابة الفلسفية... والرياضية والمنطقية... بل لم يعترف رسل أنّ التحليل منهج "متحيز" لموقف معين، وأنّه ليس المنهج الوحيد للبحث إلّا في آخر كتبه "تطوّري الفلسفي" 1959م"، المرجع نفسه، ص 130_131.

منهجها الخاص؛ الذي يترتب هذه الرؤى ويؤبّها وينتقدها ويكشف عن مكان العور فيها ونقاط القوة. ف... إذا استقرأنا الفلاسفة العظام _ حتى من أعلن منهم عن منهجه بوضوح وصراحة _ نجد أنهم لم يبدأوا بوضع منهجهم ثم شرعوا في إقامة مذاهبهم، وإنما كان العكس هو الصحيح: يبدأ الفيلسوف باتخاذ موقف معيّن أو يدخل إلى تناول إحدى مشكلاته وفي ذهنه فكرة معينة، تبدأ غامضة في أغلب الأحيان، فينظر في مشكلته ويحاول حلّها في ضوء ذلك الموقف أو تلك الفكرة، فيشرع في توضيحها وتفصيلها في نفس الوقت الذي يقيم فيه مذهبه الفلسفي، وفي أثناء ذلك أو بعد أن يقطع الفيلسوف شوطاً في إقامة نظرياته، قد يعلن عن نوع منهجه، وقد لا يعلن¹، ويوافق عبد الرحمن بدوي هذا التوجه في اسبقية النظرية أو المذهب عن المنهج في الفلسفة بينما قد يسبق المنهج في العلوم يقول: "بعض العلوم يسبق منهجها نظرياتها في الزمن وقد يتأخر الإدراك الواضح للمنهج في بعضها الآخر عن إقامة النظرية، لكنّ المنهج في الفلسفة متأخر زمنياً دائماً عن النظرية أو المذهب"²، بينما يسبق المنهج منطقياً نظرياته؛ بحكم حاجة النظرية إلى المقدمات التي تتأسس بها والمنهج أحدها؛ ويشرح ذلك قائلاً: "للمنهج دائماً سبق منطقي على النظرية، سواء في الفلسفة أو في العلوم الرياضية أو الطبيعية أو الإنسانية، لأنّ صدق أيّ نظرية أو قبولها يرجع إلى صدق مقدماتها أو قبولنا لها، كما يرجع إلى سلامة الانتقال من مقدماتها إلى نتائجها. لكنّ المنهج قد يسبق النظرية أيضاً زمنياً وقد يتأخر عن إقامة النظرية"³.

ولا مشاحة في هذا؛ لأنّه يتحدّد بطبيعة الفلسفة وافتراقها عن العلوم، لكن يختلف الأمر إذا ما انتقلنا إلى الدراسات الدينية عموماً والبحث في علم الكلام المعاصر خصوصاً، فقد جنح إلى الفلسفة واندمج معها في مراحل متتالية من تاريخه، وصار بهذا؛ من قبيل البحث الفلسفي ومنضوياً تحت هذه الملاحظات المنهجية، فيمكن أن يتم وضع مقدمات فلسفية مستوردة من إشكاليات الغرب وتغفل الخط المنهجي الأصيل المستنبط من القرآن الكريم، لتوضع نظريات تُفترض من قلب أزمة التأسيس والهوية الجديدة لعلم الكلام الجديد أو من القراءات الغربية والحداثيّة للتراث الإسلامي.

1 _ بدوي، مناهج البحث الفلسفي، مرجع سابق، ص 130.

2 _ المرجع نفسه، ص 129/ انظر نفس الصفحة وما بعدها لأمثلة الفلاسفة التي اختارها د. بدوي.

3 _ المرجع نفسه، ص 129.

هنا تتدخل الإيدولوجيا في اختيار منهج معين من المناهج الغربية والذي يدرى مختاره (=الباحث) مسبقاً أنه المنهج الذي سيؤسس للنظرية التي يسعى إليها ويعضدها به، فيتحول إلى بحث مقولب يمر بمسار المنهج كخطوة إجرائية بحتة تضيف موضوعية مزيفة على النتائج، دون مراعاة خصوصية علم الكلام الذي يكتسب نظرياته وأسس مناهجه من النص القرآني، وكما سبق فتطبيق المنهج التاريخي واختياره بحد ذاته على النص القرآني بعد بتره عن ملابساته وحيثياته وأسبابه، وقراءته كظاهرة تتجاوز زمكانها بالمنهج الظاهراتي وغير ذلك؛ هي أشبه بعملية تمثيلية تدار فصولها من خلف كواليس الوعي بالنتيجة التي ستكتسب سمة اليقين العلمي وقد انتهت عندهم بالفعل إلى حشر قدسية القرآن في الزوايا التاريخية، وأسقطت عنه خاصية المدد العلمي والمعرفي والحجاجي للمتكلم/المفكر التواصلية، حتى إن مجرد منح المتكلم حرية التجربة بين أسبقية المنهج على النظرية والعكس لإكتشاف أي من المتتاليتين قد تؤدي أكملها. فينبغي التنبيه على أن منتجات علم الكلام هي أفكار في تماس مباشر مع العقائد التي قد تتسبب في ارتهان الوجدان المسلم وتذبذب يقينيته ببعثية المصادر المعرفية العقدية ونتائج المعارضة مع المسلمات الإيمانية، وهذا ما قد تؤدي إليه فكرة وضع التطريبات ومساءلتها بالمناهج المعاصرة كمحاكاة لطريقة الفلسفة والتي تحرر في أساسها من قواعد العلم لتكون متحررة من حدوده وتبناه كأم له. أوليس المقصد من كل هذا هو خدمة الإنسان وتقويته بالإيمان؟

فمثلاً تذهب الفلسفة الحديثة إلى سيادة الإنسان لنفسه في منطلقاتها وغاياتها، ويمكن القول بأن بواكير هذا الخط المنهجي في صورته الفلسفية الأولى قد تمثل مع سقراط في: "التهمك والتوليد" القائمة على جدلية السخرية والاسقاط، ثم التأسيس واليقين، إذ كان يحاول من خلال محاورته؛ التشكيك في صحة ما يعتقد المخاطب، فإذا أوصله بالتهكم إلى الشك انتقل بالمحاور إلى مرحلة النقد الذاتي وتوليد الأفكار والحجج عبر طريقة السؤال المتجدد دون مغالطات، فيعتقد المخاطب بذلك أن الأفكار قد كانت كامنة فيه بداهة ولكنها غير معلومة فحسب وإنما تم الكشف عنها بالتشكيك من أجل بناء اليقين (رداً على السوفسطائيين)، بأسلوب ترسخ به المعرفة عبر التحصيل الذاتي أكثر مما تؤخذ تقليداً وإتباعاً وحفظاً، وتم تقديم الذات العارفة على المعرفة، اين بلغ الامر بتأليه الإنسان نفسه، واعتبار أفكاره الدينية مجرد

اغتراب عن ذاته، كما يطرح حسن حنفي في مشروعه أين تتضح أصول طرحه الذي يستند إلى اللاهوت المسيحي في الغرب ومنتهاه في قتل الإله¹.

كما يشير محمد أركون إلى سبب انتهاجه لمجال دراسته ككلّ وتخصّصه في تاريخ اللّغة والثّقافة في الإسلام واعتماده على المنهج التاريخي فيعود ذلك إلى الصّدمة التاريخية التي تلقها بعد الاستقلال حيث ظن أن الانفتاح سيكون للتراث الأصيل واللغة الجزائرية في حين بعد معاناة وكفاح في الجبال، فيقول: "ولذلك أهتم أولاً بالتاريخ، لأنّه يمكننا أن نفهم ماهي القوة الكامنة التي لا ندركها، ليس هناك تاريخ يفك هذه القوة العاملة التحتانية، حتى يشرح للجميع أن المجتمع مبني على العنف، (...) ومنهاجي يصدر عن هذه التجربة"²، لكنه يتبنّى "المفهوم الاجتماعي للتاريخية الذي صاغه عالم الاجتماع الفرنسي آلان تورين (A.Touraine)، لأنّه قدّم استخداماً جديداً لمفهوم التاريخية في اقتراح نظرية سوسولوجية تولي مجالاً كبيراً للبعد التاريخي للمجتمعات"³، حيث يعتبر آلان تورين أنّ التاريخية هي السمات التي يتمييز بها النظام الاجتماعي وتأثيره على تغييرها وفق التوجهات الثقافية والاجتماعية، وهنا يصبح التاريخ مبدأ منظماً لعلاقات وممارسات المجتمع⁴، فيقول عن العقائد بوصفها تجربة متطورة ضمن التاريخ: "أقصد بذلك دراسة التاريخية والعامل الاجتماعي والدولة والفرد والشخص والعامل العقلاني والخيالي والوعي واللاوعي وإنتاج الأفكار المطابقة للواقع أو إنتاج الإيديولوجيا والأسطورة... إلخ"⁵، وهو ما يظهر على الكتابة الابسيمية العلمية عنده ومحاولاته في نقد الخطاب الديني، وملاحقة الأسطورة في التاريخ الإسلامي التي جعلت الإيمان مجرد منتج اجتماعي⁶، بإجراء قراءة منهجية أنثروبولوجية.

1 _ أحمد محمد جاد، فلسفة المشروع الحضاري، مرجع سابق، ص 698.

2 _ أركون في حوار مع الرفاعي، الدين وأسئلة الحداثة، مرجع سابق، ص 24.

3 _ عبد الله عبد اللاوي، حفريات الخطاب التاريخي العربي - المعرفة، السلطة والتمثيلات، ط1، ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، 2012، ص 139.

4 _ المرجع نفسه، ص 139.

5 _ محمد أركون، الفكر الإسلامي - قراءة علمية، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 1996، ص 162.

6 _ انظر في هذا: محمد أركون، التشكيل البشري للإسلام، تر: هاشم صالح، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2013، ص 81 وما بعدها.

ويؤكد زكي الميلاد تركيز إقبال في كتابه تجديد التفكير الديني في الإسلام على الفلسفة الأوروبية عموماً والفلسفة الألمانية خصوصاً فقال: "أما التركيز على الفلسفة الألمانية فيتجلى في أن أكثر الأسماء التي ذكرها إقبال في هذين الكتابين [تطور الفكر الفلسفي في إيران¹، تجديد التفكير الديني في الإسلام] ورجع إليها، هي أسماء فلاسفة ألمان يصنّفون في إطار الفلسفة الألمانية الحديثة"².

كما قد تتحوّل هذه المناهج والآراء من كونها منهجاً طارئاً أو مؤقتاً في مباحثة قضائية ما إلى فرضه كنموذج وحيد في بيان ما يتعلّق بالقضية ومجالها ككلّ، فالباحثون عندما "يتبنون نظرية ما، ينسون أو يتغافلون عن منشأ هذه النظرية، عن الظروف والملابسات التي اوجت بها. ومن ثمة يستريحون عندها، بل قد يتحمّدون عندها، مضيفين عليها طابع المطلق"³، فيتحوّل النصّ الفلسفي/المعرفي الديني الناتج عنها إلى تكوين سلطة على قرائه، حتّى وإن كان خارجاً عن المجال التداولي للتراث الإسلامي فيستعار للتوسّع المعرفي ثمّ يأخذ معنى سلطويًا في انتقاله من منهج منظمّ -مثلاً- إلى ناظم قصري في تقسيم أو إلغاء الحقائق، كما حدث مع النصّ الأرسطي وطبيعة تعامله مع فلسفة أرسطو كمثال؛ ومنح النصّ طابعاً سلطويًا يجب أن يجمع على كونه متضمّنًا للحقائق⁴ وحاكميته على القضايا.

لم يكن للحدائين العرب ان يجدوا فرصة في اقتباس المناهج المعاصرة دون تهيئة مفاهيمية ومصطلحية تناسب الغرض من شروح النصوص وتفسيرها واستنباط البراهين والحجج العقلية التي دأب علم الكلام على صياغتها لو كان الجهد المنوط بالتجديد قائماً ومنضبطاً منهجياً ومرجعياً (=تراثياً)، واللجوء إلى التّمذج بتراث ومناهج خارج السياج الإسلامي النصي والعقلي ثمّ إجبار هذا الإنتاج التفسيري للتقولب بما يراد من النصّ أو يلغي مراده؛ لأنّه "يكاد أن يكون البحث الفلسفي الرّاهن، في الإسلاميات وفي غيرها، مستغرقاً بأسره -إلا فيما ندر- في نطاق الشّروح وتدييج الحواشي على المتون. ومن هنا فإنّ قارئ الأشعري أو ابن سينا لا يختلف عن قارئ ماركس أو سارتر؛ فكلّ منهما مرید طريقة أو نهج واحد، وذلك

1 _ the development of metaphysics in persia للكتاب ترجمات أخرى: ما وراء الطبيعة في إيران، ما وراء الطبيعة في بلاد فارس.

2 _ زكي الميلاد، محمد إقبال وتجديد الفكر الديني، مرجع سابق، ص 32.

3 _ الجابري، التّراث والحداثة، مرجع سابق، ص 107.

4 _ عبد المجيد الصغير، فقه شرعية الاختلاف مرجع سابق، ص 7_8.

من حيث أنّ كلا منهما يتصوّر أنّ غاية الغايات من بحثه محصورة في مجرد عرض النصّ المقروء في أفضل لغة شارحة، لا في قراءة واعية للنصّ تلتمس أساساً ما يتجاوزه ويتعدّاه¹، وكلّ هذا يحشر العمل المنهجي في زاوية العاطفة التي تتعارض والمطلوب من البحث العلمي الديني أو غيره.

ونختم بكلمات لحسن حنفي الذي انتهى بعد مسيرته المنهجية المضطربة الى الاعتراف بأنّ المسيرة المنهجية الكلامية لن تتسم بالتحديد ما لم نعتمد أسلوب القدمات في ضبط المناهج المناسبة لخصوصيّة البحث الديني، فقال: "يظلّ الدرس المستفاد من القدمات هو أنّه لا يمكن تأسيس علم للتوحيد دون تأسيس مسبق لنظرية في العلم، فليس المهم هو الموضوع بل المنهج"².

المكعب الثاني: مقاصديّة المنهج (ما بعد المنهج)

يشغل السّاحة العقديّة اليوم مشروع مقاصد العقائد يحاكي في منطلقه المضمون المعرفي لمقاصد الشريعة في البحث عن أسرار التشريع ولطائفه الخفيّة والحكيمة، ومكمّلاً للجانب العقدي وارتباطه بأسئلة الإنسان الإيمانية، في محاولة لإحياء السلوك الأخلاقي وإعادة تموقع المسلم في العالم المعاصر وتزويده بالزاد الإيماني وتثبيته مقاصدياً من خلال إعادة ربطه بالمصدر السّماوي، وهو ما تحاول تداركه بعض الجهود³ في مجال مقاصد العقيدة/العقائد وبيان بعدها الوظيفي في حياة الأفراد قبل أن تتحوّل إلى اعتقادات تسيّر حياتهم، لأنّ "مقصود الشّرع إنّما هو تعليم العلم الحقّ والعمل الحقّ (...). والعمل الحقّ هو امتثال الأفعال التي تفيّد السّعادة وتجنّب الأفعال التي تفيّد الشّقاء"⁴، وقد جاء القرآن الكريم بعقيدة الإسلام وشرائع وأبان عنها من خلال العقل المقاصدي الذي تقرّ به النفوس وتعلو به الهمم وتركو به الغايات وتكشف به الأسرار، و"الأصل في العقل المقاصدي أن يكتشف الطّاقات، فيضع لها الخطّة والهندسة المناسبة، ويؤصّل

1 _ علي مبروك، النبوة من علم العقائد إلى فلسفة التاريخ - محاولة في إعادة بناء علم العقائد، ط1، دار التنوير، بيروت، لبنان، 1992، ص 5.

2 _ حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مرجع سابق، ص 386.

3 _ مثلاً كتاب: محمّد عبّاد، مقاصد العقائد عند الإمام الغزالي، وعمّار جبدل، مقاصد رسائل التور، وقبلهما كتاب حجّة الله البالغة للدهلوي أو كتابات النورسي عموماً... وغيرها من التّأليف القديمة والحديثة ومشاريع البحث والدراسات العليا قيد الإنجاز أو المقالات والدراسات المنشورة في هذا المجال.

4 _ ابن رشد، فصل المقال، مرجع سابق، ص 54.

المنطلقات، ويحدّد الأهداف المرحليّة والاستراتيجية، ويضع البرامج، ويبتكر الوسائل، ويحدّد المسؤوليات، ويصير بمواطن القصور والخلل، ويكشف أسباب التّقصير، ويدفع للمراجعة والتّقويم، واغتنام الطّاقة والتقاط الفرص التاريخيّة، والإفادة من التّجربة، ويكسب العقل¹ القدرة على التّحليل والتّعليل، والاستنتاج والقياس، واستشراف المستقبل في ضوء رؤية الماضي، ويحمي من الإحباط والخلط بين الإمكانيّات والأمنيات²، فتحكيم هذا العقل في البعد الغائي سيحقّق توافقاً بين ما تصدّقه الفطرة ويدركه العقل وتوافقه النّفس ويجريه الكون، من أجل تحقيق التّائج المطلوبة لهذا التّكامل³، في الوعي بالمناهج والغاية منها في الكشف والاكتشاف.

والبحث العلمي أهمّ وصل بين المقصدية المنهجية والغاية من الموضوع ومعالجة إشكاليّاته؛ ومدى تعلّقه بالنّفع الآتي والمستمر في بناء العلوم وإنتاج المعارف الدّينية، وتحديد التّراث الكلامي والاعتماد على المناهج التّراثية والحداثيّة والذي تسعى إليه في النهاية كلّ العقول باختلاف قبليّاتها وزوايا النّظر ودرجة الاعتقاد والتخلّق، "فمن يكتب عن تراثه إنّما يكتب عن نفسه، بمعنى ما، والباحث إذ ينظر في تراثه، ولو نظر فاحص ناقد، يتأمّل ذاته على نحو ما، ويعي بها ضرباً من الوعي. (...). وبمعنى آخر العقل إذ يرتد على نفسه ويرجع إلى تاريخه، لكي يجعل منه موضوعاً للنّظر والفحص، فهو لا ينفكّ يلتحم بذاته، ويقدر ما ينفصل عنها ليراه، إنّما يتحصّل له وعي مغاير بذاته فتتغيّر نظرتّه إلى تراثه وإلى ذاته في الوقت نفسه"⁴.

ويتطلّب العمل المقاصدي في اختيار المنهج وتبعات ذلك الاهتمام أيضاً بمطبّق المناهج/المتكلم/المفكر، والموضوع المراد تطبيق المناهج عليه/الدّرس الكلامي الجديد/الدّراسات الخاصّة

1 _ يخصّص طه عبد الرّحمن جزء من كتابه: العمل الديني في تجديد العقل للحديث عن شروط كما العقل، نوعيّة التكوين اللازم من أجل إنتاج دراسات وبحوث ترقى من خلال العقل المسدّد إلى العلم النّافع، انظر ص 147 وما بعدها.

2 _ عمر عبيد حسنة، الاجتهاد المقاصدي - حجّيته.. ضوابطه.. مجالاته، نور الدين بن مختار الخادمي، ج 1، ط 1، كتاب الامّة، سلسلة دورية تصدر كل شهرين عن وزارة الأوقاف الدّينية والشؤون الإسلاميّة، قطر، ع: 65، س 18، 1419هـ، ص 18_19. (المقدّمة).

3 _ المرجع نفسه، ص 19.

4 _ علي حرب، مداخلات، ص 2_9 (نقلاً عن: عبد العزيز انميرات، مناهج قراءات التراث في الفكر النهضي العربي - إشكالات ونماذج، ط 1، مركز التّأصيل للدراسات والبحوث، جدة، السعوديّة، 2013_1434، ص 29_30. (لغياب المرجع).

بالفكر الإسلامي، لأنّ حفظ مقاصديّة البحث العلمي سبب لتحديد الخطاب الإسلامي الواقعي الذي يخدم النموذج المعرفي الإسلامي ونظريّة المعرفة الإسلامية.

أ_ المنهج:

تحكم كل مدرسة فلسفية أو لاهوتية نظرة كليّة أو رؤية كونية شمولية تختص بقراءة الوجود والميتافيزيقا والقيم؛ حسب مكونات عقلها الجمعي وهويته الثقافية، وتؤثر بطريقة مباشرة أو غير مباشرة في صناعة المنهج، وبالتالي يساهم المنهج فيما بعد ببلورتها حسب مقولاته ومراميه، فـ "المقولات التي أنتجها المنهج وتسميت باسمه تصبح كالطوق في عنقه، فلا يستطيع أن يتحرّر منها أو يتحرّك في أية دراسة إلا من خلاله أو بتأثير منها"¹، هذا من ناحية التأثير الخارجي؛ أمّا من ناحية التركيب الداخلي "فيحمل كلّ منهج في مكوناته موضوعات ومفاهيم حول: الدين، الأمة والفكر، الثقافة والإقتصاد، الاجتماع والكون والطبيعة، الأخلاق والقيم..."²، وهذه هي المكونات الأساسية للرؤية الكونية التي يبدأ منها الباحث بمنهج من صلبها لينتهي إليها أيضاً، في محاولة لتطويع المنهج لخدمتها خصوصا إذا كانت مادّة تاريخية أو اجتماعية.

ومع تراكميّة المادّة المنتجة من المنهج المحدّد في بيئة ثقافية معينة يتمّ تقديم المنهج على أنّه آليّة دقيقة ووسيلة بنائيّة للوصول إلى النتائج المرجوّة، ولكن "من الخطأ القول بأنّ هناك ما يسمّى بمنهج مقدّس، فالمنهج لا يوصف بالإيمان أو بعدمه، ولكن هناك مفسّر مؤمن وآخر غير مؤمن"³، حتى إن أمر الله للمسلم في طلب العلم لا يجعل منه مضطرا في تجربة كل ما قد يصل إلى العلم الغربي سواء لغرض الطاعة أو الاندفاع نحو المعرفة والظهور "ولئن سلّمنا بأنّ المتخلّق بأخلاق الدين الإسلامي يلزمه أن يطلب الاتصاف بالعقل والعلم، فلا نسلم بأنّه يلزمه، في تحصيل هذا الاتصاف، الاندفاع في الأخذ بكلّ مناهج العقل ونتائج العلم التي جاء بها النمط المعرفي الحديث، وذلك أنّ هذه المناهج أشبعت، من حيث يدري المتخلّق أو لا يدري، بمذهب واضعها في العقل والعلم؛ ومن هنا، فلسنا نعتز على هذه المناهج والنتائج لمجرد نسبتها إلى هؤلاء الواضعين من حيث أنّهم مسلمين أو غير متديّنين، فذاك أمر لا يقول به عاقل؛

1 _ سيف الدين عبد الفتاح، المنهجية الإسلامية، مرجع سابق، ص 653.

2 _ المرجع نفسه، ص 633.

3 _ أحمد محمّد جاد، فلسفة المشروع الحضاري، مرجع سابق، ص 15.

وإنّما لأنّ مذهبهم فيها يقوم على مبادئ لا يمكن للمتخلّق بأخلاق الدّين أن يقبلها أو يدعو إلى قبولها¹، وكلّ يدرك الخصوصية والفارق للمنهج في مقابل الموضوع وخصوصيته أيضاً، فقد ينتهج الباحث الكلامي المنهج الأنثروبولوجي في دراسة القضايا الكلامية بعد أن يضبط منطلقاته ومسلماته العقدية والتاريخية التي تلفّ الموضوع ولا يتوجّه به نحو النصّ المقدّس بحكم أنّ له خواصاً تجعل منه متعالياً عن هذا المنهج وإنّما يستثمره في قراءة سلوك المتدين وتطوّر العقل الدّيني في قراءة العقائد والالتزام العبادي من حيث يزوّد العلوم الإسلامية بكعطيّات تساهم في تجديد الخطاب الدّيني حسب الخصوصية الجغرافية، وقد يتطوّر الأمر لتأصيل لعلم أنثروبولوجيا إسلامي يستقي مناهجه من الواقع الإسلامي وارتباط المسلمين بدينهم ورؤيتهم لله والعالم والإنسان.

وقد وضع ديكارت ثماني قواعد لتوجيه العقل قد حكمت الحركة الفلسفية المنهجية واستندت عليها أولى بدايات التجديد الكلامي في العصر الحديث أين يمكن اعتبارها خطوات لخدمة مقاصدية المنهج؛ لما فيها من موضوعيّة وتجرّد عن الإيديولوجيا، وتوجيه العقل يعني توجيه المعرفة نحو المسار التبليغي النافع؛ وهي كالآتي²:

1_ يجب أن يكون هدف الدّراسات هو توجيه العقل بكيفية تجعله يصدر أحكاماً مقنعة وحقائقية حول كلّ القضايا التي تواجهه.

2_ لا يجب أن نهتمّ إلاّ بالموضوعات التي يبدو أنّ عقلاً قادر على معرفتها معرفة يقينيّة ولا يمكن الشكّ فيها.

3_ لا يجب أن نبحت في الموضوع الذي سندرسه عمّا قاله الآخرون بصدده، أو على تخميناتنا حوله، ولكن يجب أن نبحت فيه عمّا نستطيع رؤيته بوضوح وبداهة، أو ما نستنتجه بكيفية يقينية. وهذه هي الوسيلة الوحيدة التي توصلنا للعلم.

1 _ طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، المرجع السابق، ص 91_92.

2 _ هلال محمد، في المنهج، مرجع سابق، ص 29_30. (الذي نقله الباحث عن René Descartes, règles pour la direction de l'esprit).

- 4_ إنَّ المنهج ضروري في البحث عن الحقيقة.
- 5_ يكمن المنهج كلاً في تنظيم وترتيب الموضوعات التي يتطرق لها العقل من أجل الوصول لبعض الحقائق. ولتطبيق هذا المنهج يجب أن نرجع القضايا المحيرة والغامضة إلى قضايا أبسط، ثم الانتقال من المعرفة الحدسية بهذه القضية البسيطة للوصول بتدرج لمعرفة قضايا أخرى.
- 6_ للتمييز ما بين أبسط الأشياء وأعقدها والقيام بهذا البحث بانتظام، يجب أن نتعرف في كل سلسلة من المواضيع، أو في كل مجموعة حقائق استنتجنا منها حقائق أخرى، على الشيء الأبسط وكيف تتعد عنه أو تقترب منه الأشياء الأخرى إلى هذا الحد أو ذاك.
- 7_ لكي يكتمل العمل، يجب على الفكر أن يطلع، بحركة متواصلة لا تعرف الانقطاع، على كل الموضوعات المنتمية للهدف الذي يريد تحقيقه، ثم يُلخصها في عملية إحصائية منهجية وكافية.
- 8_ إذا اعترضت عقلاً مسألة لا يمكن فهمها فهما تاماً، فيجب التوقف عند ذلك الحد وعدم فحص المسائل الموالية، وتجنب القيام بجهد دون جدوى.
- ونضيف لهذه القواعد: الاعتماد على الوحي والكون في توجيه الفكر نحو تسخير ما فيه نفع للبشرية في بناء مناهج تعود إلى القرآن الكريم الذي يمنحها الثقة في اكتشاف المطلوب من الإنسان في الحفاظ على الرابطة الأزلية بين العبد وربّه، ففي منهج النبي إبراهيم عليه السلام خير دليل على الإشارة القرآنية للتجريب -مثلاً- في قوله تعالى: "وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ ۖ قَالَ بَلَىٰ وَلَكِن لِّيَظْمِنَ قَلْبِي ۖ قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ أَجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ أَدْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٣٦﴾"¹، حيث وجه العقل الكوني/المسلم إلى التساؤل في الكون؛ ويتمحور الأمر حول خمس مبادئ نفسية² تسبق العملية المنهجية لبناء المعرفة:

1 _ سورة البقرة، 206.

2_ Babar Ahmed, "The Rational Psychology of Perfet Being Theology: Towards a New Islamic Hermeneutics". University of Exter. England, Octobre 2010. p. 9_27. (By my view).

1. السبب المقنع في المعرفة وبلوغ الحقيقة (أرني... ليطمئن قلبي).
2. البساطة والسهولة في طلب البيان/عرض البيان بالعقل/المنطق/التجريب المباشر (أولم تؤمن! كيف تحيي الموتى؟).
3. الثقة في المعطيات الأولية (قال بلى... ولكن).
4. العمل/التجربة/الإجراء واحترام المرحلة/التواصلية للوصول إلى اليقين (فخذ، صرهن، اجعل، أدعهن... يأتينك).
5. احترام الحدود العقلية الإنسانية/القدرة البشرية (واعلم أن الله عزيز حكيم).

هذه الخطوات تنتج آليا إما فهما صحيحا أو فاسدا، شكّا أو يقينا، إيمانا أو إحادا، مع الثالث المرفوع، ستختصر طريق البحث إلى الهدف دون تفاصيل الخلافات والتفرّق، وصحة الطّريق تقتضي الأصل الثابت والنّظام المنهجي، والضّابط القيمي، والزّائد المقاصدي؛ ولا يتأتّى ذلك إلا من الوحي الصادق والنبوة المرشدة.

ب_ الباحث في علم الكلام/المتكلم:

يقول الحسن بن الهيثم في مقصديته المنهجية لتحصيل المعرفة: "... ونجعل غرضنا في جميع ما نستقره ونتصفحه استعمال العدل لا اتباع الهوى، ونتحري في سائر ما نميزه ونتقده طلب الحق لا الميل مع الآراء، فلعلنا ننهي بهذا الطريق إلى الحق الذي به يثلج الصدر، ونصل بالتدرّج والتلطف إلى الغاية التي عندها يقع اليقين، ونظفر مع النقد والتحقّق بالحقيقة التي يزول معها الخلاف ويتجسّم بها موادّ الشبهات"¹، هي أخلاق العالم والباحث والمتكلم في إتباع وصنع المعرفة، وتحكيم اللطف الإلهي والغاية والمقصد من اختيار المناهج وتطبيقها على المادة المدروسة، ومراعاة خصوصيتها وفق المجال المبحوث، فعلى الباحث في المنهج التجريبي _مثلا_ أن يكون متخصصا في إحدى فروع المجال حتى لا تملكه العاطفة الدينية في تطويع المناهج واستباق النتائج من أجر نصره القرآن نصره قد تضره من حيث لا يدري، لأن التعامل مع النص القرآني هو من الخصوصية بما كان لكونه نصا حيّا حرّا حمّال أوجه ولا تنتهي عجائبه. وهو الخوف

1 _ مصطفي نظيف، الحسن بن الهيثم -بحوثه وكشوفه النظرية، ج1، نقلا عن: الشنار، مناهج البحث، مرجع سابق، ص 347.

من المسؤولية المعرفية والشرعية أمام الله في كون ما ينتجه المتكلم/المفكر يجب ان يتسم بالصدق والتوجه به إلى الله تعالى حتى لا يقع الباحث في لحظة التراجع والتدم علما أو خوفا، كموقف الفخر الرازي أو الشهرستاني؛ قال: "وقفت على نهايات النظر وفزت بغايات مطارح الفكر ولعلّه استسمن ذا ورم ونفخ في غير ضرب لعمرى:

لقد طفت في تلك المعاهد كلّها *** وسيّرت طرقي بين تلك المعالم

فلم أر إلا واضعا كفّ حائر *** على ذقن أو قارعا سنّ نادم¹

وكتب حيدر حب الله مقالا في أخلاق المنهج والمنهج الأخلاقي؛ محاولة لإعادة استحضار القيم الأخلاقية في النشاط المعرفي؛ يقول: "... إنّ تصوّر السائد لدى البعض يقضي بوجود قيم أخلاقية تتصل بالحياة العلمية، دون أن يجري فهم كيف تؤثر هذه القيم في ترشيد المعرفة نفسها، (...) فالعالم في مختبره أو بين كتبه ودفاتره يخضع لقوانين معرفية عليه أن يطبقها حتى ينجح في الوصول إلى نتائج سليمة، أمّا الأخلاق فهي مسائل إجتماعية يتعاطاها هذا العالم بعد خروجه من المختبر أو عقب طيّه لكتبه ودفاتره فيما بينه وبين الآخرين، ولهذا نجد أنّ أكثر محتويات كتب الأخلاق العلمية التي تصبّ اهتمامها في الغالب على علاقات تقع خارج دائرة البحث العلمي نفسه، أي في علاقة الأستاذ بتلميذه أو التلميذ مع أستاذه...²، بل لا صلاح لمناهجنا وأنماطنا المعرفية ما لم تصلح الشخصيّة الباحثة³، حيث يلزم الباحث بالتجرد من الأيديولوجيات والاحكام المسبقة التي قد تغطى حقّ المفهومات والمصطلحات والمناهج وتؤثر على الحقيقة⁴. في حين قد تغيب الروح الأخلاقية والمقاصدية عند بعض الباحثين أين تصبح بحوثهم مزيجا من التناقض والاختلاط والعبث، تحمل في مجملها تشكيكا في مدى صوابها وصحة نتائجها؛ وقد قال فيهم مصطفى صبري قبل قرابة قرن من الزمان، "...فبقيت الطائفة المتعلّمة التي يكون مقصودها من طلب العلم الحصول على شهادة العلم لا العلم نفسه، فإذا استفادوا بتلك الشهادة شيئا

1 _ الشهرستاني، كتاب نهاية الإقدام في علم الكلام، تح وتصر: ألفرد جيوم، د.م، ص 3.

2 _ حيدر حبّ الله، مسألة المنهج في الفكر الديني، مرجع سابق، ص 151.

3 _ المرجع نفسه، ص 152.

4 _ عبد الجبار الرفاعي، علم الكلام الجديد، مرجع سابق، ص 54.

من الدنيا كالمال والجاه والشهرة كل ذلك شهادة على شهادتهم التي تحتاج إلى شهادة (...). لا يعينهم الدين ولا صلته بالعلم ولا مبلغ هذا العلم من القوة والأهمية، وهم الذين يكونون على كثرتهم وتجارهم الرابحة، رمزا لفقر البلاد وإفلاسها المعنويين¹، والمتكلمون اليوم قد يكادون لا يظهرون بفعل تراكم العلوم وتوسع الإنشغالات المعرفية والأكاديمية أين صار مجرد تحديد المتكلم محلّ خلاف، وبالتالي فعلى المفكرين المشتغلين بالقضايا العقديّة والكلامية أن يكونوا على مستوى من الوعي يثبت نفسه ويكون قادرا على تقديم الأجوبة المناسبة لمقتضى الحال والمآل. يقول هيجل مادحا الطبيعة الصارمة للباحث الألماني المبدع والقادر على تقديم النموذج الفلسفي في تمام قدرته المعرفية: "إنّ محاربة السطحية، والسعي إلى ذلك بجديّة الألمان واستقامتهم وصلابتهم، وإنّ إخراج الفلسفة من العزلة التي التجأت إليها، هذا هو ما يدعونا إليه روح هذا العصر العميق، كما يمكننا أن نشعر بذلك. فلنحیی معا فجر عصر رائع حيث الفكر المشدود حتى الآن إلى الخارج سيمكنه الرجوع إلى ذاته، العودة إلى داخله، واكتساب الفسحة والميدان لأجل ملكوته الخاص، حيث سترفع الأنفس فوق المصالح اليومية، متحسّسة بالحقّ والخلود والألوهة، قادرة على اعتبار الشئء الأعظم واكتناهاه"²، ولبلوغ هذه الدرّجة من الثّقة يحتاج علم الكلام الجديد _والقديم أيضا_ اليوم إلى ضمانات السّلامة من العقاب الأخروي على الاجتهاد الكلامي كما منحت للفقهي وإلا قتلت حركة الفكر الكلامي، وإلا فلن ينتظر الكثير من المتكلم خصوصا وأنّ سيف العقاب الأخروي مسلط على رقبته³، صحيح أنّ "ملاحقة مقولة العقاب الأخروي للباحث الدّيني في هذا المستوى من مسألة النّظر، ليس أمرا سلبيا حينما يتم توظيفه لتحسين نوعية النشاط المعرفي محافظة _قدر الإمكان_ على عناصر الأمانة والهدوء والتروّي والعقلانية، فإنّ توظيف هذه النظم (...). الثواب على بلوغ الحق، والعقاب على خطئه. لكي تجوّد النشاط المعرفي يبقى ضرورة يحتاجها الدين والعقل معا"⁴، مع تقديم ضمانات له لا تجعله يحجم عن النّشاط الفكري كما تسلم الفقه بمقولته الشّهيرة: "من اجتهد وأصاب فله أجران ومن

1 _ مصطفى صبري، موقف العقل، مرجع سابق، ص 4.

2 _ هيجل، محاضرات في تاريخ الفلسفة - مقدمة حول منظومة الفلسفة وتاريخها، تر: خليل أحمد خليل، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1406هـ-1986م، ص 15.

3 _ حيدر حبّ الله، مسألة المنهج، مرجع سابق، ص 162.

4 _ المرجع نفسه، ص 161.

اجتهد وأخطأ فله أجر"، تفسح له المجال ليؤتي مآ استطلاع دون تكليف ما لا يطاق أو يتجاسر في البحث، هذه الضمانات هي التي هيأت للفقهاء حراكه المؤثر¹.

والأزمة العلمية والثقافية التي يشهدها العالم الإسلامي اليوم تجرنا إلى الحديث عن الأخلاق وموقعها في البحث العلمي، لأن غيابها قد يؤزم عملية الحوار ويخرج من طابع المنهجية والعلمية إلى التصنيف المغرض والذي اتحمت الساحة الإسلامية به، كما التدخل في التوايا والتطرق إلى أعماق النفس² بما لا يحق لأحد التدخل فيها؛ ما يعمق هوة الخلاف بين الدارسين والباحثين ويقطع وشائج التواصل العلمي فيما بينهم ويعود لنفس الخلل الذي شاب علم الكلام القديم من الانفصالية والعداوة بين المذاهب والتي خرجت من جانب المعرفة إلى جانب الشخصنة. فالبعد المقاصدي حكم قيمي يحدّد ما يجب أن يكون عليه الباحث كذات باحثة ومقصده نحو اختيار المناهج، فكيف إذا كان يستقي هذه القيم والمحددات الشرعية من النصوص القرآنية، والتجربة النبوية والخبرة الإصلاحية.

جـ_ الدرس الكلامي الجديد/المستعاد:

يعاني الدرس الكلامي من تجاذبين/مشكلتين في كلّ مراحلها؛ "الأولى فهي الانفصال أو شبه الانفصال الذي وقع بين المرجعية العقدية وبين المظاهر التطبيقية [السلوك] (...). أمّا الثانية فهي الغزو الأيديولوجي الغربي الذي استهدف العقيدة الإسلامية أساساً ومظاهرها السلوكية في مختلف مظاهر الحياة"³، ويرى حنفي أنّ العقائد ماهي إلا نظريات وتصوّرات للعالم تؤطر السلوك وتؤسّس له، والعودة بها إلى التنظيم هو إسقاط لمقاصديتها وإبطال لفاعليتها في السلوك وبواعث العمل⁴، ف"لم تكن العقائد في نشأتها، وبداية إعلانها عقائد نظرية بل بواعث على السلوك. ولم تنتقل من العمل إلى النظر إلا بعد توقّف العمل والبدء

1 _ المرجع السابق، ص 161_162.

2 _ المرجع نفسه، ص 153.

3 _ النجّار، مباحث في منهجية، مرجع سابق، ص 150_151.

4 _ حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مرجع سابق، ص 64.

في التساؤل النظري عن أساس العمل. ظهر علم العقائد بعد أن توقفت ممارسة العقائد ولم تعد موجّهة للسلوك (...). تحضر العقيدة النظرية في غياب الممارسة العمليّة¹.

ولعلّ الإشكالية الكبرى اليوم تكمن في تشكّل الخطاب التّجديدي ككلّ في التّقدّم بالعلوم الإسلاميّة وتعميم نتائجها في نسق يتوافق مع الدّهنيّة العامّة للمسلمين من ناحية، وإرضاء التّيّارات المخالفة وإقناعها من ناحية أخرى، هذا المقصد الذي يصطدم دائما بالتّراث ومناهاته، والتّجديد وماآخذه، ومحاولة بناء خطاب إسلامي مقارباتي يوازن بين التّمودج التّراثي الدّهبي وبيتي التّمودج التّجديدي الإرشادي؛ بين توافقية بينهما عند التّيّار الإحيائي، وانفصالية عند التّيّار الحداثي، هذه المشكلة قد أدخلت علم الكلام خندقا ضيقا يستعصي فيه توضيح مقامه بين العلوم الدّينية الجديدة وبين كونه أشرف العلوم الإسلاميّة التّراثيّة، ومساءلة المقصد الخفيّ أو الظّاهر الذي يكتنف هذه العمليّة البنائيّة والنّقديّة لعلم الكلام المعاصر، بل ومساءلة العلاقة بين مثنويّة التّراث والتّجديد في علم الكلام/والمنظومة الإسلاميّة؛ وبالتالي "ألا تستوجب العلاقة بالماضي أفقا آخر من الأخلاقيّات غير تلك التي دأبت على معاملته معاملة موضوع تتنازع عليه المناهج من أجل تملكه وإحكام السّيّطرة عليه؟"²؛ بإعادة التّنبية على حكمة الاجتهاد وتجديد التّوايا من وراء ذلك، بتوضيح المقصد من وراء تجديد علم الكلام الذي يتضح عند التّمودج الإحيائي الذي يسعى لرفع مقام المسلمين وتقديم علم الكلام في مستوى الشّبّهات المطروحة دون أن يكون علما تبيعا لغيره من المناهج الغربيّة التي تستقي فلسفتها من واقعها، كما حرص ابن رشد على العمل المقاصدي في كلّ ما استعصى من البحث والمعرفة وأخضع المسائل لخدمة المقصد، يقول: "ينبغي أن تعلم أنّ مقصود الشّرّع إنّما هو تعليم العلم الحقّ هو معرفة الله تعالى، وسائر الموجودات على ماهي عليه، وبخاصّة الشّريفة منها، ومعرفة السّعادة الأخروية والشّقاء الأخروي"³. وكذا تحديد المقصديّة من استخدام هذه المناهج، هل كانت لخدمة الإسلام/علم الكلام، أم سلام إجرائيّة تيسّر عمليّة التّفكيك والقطيعة بين المسلم ودينه، بحجّة التخلّف التّقافي المتلاحق في البلاد العربيّة.

1 _ المرجع السابق، ص 65.

2 _ الحيرش، النص وآليات الفهم، مرجع سابق، ص 26.

3 _ ابن رشد، فصل المقال، مرجع سابق، ص 10.

وقد بات واضحاً أنّ المناهج الحداثيّة اليوم لم تأت لتؤسّس لعلم كلام جديد وإنما لتقدّم البديل عن عدم كفاية مناهج الكلام القديم لصيرورة الدرس الكلامي، ومن أجل تجاوز علم الكلام جملة أين حافظوا على مسمّي العلم في حين يسعون بهذه المناهج إلى دمج موضوعاتيّ لخصوصيّة العلم وإلباسه لبوس الفلسفة الدّينية بمنظرها الغربي/المسيحي، وإعلان قطيعة بين المعتقد والسلوك، بين النّظر والعمل، ونردّ على كلّ من يعتبر العقل البشري عقلاً كونيّاً فلسفياً لا يضيّق بجغرافيا أو قوميّة أو معتقد أو دين، لأنّ غرضه هو الحقيقة وهدفه هو بيانها؛ "إلا أنّ القراءة اللاهوتية للفلسفة تنتج لاهوتا، القراءة الكلاميّة للفلسفة تنتج علم كلام، القراءة الفقهيّة للفلسفة تنتج فقها، القراءة الإيديولوجية للفلسفة تنتج أيديولوجيا. لا ينتج الفلسفة إلاّ التّفكير الفلسفي، والقراءة الفلسفيّة للفلسفة"¹، وعلم الكلام في صورته التّقليدية أو التي يجب أن تكون حاضراً؛ إنّما تتعارض مع النّظريّات الفلسفة بنفس الاعتراض القديم في اختلاف منطلقهما وغايتهما، لأنّ "الاختلاف بين العقيدة والنظرية لا يرتبط بمحتواهما الموضوعي، بل بالبعد الدّاتيّ النّفسي للتّناظر أو المعتقد. فالمعتقد متيقّن بصدق ما عرف، جازم بتحقيقه"²، ما يجعل كونية العقل الفلسفي والمنهجي فكرة غير مقبولة خصوصاً إذا بات معروفاً للباحثين عموماً أنّ المنهج وليد مجاله التّداولي والتّاريخي وخدام للمعرفة ونظامها المعرفي الدّاتي. فعلم الكلام الإسلامي ليس بحاجة إلى تبليغ عقائدها وبيانها والدّفاع عنها وتعريفها بمناهج مستقاة من خارج تصوّراته ومرجعياته لأنّ العقيدة هي السّياج الذي يحفظ المجال التّداولي والنّظام المعرفي الإسلامي وتضع الدّائرة بين المعتقدات والتّصورات والسلوك من أجل تحقيق مقصد الرّشاد والخلاص للإنسان/المسلم.

بناءً على هذا؛ فعلى علم الكلام المعاصر أن يتبنّى خصائص ضروريّة تتناسب مع ضرورة الانتقال والمعاصرة وحتمية تطوير نفسه، منها: الانشغال على دوره كونه علماً معيارياً كمقياس لصحة العقيدة، ويقدم رؤيته ليس من جانبها الوجودي المستقلّ فحسب وإنما في تقديم الإيمان بانعكاسه العملي والسلوكي، ويستعيد المفهوم الأول للكلام والذي سطره الفارابي الشمولي لفلسفة الكلام والاحكام، واعتماده في إثبات العقائد على البحث القبلي للأدلة والبراهين المؤسّسة حتى يتعلّقن الجدل الكلامي ببرهان علمي،

1 _ عبد الجبار الرفاعي، علم الكلام الجديد، مرجع سابق، ص 53.

2 _ لؤي صافي، العقيدة والسياسة، مرجع سابق، ص 52.

وتحرّي الدقّة العلمية في ضبط المسائل والأدلة، حتى لا تحال القضايا الكلامية الى أيديولوجيا تدافع عن المذهب _ كما أعيب على الكلام التقليدي_، بل يجب أن يشمل النقد الذاتي الداخلي للمذهب دون انحياز أو ذاتية، ويخرج من دائرة الدفاع الذاتي إلى النقد الذاتي ومن ضيق الدفاع عن المذهب الى رحابة الدفاع عن الدين الحق¹، و"إعادة النظر بالمفردات المطروحة للمناقشة من الناحية العقائدية، للفصل بين ما هو ممكن، وما هو ممتنع في نفسه، أما لقصور العقل البشري عن إدراكها أو عدم وجود أدلة كافية عليه، فتصبح تلك المواقع خطوطاً حمراء، لتحاشي الوقوع في متاهات فكرية لا حدود لها، وإيقاف استنزاف العقول بالبراهين والحجج، مادام نزوع الإنسان للإيمان نزوعاً فطرياً"² والعودة الأبدية إلى المرجعية والمحجة؛ القرآن الكريم والصحيح من السنة، "بل كان المنهج _ قد تكون منذ البدء _ مستندا على القرآن والسنة، معبّراً عن روح الإسلام الحقيقي أنّ البعث الحقيقي للروح الإسلامية وللأمة الإسلامية هو العودة الكاملة للمنهج، هو الأخذ بنصوص القرآن والسنة والعودة إلى قانونهما"³، لأنّ ثوابت القرآن تبقى للإنسان شعوراً بالأمان كلّما خاض في سبر أغوار أسرارها فإذا حاد عن الطّريق وجد أدلّة العودة وهذا النصّ المتعالي بثباته في الاصول ونسبته في الفهوم يبقى للبشرية حقّها الحرّ في فهم قرآنها كأنّه يتنزّل عليها بحفظ الخطّ الأصيل للنبوّة إلى يوم القيامة.

ونختم بجملة لوحيدين الدين خان توضّح الغاية من وراء تحري مقاصد المنهج في إنتاج المعارف الإسلامية؛ قال: "إنّ الإسلام يحتاج لكي يقوم بدوره من جديد إلى الإلتزام بالحكمة الربّانية وإلى الإيمان بالمستقبل الوضّاء للإسلام، لكي نبذر بذورنا في الحال، ونحن مؤهلون بسلاح الصّبر الذي يشبه صبر غارس الحور ليصبح شجراً قائماً صلباً في مدّة مائة سنة"⁴، ويحقّق النموذج الحضاري الإرشادي والإشهادي ويكون دليلاً ونذيراً لكلّ من ضاع وحاد واحترأ وأخطأ وظلم نفسه وغيره، ويميز به الخبيث من الطيّب.

1 _ قاسم شعيب، الكلام المعاصر وضرورات الإنتقال - من الأيديولوجيا إلى الاستيمولوجيا، مؤسسة الدراسات والأبحاث مؤمنون بلا حدود، قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية، المغرب، 17 فبراير 2016، صص 10_12.

2 _ الزريجاوي، علم الكلام والتحوّلات الجديدة، مرجع سابق، صص 410_412.

3 _ النشار، مناهج البحث، مرجع سابق، ص 8.

4 _ وحيد الدين خان، البعث الإسلامي، مرجع سابق، ص 9.

الضائفة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

خاتمة

يجب الاعتراف في الأخير، أنّ أزمة اليوم هي أزمة المنهج وتأثيره في تشكّل نسق العلم، إذ لا يمكننا الحديث عن علم قائم بذاته بدون منهج يفصح عنه ويجلي صورته، بل إن العلم منهج قبل أن يكون موضوعاً أو مجموعة من المعارف أو النظريات. ولم تكن المناهج المعاصرة الغربية لتجد طريقها إلى المجال التداولي العربي والإسلامي إلا بسبب هذا العجز في بناء المنهج من الحيز الكوني القرآني والإنساني.

سعى علم الكلام منذ نشأته إلى تحقيق الرقي المعرفي والعقلي في طرح القضايا الإيمانية والعقدية وما كان ذلك إلا أنه يتعامل مع غير المرئي والماورائي من العقل والوحي والإيمان والغيب والله، وهو ما جعل الكلام يكثر ويفصل ويطول ويطور ويكتسب اتباعاً ومخالفين، ونهجا وسيلا جعل من العلم نسخاً متواترة ومتناقلة تطلق على السابق قديماً والحاضر جديداً في حلقة لن تنتهي مادام الإنسان يدب على البسيطة ويؤمن بالغيب والاله، فما يتم إخضاع للمخبر والتجربة فلن يستغرق أكثر من نتائجه الدقيقة التي كمنت من البداية في ثناياه، وعليه: فقد كان علم الكلام الجديد حلقة جديدة من التفكير العقلاني في ما بعد الإيمان الذي بقي ثابتاً يصارع تغيرات العقل الفلسفي الحدائثي وما بعده، وانكفاء طائفة من الباحثين لتطويرة قد حكم في توجهه ومبانيه حسب الرقعة الجغرافية والقبليات المعرفية والمذهبية لرواده، واختلف اختلافاً واضحاً بين المدارس التي تلقوا عنها معارفهم فانتهى علم الكلام الجديد إلى مزيج من المباحث التي لم تنتظم في سلسلة وتناسق كما كان الأمر مع علم الكلام القديم، بفعل الموسوعية التي بلغها العقل الحديث وتضاعف انتاجاته العلمية والاجتماعية وتكاملها وتداخلها فيما بينها، فتداخلت بذلك المصطلحات وتناقفت المفاهيم دون ضابط الخصوصية الدينية والفكرية، فتمازجت المباحث والمناهج وحدثت فوضى وخلط يمكن أن يوسم بأنه البدايات الأولى التي سيتمكن بعدها علم الكلام الجديد من ارساء جهوده بمؤلفات واضحة المعالم والخطى كما تم ذلك مع علم الكلام السابق وتراكم نسقياً ومدرسياً ومنهجياً لخدمة أركان الإيمان والعبادات.

وقد توصلنا خلال هذا البحث إلى النتائج التالية:

*في ما يخصّ علم الكلام الجديد والمتكلم الجديد:

__ لا زال علم الكلام يثبت فاعليّته وقدرته على أن يمثّل لسان الأُمَّة العقائدي تبليغا ودفاعا، ولذا فهو يخضع للتجدّد بشكل دائم حتّى وإن بلغ عقل الأُمَّة حضيضها، لأنّه مرتبط بالقوّة العقليّة للمسلم؛ أي مرتبط بوجوده، ووسيط شارح ومدلّل على النصوص المرجعيّة.

__ لا زال علم الكلام الجديد يتبلور ضمن نسخة مستحدثة من علم الكلام القديم؛ وإن حافظ على الأصول الإيمانية التي عهد علم الكلام الدّفاع عنها وتبيينها بالحجاج. فعلم الكلام الجديد قد امتزج بالفلسفة المعاصرة واستخدم مناهجها، بحكم أن المجتمع الفكري الإسلامي تابع لا متبوع، ولكنه في طروحاته المتأخّرة قد خرج عن دائرة الدّفاع عن العقائد الإسلاميّة إلى الدّفاع عن الإنسان المتدين أيّا كان دينه، وصار يأخذ في نقاشاته نموذج فلسفة الدّين وطريقة طرح اللاهوت المسيحي.

__ امتلك الايرانيون زمام المبادرة وانشئوا مباحث اختلطت بالفلسفة الألمانية بفعل العلاقات العلمية والتزود العلمي من جامعاتها، وبالتالي استقاء فلسفة ما بعد الأنوار عقب الانفتاح الذي تمّ للعقل الايراني قبل وبعد الثورة الإسلاميّة؛ قبلا بالتبادل الأستاذاتي بين الحوزة والجامعة الألمانية، وبعد الثّورة بالضّغط والاعلاق الممارس ضدّ المفكرين الألمانين المتنوّرين ممّا دفعهم للهروب إلى ألمانيا وغيرها، وهو ما نلمسه عند شبستري وسروش وحتى ابو يعرب المرزوقي الذي كان للجامعة الالمانية تأثيرها في معالجته للدرس الكلامي وان طغى الأسلوب التّراثي على أفكاره في التّأليف.

__ تأثير الجغرافيا وتحكمها في توجيه البعثات العلمية فقد كان في الدرس الكلامي المغاربي الجديد تأثر ملحوظ بالمدرسة الفرنسية وتوجهها الوجودي، في حين تأثر المتكلمون الايرانيون والعراقيون بالمدرسة الألمانية التّنويرية.

__ على الباحثين في علم الكلام اليوم أن يدركوا أنّ المتكلم اليوم ما هو إلا مفكر اشتغل بالمسائل العقديّة، ولا يمكن لأيّ مفكّر اليوم أن ينفرد بعلم الكلام دون أن يكون له باع في التّاريخ والفلسفة والفكر والسياسة والاجتماع...

..... الخاتمة

__ استطاع المتكلم في العصور الوسطى للإسلام بلورة مناهج تتجانس مع معطياته الأخلاقية والمعرفية والتي تنتهي إلى مصدر مطلق نصيًا وكونيًا، فانتهى إلى إحداث انسجام بين مناهجه ومعارفه، وشكّلت لنا منجزاته زادا لازال تغذي الأمة بعد قرون من نظمها.

__ غياب الجانب الأخلاقي والتربوي في علم الكلام الجديد وان حرص على التجربة الدينية لكن ليس بالمنظور الأخلاقي الذي يسعى للانتقال بالأهم المتخلفة نحو الحضارة من خلال العقيدة.

*في ما يخصّ المناهج المعاصرة في علم الكلام الجديد:

__ يمثل المنهج الوسيلة الأولى التي بها يحقق المجتمع آماله وتطلّعاته وأهدافه، وبناء إدراك متين أقرب لليقينية والفهم السليم لواجباته والتزامه الشرعي نحو النصوص المرجعية والعلوم المتعلقة بها أم العلوم التي تدور مدارها.

__ تفرض الموضوعية قبول هذه المناهج مبدئيًا تحت دثار التقدير والتقييم والغربة، كما تعاملت الأمة الإسلامية والمعتزلة خصوصًا مع الفلسفة اليونانية والمنطق الأرسطي في قبول الموافق ورفض المخالف، تبعًا لضوابط موضوعية ومرجعية يضعها مختصون وريانيون.

__ تجديد المنهج الكلامي وفق المستجدات ومقارنته ضمن المجال التداولي الإسلامي للمسائل، كفيل بصياغة ناجحة لعلم الكلام المعاصر الذي يعين الأمة على فهم مراد دينها في هذا العصر، بدل ان يكون فتنة تشتتها.

__ تناول القضايا المعاصرة بمناهج معاصرة لم يجعل النتائج تختلف كثيرًا عن الطرح اللاهوتي الكنسي لأنّ الوسيلة المشتركة لمعطين مختلفين ستفرض عليهما الخروج من قمع واحد.

__ نحتاج إلى مجامع تهتم بترتيب وجمع كلّ ما كتب في الفلسفة وفلسفة الدين والكلام الجديد؛ لإعادة ضبطها في مباحث، وتخصيص المناهج المناسبة، وفرز المواضيع؛ ليتمكن المسلم من استيعاب الحد الأدنى مما يجب عليه إدراكه، خصوصًا بعد غياب مصدر بث المعلومة العقدية له (= المناظرة)، وما بقي بين يديه من التّراث المتوارث للعقيدة الشيعية أو السنية/الأشعرية في نسختها القديمة؛ تجعل من كلّ هذه البحوث

..... الخاتمة

النَّخبوية هباءً منثوراً، ما لم يطلع عليها أغلب النَّاس، ويستوعبوا ما تريده منهم وتنقذ نزعتهُم الإنسانية التي أفسدتها السياسات العالمية.

__ نحتاج اليوم إلى تكوين المتكلم المثقف الذي يمتلك الآليات المنهجية والاصطلاحية ليكون على دراية بما يخص علم الكلام وما يخرج عنه.

__ لا تكاد تغيب هذه المناهج في علم الكلام اليوم في مشاريع تجديده؛ والتي إن دعت إلى التَّواصل في عملية التجديد بين كنوز التراث ومستجدات الواقع، إلَّا أنَّها طَوَّعتها لمعطيات الثقافة العربي الغربي.

*في ما يخص المشاريع التجديدية في علم الكلام:

- عملت المدرسة الاحيائية على إبقاء خط التَّواصل العقلي مع التَّراث، حيث استمرت في الاعتماد على العقل بالمفهوم القرآني للبحث والسؤال والفهم وعملت على تجديد آليات هذا التَّفكير العقلي/العقلاني الذي لا يتعارض مع التَّقل وخصوصية النصِّ الديني ومعطيات الوجود والكون والقطرة.

__ أنتجت البحوث الكلامية الجديدة في المدرسة الاحيائية؛ نظرة أكثر شمولية في تأسيس النظرة الكونية التوحيدية وإرساء نموذج معرفي إسلامي متكامل يعتمد على التَّظيرة المعرفية الإسلامية.

__ اشتغلت المدرسة الحدائرية على تأسيس خطاب كلامي يدعو للتسامح والتعددية والانفتاح على التَّجارب الدينية بالاعتماد على المناهج الغربية والتَّجربة النقدية اللاهوتية المسيحية، ومحاولة إسقاط التَّموذج المعرفي الغربي على السِّياقات المعرفية الإسلامية.

__ لم يحظ علم الكلام بالاهتمام الخاصّ لدى الباحثين الحدائريين كمحور تكاملي يتداخل مع العلوم الدينية والفلسفة؛ وإنَّما تمَّ تناوله كفرع من فروع المعرفة الدينية وقد تمت محاولات التَّجديد فيه ضمن المشاريع العامّة في قراءة التَّراث، وتحت فرع فلسفة الدين أو باعتباره فلسفة الدين ذاتها.

__ تحفّز المشاريع الكلامية الفلسفية الشيعية؛ العاقلة الإسلامية وتشحذ قدرتها المنهجية على تداول الفكر الديني العالمي في جغرافيا مختلفة ومصادر مختلفة، والكلام يستمرّ باستمرار الاختلاف العقلي الإسلامي ومحاوراته.

التوصيات:

اقتصر هذا البحث على توجيه الاهتمام نحو الدور المنهجي في تمثّلات المناهج المعاصرة وتطبيقاتها، وتأثير هذه الإجراءات على تشكّل الدرس الكلامي المعاصر بشكل عام.

وأوجه نفسي والباحثين إلى تجزئة هذا الموضوع إلى مواضيع فرعية؛ يختص كل بحث بدراسة موضوعية من مواضيع علم الكلام الجديد ومساءلتها منهجيا ومعرفيا والتأصيل لها من المنبت الذي منه انبثقت الإشكاليات وما أحاطه من ملابسات، وفصله عن التدخّلات الخارجية كالتأثير المنهجي خارج المجال التداولي الإسلامي الكلامي.

— توجيه الاهتمام إلى الترجمة السنّية لما كتب في الكلام الشّيعي الجديد؛ لأنه يبتني على مرجعيات مختلفة، ولغة إشارية عرفانية تتغلغل ضمن فصول النصّ لا يغيب عنها مدرك.

— العمل على إنجاز تصانيف خاصّة لقضايا علم الكلام الجديد، وفصلها منهجيا ومعرفيا عن فلسفة الدّين ومجال الفلسفة بمدارسها الغربية.

— تخصيص البحث بمنهج علم الكلام بناء على الرّقع الجغرافية، بالاعتماد على مناهج أنثروبولوجية/نفسية/اجتماعية بتبعية إسلامية مقاصديّة؛ في قراءة الطبائع والثّقافات، والبيئات المكوّنة لهذه الطبائع؛ وبالتالي فهم/نقد منطق الفهم بطرق أكثر تخصيصا وعلميّة وثناء.

تمّت بتوفيق من الله ولكفه

الملاحق

جامعة الأميرة ربيعة
العلوم الإسلامية



الملحق رقم (1):

1_ الجهم¹ بن صفوان: ولد محرز الرّاسبي المعروف بالجهم بن صفوان سنة 80 هـ، ومات ولم يبلغ من عمره خمسين عاما، وهو صاحب أول كلام متماسك لذلك عُدّ من مؤسسي حركة الاعتزال².
يعتبر الجهم أوّل من قال بالجبر فالإنسان في نظره مجبور في أفعاله ولا اختيار له فيها، فأفعاله مُقدرة قبلا من الله تعالى، ونجد من آرائه الكلامية نفيه للصفات الإلهية لأنها بحسبه تؤدي إلى تشبيهه تعالى بمخلوقاته، كما ذهب جهم وأتباعه إلى إفراده سبحانه وتعالى بصفتي الفعل والخلق ونفى هاتين الصفتين عن خلقه، ومن هنا فالمخلوقات مجبورة على أفعالها، كما نفى الجهم صفة الكلام عن الله تعالى وقال باستحالة رؤيته وذهب إلى القول كذلك بخلق القرآن الكريم وفناء الخالدين³، ومن آرائه أيضا؛ القول بـ "أنّ الجنة والنار تفنيان بعد دخول أهليهما فيهما وتلذذ أهل الجنة بنعيمها، وتألّم أهل النار بجحيمها، إذ لا تتصوّر حركات لا تناهى آخر، كما لا تتصور حركات لا تنتهى أولا، وحمل قوله تعالى: "خَالِدِينَ فِيهَا" على المبالغة والتأكيد دون الحقيقة في التخليد، كما يقال خلد الله ملك فلان. واستشهد على الانقطاع بقوله تعالى: "خالدين فيها ما دامت السماوات والأرض إلا ما شاء الله ربك". فالآية اشتملت على شريطة واستثناء، والخلود والتأييد لا شرط فيه ولا استثناء"⁴. أمّا عن أتباعه والفرقة المنبثقة عن آرائه وذكر آرائه مختصرة؛ فيقول البغدادي: "الجهمية أتباع جهم بن صفوان الذي قال بالإجبار والاضطرار إلى الأعمال، وأنكر الاستطاعات كلّها، وزعم أن الجنة والنار تبيدان وتفنيان"⁵.

أمّا عن مفهومه للإيمان والقدر وقضية خلق القرآن؛ فيواصل البغدادي؛ "وزعم أيضا أن الإيمان هو المعرفة بالله تعالى فقط، وأنّ الكفر هو الجهل به وقال لا فعل ولا عمل لأحد غير الله تعالى وإلّا تنسب الأعمال إلى المخلوقين على المجاز، كما يقال (...). وزعم أن علم الله تعالى حادث وامتنع من وصف إله بأنه شيء أوحى أو عالم مرید (...). وقال بمحدوث كلام الله تعالى كما قالته القدرية وأكفره أصحابنا في جميع ضلالاته وأكفرته القدرية في قوله بأن الله تعالى خلق أعمال العباد. فانفق أصناف الأمة على

1_ هو: أبو محرز من موالي بني راسب، رأس الجهمية هلك في زمن التابعين، قبض عليه نصر بن سيار وأمر بقتله سنة 128هـ-745م. وقد أشار البغدادي إلى مقتل الجهم في مرو على يد سلم بن أجوز المازني في آخر زمان بن مروان عام 128 هـ، وقيل عام 132 هـ. انظر: الفصل في الملل ابن حزم، ج2، تح: أمين الخانجي، القاهرة، مصر، 1321هـ، ص 129/ محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، د.ط، دار المعرفة، مصر، 2000، ص 229.

2_ حسين زعفران، مقال مقاتل علماء الكلام الأوائل، تاريخ النشر 22 سبتمبر 2015م، www.sasapost.com.

3_ محمد أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، مرجع سابق، ص 229.

4_ الشهرستاني، الملل والنحل، ج1، مرجع سابق، ص 99.

5_ محمد أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، مرجع سابق ص 229.

تكفيره"¹. ومعنى قول البغدادي أي من أتى بالمعرفة ثم أنكر ووجد تلك المعرفة بلسانه لا بجوارحه فهذا لا يُكفره لأنه وبحسب الجهم بن صفوان أنه من أتى المعرفة فهو مؤمن وإن جحد، والإيمان عنده لا ينقسم ويتجزأ إلى عقد وقول وعمل وليس به درجات فساوى بين إيمان الأنبياء وإيمان الأمة فلا تفاضل فيه². وقوله كذلك أن الجنة والنار تفنيان كما تفنى سائر الأشياء ولكن الله عز وجل قادر بعد فنائهما على أن يخلق أمثالهما، وعقيدة أهل السنة أنهم قالوا بتأييد الجنة ونعيمها وتأييد جهنم وعذابها وأكفروه في قوله³.

وقد جاء تكفير جهم من قبل بعض المسلمين لبعض آرائه ولكن أكثرية من كفره كان نتيجة قوله في نفي الصفات عن الله، وخلق القرآن، ونفي الرؤية عن الله، فابن حنبل الذي هو واحد من أهل الحديث ويتبعه خلق كثير من الحنابلة، كفر جهما بكل ما ذهب إليه من آراء، واعتبر جهما بأنه وضع دين الجهمية، وأجاز قتل الجهمي بعد استتابته⁴، "قتله الأمير سلم بن أحوز بأصبهان مع أنّ الجهم كان لديه عهد أمان من الأمير ابن القتاتل، ولما ذكره الجهم بذلك رد عليه سلم قائلاً، ما كان ينبغي له أن يفعل، ولو فعل ما أمنتك، ولو ملأت هذه الملاعة دنانيرا، وأبرأك إلى عيسى بن مريم ما نجوت، والله لو كنت في بطني لشققت بطني حتى أقتلك"⁵، وقد صار مصطلح جهمي يطلق على كل من لم تتضح عقيدته في الإيمان والصفات والقدر وشابه جهم في أفكاره⁶.

2_ الجعد بن درهم: عاش الجعد بن درهم بالشّام في دمشق، وكان مؤدبا لأبناء الخليفة، وهو مؤدب الخليفة مروان بن محمد آخر خلفاء بني أمية، الذي سمي: 'مروان الجعدي' نسبة لأستاذه⁷، "اتصل الجعد بجهم وأخذ عنه وقال بالقدر والتعطيل وخلق القرآن مثله، وقد تلاقى الاثنان في الكوفة، وقد اختلف المؤرخون في تعيين البادئ منهما بهذه الآراء، ويؤكد ابن نباتة في سرح العيون أن الجعد أخذ قوله بخلق القرآن عن أبان بن سمعان عن طالوت بن أعصم اليهودي السّاحر الزنديق الذي عاش في عصر الرسول"⁸.

1_ المرجع السابق، ص 229.

2_ الشّهستاني، الملل والنحل، ج 1، مرجع سابق، 99.

3_ انظر: البغدادي، الفرق بين الفرق، مرجع سابق، ص 186.

4_ الخطيب، تاريخ بغداد، ج 4، دار الكتاب العربي، دط، بيروت-لبنان، ص 153.

5_ حسين زعفران، مقال مقاتل علماء الكلام الأوائل، مرجع سابق.

6_ انظر: دومينيك أوفوا، تاريخ الفكر العربي والإسلامي، مرجع سابق، ص 110_111.

7_ حسين زعفران، مقال مقاتل علماء الكلام الأوائل، المرجع السابق.

8_ انظر: تاريخ الفكر الفلسفي، ص 230 / الملل والنحل، ج 1، ص 81.

أما قوله في القدر؛ فقد تأثرت به 'الحمارية' إحدى فرق المعتزلة، وأهم آرائه هي نفي الصفات عن الله تعالى، ونفي أن يكون الله قدر سماواته على عرشه، كما أن نفيه الصفات أدى به إلى نفي الكلام عن الله، وأن الله لم يكلم موسى، ولا يُعرف كيف فسر الآية التي تُشير إلى تكليم الله تعالى لموسى، ومن الآراء التي تُنسب للجعد أنه أنكر أن يكون الله تعالى اتخذ إبراهيم خليلاً، ولا تذكر المصادر تفسير الجعد لهذه الآية أو كيف فسر معنى كلمة خليل، ويظهر أن الجعد نفي أن يكون إبراهيم خليلاً بمعنى صداقة ند لند، وذلك لأنه نفي الصفات عن الله تعالى، وهذا يعني أنه لا يمكن أن يكون الله تعالى شخصاً حتى يتخذ أحداً صديقاً، كما أن الله لا يمكن أن يُحاجب أحداً ويفضله على سائر الأنبياء. ويُعد عبد القاهر البغدادي الجعد من القدرية إذ غالى في قدرة الإنسان حتى قال: إن الخمر ليس من فعل الله ولكنه من فعل الخمار، وكان يقول: "أن من وضع اللحم حتى يدود كان الدود من خلقه، ومن دفن الأجر لتتب حتى تولد منه العقرب كان العقرب من فعله، ومن دفن الكمأة حتى صارت الحية كانت الحية من فعله، فنسب خلق الدود والحية للإنسان"¹.

ويذكر الشهرستاني أنّ أول من تكلم في الصفات في الإسلام؛ هو الجعد بن درهم الذي قال أيضاً بخلق القرآن، وقد أخذ جهم بن صفوان عن الجعد مقالته في الصفات، فلما ظهرت المعتزلة أخذت عن جهم قوله في نفي الصفات وفي خلق القرآن، فكان واصل بن عطاء أحد مؤسسي الاعتزال ينفىها (الصفات)، أصلاً لأنها في رأيه تؤدي إلى الشرك (...). ولا يستبعد أن تكون هذه الآراء منتشرة في زمن الجعد أو قبله، وأن الجعد شارك فيها وطورها ودفن بها إلى نهايتها في نفي الصفات².

قتل الجعد بن درهم على يد الأمير خالد بن عبد الله القسري بجامع واسط بالعراق، وقع هذا الأمر صبيحة عيد الأضحى، في الساعة التي ذبح فيها المسلمون الخراف، كان جعد قبلها مسجوناً، فأخرجوه مقيداً بأغلاله فجر يوم العيد، وجاءوا به إلى المسجد وأجلسوه تحت المنبر، راح الأمير يلقي خطبة العيد التي أنماها بقوله للمصلين: "ارجعوا فضحوا يتقبل الله منكم، فإني مضحّ بالجعد بن درهم"، ونزل وذبح الجعد وسط المصلين وهم ينظرون³.

1_ أكرم مطلق محمد، من ملخص مبحث "جهم بن صفوان وآراؤه الكلامية في نفي الصفات عن الذات الإلهية"، قسم الفلسفة - كلية الآداب-، الجامعة المستنصرية، ص 7_8.

2_ نفسه، ص 10.

3_ حسين زعفران، مقال مقاتل علماء الكلام الأوائل، مرجع سابق.

الملحق رقم (2):

أ_ النَّسَق لغة: وهو ما جاء من الكلام على نظام واحد، ونسَّق من كلِّ شيء: أي ما كان على طريقة نظام عام، والتنسيق هو التنظيم، وثناستت الأشياء: أي اتسقت بمعنى¹.

ب_ إصطلاحاً: النَّسَق system هو: "مجموعة من أفكار علمية أو فلسفية مترابطة، منطقيًا، لكن من حيث النَّظَر إلى تماسكها بدلًا من النَّظَر إلى حقيقتها"². والنَّسَق بمعناه الخاص: "جملة عناصر، مادية أو غير مادية، يتعلَّق بالتَّبادل، وبعضها البعض، بحيث تشكِّل كلاً عضويًا (النظام المدرسي، الجهاز العصبي مثلاً)"³. يقول كلود برنار: في أيامنا أليس لهذه الكلمة، في الأغلب، مضمون عامي؟! ... "عندما تخضع الفرضية للمنهج الاختياري، فإنها تغدو نظرية؛ ولكن حين تخضع للمنطق وحده، فإنها تغدو نسقًا، منظومة"⁴، ويعرّف النَّسَق الثقافي المستقل في الأنثروبولوجيا بأنه: "نسق يعتمد على نفسه بنفسه. أي أنه لا يحتاج إلى التَّدعيم بواسطة علاقة تكميلية أو تبادلية، أو تبعية أو أي علاقة أخرى ضرورية مع نسق آخر. وتعدّ مثل هذه الوحدات أنساقًا لأنّ لديها أجزاءها المستقلّة المتوافق بعضها مع بعض. كما أنّها مستقلّة لأنّها لا تحتاج إلى نسق آخر لاستمرار قيامها بوظيفتها"⁵.

لكن، يعرّف جميل صليبا "النَّسَق" باعتباره "المذهب" system يقول بأنّ المذهب عند الفلاسفة مجموعة من الآراء والنظريات الفلسفية ارتبطت ببعضها البعض ارتباطًا منطقيًا حتى صارت ذات وحدة عضويّة وتمامسكة... وهو أعمّ من النّظريّة⁶، وهو نفس تعريف لالاند للنَّسَق، الذي يعطيه جميل صليبا مدلول المذهب doctrine، في حين يعرّفه لالاند بـ: "ما يعلم، وبالتعميم، ما يقرّر أنّه صحيح في موضوعة لاهوتية، كلامية، فلسفية أو علمية: هذا المصطلح يشتمل دوماً على فكرة مجموعة حقائق منتظمة، متكافلة، وحتى مترابطة في الأغلب مع الفعل، لا على قول منعزل أو على نظرية خالصة"⁷، وبالتالي فهناك تداخل لا تطابق بين مفهوم النَّسَق والمذهب عند التناول، ويلزم التّفريق بين تأسيس المذهب تاريخيًا

1_ الفيروزآبادي، القاموس المحيط، مادة (نسق)، ص 925/ أشرف طه أبو الذهب، المعجم الإسلامي الجوانب الدينية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية، ط1، دار الشروق، مصر، 1423هـ_2002م، ص 613.

2_ لالاند، الموسوعة، مرجع سابق، ص 1417.

3_ نفسه.

4_ السابق نفسه.

5_ إيكة هولنكرانس، قاموس المصطلحات الإثنولوجيا والفلكلور، تر: محمّد الجوهري، حسن الشامي، ط2، دار المعارف، مصر، 1973، ص 347.

6_ جميل صليبا، المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص 361.

7_ لالاند، الموسوعة، مرجع سابق، ص 294.

ومنظومته المسيرة للمذهب من الدّاخل، وهو ما قد يغيّر مفهوم المرحلة للدّرس العقائدي عند التّاريخ، فالمذهب يختلف عن النّسق من حيث ارتباط المذهب بالعقيدة واختصاص النّسق بالمعرفة من خلال الأجزاء التي تؤسس لمنظومة معرفية، ويتفق هذا المعنى في تشكيل المعرفة والثّقافة في أحد وجوهها.

الملحق رقم (3):

• إشارات:

إذا، فالحديث عن الاستدلال بمسلكي النّقل والعقل في علم الكلام القديم قد يستدعي منّا بيان أربع نقاط أمكننا الخروج بها خلال هذا الاستقراء الجزئي، والواجب أخذها بعين الاعتبار في هذه الدّراسة: **أولاً:** قد يؤدّي الفصل بين المناهج الكلامية إلى منهج نقلي بحت ومنهج عقلي بحت إلى اعتبار الأوّل ممثلاً في القرآن الكريم والسّنة النبوية (وهما مصدرا الاستدلال التّقلي) منهجا مؤقتاً أو منتهي الصّلاحية قد استخدم في فترة محصورة؛ انتهى وانطوى معها، وإّما المقصود هو تغليب النزعة الاستدلالية التّقلية في الحجاج على العقائد والدّخول في صراعات مع ممثلي المسلك المقابل وهو المسلك العقلي؛ وذلك تبادياً للقول بتاريخانية النصّ وانحسار فاعليته وقّوميته.

ثانياً: محاولة إحداث انفصالية بين العقل والنّقل خلال المسيرة الكلامية هو من قبيل المغالطات المنهجية والتاريخية إذ لم تنفصل عملية قراءة النصّ القرآني والنبوي عن إعمال العقل جزئياً أو كلياً، وإّما قد تمّ تغليب توجّه دون آخر دون انفصال أو بتر فعلي لإعمال العقل من خلال البرهان الكلامي، حيث أنّ الاستدلال التّقلي هو عملية تنبني على الخطوات العقلية والمنهجية والتي تخرج أي فرقة ظاهرية في طرحها للدّرس العقدي من هذه الثنائية، وبالتالي فالحديث عن العقل والنّقل معا يحدنا في سؤال واحد: هل كانت ثنائية أم صراع؟ ويقول محمّد عمارة في ذلك؛ فننّدا هذه الانفصالية المفتعلة: "المقابل للعقل عندنا ليس النّقل، وإّما الجنون، والمعجز عندنا ليس خارقاً للعقل، وإّما هو خارق للعادة، والعقل هو القاضي في فهم هذا النّقل، وفي تمييز محكمه عن متشابهه، كما أنّه هو مناط التّكليف بإقامة الدّين، وهو الطّريق إلى معرفة لبّ الدّين والتّدين..."¹، فنجد أنّ الشّافعي الذي رفع من مقام النصّ النبوي إلى مقام النصّ القرآني، لم يكن نصوصياً بالمعنى المعلوم لأهل الظاهر، حيث قدّم القياس وهو عملية عقلية في مقابل نصّ الآحاد، كما يضعّف الاحاديث المرسلّة²، كما تواءم ذكر النّقل والعقل في التراث الإسلامي بمصطلحات مثل: الشريعة والحكمة (ابن رشد)، أو صحيح المنقول وصريح المعقول (ابن تيمية).

1_ عبد الجبار الرفاعي، الاجتهاد الكلامي، مرجع سابق، ص 128.

2_ لؤي صافي، إعمال العقل، مرجع سابق، ص 174.

ثالثاً: المنهج في علم الكلام القديم لا يختص بتمييز فرقة عن أخرى في منهجها، ويمكن القول أنه مشترك بين جميع الفرق الإسلامية، وإنما يكمن الفرق في درجة اعتماد كل فرقة على منهج من المناهج بين غلو وإسراف¹، ويبقى أحد المناهج هو الأكثر ترسخاً بحكم توجه الفرقة دون القطيعة التامة مع باقي المناهج وذلك بالمزاوجة والتمازج بينها، مع ما يحدث للمنهج من تطور بحسب طبقات الفرقة²، فالمنهج عموماً يرتبط بتطور الجانب الفلسفي ويتأثر بالبحوث العلمية، فالفلسفة لم تكن متمازجة مع علم الكلام القديم في بداياته كما هو الحال معه اليوم، ولذا اعتمد على مناهج ذاتية مستنبطة من القرآن الكريم كإعمال العقل والأخذ بالنقل واعتماد الحجة والمجادلة بالتي هي أحسن، والمناظرة وغيرها.

رابعاً: مثل الأشاعرة (والماتريدية) الموقف الوسطي بين تجاذب المتعارضين في أكثر مواقفه ساعياً إلى الحل الوسطي كقوله بالكسب بين جبرية الإنسان (الجبرية) وحرية (المعتزلة)، وبناء الفكرة بين مقدمات رأي "سلف الأمة"³ ومقتضيات "النظر الصحيح" لدرنا تعارض صحيح المنقول وصريح المعقول، بتفنيد الرأي المخالف ثم إقامة دليل يقيني شيئاً من أنقاض الاتجاه المنتقد وأسس العقلية أو جمع تشابك الآراء السائدة ودحضها مع الإبقاء على حيوطها لإقامة موقف وسط لا يلقق الحجة بقدر ما يمنحها تماسكاً يقلل وتيرة الخلاف ويمنح الأحقية لجميع الأطراف بصنع مادة اليقين، حتى وإن حملت الفكرة غموضاً وهلامية كالقول بـ "الكسب" مثلاً.

الملحق رقم (٩):

حكمت تاريخ تطور التأويل مرحلتان؛ [مرحلة منهج الوصل بين الظاهر والتأويل الميل نحو الظاهر (الوصل الظاهري)]، ثم مرحلة منهج الوصل بين الظاهر والتأويل مع الميل إلى التأويل (الوصل التأويلي).

منهج الوصل بين الظاهر والتأويل / الوصل الظاهري: في البدء سكت أهل الحديث في القضايا المختلفة فيها فسّموا الخائضين فيها بأهل الكلام وهذا السكون يقصد منه أخذ النصّ على ظاهره دون الخوض في التفاصيل، وأصل لمنهجهم أول مرة على يد الشافعي، حيث أنه فتح الطريق أمام أهل الحديث نحو فقه النصّ، ووضع حدّاً لاحتكار أبي حنيفة لفقه النصّ؛ ثمّ أجرى مصالحة ما بين أهل الحديث وأهل الرأي، مؤسساً منهج أهل الحديث في التأويل على مبدأين؛ مبدأ اعتقاد دلالة الظاهر في تفسير النصّ، ومبدأ

1 _ انظر: الغزالي، قانون التأويل، مرجع سابق، ص 6 وما بعدها.

2 _ علواني أنور، مناهج علم الكلام، <http://trekaleslam.blogspot.com/2015/05/blog-post.html> نشر في: 2015/05/16.

3 _ العراقي، تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية، ط2، مرجع سابق، ص 139.

اعتماد دلالة التقلية في تأويل النصّ (الانتقال من الظاهر إلى التّأويل) وهذه الدّلالات التقلية أصوليّة (العام والخاصّ).

وطرح الشافعي مبدأ التّأويل فقهياً دوناً عن العقائد، وانتقل بأهل الحديث من السكوت إلى الكلام الضّروري في مقابل الكلام؛ وهي المرحلة الحنبلية التي بدأت مع فتنة أحمد في خلق القرآن واستمرت هذه الانتقالية حتّى خروج الأشعري، فقد أحدث أحمد بن حنبل تحوّلاً منهجياً في مدرسة أهل الحديث في مقابل سلطة مقولات المعتزلة المدعومة سياسياً، وقد حكمت الضّرورة بمجابهة القول بخلق القرآن، وبدأ استعمال المجاز والخروج من ضيق التّعامل مع ظاهر النصّ، ثم استعمل الاستدلال العقليّ متمثلاً في قياس الأولى في ردّه على الجهمية والزنادقة، واعتبره ابن تيمية المنهج العقليّ المستقيم. وبهذا تمّ تفعيل مبدأي الشافعيّين في المجال العقائدي بعد مرحلة أحمد ابن حنبل، فكان التطوّر من حيث انقسام الدّلالة إلى حقيقة ومجاز، ثمّ طبيعة الدّلائل التي تعتمد في التّأويل.

ورغم الحدود التي وضعها الإمام أحمد في التّعامل مع النصوص إلا أن الجدل العقائدي سبب لتطوّر تلك التّأويلات وتوسعها، حتى وإن كان التّعامل اضطرارياً، ثمّ حلّت لحظة خروج الأشعري كمقابل للكلام الحنبلي، وظهر لقب الحنابلة في مقابل أهل الحديث كتميز فقهي وعقائدي، ثمّ تمايز الحنابلة والأشاعرة وصار الانتساب مذهبيّاً، كان يقال: حنبلي الأصول مالكي/شافعي الفروع وتنوّعت الدّوائر. ثمّ انتقل الكلام الاضطراري الى الكلام في مقابل الكلام على يد ابن تيمية الي شكّل خطأ جديدا في مسار التّأويل عند أهل الحديث، أين بنى لهم منظومة كلامية في مقابل الأنساق الكلاميّة المتواجدة، فكسر احتكار الحنبلية للاعتقاد، متوجّها بالتّقد إلى مذهبهم؛ فسعى إلى إعادة التّأويل، ونقد القصور في فهم الدّلالة العقليّة واستعمالها، وذمّ القياس العقلي في الصّفات، وأنكر المجاز (اعتبره لغويا) وحصر الدّليل الصّارف للظّاهر بمصادر التّشريع...، فطوّر المنهج عند أهل الحديث بالتّقد وإعادة التّأويل وبنى منظومة (سلفيّة) يستند عليها أتباعه اليوم إذا ما حاولوا الخوض في تفاصيل الكلام.

منهج الوصل بين الظّاهر والتّأويل/ الوصل التّأويلي: وهو تأويل المتكلّمين؛ ففي مقابل سكوت أهل الحديث في المسائل العقائدية، التزم أهل الكلام في الخوض في الجدل، والداخل إلى منطقة الجدل سيحتاج النصّ في عمليّة التّدليل والدّفاع والرّد والحاجة إلى التّأويل لما أجمل ذكره فيه _النص_ وكلّما توسّعت ممارسة الكلام كلّما توسّع هامش التّأويل.^[1]

1 _ انظر: المطرني، العقائدية، مرجع سابق، ص 279_371.

جامعة الأميرة
عبد القادر
للعلوم الإسلامية

المصادر والمراجع



أ- القرآن الكريم

ب- قواميدن ومعاجم وموسوعات:

- 1_ أبو الذهب، أشرف طه، المعجم الإسلامي الجوانب الدينية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية، ط1، دار الشروق، مصر، 1423هـ_2002م.
- 2_ بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، 1948.
- 3_ التهانوي، محمد علي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، إيش: رفيق العجم، تح: عليّ دحروج، ط1، مكتبة لبنان ناشرون، 1996.
- 4_ الجرجاني، الشريف، كتاب التعريفات، د.م.
- 5_ الجرجاني، الشريف، معجم التعريفات، تح: محمد صديق المنشاوي، د.ط، دار الفضيلة، القاهرة، د.ت.
- 6_ الحموي، ياقوت، معجم الأدياء - إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، تح: إحسان عباس، ج5، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، 1414هـ_1993م.
- 7_ صليبا، جميل، المعجم الفلسفي - بالألفاظ العربية والفرنسية والانجليزية واللاتينية، د.ط، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982.
- 8_ ابن فارس، أبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريّا، معجم مقاييس اللغة، تح: عبد السلام محمد هارون، د.ط، اتحاد الكتاب العرب، د.م، 1423_2002.
- 9_ لالاند، أندريه، موسوعة لالاند الفلسفية، تعر: خليل أحمد خليل، إيش: أحمد عويدات، ط2، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، 2001.
- 10_ مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، ط4، مكتبة الشروق الدولية، مصر، 1425هـ_2004م.
- 11_ ابن منظور، لسان العرب، دار المعارف، د.ت/ دار صادر، 2003.
- 12_ النّقاري، حمو، معجم المفاهيم علم الكلام المنهجية، ط1، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، 2016.
- 13_ هولتكرانس، إيكه، قاموس المصطلحات الإثنولوجيا والفلكلور، تر: محمد الجوهري، حسن الشامي، ط2، دار المعارف، مصر، 1973.
- 14_ وهبة، مراد، المعجم الفلسفي، ط5، دار قباء الحديثة، القاهرة، مصر، 2007.

ج- التراجم:

- 1_ الأمين، محسن، أعيان الشيعة، م9،

- 2_ ابن خلكان، أبي العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر، وفيات الأعيان وأنباء الزمان، تح: إحسان عباس، م4، د.ط، دار صادر، بيروت، لبنان، 1398_1978.
- 3_ الزركلي، خير الدين، الأعلام - قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، ط15، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، 2002.
- 4_ السبحاني، جعفر، تذكرة الأعيان، ط1، مكتبة التوحيد، قم، 1419هـ.

المصادر والمراجع:

أ

- _ إبراهيم، عبد الله، سعيد الغانمي، عواد علي، معرفة الآخر - مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 1996.
- _ أبو ريّة، محمود، أضواء على السنّة المحمّدية - أو دفاع عن الحديث، ط6، دار المعارف، القاهرة، د.ت.
- _ أبو زهرة، محمد، أبو حنيفة النعمان - آراؤه وعصره - آراؤه وفقهه، ط2، دار الفكر العربي، د.م.
- _ أبو زيد، منى أحمد، الفكر الكلامي عند ابن خلدون، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1417هـ_1997م.
- _ أبو زيد، نصر حامد، النص السلطنة الحقيقة، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 1995.
- _ ابن أبي حديد، شرح نهج البلاغة، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط1، د.م، 1378هـ_1959م.
- _ أركون، محمد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، تر: هاشم صالح، ط2، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، 1996م.
- _ أركون، محمد، الفكر الإسلامي - نقد واجتهاد، تر وت: هاشم صالح، د.ط، لافوميك/المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، د.ت.
- _ أركون، محمد، تحرير الوعي الإسلامي نحو الخروج من السياجات الدوغمائية المغلقة، تر: هاشم صالح، ط1، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 2011.
- _ أركون، محمد، الهوامل والشوامل حول الإسلام المعاصر، تر وت: هاشم صالح، ط1، دار الطليعة، بيروت، 2010.
- _ إسماعيل، سيف الدين عبد الفتاح، بناء المفاهيم - دراسة معرفية ونماذج تطبيقية، إبراهيم البيومي غانم، صلاح إسماعيل عبد الحق ... وآخرون، ط1، صدر عن المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، مصر 1418هـ_1998م.

- الأعرجي، ستار جبر حمود، مناهج المتكلمين في فهم النصّ القرآني، ط1، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، العتبة العباسية المقدسة، د.م.
- إقبال، محمّد، تجديد التفكير الدّيني في الإسلام، تر: عبّس محمود، ط2، دار الهداية، د.م، 1421_2000.
- إقبال، محمّد، تطوّر الفكر الفلسفي في إيران — إسهام في تاريخ الفلسفة الإسلامية، تر: حسن محمد الشافعي، محمّد السعيد جمال الدين، ط1، الدار الفنية، مصر، 1409_1989.
- إقبال، محمّد، ديوان الأسرار والرموز، تر: سمير عبد الحميد إبراهيم، ط2، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، 2009.
- الأمدي، ألكار الأفكار في أصول الدّين، تع: أحمد محمّد المهدي، ط2، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، مصر، 1424هـ_2004م.
- الأمدي، الإحكام في أصول الاحكام، تع: عبد الرزاق عفيفي، ط2، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، 1402هـ.
- أمين، أحمد، زعماء الإصلاح في العصر الحديث، د.ط، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، د.ت.
- أمين، عثمان، التأمّلات في الفلسفة الأولى لديكارت، د.م.
- أمين، عثمان، رائد الفكر المصري — الامام محمد عبده، د.ط، المجلس الأعلى للثقافة، د.م.
- انخيرات، عبد العزيز، مناهج قراءات التراث في الفكر النهضي العربي — إشكالات ونماذج، ط1، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، جدة، السعودية، 1434_2013.
- الإيجي، عضد الدّين، المواقف في علم الكلام، د.ط، عالم الكتب، بيروت، لبنان، د.ت.
- جـ**
- الباجي، أبو الوليد، كتاب المنهاج في ترتيب الحجاج، تع: عبد المجيد تركي، ط3، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، 2001، ص 12.
- الباقلاني، كتاب التمهيد، تص ونش: الأب رتشرد يوسف مكارثي اليسوعي، المكتبة الشرقية، بيروت، 1957.
- بدوي، عبد الرحمن، مذاهب الإسلاميين — المعتزلة، الأشاعرة، الإسماعيلية، القرامطة، النّصيرية، دار العلم للملايين، بيروت، 1997.
- بدوي، عبد الرحمن، مناهج البحث العلمي، ط3، وكالة المطبوعات، الكويت، 1977.
- البسنوي، كمال الدّين أحمد بن حسن، إشارات المرام من عبارات الإمام أبي حنيفة النعمان، تع: أحمد فريد المزدي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2007.
- البشر، محمّد بن سعود، فلسفة الشك — أطروحات العقل الفينومينولوجي وشواهداها في الفكر العربي المعاصر، د.ط، د.م، 1434_2013.

- __ البشري، طارق، ماهية المعاصرة، ط1، دار الشروق، القاهرة، مصر، 1417هـ_1996م.
- __ بلانشيه، فيليب، التداولية - من أوستين إلى غوفمان، تر: صابر الحباشة، دار الحوار، اللاذقية، سورية، 2007.
- __ بن عمر الشوالي، عزّوز، التناول الحدائثي للخطاب الشرعي الإسلامي وإشكاليّة المنهج - البدائل المستعارة والتّطبيقات المأزومة، ط1، منشورات مركز الدّراسات الإسلاميّة بالقيروان، القيروان، 2017
- __ بن نبي، مالك، شروط النهضة، تر: عبد الصبور شاهين، عمر كامل مسقاوي، د.ط، إش: ندوة مالك بن نبي، دار الفكر، دمشق، 1406هـ_1986م
- __ بن نبي، مالك، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، تر: بسّام بركة، أحمد شعبو، إش وتق: عمر مسقاوي، ط معادة، دار الفكر، دمشق، سوريا، 1423هـ_2002م.
- __ البهي، محمّد، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، ط4، مكتبة وهبة، القاهرة، مصر، د.ت.
- __ بوترو إميل، فلسفة كانط، تر: عثمان امين، د.م.
- __ البوشيخي، الشّاهد، نظرات في المصطلح والمنهج، دراسات مصطلحية 2، د.م.
- __ بوشنسكي، إم، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، تر: عزّت قرني، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ع 165، س 1992.
- __ بوهلال، محمّد، إسلام المتكلمين، ط1، دار الطّليعية، بيروت، لبنان، 2006.

ت

- __ التفتازاني، أبو الوفاء الغنيمي، علم الكلام وبعض مشكلاته، د.ط، دار الثقافة، القاهرة، مصر، د.ت. __
- __ التّهامي، إبراهيم، الأشعرية في المغرب - دخولها، رجالها، تطوّرها، موقف الناس منها، ط1، منشورات قرطبة، الجزائر، 1427_2006.
- __ تورين، آلان، نقد الحدائث، تر: أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، د.م، 1997.
- __ ابن تومرت، محمّد، أعزّ ما يطلب، تح: عمّار طالبي، د.ط، وزارة الثقافة، الجزائر، 2007.
- __ ابن تيمية، أبي العباس تقي أحمد بن عبد الحليم، درء تعارض العقل والنقل، تح: محمد رشاد سالم، ط2، جامعة الامام محمد بن سعود الإسلاميّة، السعودية، 1411هـ_1991م.
- __ ابن تيمية، تنبيه الرجل العاقل على تمويه الجدل الباطل، تح: علي بن محمد العمران، د.ط، دار علم الفوائد، د.م.
- __ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، د.م.

ج

- جابر، عليّ أمين، فلسفة التأويل — عند صدر الدّين الشّيرازي، ط1، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، لبنان، 2014.
- الجابري محمّد عابد، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، ط2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1996.
- الجابري، محمّد عابد، مدخل إلى فلسفة العلوم — العقلانية المعاصرة وتطوّر الفكر العلمي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط5، بيروت، لبنان، 2002
- الجابري، محمّد عابد، التراث والحداثة — دراسات .. ومناقشات، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1991.
- الجابري، محمّد عابد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة أو نقد علم الكلام ضدا على الترسيم الأيديولوجي للعقيدة ودفاعا عن العلم وحرية الاختيار في الفكر والفعل، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1998م.
- الجابري، محمّد عابد، المثقفون في الحضارة العربية — محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، ط2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2000م.
- الجابري، محمّد عابد، مدخل إلى القرآن الكريم، في التعريف بالقرآن، ج1، ط1، مركز دراسات الوحدة العربي، بيروت، 2006. — جاسبر، دايفيد، مقدمة في الهرمينوطيقا، تر: وجيه قانصو، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 1428هـ_2007م.
- جدعان، فهمي، أسس التقدم عند مفكري الإسلام — في العالم العربي الحديث، ط3، دار الشروق، عمان، الأردن، 1988.
- الجرجاني، الشريف، شرح الموافقات — لعضد الدّين الإيجي، حاشيتا: السيالكوتي وجلي، ضب وتص: محمّد عمر الدمياطي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1419هـ_1998م.
- الجوير، محمّد بن احمد بن علي، جهود علماء السلف في القرن السادس الهجري في الرد على الصّوفية، ط1، مكتبة الرشد، الرياض، السعودية، 1424هـ_2003م.
- الجويني، أبو المعالي، البرهان في أصول الفقه، تع: صلاح بن محمد بن عويضة، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1418هـ_1998م.
- الجويني، الكافية في الجدل، تح: فوقية حسين محمود، د.ط، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، مصر، 1399هـ_1979.
- جيدل، عمار، ماهية الإنسان وصلتها بحريته ووظيفته الاجتماعية — من خلال رسائل النور، دراسة تحليلية نقدية، د.ط، استنبول، تركيا، 2000.

— جيهانكري، محسن، محيي الدي بن عربي — الشخصية البارزة في عرفان الإسلام، تع: عبد الرحمن العلوي، ط1، دار الهادي، 2003_1424.

حـ

— ابن الحاجب المالكي، أبي عمرو عثمان، شرح مختصر المنتهى الأصولي، شر: عضد الدين الإيجي، تح: محمد حسن محمد حسن إسماعيل، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1424هـ_2004م.

— حامدي، امبارك، من إشكاليات العقلانية، في الفكر العربي المعاصر — برهان غليون وعبد الله العروي أمودجا، الدار التونسية للكتاب، د.م.

— حب الله، حيدر، علم الكلام المعاصر، ط1، المركز العالمي للعلوم الإسلامية، قم، إيران، د.ت.

— حبّ الله، حيدر، مسألة المنهج في الفكر الديني وقفات وملاحظات، ط1، دار الانتشار العربي، بيروت، لبنان، 2007.

— الحداد، محمد، محمد عبده — قراءة جديدة في خطاب الإصلاح الديني، ط1، دار الطليعة، بيروت، 2003.

— الحري، أحمد، الماتوردية دراسة وتقويمها، ط1، دار العاصمة، د.م، 1413هـ.

— الحسن البصري، القاضي عبد الجبار، القاسم الرسي، الشريف المرتضى، الإمام يحيى بن الحسين، رسائل العدل والتوحيد، در وتح: محمد عمارة، ج1، ط2، دار الشروق، بيروت، لبنان، 1408هـ_1988م.

— حسن، عثمان عليّ، مصادر الاستدلال على مسائل الاعتقاد، ط1، دار الوطن للنشر، السعودية، 1413هـ.

— الحسن، مصطفى، الدين والنص والحقيقة — قراءة تحليلية في فكر محمد أركون، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، 2012.

— حصّان، محمد فتحي محمد، الفكر السياسي للتيارات السلفية، ط1، المكتب العربي للمعارف، د.م، 2013.

— الحفظي، عبد اللطيف بن عبد القادر، تأثير المعتزلة في الخوارج والشيعة — أسبابه ومظاهره، ط1، دار الأندلس الخضراء، جدّة، السعودية، 1421هـ_2000م.

— حلاق، حسن، مناهج الفكر والبحث التاريخي والعلوم المساعدة وتحقيق المخطوطات — بين النظرية والتطبيق، د.م.

— حمو، محمد أيت، فضاءات الفكر في الغرب الإسلامي — دراسات ومراجعات نقدية للكلام، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2011.

— حنفي، حسن، التراث والتجديد — موقفنا من التراث القديم، ط4، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1991.

— حنفي، من العقيدة إلى الثورة — المقدمات النظرية، ط1، دار التنوير، بيروت، لبنان، 1988.

— حنفي، من العقيدة إلى الثورة، — النبوة والمعاد، د.ط، مكتبة مدبولي، د.م، م4.

__ ابن حيان، جابر، مختار رسائل جابر بن حيان - جزئية نخب من كتاب القديم، تص ونش: ب كراوس، د.ط، مكتبة الخانجي ومطبتها، د.م، 1354.

__ الحيدري، كمال، العرفان الشيعي - رؤى في مركزاته النظرية ومسالكه العملية، قلم: خليل رزق، د.م.
__ الحيرش، محمد، النص وآليات الفهم في علوم القرآن - دراسة في ضوء التأويلات المعاصرة، ط1، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، 2013.

حـ

__ خان، فضل الرحمن، الإسلام وضرورة التحديث - نحو إحداث تغيير في التقاليد الثقافية، تر: إبراهيم العريس، ط1، دار الساقى، لندن، 1993.

__ خان، وحيد الدين، الإسلام يتحدى - مدخل علمي إلى الإيمان، تعر: ظفر الإسلام خان، مر وتتح: عبد الصبور شاهين، د.ط، مكتبة الرسالة، نيودلهي، الهندي، 2005.

__ خان، وحيد الدين، إمكانات جديدة للدعوة الإسلامية، د.م.

__ خان، وحيد الدين، تجديد علوم الدين - مدخل لتصحيح مسار الفقه والتصوف وعلم الكلام والتعليم الإسلامي، تر: ظفر الإسلام خان، ط1، دار الصحوة، القاهرة، 1406_1986.

__ خان، وحيد الدين، الدين في مواجهة العلم، تر: ظفر الإسلام خان، مر: عبد الحليم عويس، ط4، دار النفائس، بيروت، 1407هـ_1987م.

__ خان، وحيد الدين، قضية البعث الإسلامي - المنهج والشروط تر: محسن عثمان الندوي، مر: عبد الحليم عويس، ط1، دار الصحوة للنشر والتوزيع، د.م، 1405هـ_1984م.

__ الخشت، محمد عثمان، أفنعة ديكرات العقلانية تتساقط، د.ط، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، 1998.

__ الخشت، محمد عثمان، مدخل إلى فلسفة الدين، ط، مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، المغرب، 2016.

__ الخضيرى، زينب محمود، ابن سينا وتلاميذه اللاتين، ط1، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1406_1986.

__ الخطاي، أبو سليمان حمد بن محمد البستي، الغنية عن الكلام وأهله، د.ط، دار المنهاج، القاهرة، مصر، 1425هـ_2004م.

__ ابن خلدون، المقدمة، د.ط، دار الفكر، بيروت، لبنان، 1421_2001.

__ خليف، يوسف، مناهج البحث العلمي، د.ط، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 1997.

__ خوري، انطوان، مدخل إلى الفلسفة الظاهرية، ط1، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1984م.

دـ

__ دي بور، ت. ج، تاريخ الفلسفة في الإسلام، نق وتغ: محمد عبد الهادي أبو ريده، د.ط، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، د.ت.

__ ديكرات، رينيه، مقال في المنهج، تر: محمود محمد الخضيرى، ط2، دار الكاتب العربي، القاهرة، 1986م.

— ديورنت، ول، قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي، تر: فتح الله محمد المشمع، ط6، دار المعارف، بيروت، 1408هـ_1988م.

ـ با ـ

— الذهبي، محمد حسين، التفسير والمفسرون، د.ط، مكتبة وهبة، القاهرة، د.ت.

ـ ر ـ

— الرازي، فخر الدين، المطالب العالية في العلم الإلهي، تح: أحمد حجازي السقا، ط1، دار الكتاب العربي، بيروت، 1407هـ_1987م.

— الراوي، عبد الستار عز الدين، فلسفة العقل- رؤية نقدية للنظرية الاعتزالية، ط2، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، العراق، 1986.

— راوية، عبد المنعم عباس، ديكارت أو الفلسفة العقلية، د.ط، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر، 1989م.

— رايت، وليم كلي، تاريخ الفلسفة الحديثة، تر: محمود سيّد أحمد، ط1، التنوير، بيروت، لبنان، 2010.

— ابن رجب (الحافظ)، عبد الرحمن بن أحمد، الذيل على طبقات الحنابلة، تح: عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، ج4، ط1، مكتبة العبيكان، السعودية، 1425هـ_2005م.

— رسل، برتراند، حكمة الغرب - الفلسفة الحديثة والمعاصرة، تر: فؤاد زكريا، ج2، عالم المعرفة، 72(سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب)، الكويت، 1983.

— ابن رشد، تهافت التهافت، مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع، الجابري، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1998

— ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال، تح: محمد عمارة، ط2، دار المعارف، القاهرة، د.ت.

— ابن رشد، مناهج الأدلة في عقائد الملة، تح: محمود قاسم، ط2، مكتبة الأجلو المصرية، مصر، 1964م.

— رضا، محمد رشيد، محمد عبده، تفسير القرآن الحكيم - الشهير بتفسير المنار، ج3، ط3، دار المنار، 1367هـ.

— الرفاعي، عبد الجبار، الاجتهاد الكلامي - مناهج ورؤى متنوعة في الكلام الجديد، د.ط، دار الهادي، د.م.

— الرفاعي، إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين، ط2، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، 1434هـ_2013م.

— الرفاعي، تطوّر الدرس الفلسفي في الحوزة العلميّة، ط1، دار الهادي، بيروت، لبنان، 1421_2000.

— الرفاعي، الدين واسئلة الحداثة، ط1، دار التنوير، بيروت، لبنان، 2015.

— الرفاعي، الدين والظمأ الانطولوجي، ط1، دار التنوير، بيروت، لبنان، 2016.

__ الرفاعي، علم الكلام الجديد - مدخل لدراسة اللاهوت الجديد وجدل العلم والدين، ط1، مركز دراسات
فلسفة الدين، بغداد، العراق، 2016.

__ الرفاعي، علم الكلام وفلسفة الدين، ط1، دار الهادي، بيروت، لبنان، 1423هـ_2002م.

__ الرفاعي، مقدمة في السؤال اللاهوتي الجديد، ط2، دار الهادي، بيروت، لبنان، 1429هـ_2008م.

ز-

__ الزرکان، محمد صالح، فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية، د.ط، دار الفكر، د.ت.

__ زيدان، محمد، مناهج البحث الفلسفي، د.ط، الهيئة البصرية العامة للكتاب، الاسكندرية، مصر، 1977.

ح-

__ سامح محمد إسماعيل، أعلام تجديد الفكر الديني، مجموعة مؤلفين، إ.ش: بسلام الجمل، ط1، مؤمنون بلا
حدود للنشر والتوزيع، الرباط، المغرب، 2016.

__ السبتي، ابن خمير، تنزيه الأنبياء عما نسب إليهم حثالة الأغبياء، تح: محمد رضوان الداية، ط1، دار الفكر
المعاصر، بيروت، لبنان، د.ت، 1411_1990.

__ السبتي، ابن خمير، مقدّمات المرشد في علم العقائد في دفع شبهات المبطلين والملحدّين، تح: أحمد عبد الرحيم
السايع، توفيق علي وهبة، ط1، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، مصر، 1429_2008.

__ السبحاني، جعفر، التعددية الدينية - نقد وتحليل، (في أصله مقال: نشر باللغة الفارسية وترجم للعربية، نشر
في: مجلّة التوحيد، ع 105، س 19، حريف 1421هـ/2000م).

__ السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن علي، جمع الجوامع في أصول الفقه، تع وتح: عبد المنعم خليل إبراهيم،
ط2، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1424هـ_2003م.

__ السحمودي، شاكير أحمد، مناهج الفكر العربي المعاصر في دراسة قضايا العقيدة والتراث، ط1، مركز التأصيل
للدراستات والبحوث، جدة، السعودية، 1431_2010.

__ سروش، عبد الكريم، بسط التجربة النبوية، نسخة إلكترونية.

__ سروش، الصراطات المستقيمة - قراءة جديدة لنظرية التعددية الدينية، تر: أحمد القباجي، ط1، دار الانتشار العربي، بيروت، لبنان،
2009.

__ سروش، القبض والبسط في الشريعة، تر: دلال عباس، د.ط، دار الجديد منتدى الحوار العربي الإيراني، د.م.

__ سعد الدين، السيد صالح، البحث العلمي ومناهجه النظرية - رؤية إسلامية، ط2، مكتبة الصحابة، جدة -
الشرفية، 1414هـ_1993م.

__ السعيد، يوسف بن محمد، مناهج البحث في العقيدة، د.ط، الرياض، السعودية، د.ت.

__ السلاجي، أبو عمرو عثمان، العقيدة البرهانية والفصول الإيمانية، شر: أبو عثمان سعيد بن سعيد بن محمد
العقباني، تح: نزار حمادي، ط1، دار المعارف، بيروت، لبنان، 1429_2008.

- سلمان، عباس، تطور علم الكلام الى الفلسفة ومنهجها عند نصير الدين الطوسي -دراسة تحليلية مقارنة لكتاب تجريد العقائد، د.ط، دار المعرفة، الإسكندرية، د.ت.
- سليمان، عباس محمد حسن، الصلة بين علم الكلام والفلسفة في الفكر الإسلامي -محاولة لتقويم علم الكلام وتجديده، د.ط، دار المعرفة الجامعية، السويس، مصر، 1998.
- السنوسي، المنهج السديد في كفاية المرید، شرح للمنظومة المسماة "بالجزائرية لأحمد بن عبد الله الزواوي الجزائري (800_884هـ)، تح: مصطفى مرزوقي، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، د.ت.
- السنوسي، عقيدة أهل التوحيد الكبرى، د.ط، مطبعة جريدة الإسلام، مصر، 1316هـ.
- السنوسي، عمدة أهل التوفيق والتسديد في شرح عقيدة أهل التوحيد الكبرى، د.ط، مطبعة جريدة الاسلام، 1316.
- السيد، محمد الصالح محمد، أصالة علم الكلام، د.ط، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 1987.
- الشاروني، حبيب، فلسفة فرنسيس بيكون، دار الثقافة، الدار البيضاء، ط1، 1401هـ_1981م.
- الشافعي، أبي المظفر بن محمد بن عبد الجبار السمعاني، قواطع الأدلة في أصول الفقه، تح: علي بن عباس بن عثمان الحكمي، ط1، دار التوبة، 1418هـ_1998م، د.م.
- الشافعي، حسن محمود، المدخل إلى دراسة علم الكلام، ط2، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، كراتشي، باكستان، 1422هـ_2001م.
- شبار، سعيد، الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر، ط1، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، بيروت، لبنان، 2007م.
- شبستري، محمد مجتهد، قراءة بشرية للدين، تع: أحمد القباجي، ط1، دار الانتشار العربي، بيروت، لبنان، 2009.
- شبستري، محمد مجتهد، مدخل إلى علم الكلام الجديد، تر: جواد علي، علاء زيد، قضايا إسلامية معاصرة 6، د.ط، دار الأعراف للنشر، 1418هـ_1498م.
- شبستري، محمد مجتهد، هرميوطيقا الكتاب والسنة، تر: أحمد القباجي، ط1، الانتشار العربي، بيروت، لبنان، 2013.
- الشبيلي، سيد عبد العزيز، العقيدة السلفية بين الإمام أحمد وابن تيمية، ط1، دار المنار، القاهرة، مصر، 1413هـ_1993م.
- شحاتة، أحمد حسن، قواعد الاستدلال بين المتكلمين والفلاسفة في القرنين الرابع والخامس الهجريين -دراسة تحليلية مقارنة، ط1، مركز إماماء للبحوث والدراسات، بيروت، لبنان، 2017.

__ الشرفي، عبد المجيد، في قراءة النص الديني، كمال علوان، المنصف عبد الجليل وآخرون، ط2، الدار التونسية للنشر، تونس، 1990.

__ الشهرستاني، أبي الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر، الملل والنحل، تح: أمير عليّ مهنا، عليّ حسن فاعود، ط3، دار المعرفة، بيروت، لبنان، 1414هـ/1993م.

__ الشهرستاني، الملل والنحل، نص وتع: أحمد فهمي محمد، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1413هـ_1992م.

__ الشهرستاني، كتاب نهاية الإقدام في علم الكلام، تحر وتص: ألفرد جيوم، د.م.

__ الشيرازي، أبي إسحاق إبراهيم بن علي الفيروز آبادي، اللمع في أصول الفقه، تح: عبد القادر الخطيب الحسني، ط1، مكتبة نظام يعقوبي الخاصة، البحرين، 1434هـ_2013م.

__ الشيرازي، صدر الدين محمد بن إبراهيم، مفاتيح الغيب، تع: المولى علي النوري، تص: محمد خواجوى، ط1، مؤسسة مطالعات تحقيقات فرسنكى، د.م، 1434هـ.

ح

__ صافي، لؤي، إعمال العقل - من النظرة التجزيئية الى الرؤية التكاملية، ط1، دار الفكر، دمشق، سوريا، 1419هـ_1998م.

__ صافي، لؤي، العقيدة والسياسة - معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية، ط1، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا، و.م.أ، 1416هـ_1996م.

__ صبري، مصطفى، موقف العقل والعلم والعالم من ربّ العالمين وعباده المرسلين، ج1، ط2، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، 1401هـ_1981م.

__ الصدوق، أبو جعفر ابن بابويه القمي، الاعتقادات في دين الإمامية، تح: عصام عبد السيد، ط2، دار المفيد، بيروت لبنان، 1313_1993.

__ الصغير، عبد المجيد، فقه شرعية الاختلاف في الإسلام - مراجعات نقدية في المفاهيم والمصطلحات الكلامية، ط1، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، د.ت.

__ الصغير، عبد المجيد، الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام - قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة، ط1، دار المنتخب العربي، لبنان، 1415هـ_1994م.

د

__ طاهر، علا، مدرسة فرانكفورت من كورهاييم إلى هابرماس، منشورات مركز الإنماء القومي، د.ت.

__ الطاهر، علي جواد، منهج البحث الأدبي، د.ط، مطبعة العاني، بغداد، العراق، 1970م.

__ طاوواو، الشريف، المنهج النقدي في فلسفة أبي حامد الغزالي - مقارنة ابستمولوجية، د.ط، مكتبة الثقافة الدينية، د.م، د.ت.

__ الطباطبائي، محمد حسين، أسس الفلسفة والمذهب الواقعي، تع: مرتضى مطهري، تعر: محمد عبد المنعم الخاقاني، ط2، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، لبنان، 1408هـ_1988م.

__ الطباطبائي، محمد حسين، الشيعة - نص الحوار مع المستشرق كوربان، نق: جواد علي، ط1، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، د.م، 1416هـ.

__ الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ط1، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، 1417هـ_1997م.

__ الطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن، الفهرست، تص وتغ: محمد صادق آل بحر العلوم، د.ط، المكتبة المرتضوية، النجف، العراق، د.ت.

__ الطوسي (الخواجه)، نصير الدين، تلخيص المحصل، ط2، دار الأضواء، لبنان، 1405هـ_1985م.

__ الطوفي، نجم الدين، علم الجدل في علم الجدل، تح: قولفهارت هاينريشس، د.ط، دار فرانز شتاينز، قيسبادن، ألمانيا، 1408هـ_1987م

د

__ الظاهري، ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، تح: محمد إبراهيم نصر، عبد الرحمن عميرة، د.ط، دار الجيل، بيروت، لبنان، د.ت.

ع

__ عارف، نصر محمد، الحضارة الثقافية المدنية - دراسة لسيرة المصطلح ودلالة المفهوم، ط2، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، و.م.أ، 1414هـ_1994م.

__ العاملي، مالك مصطفى وهي، دور العقل في تشكيل المعرفة الدينية، ط2، دار الهادي، لبنان، 1429_2008.

__ ابن عبد البر، جامع البيان وفضله، تح: أبي الأشبال الزهيري، ط1، دار ابن الجوزي، السعودية، 1414هـ_1994م. __ عبد الرحمن، طه، العمل الديني وتجديد العقل، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 1997م.

__ عبد الرحمن، طه، تجديد المنهج في تقويم التراث، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، د.ت. __ عبد الرحمن، طه، شرود ما بعد الدرهرانية - النقد الائتماني للخروج من الاخلاق، ط1، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، 2016.

- __ عبد الرحمن، طه، في أصول الحوار وتحديد علم الكلام، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2000.
- __ عبد الرازق، أحمد محمد جاد، فلسفة المشروع الحضاري - بين الإحياء الإسلامي والتحديث الغربي، ط1، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيردن، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، 1416_1995م.
- __ عبده، محمد، الإسلام دين العلم والمدنية، د.ط، كلمات عربية للترجمة والنشر، مصر، دت.
- __ عبده، محمد، الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية، ط3، دار الحدائق، د.م، 1988م.
- __ عبده، محمد، التأثير الإسلامي جمال الدين الأفغاني - ورسالة الرد على الدهريين، د.ط، دار الشهاب، باتنة، الجزائر.
- __ عبده، محمد، رسالة التوحيد، تح: محمد عمارة، ط3، حسين كامل السيد بك فهمي، الجيزة، مصر، 1989م.
- __ العراقي، محمد عاطف، تحديد في المذاهب الفلسفية والكلامية، ط2، دار المعارف، القاهرة، مصر، 1974.
- __ العروي، عبد الله، ثقافتنا في ضوء التاريخ، ط4، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 1997م.
- __ العروي، عبد الله، مفهوم الايديولوجيا، ط5، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 1993.
- __ العروي، عبد الله، مفهوم العقل، ط3، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2001.
- __ العربي، محمد، المنطلقات الفكرية عند الإمام الفخر الرازي، ط1، دار الفكر اللبناني، بيروت، 1992م.
- __ ابن عقيل البغدادي، أبو الوفاء علي بن عقيل بن محمد بن عقيل البغدادي الحنبلي، كتاب الجدال - على طريقة الفقهاء، د.ط، مكتبة الثقافة الدينية، مصر، د.ت.
- __ عصفور، جابر، قراءة التراث النقدي، ط1، مؤسسة عيال للدراسات والنشر، نيقوسيا، قبرص، 1991.
- __ عطية، أحمد عبد الحليم، الديكارتية في الفكر العربي المعاصر - دراسة مقارنة في المذاهب الفلسفية الغربية والثقافة العربية الحديثة، د.ط، دار الثقافة، القاهرة، مصر، د.ت.
- __ عليان، رجي مصطفى، عثمان محمد غنيم، مناهج وأساليب المنهج العلمي: النظريات والتطبيقات، ط1، دار الصفاء للنشر والتوزيع، عمان، 2000_1420.
- __ عمارة، محمد، ابن رشد بين الغرب والإسلام، (سلسلة التنوير الاسلامي 5)، د.ط، نهضة مصر، مصر، 2006م.
- __ عمارة، محمد تيارات الفكر الإسلامي، ط2، دار الشروق، بيروت، 1418هـ_1998م.
- __ عمارة، محمد، السلفية، د.ط، دار المعارف للطباعة والنشر، سوسة، تونس، د.ت.
- __ عمارة، محمد، معركة المصطلحات، بين الغرب والإسلام، ط2، نهضة مصر، 2004.
- __ علوي، ناصر خسرو، سفر نامة، يحيى الخشاب، ط2، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1993م.

— العمري، مرزوق، إشكالية تاريخية النص الديني — في الخطاب الحدائثي العربي المعاصر، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 1433هـ_2012م.

— عون، فيصل بدير، علم الكلام ومدارسه، د.ط، دار الثقافة، القاهرة، مصر، د.ت.

غ

— الغرباوي، ماجد، إشكاليات التجديد (قضايا اسلامية معاصرة)، ط1، دار الهادي، بيروت، لبنان، 2001_1421.

— غرديه، لويس، ج. قنواقي، فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية، تر: صبحي الصالح، الأب فريد جبر، ج1، د.ط، دار العالم للملايين، بيروت، لبنان، د.ت.

— الغزالي، أبو حامد، إحياء علوم الدين، تق: بدوي طبانة، ج3، د.ط، مطبعة كرياضه فوترا، سماراغ، دت.

— الغزالي، أبو حامد، قانون التأويل، تح: محمد زاهد بن حسن الكوثري، ط1، مطبعة الانوار، دم، 1359هـ_1940م.

— الغزالي أبو حامد، مجموعة رسائل الامام الغزالي، تح: إبراهيم أمين محمد، د.ط، المكتبة التوفيقية، القاهرة، مصر، د.ت.

— الغزالي، أبو حامد، مجموعة رسائل الإمام الغزالي، تق وتح: أحمد شمس الدين، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1409هـ_1986.

— الغزالي، أبو حامد، المستصفي من أصول الفقه، در: حمزة بن زهير حافظ، ج1، د.م.

— الغزالي، أبو حامد، المنقذ من الضلال، تح: محمود بيجو، د.م.

— الغزالي، محمد، عقيدة المسلم، ط1، دار نخضة مصر، القاهرة، مصر، 2003.

— غولدمان، لوسيان، وآخرون، البنيوية التكوينية والتقد الادبي، تر: محمد سييلا، ط2، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، لبنان، 1986.

ف

— الفارابي، أبو نصر، إحصاء العلوم، تق وشتر: علي بوملحم، ط1، دار مكتبة الهلال، بيروت، لبنان.

— الفارابي، الملة - ونصوص أخرى، تح وتع: محسن مهدي، ط2، دار المشرق، بيروت، لبنان، 1991م.

— الفارابي، كتاب الحروف، تح وتع: محسن مهدي، ط2، دار المشرق، بيروت، لبنان، 1986م.

— فرانكلين، ل. باومر، الفكر الأوروبي الحديث — الاتصال والتغير في الأفكار من 1600_1950، ج3/ق19، تر: أحمد حمدي محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1989.

— فرغل، يحي هاشم حسن، الأسس المنهجية لبناء العقيدة الاسلامية، د.ط، دار الفكر العربي، مصر، د.ت.

__ فضل، صلاح، مناهج النقد المعاصر-ومصطلحاته، ط1، ميريت للنشر والمعلومات، القاهرة، مصر، 2002م.

__ فضل الله، مهدي، فلسفة ديكرت ومنهجه -دراسة تحليلية ونقدية، ط3، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 1996.

__ فضل الله، مهدي، مدخل إلى علم المنطق -المنطق التقليدي، ط3، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 1985م.

__ الفضلي، عبد الهادي، خلاصة علم الكلام، ط2، دار المؤرخ العربي، بيروت، لبنان، 1414هـ_1993م.

__ الفضلي، عبد الهادي، أصول البحث، ط2، مؤسسة دار الكتاب الإسلامي، قم، إيران، 2007.

__ ابن فورك، مجرّد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، تع: دانيال جيماريه، د.ط، دار المشرق، بيروت، لبنان، د.ت.

__ الفيض الكاشاني، المولى محسن، تفسير الصافي، ج1، تع: حسين الأعلمي، ط3، مكتبة الصدر، 1373هـ.

ق

__ قارة، نبيهة، الفلسفة والتأويل، ط1، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 1998. _ القبانجي، أحمد، التوحيد والشهود الوجداني، ص 32. (نسخة الكترونية).

__ قراملكي، أحد فرامز، الهندسة المعرفية للكلام الجديد، تر: حيدر نجف، حسن العمري، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، ط1، دار الهادي، بيروت، لبنان، 1423هـ_2002م.

__ قراملكي، مناهج البحث، في الدراسات الدينية، تع: سرمد الطائي، ط1، معهد المعارف الحكمية بيروت، لبنان، 1425هـ_2004م.

__ القرني، محمّد بن حجر، موقف الفكر الحدائثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام -دراسة تحليلية نقدية، ط1، مجلة البيان، الرياض، السعودية، 1434.

__ قطب، سيد، خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، د.ط، دار الشروق، القاهرة، مصر، د.ت.

__ قطب، سيد، النقد الأدبي أصوله ومناهجه، ط8، دار الشروق، مصر، 1424_2003.

__ قطب، محمّد، مذاهب فكرية معاصرة، ط7، دار الشروق، القاهرة، مصر، 1413_1992.

__ القمّي، ابن بابويه، من لا يحضره الفقيه، تص وتع: حسين الأعلمي، م1، ط1، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، 1406هـ_1986م.

__ ابن القيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، صد: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، ط1، دار ابن الجوزي، السعودية، 1423هـ.

ك

__ كامل، فؤاد، أعلام الفكر الفلسفي المعاصر، ط1، دار الجيل، بيروت، لبنان، 1413_1993.

— كانط، إيمانويل، نقد العقل المحض، تر: موسى وهبة، دط، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، د.ت.
— كوثراني، وجيه، تاريخ التأريخ اتجاهات-مدارس-مناهج، ط2، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر، 2013.

— كرم، يوسف (بطرس)، تاريخ الفلسفة الحديثة، ج1، ط5، مكتبة الدراسات الفلسفية، د.م.
— كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، د.ط، لجنة التأليف والترجمة والنشر، د.م.
— كوربان، هنري، تاريخ الفلسفة الإسلامية—منذ الينابيع حتى وفاة ابن رشد(1198)، تر: نصير مروة، ط2، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، لبنان، 1998م.

لـ

— لاريجاني، صادق، المعرفة الدينية في نقد نظرية د.سروش-دراسات نقدية لنظرية قبض وبسط الشريعة، تر: الشيخ محمد شقير، د.ط، دار الهادي، بيروت، لبنان، د.ت.
— لويس، جنيفاف روديس، ديكرات والعقلانية، تر: عبده الحلو، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط4، 1988.

مـ

— الماتريدي، أبو منصور، كتاب التوحيد، تح: فتح الله خليف، د.ط، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية، د.ت.
— المالكي، حسن بن فرحان، قراءة في كتب العقائد—المذهب الحنبلي نموذجاً، ط، مركز الدراسات التاريخية، الأردن، 1421هـ_2000م.
— المؤمن، علي، الإسلام والتحديد—رؤى في الفكر الإسلامي المعاصر، ط1، دار الروضة، بيروت، لبنان، 2000.
— مبروك، علي، النبوة من علم العقائد إلى فلسفة التاريخ—محاولة في إعادة بناء علم العقائد، ط1، دار التنوير، بيروت، لبنان، 1992.
— المجارمة، تيسير فارس، دراسات في القرآن-تفكيك النص، ظ: حسين شبر، ط1، منشورات إي.كتب، 2011، د.م.
— مجموعة مؤلفين، قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1999.
— مجموعة مؤلفين، العقلانية الإسلامية والكلام الجديد، ط1، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، د.م، 2008م.

- __ مجموعة باحثين، محاولات تجديد الفكر الإسلامي -مقاربة نقدية، إيش: بسّام الحمل، (سلسلة المشاريع البحثية)، ط1، مؤمنون بلا حدود، بيروت، لبنان، 2016م.
- __ محفوظ، محمد، الفكر الاسلامي ورهانات المستقبل، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1999م.
- __ محمد، علي جمعة، المصطلح الأصولي ومشكلة المفاهيم، ط1، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، مصر، 1417هـ_1996م.
- __ محمدي، مجيد، اتجاهات الفكر الديني المعاصر في إيران، تر: ص. حسين، مر: صادق العبادي، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2010.
- __ محمود، زكي نجيب، تجديد الفكر العربي، د.ط، دار الشروق، بيروت، 1971.
- __ محمود، عبد الحليم، نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام، د.ط، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1402هـ_1982م.
- __ مذكور، عبد الحميد، المنهجية الإسلامية، مجموعة مؤلفين، ج1، ط1، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا، الولايات المتحدة، 1431هـ_2010م.
- __ المدن، عليّ، تطوّر علم الكلام الإمامي -دراسة في تحولات المنهج حتى القرن السابع الهجري، مر: عبد الجبار الرفاعي، د.ط، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، العراق، د.ت.
- __ المرزوقي، أبو يعرب، أشياء من النقد والترجمة، ط1، جداول، بيروت، لبنان، 2012
- __ المرزوقي، أبو يعرب، حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة، ط1، الدار المتوسطة للنشر، تونس، 1430_2009.
- __ مرقص، إلياس، نقد العقلانية العربية، دراسات فكرية، ط1، دار الحصا، سورية، دمشق، 1997م.
- __ المساوي، خليفة، المصطلح اللساني وتأسيس المفهوم، ط1، دار الامان، الرباط، المغرب، 1434هـ_2013م.
- __ المسعودي، أبي الحسن علي بن الحسين بن علي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، تص: كمال حسن مرعي، ط1، المكتبة العصري، بيروت، لبنان، 1425_2005.
- __ مصطفى، حلمي، منهج علماء الحديث والسنة في أصول الدين، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2005.
- __ المطرني، ياسر بن ماطر، العقائدية وتفسير النصّ القرآني، ط1، مركز نماء للبحث والدراسات، بيروت، 2016.
- __ المغربي، علي عبد الفتاح، الفرق الإسلامية -مدخل ودراسة، ط2، مكتبة وهبة، القاهرة، مصر، 1415_1995.
- __ المغربي، علي عبد الفتاح، حقيقة الخلاف بين المتكلمين، ط1، مكتبة وهبة، القاهرة، مصر، 1415هـ_1994م.

__ المفيد، تصحيح اعتقادات الإمامية، تح: حسين دركاهي، ط1، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، قم، إيران، 1413.

__ مصطفى ملكيان، العقلانية والمعنوية _ مقاربات في فلسفة الدين، تر: عبد الجبار الرفاعي وحيدر نجف، ط1، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، 1431_2010.

__ موسى، جلال محمد، منهج البحث العلمي عند العرب - في مجال العلوم الطبيعية والكونية، تق وتح: محمد علي أبو ريان، د.ط، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، د.ت.

__ الميلاد، زكي، نقد إقبال - كيف نقرأ إقبالاً اليوم، كتاب الفيصل، د.ط، الرياض، السعودية، 1429.

__ الميلاد، زكي، محمد إقبال وتجديد الفكر الديني، ط2، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، لبنان، 2017.

6-

__ النجار، عبد المجيد، تجربة الإصلاح في حركة المهدي بن تومرت - الحركة الموحدية بالمغرب أوائل القرن السادس الهجري، ط2، المعهد العالمي في الفكر الإسلامي، فرجينيا، 1315_1995.

__ النجار، عبد المجيد، مباحث في منهجية الفكر الإسلامي، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت لبنان، 1992.

__ النجار، عبد المجيد، وآخرون، المعتزلة بين الفكر والعمل، ط2، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، 1986.

__ فهمي النجار، الشاعر والمفكر الإسلامي محمد إقبال - وصلته الثقافية بالعالم العربي.. تأثيره وتأثيره، د.ط، دار العبيكان، د.م، 2011.

__ النجاشي، ابن عباس، رجالات النجاشي، ط1، شركة الأعلمي للمطبوعات، لبنان، 1431هـ_2010م.

__ النشار، علي سامي، المنطق الصوري - منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة، د.ط، دار المعرفة الجامعية، مصر، 2000.

__ النشار، علي سامي، مناهج البحث عند مفكري الإسلام - واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي، ط3، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، 1404هـ_1984م.

__ النشار، علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ط9، دار المعارف، القاهرة، مصر، د.ت.

__ النعمان، أبو حنيفة، العالم والمتعلم، الفقه الأيسر، تح: محمد زاهد الكوثري، د.م، 1368.

__ النّقاري، حمو، منطق الكلام - من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الحجاجي الأصولي، ط1، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، 1431هـ_2010م.

__ نقاز، إسماعيل، مناهج التأويل في الفكر الأصولي - دراسة تحليلية ونقدية مقارنة لمناهج التأويلية المعاصرة، ط1، إعداد مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، 2017.

__ النيفر، أمحدة، الإنسان والقرآن وجها لوجه، (التفاصيل القرآنية المعاصرة) قراءة في المنهج، (سلسلة نقد العقل المعاصر)، ط1، دار الفكر، دمشق، سوريا، 1421_2000.

هـ

__ هارني، ديفيد، حالة ما بعد الحداثة - بحث في أصول التغيير الثقافي، تر: محمد شيا، مر: ناجي نص وحيدر حاج إسماعيل، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، 2015.

__ هاني، إدريس (الحسني)، لقد شيعني الحسين - الانتقال الصعب في رحاب المعتقد والمذهب، ط3، دار النّخيل، بيروت، لبنان، 1416هـ_1995م.

__ هاني إدريس، المعرفة والاعتقاد - مقارنة عبر - مناهجية في أنساق الفكر الإسلامي، ط1، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، لبنان، 2012.

__ الهاللي، محمد، في المنهج - دفاتر فلسفية نصوص مختارة (ترجمة)، حنان قصبي، ط1، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، 2015.

__ هاللي، محمد، قراءة عن: حسن حنفي، قضايا العلوم الإنسانية - إشكالية المنهج، إش: يوسف زيدان، د.ط، الهيئة العامة لقصور الثقافة، (سلسلة الفلسفة والعلم)، د.م، 1996.

__ هويدي، يحيى، دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، ط2، دار الثقافة، القاهرة، مصر، د.ت.

__ هيجل، محاضرات في تاريخ الفلسفة - مقدمة حول منظومة الفلسفة وتاريخها، تر: خليل أحمد خليل، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1406هـ_1986م.

و

__ وجيه قانصو، التعددية الدينية في فلسفة جون هيك - المرتكزات المعرفية اللاهوتية، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، 1428_2007.

__ وعزيز، الطاهر، المناهج الفلسفية، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 1990.

__ ولسون، هاري.أ، فلسفة المتكلمين في الإسلام، تر وتع: مصطفى لبيب عبد الغني، م1، ط2، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، 2009.

ي

__ ياسين، عبد الجواد، السلطة في الإسلام - العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ، ج1، ط4، التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 2012.

هـ_ العواجات:

سلسلة الآن، سلسلة دراسات محكمة في اللغة والأدب والتّقد، تصدر عن دار السياب للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، لندن، الكتاب الثالث.

المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية: م 5، ع 3/أ، 1430هـ_2009م.

مجلة إسلامية المعرفة (مجلة علمية عالمية فصلية محكمة يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي)، رت: فتحي حسن ملكاوي، بيروت، لبنان، س 16، ع 63، شتاء 1432هـ_2011م.

مجلة البحوث والدراسات القرآنية: مجلة علمية محكمة متخصصة بالقرآن الكريم وعلومه، ع 9، السنة الخامسة والسادسة، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف بالمدينة المنورة، وزارة الشؤون الدينية والأوقاف، السعودية.

مجلة التسامح: فصلية فكرية إسلامية تصدر عن وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، مسقط، عمان، ع 4، خريف 1224هـ_2004م، وع 15، س 1427هـ_2006م.

مجلة جامعة تشرين للبحوث والدراسات العلمية: سلسلة الآداب والعلوم الانسانية، م 31، ع 1، 2009.

مجلة الجمعية الفلسفية المصرية (علمية، سنوية، محمّة)، تصدر عن: منشأة المعارف الإسكندرية، مصر، د.م.

مجلة الدراسات العقديّة ومقارنة الأديان: دورية أكاديمية متخصصة محكمة، مخبر المبحث في الدراسات العقديّة ومقارنة الأديان، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، ع 3، جمادى الثانية 1427هـ/ جويلية 2006م.

مجلة العربي مجلة شهرية ثقافية، تصدر عن الكويت، ع سبتمبر، س 2008.

مجلة الفكر المعاصر، مصر، ع 62، س 1970.

مجلة فكر ونقد، ع 16، فبراير، س 1999.

مجلة الكلمة: ع 12، ديسمبر 2007.

مجلة المعيار: دورية علمية محكمة تعنى بالدراسات الإسلامية والإنسانية تصدرها كلية أصول الدين جامعة الامير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، الجزائر، ع 12، 2006، ع 40، 2015، ع 41، 2016.

مجلة نصوص معاصرة، فصلية تعنى بالفكر الديني المعاصر، تصدر ببلبنان، رت: حيدر حبّ الله، ع: 15_16، س 4، صيف وخريف 2008.

مركز دراسات الكوفة، جامعة الكوفة، ع 9، 2008.

مكتب الأمم المتحدة: قسم الترجمة، جنيف.

منشورات: البحث اللساني والسيميائي (2_3_4 رجب 1401هـ/7_8_9 ماي 1981م)، منشورات

كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة ندوات ومناظرات رقم 6)، ط 1، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، المغرب، 1405_1994.

مؤمنون بلا حدود: مؤسسة دراسات وأبحاث، قسم الدراسات الحداثيّة للدين، قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية، المغرب.

والمقالات الالكترونية:

www.abouyaarebmarzouki.wordpress.com

www.achaari.com

www.aljabriabed.net

www.almaany.com

www.alukah.net

www.ashraf-online.info

www.ebn-khaldoun.com

www.elaph.com

www.fahmaldin.net

www.habous.gov.ma

www.investigate-islam.com

www.iraqcenter.net

www.maaber.org

www.maaber-new.com

www.omferas.com

www.salafcenter.org

www.trekaleslam.blogspot.com

www.vb.tafsir.net

* youtube

زالمراجع المفقومة:

— آرثر دو غوبينو، ديانات وفلسفات آسيا الوسطى، نقلا عن مقال: كريم مجتهدى، الفلسفة الإيرانية الإسلامية
— من منظار المفكر الفرنسي "آرثر دو غوبينو"، تر: أسعد مندى الكعبي، مجلة دراسات استشرافية، فصلية محكمة
تعنى بالتراث الاستشرافي عرضا ونقدا، ع 5، صيف 2015، د.م.

— البختي، جمال علال، عثمان السلاجي ومذهبيته الأشعرية، ط1، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية،
دار أبي رراق، الرباط، المغرب، 2005.

- _البليخي، أبو القاسم، مقالات المسلمين، باب ذكر المعتزلة، نقلا عن: النجّار، مباحث منهجية.
- _التوحيدى، أبو حيان، ثمرات العلوم، نقلا عن: بدير عون، علم الكلام ومدارسه.
- _البريدى الآبى، القاضي شرف الدين صاعد بن محمد، في رسالة الحدود والحقائق، نقلا عن: قراملكي، الهندسة المعرفية.
- _الجابري، محمد عابد، المدرسة الفلسفية في المغرب والاندلس، (ضمن اعمال ندوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الاسلامي)، المؤسسة الجامعية، بيروت، نقلا عن: عباس سليمان، تطور علم الكلام الى الفلسفة ومنهجها عند الطوسي.
- _جزار، سمير أحمد، التربية العربية ومأزق الحداثة المتوهمة، الحداثة والتغريب، ضمن كتاب: العرب والتربية والعصر الجديد، (الكتاب السنوي الثالث عشر) الكويت، 1997_1998.
- _حرب، علي، مداخلات، نقلا عن: عبد العزيز انميرات، مناهج قراءات التراث في الفكر النهضي العربي- إشكالات ونماذج، ط1، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، جدة، السعودية، 2013_1434.
- _رشوان، حسين، العلم والبحث العلمي، نقلا عن: الجوير محمد بن احمد بن علي، جهود علماء السلف في القرن السادس الهجري في الرد على الصّوفية، ج1، ط1، مكتبة الرشد، الرياض، السعودية، 1424هـ_2003م.
- _زمر، فريدة، أستاذة التفسير وعلوم القرآن في مؤسسة دار الحديث الحسنية، في كتابها: مفهوم التأويل في القرآن الكريم والحديث الشريف -دراسة مصطلحية، تق: الشاهد البوشيخي، ط1، معهد الدراسات المصطلحية، فاس، المغرب، 2002.
- _عصفور، جابر، اسلام النفط والحداثة، عنوان في كتاب: عبد المجيد الشريفي، الإسلام والحداثة -ندوة ومواقف، دار الساقى، لندن، 1990.
- _عمارة، محمد، مداخلة حول مفاهيم التجديد والتقليد والحداثة، صحيفة المستقلة، 19 ذو الحجة 1416_ 8 افريل 1996، س4، ع 100، نقلا عن: سعيد شبار، الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر.
- _فيشر، الشرق في مرآة الغرب، نقلا عن: الميلاد، محمد إقبال وتجدد الفكر الديني.
- _نظيف، مصطفى، الحسن بن الهيثم -وبحوثه وكشوفه النظرية، ج1، نقلا عن: الشنار، مناهج البحث.
- _وغليسي، يوسف، إشكالية المصطلح، نقلا عن: ماجستير: نجيب ربيعي، دراسة في حركية المصطلح النقدي.

ع- الرسائل والأكروحات الجامعية:

- دكتوراه:** صالح نعمان، منهج البحث في علم العقيدة في ضوء التطور العلمي المعاصر، إش: مولود سعادة، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، تخصص: العقيدة، كلية أصول الدين، قسنطينة، الجزائر، 2003_2004.

دكتوراه: زبيدة الطيب، تجديد علم الكلام في الفكر الحدائثي العربي المعاصر – محمد اركون أتمودجا، إيش: الزهرة للحج، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، تخصص: العقيدة، كلية أصول الدين، قسنطينة، الجزائر، 2016_2015.

ماجستير: نجيب ربيعي، دراسة في حركية المصطلح النقدي _ مصطلح النصّ في كتاب نظرية النصّ لحسين خمري أتمودجا، إيش: أحمد موساوي، تخصص: النقد العربي ومصطلحاته، كلية الآداب واللغات، جامعة قاصدي مرباح، 2012_2011.

ماجستير: يحيى مصلح عليّ المسقري، الوحي القرآني في منظور القراءة الحدائثية، إيش: حسن عبّيد غرباوي الطائي، تخصص: التفسير وعلوم القرآن، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة قطر، يونيو، 2017_1438.

ك_المراجع الأجنبية:

_مكدرموت مارتين، اندیشه های کلامی شیخ مفید، تر: أحمد آرام، دانشگاه تهران، 1363.

_Larousse, dictionnaire de francais, Maury-Eurolivres à manchecourt, montérial, Canada.

_ Dagobert D.Runes, “The Dictionary of Philosophy”. Universal Library: new York, U.S.A.

_ Babar Ahmed, “The Rational Psychology of Perfet Being Theology: Towards a New Islamic Hermeneutics”. University of Exter. England, Octobre 2010.

_B. Jaspert, “Karl Barth und Rudolf Bultmann”. Nordhausen : Bautz, Traugott, 2014.

_B. Nicolescu, La Transdisciplinarité : Manifeste. Monaco : Editions du Rocher, 1996.

_Paul Feyeraband, “Against method: Outline of an Anarchist Theory of Knowledge”; The Anarchist Library; 1993 (third edition).

_ Robert Audi, “The Cambridge dictionary of philosophy; second edition”. Cambridge University Press. United Kingdom, 1999.

_Article: HIZMETLI sabri, un auteur turc contemporain: ISMAIL HAKKI IZMIRLI (1868_1946).

فقرى الآيات

جامعة الأمير عبد القادر
للعلوم الإسلامية

فهرس الآيات:

السورة	الآية	رقم الآية	صفحة
المائدة	لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَا جَا	48	09
الزخرف	وَقَالُوا ءَأَلِهَتُنَا خَيْرٌ أَمْ هُوَ مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلًا بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ	58	13
آل عمران	هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ ءَايَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَبِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَبَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ	7	14_13
العنكبوت	وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ	69	66
آل عمران	هَٰنَتُمْ هَٰتُولَآءِ حَٰجَجْتُمْ فِيمَا لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ فَلِمَ تُحَٰجُّونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ	66	74
فاطر	وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ هُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ إِنَّ اللَّهَ بِعِبَادِهِ لَخَبِيرٌ بَصِيرٌ	31	79
القصص	وَأَصْبَحَ فُؤَادُ أَمِّ مُوسَىٰ فَارِعًا	10	220

237	153	وَأَنْ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَٰلِكُمْ وَصَّكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿١٥٣﴾	الأنعام
237	62	إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصْرَى وَالصَّبِيْنَ مَنْ ءَامَنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٦٢﴾	البقرة
237	69	إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّبِيْنَ وَالنَّصْرَى مَنْ ءَامَنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٦٩﴾	المائدة
237	17	إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّبِيْنَ وَالنَّصْرَى وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴿١٧﴾	الحج
311	09	إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴿٩﴾	الحجر
343	206	وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ قَالَ أُوَلِّمُ تُؤْمِنُ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَظْمِنَنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ أَجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٢٠٦﴾	البقرة

فقرى الموضوعات

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهرس الموضوعات:

الرقم	الموضوع	صفحة
01	إهداء	
02	تقدير وعرفان	
03	مختصرات التوثيق	
04	تقدمة	

01	دراسة في علم الكلام القديم - المصطلح والوظيفة والمنهج	الفصل الأول
05	البناء المفاهيمي والتاريخي لعلم الكلام: التأسيس والأزمة	المبحث الأول:
05	مفهوم المنهج: لغة واصطلاحاً	المطلب 1:
11	علم الكلام: المصطلح والدلالة	المطلب 2:
16	عند السنة	الفرع الأول:
25	عند الشيعة	الفرع الثاني:
29	وظيفة علم الكلام القديم	المطلب 3:
32	إشكالية تأريخ في علم الكلام	المطلب 4:
49	المسالك المنهجية في علم الكلام القديم	المبحث الثاني:
50	الاستدلال	المطلب 1:
64	التأويل الكلامي	المطلب 2:
71	الجدل والمناظرة	المطلب 3:
78	دواعي تجديد علم الكلام	المبحث الثالث:
78	الانسداد المنهجي في علم الكلام القديم	المطلب 1:
79	على مستوى المنهج	الفرع الأول:
89	على مستوى النتائج	الفرع الثاني:
96	خاصية الجدّة في علم الكلام	المطلب 2:

105	علم الكلام الجديد بين الفكر الإسلامي الإحيائي والفكر الحداثي _ قراءة في المنهج _	الفصل الثاني:
107	مدخل مفاهيمي إلى علم الكلام الجديد	المبحث الأول:
107	معالم مشروع "علم كلام جديد": المفهوم	المطلب 1:
118	مضامين علم الكلام الجديد	المطلب 2:
123	منهجية القراءة التاريخية والحداثية للتراث الإسلامي والكلامي	المبحث الثاني:
123	مدخل إلى القراءة المنهجية الحداثية	المطلب 1:
132	القراءة التاريخية للتراث الديني	المطلب 2:
148	الطرح المنهجي الإحيائي في بناء الدرس الكلامي الجديد	المبحث الثالث:
148	المنهج العقلاني	المطلب 1:
166	المنهج الفلسفي	المطلب 2:
178	المنهج العلمي التجريبي المعاصر	المطلب 3:
193	المنهج التداولي الحواري	المطلب 4:
212	الطرح المنهجي الحداثي في بناء علم الكلام الجديد	المبحث الرابع:
213	المنهج الظاهراتي/الفينومينولوجي	المطلب 1:
227	المنهج العرفاني التقدي/الابستمولوجي	المطلب 2:
249	المنهج الهرمنيوطيقي/التأويلية	المطلب 3:
362	مقاربة نقدية لإشكالية المنهج في علم الكلام الجديد	الفصل الثالث:
366	هوية علم الكلام الجديد قراءة لدور المشاريع المنهجية الإحيائية والحداثية	المبحث الأول:
367	من حيث ماهية علم الكلام الجديد	المطلب 1:
276	من حيث الاتصال والانفصال بعلم الكلام القديم	المطلب 2:
282	من حيث الوظيفة	المطلب 3:
290	من حيث المتكلم المعاصر	المطلب 4:

299	معايير تقييم المنهج في علم الكلام الجديد (الضبط الاصطلاحي والمفاهيمي)	المبحث الثاني:
299	إشكالية الفهم والتداول لدلالة "المنهج"	المطلب 1:
310	المصطلح وأثره في تشكّل المنهج	المطلب 2:
311	المصطلح .. بين التّأصيل والتّأثير المنهجي	الفرع الأول:
319	الترجمة .. بين الحاجة والغاية المنهجية	الفرع الثاني:
328	نقد وبناء المنهج في الدرس الكلامي المعاصر	المبحث الثالث:
328	فلسفة المنهج	المطلب 1:
339	مقاصدية المنهج	المطلب 2:
351	الخاتمة	06

فهارس		
357	ملاحق	07
365	قائمة المصادر والمراجع	08
388	فهرس الآيات	09
392	فهرس الموضوعات	10
	ملخص البحث	11

المفرد

جامعة الأميرة
عبد القادر العظم
الإسلامية



ملق البحث:

تهدف هذه الأطروحة إلى دراسة إشكالية المنهج في مشروع علم الكلام الجديد ومساءلة مشروعيته المعرفية وارتباط مضمونه أو انفصاله عن علم الكلام القديم؛ وذلك بيان العلاقة بين عالم علم الكلام الجديد وبين تأثير المناهج المعاصرة في بنيته المعرفية.

أولا بمقارنته من خلال قراءة تاريخية ومنهجية لعلم الكلام القديم وتتبع مسار أسباب وخاصة التجدد المرتبطة بهذا العلم، ثم إجراء قراءة وصفية لمطآن الكلام الجديد منهجيا عند رواده وقراء التراث من التيارين الإحيائي والحداثي؛ ممن دعا إلى البناء التجددي الاتصالي التواصلي لعلم الكلام الجديد بالقديم وظيفية ومنهجيا، وتم اعتماد النماذج المنهجية والمعرفية الأشهر في تجديد علم الكلام: المنهج العقلاي عند محمد عبده، المنهج الفلسفي عند محمد إقبال، المنهج العلمي المعاصر عند وحيد الدين خان، والمنهج التداولي الحواري عند طه عبد الرحمن. وبين من يرى بانتهاء صلاحية علم الكلام القديم وضرورة استحداث كلام جديد منفتح على مناهج العصر وفلسفاته وعلومه، دون مراعاة الإلزامات التي تلحق هذا الاقتباس/النقل المنهجي الذي لم يشارك المتكلم المعاصر في صياغته أو تمحيصه وفق نظمه الدينية والمعرفية والمصطلحية، ممثلا في: المنهج الظاهراتي/الفينومينولوجي عند حسن حنفي، المنهج التأويلي/الهيرمنيوطيقي عند محمد مجتهد شبستري، المنهج الإبستمولوجي/النقد الديني عند عبد الكريم سروش.

وما يزال علم الكلام الجديد إلى اليوم؛ محل جدال نجويّ سواء في الكتابات الأكاديمية المعاصرة حوله أو البحوث/المقالات الحرة في الكشف عن هويته وهندسته المعرفية بشكل واضح وجليّ يحدّد الموقف الشرعي والعلمي منه قبولاً ورفضاً، فضلا عن التأسيس له كعلم معاصر يقف على أنقاض السّمة التاريخية لعلم الكلام.



Abstract

جامعة الأمير عبد الله الثاني للعلوم الإسلامية

Search summary :

This thesis aims to study the problem of the curriculum in the NEW KALAM (New theology) project and to question its cognitive legitimacy and its content or separation from the science of ancient KALAM, by indicating the relationship between the parameters of New Kalam and the influence of contemporary approaches in its knowledge structure.

Firstly by approaching it through a historical and systematic reading of the ancient science of Kalam and following the path of the causes and characteristic of regeneration associated with this science, and then a descriptive reading of the new words of the tradition of the pioneers and readers of the heritage of the biological and modern currents who called for regenerative construction and communicative communication for the New Kalam and the old approach.

The most popular methodological and cognitive models were adopted in the renewal of the science of Kalam: the rational approach of Muhammad Abdo, the contemporary scientific approach of Wahid al-Din Khan, the philosophical approach of Muhammad Iqbal, and the interactive deliberative approach for Taha Abdel Rahman and those who see the expiration of the old Kalam science and the need to create new words open to the curriculum, philosophies and sciences of the age, without taking into account the obligations of this citation/systematic transfer which the contemporary speaker did not participate in its drafting or scrutiny according to his religious, cognitive and terminological systems represented in: Phenomenological/phenology curriculum for Hasan Hanafi, the interpretative / Hermeneutic curriculum for Mohammed Mujtahed Shabsiri, the curriculum of the Islamic religious/ Epistemology approach by Abdelkrim Sarush.

Till now, the New Kalam is controversial either in the contemporary academic writings about or research/free essays in the disclosure of its identity and its knowledge in a clearer way which determines its legal and scientific position, acceptance and rejection, as well as its establishment as a contemporary science that stands on the ruins of the reputation of historical science of Kalam.

Abstract

جامعة الأمير عبد القادر العظم
الإسلامية

Abstrait de la recherche :

Cette thèse a pour objectif d'étudier l'approche problématique dans le projet de la nouvelle science du discours (NOUVEAU ILM KALAM/ nouveau théologie) et la question de la légitimité du savoir et du contenu du lien ou de la séparation de l'ancienne science de la parole (ILM KALAM).

En montrant la relation entre les caractéristiques de la nouvelle science de la parole et l'impact des méthodes contemporaines sur la structure de la connaissance.

Tout d'abord, avec son approche à travers une lecture historique et méthodologique de l'ancienne science de la parole et suivre une trace des raisons et la propriété du renouveau associée à cette science, puis faire une lecture descriptive des références du nouveau parole systématiquement chez ses pionniers et les lecteurs du patrimoine des deux mouvements ancien et moderniste qui a appelé à la construction de la nouvelle communication liant la nouvelle science de la parole avec celle de l'ancienne par fonction et approche et des modèles méthodologiques et cognitifs les plus connus dans le renouvellement de la science de la parole ont été adopté : l'approche rationnelle chez Mohammed Abdu, l'approche philosophique chez Mohammad Iqbal, l'approche scientifique contemporaine chez Wahiduddin Khan et l'approche délibérative communicative chez Taha Abdul Rahman.

Et entre ceux qui voient la fin de la validité de la science ancienne de la parole et la nécessité d'introduire un nouveau mot ouvert aux méthodes des temps, ses philosophies et ses sciences sans tenir compte des contraintes qui jointent à la présente citation (Le transfert méthodique que le locuteur contemporain n'a pas participé à sa formulation ou à son examen selon ses systèmes religieux et cognitifs et sa terminologie) représenté dans: phénoménologique programme (phénoménologique) chez Hassan Hanafi, méthode d'interprétation (herméneutiques) chez Mohammad Mojtahed Shabestari, l'approche religieuse critique (épistémologique) chez Abdul Karim Soroush.

La nouvelle science de kalam reste encore aujourd'hui un argument élitiste, à la fois dans les écrits académiques contemporains ou de recherche (articles libres) pour révéler son identité et l'ingénierie cognitive clairement pour définir la position juridique et scientifique en l'acceptant ou le rejetant, en plus de l'établir comme science contemporaine se tenant sur les ruines de la réputation historique de la science de la parole.