

محمد بوهلال

جدل السياسة والدين والمعرفة

جداول

المقدمة

تهض الكتب المقدسة بالدور الأول في صياغة حياة المؤمنين الروحية وتحديد الطقوس التي تُهَيِّكُهَا والقيم التي تتطَّع إلى تحقيقها. لكنَّها ما إن تصبح مهياً للقراءة والتفسير بعد تثبيت نصوصها وتعميمها على المؤمنين حتَّى تنشأ في ظلِّها وعلى هامشها علوم متعدّدة خادمة للكتاب المقدس متكلِّفة بتلبية حاجات المؤمنين الروحية والاجتماعية، فيلتجئون إليها في تأسيس مشروعية اعتقاداتهم وممارساتهم وتبرير اختلافاتهم السياسية والعقدية.

وفي الثقافة الإسلامية، أُطلق على العلم الذي تكفَّل بتوضيح العقائد وتبريرها والدفاع عنها اسم «علم الكلام»، وهو نظير الثيولوجيا (Theology) في اليهودية والمسيحية. ولئن تضاءلت قدرة المعرفة الكلامية التقليدية في العصر الحديث على الاستمرار وعلى المساعدة في حلِّ مشاكل المؤمنين العقدية والاجتماعية، لأنَّ الحداثة غيرت حياتهم بصورة عميقة، فإنَّ تأثيرها في شعورهم ولاشعورهم لا يزال قويًّا، تشهد على ذلك الصراعات السياسية والتجاذبات الثقافية التي تجري في أماكن عديدة من العالم والتي تأخذ في كثير من الأحيان شكلاً دينياً مذهبياً.

وهذا يعني أنَّ إنجازَ بحثٍ تألّفي نقدي في علم الكلام وعقائده وأنساقه وفوقه، ضرورة معرفية وعملية يُخَوِّجُ إليها الفهم العميق للوضع الفكري والديني والسياسي الماضي والراهن في العالمين العربي والإسلامي، إذ ليس بالإمكان فهم ما يعتمل في هذين العالمين اليوم من أحداث وصراعات فكرية وسياسية واجتماعية وما يشهده من نموِّ تيارات دينية جديدة وتراجُع تياراتٍ أخرى بوتيرة سريعة، وما يعرفه بعضها من ثورات سياسية عميقة، إلَّا إذا ربطنا ذلك كلّه

بالتجارب السياسيّة والكلاميّة المبكّرة التي عرفتھا الجماعة الإسلاميّة في القرون الأولى. إنّ الترابط الجلي، حينًا والخفي أحيانًا أخرى، بين الماضي والحاضر يجعل من دراسة علم الكلام مقدّمة تاريخيّة ونظريّة لا غنى عنها لكلّ من يريد فهم حاضر المسلمين ويتطلّع إلى تصوّر أفضل لمستقبلهم.

ولئن كان القارئ المعاصر لا تُعوزه الدراسات المهمّة بعلم الكلام تاريخًا ومدارس ومقالات، فإنّ ما أُعنى¹ به في هذا الكتاب وجّه آخر لعلّه لم يحظَ إلاّ بالقليل من اهتمام الباحثين، أعني بذلك دراسة علم الكلام في صلته بالمجتمع الذي أنتجه وبالمعارف المعاصرة له، أي دراسته من حيث هو عنصر من عناصر النشاط الاجتماعي ومكوّن من مكوّنات المنظومة المعرفيّة القديمة، وهو ما يتطلّب النظر المدقّق في نشأته ونظامه وتطوّره ووظائفه وقيّمته الروحيّة، والوقوف على ضروب تفاعله مع العلوم والمعارف التي كانت له بها صلة وثيقة، فصدّ التعرّف على المنزلة التي كانت له في المجتمع الإسلاميّ القديم وعلى الدور التاريخي الذي نهض به والإضافة التي أضافها والحدود التي وقف عندها.

ولمّا كان جدل السياسي والديني بما يعنيه من تجاذب وصراع بين الدواعي الشخصيّة والاجتماعيّة والمذهبيّة والثقافيّة من جهة، والدواعي القيميّة والعلميّة القائمة على سموّ الروح والنظر والتمثّل والفهم من جهة ثانية، تستقطب أهمّ قضايا علم الكلام وإشكاليّاته - إذ كانت المحدّد الرئيسّ لمسائله واتّجاهاته وأطواره ومآله التاريخي -، رأيتُ أنّ أتخذها محورًا لهذا البحث. ولأنّ هذا الجدل

¹ جرت العادة بأنّ يستخدم الباحث الأكاديمي حين يتحدّث عن نفسه ضمير المتكلّم الجمع (نحن)، تعبيرًا عن تواضعه العلمي وتنبّيهاً على أنّه لا يشتغل بمفرده في الميدان. ولئن فضّلت هنا رغم ذلك استخدام ضمير المتكلّم المفرد (أنا)، فليس ذلك من باب الادّعاء وإبراز الذات، بل تحرّرًا من الموقف السلبي من الفرد السائد في ثقافتنا.

يردُّ حركة العلم صعودًا وانكفاءً إلى ظروفه التاريخية الخاصّة وخصائصه الإبستميّة معًا، ارتأيتُ أن أجمع في عملي هذا بين الأمرين، فأدرس من وجهٍ كيفيّة انبناء المعرفة الكلاميّة وتشكّل نظامها الخاصّ وما يقوم عليه من أسس، وأنظر من وجهٍ آخرٍ في تأثيرها في محيطها الفكري والاجتماعي وفي دور هذا المحيط في تشكيلها وإنضاجها وتوجيهها. وقادني هذا الاختيار المزدوج إلى دراسة علم الكلام، من حيث هو ظاهرة تاريخيّة وواقعة اجتماعيّة ونسق معرفي ونشاط ثقافي. وكان من الطبيعي أن أتوخّى في العمل وجهةً تأليفيّة، وأن أكتفي من التفاصيل بما هو ضروري، لأنّ هدفي ليس التعريف بجزئيات تاريخ علم الكلام، بل بناء تصوّر فلسفي عامّ عنه.

وكانت أبرز الأسئلة التي واجهتُها في هذا الإطار وحاولتُ الإجابة عنها، ما يأتي: ما الحاجات التي استدعت ظهور علم الكلام؟ ما المراحل الكبرى التي وسمت تطوّره وما خصائصها؟ ما العوامل المؤثّرة فيه؟ هل توصل القائلون عليه إلى إنشاء بنية نظريّة تميّزه عن غيره من العلوم؟ ما المدارس الدينيّة التي تبلورت في إطاره؟ وأيّ دور كان لها في تحديد مصيره؟ ما المكانة التي حظي بها في المحيط الاجتماعي والعلمي الذي نشأ فيه؟ أيّ دلالة مثلها بالنسبة إلى المسلمين؟ وأيّ معنى أضفاه على حياتهم؟

إنّ الضارب في هذه الدروب التاريخيّة والمعرفيّة المتشعبّة تواجهه عقبات بنيويّة يحتاج إلى أن يكون واعيًا بها، محتاطًا منها حتّى لا ينفاد إلى أحكام خاطئة واستنتاجات متسرّعة. ولعلّ أبرز تلك العقبات ثلاث، هي:

▪ ضياع أغلب الكتابات الكلاميّة المبكّرة وكثيرٍ من الكتابات المتأخّرة، لا فرق في ذلك أحيانًا بين مصنّفات ذوي الشأن في العلم ومصنّفات الأقلّ شأنًا. فالفرق التي اندثرت مبكرًا نسبيًا، مثل الأزارقة والصفريّة والسبئيّة والمرجئة، لم تكن لها نصوص مكتوبة، أو كانت لها نصوص لكنّ أصولها ضاعت جميعًا.

وبعض الفرق التي تعرّضت مدّة طويلة للاضطهاد، مثل النصيريّة والإباضيّة، اضطرّرت إلى التكتّم وإلى إخفاء عقائدها، وربّما تظاهرت بخلاف ما تعتقد، وهو ما سمح بشيوع الكثير من الآراء الخاطئة عنها. وبالرغم من وفرة الدراسات التي تُعرّف بقضايا علم الكلام تعريفًا جزئيًّا أو شاملًا فإنّ مسألة ظهوره وتأسيسه وتأصيله وبعض مراحل تطوّره لا تزال غامضة. ولا تزال معرفتنا بتفاصيل حياة أصحابها من المتقدّمين والمتأخّرين على السواء منقوصة وأحيانًا مستعصية. على أنّه يمكن تذليل هذه الصعوبة جزئيًّا بالبحث في المضانّ غير الكلاميّة التي تضمّنت معطيات كلاميّة وتاريخيّة واجتماعيّة مفيدة، مثل كتب التاريخ والأدب والاقتصاد، ومثل العملات والنقائش الأثريّة، بالإضافة إلى المصنّفات التي صنّفها أرباب الديانات المنافسة للإسلام بلغات شتّى على وجه الرّدّ على عقائده ونقد مذاهبه. وهذا عمل واسع وطويل النفس يُحوجُ تحقيقه إلى تكاتف جهودٍ عديدٍ الباحثين. كما أنّ موقف التكتّم لدى بعض أتباع الفرق المهمّشة شهد في السنوات الأخيرة انحسارًا ممّا سمح بنشر الكثير من نصوصها العقديّة والتاريخيّة المهمّة، وهو ما يفتح آفاقًا جديدة أمام البحث الكلامي والديني والتاريخي. ومن حسن الحظّ أنّ المتكلّمين القدامى طوّروا جنسًا من الكتابة يمكن تسميته بالخلاصات، خاصّيته أنّه يشتمل على تعريف شامل بمقالات الفرقة ومقالات خصومها في جميع المسائل الكلاميّة المهمّة، مثل كتاب المجرّد لابن فُورك (ت1015/406) وكتاب المُغني لعبد الجبار بن أحمد (ت1024/415) وكتاب المواقف لعضد الدين الإيجي (ت1355/756). كما طوّروا جنسًا آخر من الكتابة يمكن اعتباره البداية الحقيقيّة لـ«علم تاريخ الأديان»، خاصّيته أنّه يتعدّى الدائرة الإسلاميّة ويسلّط الضوء على الديانات والفلسفات الأخرى التي كان للمسلمين اطلاع عليها، مثل كتاب الفصل في الملل والأهواء والنحل لعلي بن حزم (ت1063/456) وكتاب الملل والنحل لعبد الكريم الشهرستاني (ت1153/548).

▪ تعرّض الأفكار الكلامية باستمرارٍ للتحريف والتشويه من قِبَلِ الخصوم، ونسبة مقالات إلى فرق وأشخاص لم يقولوا بها بالكيفية التي تُنسب إليهم، واختلاق أحاديثٍ نبويةٍ وشهاداتٍ ومأثوراتٍ تزكّي بعضهم وتُدين بعضهم الآخر؛ وقد عانت كلّ الفرق تقريباً من هذا السلوك العدواني. والظريف أنّ الخلط والاضطراب تسرباً حتى إلى ما أوردَهُ الأتباعُ مِنْ آراءِ شيوخِهِم المتقدّمين¹. إنّ هذه الظاهرة توجب على الباحث ألاّ يسلمَ من دون نقاش بما تورده المصادر القديمة مِنْ أخبارٍ وما تنسبه إلى المتكلمين من آراء، وتُلزمه بأن يُخضع المادّة القديمة للنقد والتمحيص التاريخيين. غير أنّ التحذير من ذاتية القدامى لا يشكّل مانعاً للمحدثين من الانطلاق من كتابات الأقدمين، ودراستها دراسةً تحليليةً نقديةً، وإخضاعها للأفق المعرفي والقيمي الواسع المميّز لعصرنا. وبناءً على ذلك سيكون تناولنا لإنتاج الفرق الكلامية تناولاً تحليلياً نقدياً، يستوي عندي في هذا المقام الخوارج والمعتزلة والشيعية وأهل السنة وغيرهم.

▪ الطابع المقتضب للمقالة الكلامية والأسلوب التجريدي إلى حدّ الالتباس أحياناً للخطاب الكلامي ووصول عددٍ لا يُستهان به من الآراء والمواقف الكلامية مبتوتةً عن ملاسباتٍ ظهورها ومراحلٍ تشكّلها والحلقاتِ المعرفيةِ الممهّدة لها. لقد كان المطلب الأهمّ في نظر المتكلمين ومؤرّخي الفكر القدامى هو تحديد المقالة الكلامية في حدّ ذاتها وبيان مدى استقامتها، أي مدى توافقها مع ما يعتقدون أنّه الحقّ في المجال المدروس. ذلك جعلهم في أغلب الأحيان

¹ مثل اختلاف محمد بن مطرف الضبيّ الأستراباذي وأبي بكر بن فورك - وكلاهما أشعري - في ضبط بعض مقالات أبي الحسن الأشعري. راجع الفصول 5، 6، 66 من: ابن فورك، مجرد... ومثل تخطئة الخياط لتلميذ إبراهيم النّظام أبي عثمان الجاحظ ولتلميذ معمر بن عبّاد أبي عبد الرحمان الشافعي في بعض ما روياه من آراء النّظام. راجع: الخياط، الانتصار...، ص ص 51-52.

يوردون الآراء مجردة من سياقها الفلسفي والاجتماعي والاقتصادي والشخصي، ويكتفون بتحديد مكانها من جدول المسائل والمذاهب والآراء الذي اشتملت عليه ثقافتهم. ولعلّ المطلوب من الباحث المعاصر هو قطع الطريق التي سلكها القدامى ولكن في الاتجاه المعكوس، وذلك بمحاولة ردّ المقالات والآراء والمذاهب والأنساق القديمة إلى سياق تشكّلها الفلسفي والتاريخي والاجتماعي. وما من شكّ في أنّ هذا المسعى لا يتحقّق للدارس إلاّ إذا أحسن توظيف الأدوات والمنطلقات والمعارف التي تمدّه بها العلوم الحديثة.

لقد تبدّلت أوضاع علم الكلام وتغيّرت وظائفه كثيرًا عبّر تاريخه الطويل، ومثّلت لحظة عبد الرحمان بن خلدون (ت 1405/808) منعرجًا حاسمًا في هذا التاريخ، إذ عرف علم الكلام قبلها تمام النضج والاكتمال، وانقاد إثرها إلى حالة من الضمور والذبول أدت في النهاية إلى جموده التام. لذا ارتأيت أنّ أتوقّف عند حدود هذه اللحظة ولا أتجاوزها. وبناءً على ذلك قسّمت عملي إلى سبعة فصول رتّبتها على النحو الآتي:

- **الفصل الأوّل: في حدّ علم الكلام ومنزلته التاريخية**، درست فيه أهمّ القضايا الإبستمولوجيّة التي يثيرها تعريف القدامى لعلم الكلام، والمنزلة التي كانت له في الثقافة الإسلاميّة، وعرّفت بالأطوار التاريخيّة التي مرّ بها.

- **الفصل الثّاني: الكلام السياسي**، درست فيه البدايات الكلاميّة الأولى والمنطلقات التي وجّهتها والمقالات والفرق التي عبّرت عنها.

- **الفصل الثّالث: المنعرج المعتزلي**، درست فيه الظروف والعوامل والأطراف التي أدت إلى تطوّر الكلام من خطاب سياسي نضالي إلى خطاب علمي استدلالي، وأبرزت على نحو خاصّ دور المعتزلة في ذلك.

- الفصل الرابع: الكلام العلمي، درست فيه المقومات التي جعلت من الفكر الكلامي في مرحلتيه الثانية والثالثة نسقاً علمياً مُحْكَمًا بالمعنى القديم للعلمية.

- الفصل الخامس: المدارس الكلامية، درست فيه الفرق الكلامية التي رأيت أنها تتمتع بخصائص المدرسة العلمية العقدية، فتبيئت خصائصها ونظرت في العلاقات الرابطة بينها.

- الفصل السادس: أصناف المتكلمين، رصدت فيه أنواع المتكلمين، ووقفت على المقومات العامة المكونة لشخصياتهم، والأدوار السياسية والعلمية والاجتماعية التي اضطلعوا بها.

- الفصل السابع: الروحانية الكلامية، درست فيه الوظائف التي نهض بها الفكر الكلامي، واختلافها باختلاف المدارس التي احتضنته والسبيل التي سلكها كلٌ منها في تحقيق تطلعات المؤمنين الروحية.

مساكن

28 أيلول/ سبتمبر 2011

الفصل الأول

في حدّ علم الكلام ومنزله التاريخية

المقدمة

لعلّ علماً من العلوم الدينيّة التي سادت في الثقافة الإسلاميّة لم يَعْرِفْ تَقَلُّبًا واختلافًا قَدَر ما عرفه علمُ الكلام. فقد مرَّ بأطوارٍ مختلفة أدّت إلى تغييرٍ واسعٍ في تسميته ولغته وأدواته ومناهجه ومباحثه. ووقفت منه الدولة مواقف متناقضة، فدعمته حينًا وحمّت أهله وروّجت أفكارهم، وناهضته أحيانًا أخرى وحاصرت أصحابه وحظرت عليهم التدريس ومَنَعَتْ كُتُبَهُمْ مِنَ التداوُل. واختلف علماء الدين في شأنه، فمنهم من أثبت شرعيّته وأقرّ بالحاجة الماسّة إليه، ومنهم من حرّمه ورأى فيه خطرًا على الاعتقاد وأدان المشتغلين به.

وقد أحدث هذا الاختلاف حالة من الالتباس تدعو إلى تقليب النظر في تعريفات القدماء لعلم الكلام، ومراجعة تصوّراتهم لمكانته المعرفيّة والدينيّة ورصد المراحل الكبرى التي عرفها تاريخه والتمعّن في المحطّات الحاسمة منها. وتحقيقًا لهذه الحاجات رأيت أن أفصّل القول في ثلاث مسائل: حدّ علم الكلام، وأبعاد «المحنة»، ومراحل تطوّر علم الكلام.

1- حدّ علم الكلام

بالرغم من أنّ ظاهرة الكلام قديمة في التاريخ الإسلامي فإنّ تعريفها لم يَحْدُثْ إلّا في وقت متأخّر، إذ لا أعرف مَنْ حدّد علم الكلام قبل القرن الرابع. والطريف أنّ أوّل حدّ معلوم للكلام لم يضعه متكلمٌ، بل وضعه فيلسوف هو أبو نصر الفارابي (ت950/339). أمّا أقدم حدّ معروفٍ وَصَّعَهُ متكلمٌ فيرجع إلى القرن الثامن، صاغه عضد الدين الإيجي (ت1355/756)، وهو سنّي أشعري. ومع ذلك فإنّ التعريف الأكثر شيوعًا في العصر الحديث هو ذلك الذي وضعه ابن خلدون (ت1405/808) في مقدّمته، ولم أعرّ على أيّ تعريف معتزلي بالرغم من أنّ المعتزلة هم المؤسسون الحقيقيون لعلم الكلام.

لهذا السبب أكتفي في هذا السياق بتحليل تعريفات هؤلاء الأعلام الثلاثة ونقدھا. ولعلّ تأخّر المتكلمين في وضع تعريفٍ لعلمهم وقيام الأشاعرة بذلك بأخّرة من الزمن يعبران عن الوضع القلق لهذا العلم في الثقافة الإسلاميّة وعن نجاح أهل السنّة في تحويله إلى أداة في خدمة منظومتهم، الأمر الذي تُظهِره بوضوح تعريفاتهم له. على أنّ هذا التفسير لا يعني نفيًا مطلقًا لإمكانية وجود تعريفات أخرى أقدم لم تصلنا أو لم أطلع عليها شخصيًا.

أ- حدّ الفارابي

عدّ الفارابي الكلامَ صناعة، وحدّها بكونها «ملكة يُقَدِّرُ بها الإنسان على نُصْرَةِ الآراءِ والأفعالِ المحدودةِ التي صرَّحَ بها واضعُ الملةِ وتزييفِ كلِّ ما خالفها بالأقوالِ»، ورأى أنّ هذه الصناعة تتكوّن من قِسْمَيْنِ: قِسْمٌ يتعلّق بالآراءِ وقِسْمٌ يتعلّق بالأفعال¹.

يتميّز هذا الحدّ ببنية رباعيّة الأركان يمكن تفصيلها على النحو الآتي:

الكلام مَلَكَةٌ أو صناعة تُقَدِّرُ صاحبها على فعلٍ مخصوصٍ

إنّ الملكة هي المقابل العربي للعبارة اليونانيّة (hexis) والعبارة الفرنسيّة (état, habitude)، وضدّها العدم، وتقابله في اليونانيّة عبارة (steresis) وفي الفرنسيّة (privation). وقد استخدم شارح أرسطو الإسكندر الأفروديسي (Alexandre d'Aphrodise) (ت حوالي 200م) عبارة «العقل بالملكة» (noûs koth-hexin) للدلالة على المرحلة العقليّة الانتقاليّة التي تتحوّل فيها الحقائق الأولى إلى عقل بالفعل² (Intellect in actus). إنّ المدلول الفلسفي لعبارة «ملكة» يشير إلى امتلاك المرء قدرة على إنجاز فعلٍ مُحكَمٍ قابلٍ لأن يتحوّل

¹ الفارابي، إحصاء العلوم، ص 41.

² Leaman, Malaka, EI2, t6, p214.

إلى «صناعة»، وذلك إذا اكتسب صاحبُه معرفةً نظريَّةً بكيفية إجرائه¹. وإجراء هذين المفهومين على علم الكلام يُدْخِلُهُ في باب الصناعات والحِرَفِ العمليَّة التي تستمدُّ قيمتها من جدواها الاجتماعيَّة وكفاءة أصحابها، ويُخرجه من دائرة العلوم التي دورها الكشف عن حقائق الأشياء بطرقٍ ووسائلٍ برهانيَّة لا يستطيع عاقل منصفٌ ردها. فالفارابي يُعدُّ علم الكلام مهارةً تُتعلَّم من أجل تحقيق أغراض غير معرفيَّة.

وظيفة الكلام هي الإقذار على «النصرة» و«التزييف»

يحصِر هذا الجزء من التعريف وظيفَةَ علم الكلام في حركتين متقابلتين هما النصرَةُ والتزييفُ، نصرَةُ المَلَّةِ وتزييفُ الآراءِ المخالفة لها. وتُبيِّنُ هذه الوظيفة المزوجة أنَّ الكلام عِلْمٌ حِجَاجِيٌّ وأنَّ المتكلِّمَ شخصٌ مجادلٌ وأنَّ عمله امتدادٌ مباشرٌ للصراع السياسي والعسكري الدائر بين القوى السياسيَّة والاجتماعيَّة، وتتفي كونهُ جُزءًا من منظومة العلوم ذات الأهداف المعرفيَّة الخالصة. إنَّ علم الكلام من هذا المنظور ممارسة اجتماعيَّة تجري بين حَصَمَيْنِ: محاجِّجٍ ومحاجِّجٍ أو مجادلٍ ومجادلٍ، وهذا الوصف يطبع الكلام بطابع سجالي مغالطي يضع موضع شكِّ ادِّعاء أصحابه امتلاكهم القدرة التامَّة على إظهار الحقِّ وإبطال الباطل.

موضوع الحجاج الكلامي «الآراء والأفعال» الشرعيَّة المحدودة

¹ هذا المعنى أكده تعريف ابن خلدون أيضًا لمصطلحي الملكة والصناعة، وذلك في موضعين من مقدّمته، موضع تكلم فيه على الصناعات والحرف وبين سبب عسر اجتماع اثنين منها في إنسان واحد، وموضع تكلم فيه على اللغة وفنونها وميز بين القدرة العمليَّة على استعمالها والمعرفة النظرية بقوانينها وأحكامها. المقدّمة، ج2، ص ص487-488، 729.

يُظهر هذا الجانب من التعريف تبعيّة المتكلم المعرفيّة، فهو مقيدّ ابتداءً بآراء واضع الملة، منها ينطلق واليها يعود، ولا ينشئ آراءه ومبادئه بنفسه، وهو مجرد مبرر لأقوال الغير (الشارع) ومدافع عنها. ولأنّ الملة التي يدبّ عنها تشتمل على أمور نظريّة وأمور عمليّة «محدودة» كان علم الكلام مشتملاً أيضاً على الصنفين من المشاغل. فهو صناعة نظريّة وصناعة عمليّة في آن، يحتاج عن «الآراء» و«الأفعال» الشرعيّة من غير تمييز. والملاحظ أنّ هذه الآراء والأفعال موصوفة بصفة المحدوديّة، بمعنى أنّها غير مطلقة، ولا صحّة لها إلا في حيّز مخصوص. كلّ هذا يحول بين علم الكلام والتطلّع إلى المبادئ والأوليات والمجردات التي هي موضوع العلم الأرفع في تصنيف الفارابي للعلوم، أي الإلهيات.

أداة الحجاج الكلامي هي «الأقاويل»

يعبر هذا الجزء من التعريف عن نظرة الفارابي التحقيريّة إلى صناعة المتكلمين، إذ تعني «الأقاويل» في تعريفه كلاماً فاقداً للقيمة المنطقيّة البرهانيّة بسبب استناده إلى المشهور من المعارف والتجاءه إلى الإيهام والتمويه والمغالطة. وقد أخذ بهذه النظرة بعده ابن سينا (ت1036/428)، وأعطاه صيغتها القصوى فيلسوف قرطبة أبو الوليد بن رشد (ت1198/595) في كتابيّه تهافت التهافت والكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة. إنّ الكلام بحسب هذا التعريف أقاويل جدليّة مبنية على مقدّمات مشهورة أو مسلمة، أي مقدّمات لا يتوقّر فيها اليقين والحقيّة، بل عموم الاعتراف والتسليم¹. بنى الفارابي هذا التقرير على أساس تصوّر عامّ لأنواع الخطاب ولعلاقة بعضها ببعض، معتبراً الترتيب الزمني لظهورها مؤثراً تأثيراً جوهرياً في تحديد طبيعة كلّ منها ودرجة الإحكام فيها. فرتب الخطابات أو «القوى» بحسب الأسبقيّة الزمنيّة على النحو

¹ التهانوي، كشف اصطلاحات الفنون، ج1، مادّة «الجدل»، ص553.

الآتي: الفلسفة المظنونة أو المموّهة (=القوى الجدليّة والسفسطائيّة)، تليها الفلسفة اليقينيّة أو البرهانيّة (=الأرسطيّة)، تليها الملمّة (=الإسلام)، تليها صناعة الكلام. وفي رأيه أنّ الفلسفة اليقينيّة أعلى من الفلسفة المظنونة وإن كانت هذه تتقدّمها في الزمن، وإنّما تقدّمها لثمّدها لها طريق التفتح والنماء «على مثال تقدّم غداء الشجرة للثمرة» أو تقدّم «زهرة الشجرة للثمرة». أمّا الملمّة فلئن كانت فوق الفلسفة المظنونة فإنّها دون الفلسفة البرهانيّة لأنّها «إنّما تعلّم الأشياء النظرية بالتخييل والإقناع». ولما كان ظهور الإسلام بحسب استقراء الفارابي واقعا بعد اكتمال الفلسفة البرهانيّة اليقينيّة ممثّلة في الأرسطيّة كانت هذه الملمّة «صحيحة في غاية الجودة». ولا ينطبق هذا الوصف على الملمّة التي يكون ظهورها بعد الفلسفة المظنونة أو المموّهة، فإنّ هذه الفلسفة يداخلها الكثير من الآراء الكاذبة بسبب اعتمادها على الأدلّة الخطبيّة والجدليّة والسفسطائيّة، «فإذا أنشئت ملمّة ما بعد ذلك تابعة لتلك الفلسفة وقعت فيها آراء كاذبة كثيرة»¹.

ولما كان نشوء صناعة الكلام واقعا بعد ظهور الفلسفة المظنونة (السفسطة) والفلسفة البرهانيّة (الأرسطيّة) والملمّة الصحيحة (الإسلام) كانت هذه الصناعة متأثرة بها جميعا ودونها قيمة في الآن نفسه. كانت دون الفلسفة البرهانيّة لأنّها لم تستوعب طرائقها في الاستدلال والبرهنة، وأقامت صرحها على «أقوال إقناعيّة ومقدّمات مشهورة وطرق خطبيّة». وكانت دون الملمّة لأنّها أخذت تقيراتها، التي هي مجرد تمثيلات وخيالات للأشياء «على أنّها هي الحقّ لا أنّها مثالات». وكانت في درجة الفلسفة المظنونة أو دونها لأنّها أخذت بطرائق السفسطائيين الضعيفة، وربّما أضافت إليها ما هو أضعف منها وأسوأ: إسكات المخالفين بالتخجيل والتحصيل والتخويف، ومحاولة خداعهم بـ«الكذب والمغالطة والبهت والمكابرة». ومن الطبيعي بعد هذا ألاّ تُشعر

¹ الفارابي، كتاب الحروف، ص ص132، 153-154.

صناعة الكلام «بغير الأشياء المقنعة»، وأن يكون «أقصى ما يبلغه المتكلم» من التوثيق» أن يجعل الرأي في النقض والإبرام جدلياً¹.

إنّ اعتماد الحجاج الكلامي على المقدمات المشهورة والأقوال الإقناعية يُدخله في باب الخطابة والبلاغة والجدل ويُخرجه من دائرة العلوم البرهانية. كانت هذه هي النتيجة الأساسية التي حاول الفارابي إثباتها في كلامه على أدوات الحجاج الكلامي، وقد أيدها بعض الدارسين المحدثين وعليها أقاموا نظرتهم إلى الحجاج والبلاغة العربيين².

ب- حدّ الإيجي وابن خلدون

لقي تعريف الفارابي لعلم الكلام رغم طابعه الاستقصائي نجاحاً كبيراً، فنسج على منواله اللاحقون واحتفظوا ببنيته الرباعية، وهو ما يمكن ملاحظته في تعريفين متأخرين، هما تعريفاً عضد الدين الإيجي (ت1355/756) وعبد الرحمان بن خلدون (ت1405/808).

حدّ الإيجي الكلام بكونه علماً «يُقنَدَر معه على إثبات العقائد الدينية [على الغير] بإيراد الحُجَج ودفع الشُّبُه»، ونبّه على أنّ المقصود بالعقائد «الاعتقاد نفسه دون العمل»، وبصفة «الدينيّة» العقائد المنسوبة إلى دين محمّد بقطع النظر عن إصابة المتكلم الحقّ في فهمها والتعبير عنها أو عدم إصابتِه³. إنّ هذا التعريف يكشف عن تعديلات مضمونيّة مهمّة أدخلها الإيجي على تعريف الفارابي، يمكن إجمالها في النقاط الأربع الآتية:

¹ نفسه، ص ص131-133؛ إحصاء العلوم، ص ص42-43.

² راجع: المبخوت، الاستدلال البلاغي، فصل (لو كان فيهما آلهة إلاّ الله...)، ص ص159-208.

³ الجرجاني، شرح كتاب المواقف، ج1، ص31. والإضافة الموضوعية بين معقوفتين من التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، مادّة «علم الكلام»، ج1، ص29.

- تخلى الإيجي عن مفهوم «الملكة» التي تعني أنّ الكلام مجرد مهارة عملية يكتسبها بعض الأشخاص بالدربة والتعلم، واعتبره «علماً» تامّ الشروط. ويعني هذا العدول ترقية إبستمولوجية لعلم الكلام لا تُستغرب من متكلم ينافح عن مجال تخصصه. فالكلام في نظر الإيجي علمّ متاح لجميع المسلمين يستوعب السنّي والشيعي والمعتزلي وغيرهم، ولم يشترط في المنتسبين إليه إصابة الحقّ. إنّ هذا التحديد يجعل علم الكلام فوق المذاهب، ويجعل المتكلم أحد العلماء، وإن كان منتمياً إلى مذهب خاطئ. فالكلام مجالاً معرفي واسع ومتعدّد، يتّسع لكلّ النُظائر المسلمين على اختلاف آرائهم ومذاهبهم.

- بعد أن صار الكلام علماً تامّ الشروط، لم تعد وظيفته المناسبة هي «النصرة» و«التزييف» اللاتقان بالجدل المذهبي، بل أصبحت وظيفته هي «الإثبات» بما تعنيه العبارة من دقّة وصرامة ويقين، وبما تقتضيه من وجود طرفين متعارضين أحدهما محقّ والآخر مبطل. ولئن احتفظ الكلام في إطار هذا الفهم الجديد بوظيفته الجدليّة فليس في ذلك ما يحدّ من قيمته المعرفيّة لأنّ الجدل الكلامي كما يفهمه أصحابه هو غير الجدل المذموم في الفلسفة¹.

- لم يحتفظ تعريف الإيجي بالفهم الشمولي لعلم الكلام الذي يجعل موضوعه مستوعباً للآراء والأفعال الشرعيّة معاً، بل قصر مجال نظره على الأمور النظرية تاركاً مسألة الأفعال للفقه. إنّ هذا التدقيق مهمّ لأنّه يؤهّل الكلام إلى أن يكون أحد العلوم النازرة في الحقائق، مثل الإلهيات والطبيعيّات، وهو ما لم يشأ الفلاسفة المسلمون الإقرار له به.

¹ حسب التهانوي، لا يلحق الذمّ «مطلق الجدل»، بل الجدل «الذي هو من الصناعات الخمس التي هي من أقسام القياس». كشّاف اصطلاحات الفنون، مادّة «الجدل»، ج1، ص553.

- بعد أن كان الحجاج الكلامي يعتمد على أدوات تُشكك وتغالط، مثل الأقاويل الخطبية الإقناعية والسفسطائية، أصبح يقوم على «إيراد الحجج ودفع الشبه». والحجة والشبهة في لغة المتكلمين لفظان متقابلان وإن كان أحدهما قد يلتبس بالآخر¹. تعني الحجّة الدليل المسكّ للخصم المثبت للصواب، وتعني الشبهة الدليل الباطل المموّه للحقيقة، فهي تَظْهَرُ فِي صُورَةِ الْحَقِّ وَتُوهِمُ أَنَّهَا مِنْهُ بِسَبِيلٍ، لَكِنَّهَا فِي الْحَقِيقَةِ عَرِيَّةٌ عَنْهُ. إِنَّ تَقْرِيرَ الْإِيجِي يَاقوم على تقاؤل مبالغ فيه، فهو يسلم بإمكان إثبات العقائد الدينية عقلياً²، وهذا أمر تدحضه اختلافات المتكلمين ومناقضات بعضهم لبعض.

أما ابنُ خلدون فحدّ الكلام بطريقة تعكس انتماءه المذهبي، فاعتبره علماً «يتضمّن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والردّ على المبتدعة

¹ فسر ابن منظور ما جاء في حديث حذيفة بن اليمان من وصف الفتنة بأنها «تشبه مقبلة وتبين مدبرة» بالقول إن الفتنة «شبهت على القوم وأرتهم أنهم على الحق حتى دخلوا فيها ويركبوا منها ما لا يحل. فإذا أدبرت وانقضت بان أمرها فلم من دخل فيها أنه كان على الخطأ». وبسبب هذا الطابع المخال للثبته رأى ابن منظور فيها مرادفاً للالتباس، وفسر قول العرب في الأمور المشكلة إنها مشتهة بكون بعضها يشبه بعضاً، فيلتبس أمرها على الناس بسبب ذلك. وفسر قولهم «شبهه عليه» بمعنى «خلط عليه الأمر حتى اشتبهه بغيره». لسان العرب، ج4، ص ص2189-2190. ويُفهم من كلام الخياط أنّ الشبهة تعني حيناً الحقّ الملتبس بقليل أو كثير من الباطل، الانتصار...، ص ص8، 16، 106. وتعني حيناً آخر الحجّة المستعملة في إثبات الرأي الخطأ. نفسه، ص ص108-109، 111، 119، 121، 124. راجع أيضاً: E. K. Rowson, *Shubha*, EI2, t9, pp511-512.

² أكد التهانوي أيضاً هذا التقاؤل، فقرر بثقة لا يعترتها شك أنّ غاية علم الكلام هي «الترقي من حضيض التقليد إلى ذروة الإيقان، وإرشاد المسترشدين بإيضاح الحجّة لهم، وإلزام المعاندين بإقامة الحجّة عليهم، وحفظ قواعد الدين عن أن يزلزلها شبهة المبطلين». كشاف اصطلاحات الفنون، مادة «علم الكلام»، ج1، ص31.

المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنّة»¹. إنّ هذا التعريف يجعل من علم الكلام أداة بيد فرقة محدّدة هي أهل السنّة، ويحصر مهمّته في الدفاع عن معتقداتها ودحض اعتقادات الفرق المخالفة لها. وقد سبقه إلى هذا الاختزال أبو حامد الغزالي (ت 505/1111) في إطار مراجعته العامّة للعلوم الدينيّة².

إنّ التضييق من أفق النظر الكلامي يعبر عن واقع المعرفة في عصر ابن خلدون المتّسم بالانغلاق المذهبي واستبعاد التعدّد الفكري والاقتصار من المعرفة على ما يؤكّد الاعتقاد ويكرّسه ويحدّ من التطلّع إلى الأفق الإنساني الرحيب. فالمعجم الذي وظّفه صاحب المقدّمة والمشمّل على عبارات: الحجاج، الردّ، المبتدعة، المنحرفون، مذاهب السلف، أهل السنّة، يترك في نفس القارئ انطباعاً بأنّه في غمار معركة طاحنة تدور رحاها بين شقيّين من المسلمين، شقٍّ مُحقّقٍ وآخرٍ مُبطلٍ. ولئن أقرّ تعريف ابن خلدون باستناد علم الكلام إلى الأدلّة العقلية فإنّ ذلك لا يجعل منه علماً عقلياً بالمعنى الدقيق للكلمة، لأنّ العقل في تعريفه مجرد أداة خارجيّة يمكن الاستغناء عنها حالما يزول خطر الملحدة والمبتدعة، وهو ما أكّد ابن خلدون حصوله بالفعل في عصره³. إنّ القيمة الشكلية الأداة لعلم الكلام تتجلّى في مفهوم الحجّة كما

¹ ابن خلدون، المقدّمة، ج2، ص557.

² حَصَرَ الغزالي مقصودَ علم الكلام في «حفظ عقيدة أهل السنّة على أهل السنّة وحراستها عن تشويش أهل البدعة»، وبرّر التجاء أهل السنّة إليه بكون الشيطان لما ألقى على لسان المبتدعة وسأوسه «أنشأ الله طائفة المتكلمين وحرك دواعيهم لنصرة السنّة بكلام مرتّب يكشف عن تلبسات أهل البدع المحدثّة على خلاف السنّة المأثورة، فمنه نشأ علم الكلام وأهله». المنقذ من الضلال، ص16. انظر أيضاً: إحياء علوم الدين، ج1، ص70؛ ج4، ص378؛ الاقتصاد في الاعتقاد، ص ص42-43؛ جواهر القرآن ودرره، ص21.

³ ابن خلدون، المقدّمة، ج2، ص567.

كان يفهمها أصحاب هذا العلم. فهي عندهم ليست كذلك، أي حجة، لدلالاتها دائماً على صحة ما يزعمه المتكلم المجادل. فقد تكون الحجة حجة إذا لزمَت الخصم بأن تكون مثلاً مأخوذة من أقواله ومسلّماته وإن كانت خاطئة في حدّ ذاتها¹.

أخلص من التعريفات التي وضعها ثلاثة من كبار منسقي المعرفة الإسلامية القديمة إلى الاستنتاجات الثلاثة الآتية:

▪ يعكس اختلاف الحدود الموضوعية في تعريف علم الكلام اختلاف المنطلقات الإبستمولوجية والاجتماعية لأصحابها وتغيّر الوظائف التي نهض بها هذا العلم عبر تاريخه المتقلب. فقد استمدّ الفارابي تعريفه من المرحلة التي كان فيها الكلام أداة من أدوات الصراع السياسي والاجتماعي. واستمدّ الإيجي تعريفه من المرحلة التي فرض فيها الكلام نفسه علماً شرعياً أعلى. واستمدّ ابن خلدون تعريفه من المرحلة التي انحسر فيها الاجتماع الإسلامي وضمرت فيه المعرفة العقلية وشارفت على الموت.

▪ جسّد الاهتمام الشديد لأهل السنّة بتعريف علم الكلام وتحديد وظائفه نجاحهم في الاستحواذ على هذا العلم وتسخيره في خدمة رؤيتهم المذهبية الخاصة. وقد بدأت محاولات الهيمنة السنّية على الكلام تأخذ طابعاً منهجياً ومؤسّساتياً منذ أبي الحسن الأشعري (ت 935/324)، ثمّ تدعّمت مع ابن فورك (ت 1015/406) والبنغادي (ت 1037/429) والجويني (ت 1085/478) رغم قيام معارضة عنيدة لهذا العلم في الفضاء السنّي منذ وقت مبكّر، وبلغت مداها الأقصى مع الغزالي والإيجي وابن خلدون.

¹ التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، مادّة «علم الكلام»، ج 1، ص 29. قارن بمعنى الحجة كما يفهمها الفلاسفة والمناطقية في: نفس المرجع، مادّة «البرهان»، ج 1، ص 324؛ مادّة «الحجة»، ج 1، ص 622.

▪ لا يعبر حصر أهل السنّة وظيفّة علم الكلام في إثبات العقائد السنيّة الجاهزة والردّ على آراء المبتدعة عن الدور الفعلي الذي نهض به الكلام عبر تاريخه المتشعب، بقدر ما يعبر عن لحظة تراجع وانغلاقه. فتعريفاتهم تؤكّد أنّ الحقيقة معطى جاهز يجتهد المتكلّم بعدياً في تبريره وإثبات صحّته، ولا يساهم في إنتاجه وتشكيله. ويكرّس هذا التأكيد خارجيّة الكلام بالنسبة إلى الدين، ممّا يجعل الاستغناء عنه - كما طالب به كثير من المحدثين والفقهاء - أمراً ممكناً، كما أنّه يخالف معطيات التاريخ التي تثبت أنّ مجمل العقائد والأفكار الكلاميّة كانت من صنع المتكلّمين أنفسهم حتّى وإن نجحوا في إثبات شرعيّتها بالنصّ.

2- أبعاد المحنة

ما منزلة هذا العلم الذي اختلف القدامى في تعريفه أيّما اختلاف من منظومة العلوم الإسلاميّة؟ هل أدرج ضمن العلوم الشرعيّة؟ أم رُمي به خارج دائريّتها؟ هل أقرّ المسلمون بضرورته كما أقرّوا بضرورة الفقه؟ وهل مثّل بالنسبة إلى الإسلام ما مثّلته الثيولوجيا بالنسبة إلى المسيحيّة؟

حاول المستشرق الألماني يوسف فان آس (Joseph Van Ess) أن يثبت أنّ الكلام ظاهرة غير صميمة في الإسلام، خلافاً لما هو الحال في المسيحيّة. فذكّر بأنّ المدارس الإسلاميّة في «العصور الوسطى» لم تُمنح كراسي التدريس فيها لعلماء الكلام، وإنّما مُنحت للفقهاء. ولاحظ أنّ الإسلام في أيّامنا هذه عندما يحاول التكيّف مع متطلّبات العالم الحديث «فإنّه لا يفعل ذلك بتمرّسه بالمفاهيم الكلاميّة والفلسفيّة، وإنّما بتوفيره حلولاً جديدة لمشكلات شرعيّة»، أي بواسطة الفقه. وعاب على عامّة المستشرقين فهمهم لتاريخ الفكر الإسلامي باعتباره تاريخ كلام وفلسفة بالدرجة الأولى قياساً على المسيحيّة، مع أنّه كان

في الحقيقة تاريخ فقه¹. وشدّد على ما بين مصطلحي الكلام الإسلامي والنيولوجيا المسيحيّة من اختلاف².

ولم يمنع فان آس أخذّه بهذا الرأي من أن يعترف بما حظي به علم الكلام من كبير اهتمام خلال القرون الإسلاميّة الأولى، قبل استقرار الحياة العقليّة استقرارًا كاملاً، ومن أن يقرّ بوجود علماء ذوي نفوذ قوي في بلاط العباسيين لم يكن لهم تزلّع في الفقه وأنّما كانوا مجرد متكلّمين. وفسّر هذه الأهميّة المبكّرة بكون الفقه لم يطع على «سحر علم الكلام» إلّا بعد المحنة، فقد جعلت المحنة من الفقه «علم الأمان» لأنّ «اختلاف الرأي فيه لا يوجب الحظر والمقاضاة»، أمّا علم الكلام فاكتسب صفة «اللعبة الخطيرة». ومن المعلوم أنّ الكلام لم يتلاش بعد المحنة، ولم يُنكز فان آس ذلك، فاعترف بأنّه ظلّ ملازمًا للإسلام على الدوام تقريبًا، لكنّه مع ذلك لم يعتبره ضروريًا بحيث لم يكن بوسع الإسلام الاستغناء عنه³. وقاده هذا التحليل إلى الإقرار بأنّ العمل القويم (orthopraxie) في الإسلام، خلافًا للمسيحيّة، أكثر أهميّة من الاعتقاد القويم⁴ (orthodoxie).

لا أعدّ هذا الرأي على متانته وتناسقه الظاهريّين وجيهاً لأنّ الإيمان ظلّ الأساس الأوّل للحياة الدينيّة عند جميع المسلمين، وإن اختزله بعض المحدثين والفقهاء في عناصر محدودة، كالإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشرّه. وهو يُهمل حقيقةً يؤكّدها تاريخ جميع الأديان التوحيدية، تتمثّل في حاجة كلّ دين في مرحلة متطورة من تاريخه إلى معرفة نظرية ذات طابع عقلي تخلّصه من تناقضاته الناجمة عن نشأته العفويّة، وتصوغ عقائده

¹ فان آس، نشأة علم الكلام في الإسلام، مجلّة الأصالة، الجزائر، س4، العدد 25، ماي- جوان 1975، ص199.

² نفسه، ص201.

³ نفسه، ص200.

⁴ Van Ess, *Prémices...*, p22.

صياغة جديدة تتناسب التقدّم الحضاري والعلمي الحاصل، وتجب عن التحدّيات الفكرية الجديدة التي لا مناص من ظهورها لأسباب داخلية وخارجية.

وفي الفضاء الإسلامي كان الأقدّر على الانتباه إلى هذه الحاجة هم المتكلّمون، لا سيما بعد نضج العلوم الدينية وظهور التنافس بين فروعها. فأكدوا المكانة المركزية التي يحتلّها علمهم، وبنوا تأكيدهم على اعتبار مهمّ يتمثّل في الإقرار بأنّ الكلام هو العلم الشرعي الأعلى والأشرف لأنّه ينظر في أعمّ الموجودات وأجلّها، وهي الله، ولأنّ معارفه يقينية قاد إليها النظر المحكّم، ولأنّه هو الضابط لأسس العلوم الدينية الأخرى وقواعدها. عبّر عن هذا الرأي بوضوح المتكلّم المعتزلي عبد الجبار بن أحمد (ت1024/415) حين جعل الإمعان في الكلام وبلوغ الغاية منه أولى من الإمعان في غيره من العلوم، واعتمد في تقرير ذلك على الاعتبارات الثلاثة المذكورة أعلاه¹. وذهب إلى هذا الرأي أيضًا كبار الأشاعرة، مثل أبي المعالي الجويني (ت1085/478) وعضد الدين الإيجي (ت1355/756) وشارحه علي بن محمّد الجرجاني (ت1413/816) ومحمّد علي التهانوي (ت1745/1158)².

إنّ هذا التفسير لعلو علم الكلام يكشف عن البنية اللاهوتية التي تستند إليها إبستمولوجيا العلوم في الثقافة الإسلامية القديمة، وتتميّز بثلاث خصائص عامّة:

¹ «لأنّ كلّ علم يشرف بشرف معلومه ومعلوم علم المتكلّمين هو الله تعالى وما يختصّ به، ولأنّ هذا العلم لا يختلف باختلاف الأعصار واللغات والأحوال، وغيره من العلوم قد يختلف بذلك، ولأنّ هذا العلم أصلّ لسائر العلوم الدينية يستقلّ بنفسه وليس كذلك سائر العلوم». عبد الجبار بن أحمد، فضل الاعتزال...، ص183.

² انظر: الجويني، الإرشاد...، ص ص236-237؛ الإيجي، المواقف بشرح الجرجاني، ج1، ص ص37، 41-43؛ التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، مادة «علم الكلام»، ج1، ص31.

الخاصية الأولى هي الإقرار بأن المعارف العلمية غير متساوية القيمة وأنها تخضع لسلم تقاضلي عبّر عنه المتكلمون بمفهوم الشرف الذي هو في الأصل مفهوم اجتماعي انتقل استعماله لاحقاً إلى المجالين الميتافيزيقي والإبستمولوجي. ومعارهم في تحديد درجة شرف العلم هو الوجود الخارجي لموضوعه، وليس لغة العلم أو منهجه أو نتائجه. وبناءً على هذا المعيار يكون الفرق بين العلم بالله والعلم بالإنسان كالفرق بين الله والإنسان. وحتى نَقَفَ على غرابية هذا التصور، يمكننا أن نتخيل نقاد الشعر يعيرون قصائد الغزل بالاعتماد على جمال المرأة الممدوحة وليس على أساليب القصيدة وفنّياتها، فيعتبرون القصيدة أجمل إذا كانت المرأة المُشَبَّبُ بها أجمل في الواقع.

والخاصية الثانية هي ربط الحقيقة بالثبات والتعالى عن الظروف المتقلّبة والأشكال اللغوية الخاصة المُفْصِية إلى التغيّر والنسبية. فالحقيقة عند القدامى لا يمكن أن تتقلب في يوم من الأيام إلى خطأ، والخطأ لا يمكن أن يصبح تحت أيّ ظرف حقيقةً. إنّ المعرفة الحقّ هي التي لا تتأثر بالعصر واللغة والظروف، وهذا لا يتحقّق لها إلا إذا كان موضوعها لا يختلف باختلاف العصور واللغات والظروف، وليس ذلك إلاّ لله. لكن هل بوسع معرفة إنسانية ما أن تتخطى عامل التاريخ واللغة والظروف؟ هل يتحقّق لها ذلك لمجرد كون موضوعها مفارقاً؟ هل تكون المعرفة مفارقة إذا كان موضوعها مفارقاً؟

والخاصية الثالثة هي النظر إلى منظومة العلوم باعتبارها شجرة متفرّعة الأغصان بعضها فرع تابع لغيره، وبعضها أصل مؤسس له غير متوقّف عليه، تمامًا كموجودات العالم في علاقة بعضها ببعض. فكلّ موجودٍ أو صنفٍ من الموجودات متفرّع عن موجودٍ آخر أعلى منه يكون علّة لوجوده، والله وحده هو العلّة الأخيرة التي لا علّة فوقها. ومن الطبيعي في ظلّ هذا التصور الهرمي أن يُعدّ العلم الذي يتخذ أعلى الموجودات موضوعاً له (= علم الكلام) أصلاً لغيره

من العلوم وأن يُعْتَقَدَ أنه مؤثّرٌ فيها غيرُ متأثّرٍ بها. غيرَ أنّ المعرفةَ العلميّةَ الحديثةَ تقرّ بأنّ علم الكلام وكلّ العلوم الأخرى هي سليلَةُ الثقافة والظروف التاريخية الخاصة التي نَمَتْ في ظلّها، تأثّرت بها وأثّرت فيها بِنَسَبٍ وكيفيّات حدّتها عوامل عديدة سياسيّة وثقافيّة ومادّيّة.

لا شكّ أنّ المحنة أثّرت كثيرًا في أوضاع علم الكلام، لكنّ ذلك لا يدفعني إلى مجازاة فان آس في قوله إنّها أدّت إلى محاصرة الكلام وتمكين الفقه والحديث من تحقيق النصر النهائي عليه¹، وحجّتي في ذلك هي الاستقراء التاريخي البسيط. فالنسق المعتزلي لم ينضج ولم يكتمل إلّا مع أبي علي الجبائي (ت915/303) وابنِه أبي هاشم (ت933/321)²، أي بعد المحنة بحوالى القرن، وبقي بعدهما حيًّا فاعلاً قُرابةً القرنين، وأنتج الاعتزال خلال ذلك كبارَ مفكّريه ومنظّريه³. وبعد المحنة أيضًا كان علم الكلام لا يزال قادرًا على

¹ Van Ess, *Prémices...*, pp120-121.

² لا شكّ أنّ المستشرق الفرنسي جيمريه (Gimaret) قد وضع الأمور في نصابها التاريخي الصحيح حين اعتبر المرحلة الأهمّ في تاريخ الاعتزال من حيث النضج الفكري والصياغة النسقيّة لمبادئه تبدأ من الثلث الأخير من القرن الثالث وتتواصل إلى أواسط القرن الخامس. قال في ذلك:

«...cette première période, que nous appellerions volontiers la période "héroïque", ou celle des "grands ancêtres", n'est pas – à nos yeux, du moins - la plus importante - C'est après seulement que se situe, du point de vue de l'élaboration et de la systématisation de la doctrine, la période faste du Mu'tazilisme, celle qu'on peut qualifier de "classique", et qui va approximativement du dernier quart du IIIe/IXe siècle jusque vers le milieu du Ve/XIe (autrement dit, jusqu'à l'arrivée des Saldjûkîdes). On pourrait presque dire, toutes proportions gardées, que, par rapport à des hommes tels qu'Abû 'Alî et Abû Hâshim al-Djubbâ'î, les Mu'tazilites de la première période sont dans la situation des présocratiques par rapport à Platon et Aristote. D. Gimaret, *Mu'tazila*, EI2, t7, p786.

³ مثل الجبائين وأبي الحسين الخياط (ت913/300؟) وأبي القاسم البلخي (ت931/319) وأبي بكر بن الإخشيد (ت938/326) وأبي عبد الله البصري (ت980/369) وأبي إسحاق بن عيّا (ت996/386) وأبي رشيد النيسابوري (ت1009/400؟) والقاضي عبد الجبار بن

إنتاج مدارس جديدة شيعية وسنية هيمن بعضها على الفكر الكلامي مدة قرون. فالنشيع الزيدي أنتج كبار متكلمي زمن المحنة وبعدها¹، وكذا التشيع الإمامي الإثنا عشري². وأنتج التسنن فرقة الكلامية وكبار متكلميهم كلهم بعد المحنة³، وكذلك أمر الإباضية، بل الشأن فيهم أظهر⁴.

وبعد المحنة بزمن طويل وجد الخصوم التقليديون لعلم الكلام أنفسهم مضطرين إلى الإدلاء بدلوهم فيه وتأليف الكتب في مسائله. فصنّف أبو يعلى بن الفراء الحنبلي (ت 1065/458) كتابه **المعتمد في أصول الدين** وبناء على طريقة المتكلمين الأشاعرة، وصنّف تقي الدين أحمد بن تيمية (ت 1327/728)

أحمد (ت 1025/415) وأبي الحسين البصري (ت 1044/436) وأبي محمد الحسن بن متوئيه (ت 1076/469).

¹ مثل القاسم بن إبراهيم الرسي (ت 860/246) والحسن بن زيد (ت 884/270) ويحيى بن الحسين الهادي إلى الحق (ت 911/298).

² مثل أبي سهل النوبختي (ت 924/311) والشيخ المفيد (ت 1022/413) والشريف المرتضى (ت 1045/436) وأبي جعفر الطوسي (ت 1067/459).

³ كأبي الحسن الأشعري (ت 935/324) وأبي منصور المائريدي (ت 944/333) وأبي بكر الباقلائي (ت 1012/403) وأبي بكر بن فورك (ت 1015/406) وأبي المعالي الجويني (ت 1085/478) وفخر الدين الرازي (ت 1209/606) وعضد الدين الإيجي (ت 756-1355).

⁴ كان ظهور أكبر متكلمي الإباضية بعد القرن الرابع، ولعلّ من أكثر من يستحقّ الذكر منهم في هذا المقام: أبا عمّار عبد الكافي التتائوي (ت قبل 1174/570)، أبا يعقوب يوسف بن إبراهيم الوارجلاني (ت 1174/570)، أبا زكرياء يحيى بن الخير بن أبي الخير الغناوني (ت 6/5)، تبغورين بن داود بن عيسى الملقوطي (ت 6/5)، أبا طاهر إسماعيل بن موسى الجيطالي (ت 1349/750)، أبا ساكن عامر بن علي الشماخي (ت 1389/792)، أبا الفضل أبا القاسم البرادي الدمري (ت بداية ق 15/9)، أبا حفص عمر بن جميع (ت بداية ق 9/15)، أبا العباس أحمد بن سعيد الشماخي (ت 1522/928)، أبا سعيد محمد سعيد الأزدي القلھاتي (ت 17/11)، محمد بن يوسف أطفيش المعروف بالقطب.

كتبه الجدليّة وعقائده الكثيرة. إلا أنّ تبنيّ الشيعة والإباضيّة وأهل السنّة لعلم الكلام، في سياق الصراع المذهبي والتنافس السياسي، أدّى إلى إضعاف منزعه المعرفي العقلي وتضخيم مضمونه العقدي ووظيفته السجاليّة وإلى تطويعه للأغراض المذهبيّة، فخرس الكثير من فاعليّته النقديّة وابتعد عن خصائصه الأولى التي طبّعه المعتزلة بها، وأبرزها الانشداد إلى قيم الحرّية والمسؤوليّة والنزعة الفرديّة وتقديم العقل على السمع وتحمل النتائج المنطقيّة للاستدلال السليم أيّاً كانت.

ولم يكن للمحنة أن تُحدِث هذا التأثير الكارثي المزعوم في علم الكلام لسبب سياسي بسيط، هو لامركزيّة الدولة. فمن المعلوم أنّ مركزيّة السلطة العبّاسيّة بدأت تتهاوى بعد موت هارون الرشيد (ت809/193) مباشرة، وأخذت المناطق البعيدة تستقلّ عن المركز، وانتهى الأمر بالخلافة إلى فقدانها السيطرة الفعليّة على أقرب المناطق إليها: العراق وفارس والشام فضلاً عن المناطق البعيدة، وذلك منذ أواسط القرن الرابع حين بدأت تظهر الدويلات والسلطنات والإمارات العسكريّة الجديدة. ومعلوم أنّ هذه الدول كانت لكلّ منها سياستها الدينيّة والعلميّة الخاصّة، وهي سياسات تتكئ غالباً على رؤية كلاميّة ما، معتزليّة أو شيعيّة أو سنّيّة أو إباضيّة. فكان علم الكلام، بحكم ذلك، محمولاً على الاستمرار والنهوض بوظائفه السياسيّة والأيدولوجيّة الجديدة إلى جانب وظائفه المعرفيّة القديمة.

لقد كانت المحنة في واقع الحال نزلاً فكرياً وسياسياً شرساً بين سلطة سياسيّة نخبويّة، أدركت أنّ مشروعها السياسي والحضاري لا يتحقّق إلاّ بالانفتاح الواسع على النزعات الإنسيّة والعقليّة المتعدّدة المشارب وإخضاعها إلى إرادتها وتوجّهاتها، وبين قوّة دينيّة وفكريّة واجتماعيّة صاعدة أسست

شرعيّتها على النصّ وحده ووجدت في العامّة خير سند ونصير¹. ومن الطبيعي أن يحاول الطرف الثاني، بعد وضع المحنة أوزارها، الثأر لنفسه والانتقام من خصومه المتكلمين والتضييق عليهم قدر المستطاع. إلا أنّ الكلام كان قد بلغ درجة من التجذّر والانتشار لم تكن تسمح لخصومه باستئصاله إلا من بعض الدوائر، واحتاج إخماد حركته كلياً إلى تحولات ثقافيّة واجتماعيّة أعمق، شهدها المجتمع الإسلامي بداية من الغزو المغولي خاصّة.

ولئن كان انحسار علم الكلام في العصور المتأخّرة واستمرار الفقه حقيقة لا يمكن الجدل فيها، فليس من الصواب في رأيي ردها إلى المحنة أو إلى العامل السياسي فحسب، بل ينبغي ردها إلى أسباب عديدة، منها لغة كلّ من الكلام والفقه وموضوعهما ووظيفتهما. فالفقه يعتمد لغة بسيطة ومباشرة ويحتاج إليه في العبادات التي تُقام يومياً عدّة مرّات وفي كلّ تفاصيل الحياة، وليست لغة علم الكلام على هذه الصفة ولا الحاجة إليه بهذا الاتساع. ثم إنّ الفقهاء والمحدّثين من كلّ المذاهب أوجدوا صيغاً تُعني العامّة عن دراسة الكلام ومتابعة مسائله العويصة وتُمكنهم من تحقيق إيمانهم بعيداً عن تعقيدات المتكلمين المحترفين، مثل النطق بالشهادتين والتسليم القلبي بجملة من العقائد المصوغة في شعارات وجيزة، كالذي تضمّنه حديث الإيمان والإسلام

¹ تتّضح طبيعة هذا الصراع من الكتاب الذي أرسله المأمون إلى نائبه ببغداد أبي الحسين إسحاق بن إبراهيم (ت849/235) بتاريخ ربيع الأول 218 يأمره فيه ببدء المحنة، متّهماً العامّة وعلماءها بكونهم «الجمهور الأعظم والسواد الأكبر من حشو الرعيّة وسفلة العامّة ممّن لا نظر له ولا رؤية ولا استدلال له بدلالة الله وهدايته ولا استضاء بنور العلم وبرهانه»، أخذاً عليهم أنّهم ذهبوا في القرآن مذهباً ضالاً وأنهم استطالوا على الناس فكفّروا مخالفينهم وبدّعوهم، أمراً بامتحانهم وبنع من لم يستجب منهم من العمل في دوائر الدولة ومن القعود لتعليم الدين، موصياً بإعطاء الامتحان شكلاً رسمياً يشهده العدول ويُؤخذ على الممتحن فيه إقرار كتابي برأيه. انظر نصّ الكتاب في: ابن طيفور، كتاب بغداد، ص ص181-183.

والإحسان¹ أو دعاء التشهد في الصلاة أو الاعتقادان القادري والقائمي. لذلك لم يكن غريباً أن تروج في العصور المتأخرة كتابة العقائد المقتضبة، وأن يتخذ بعضها شكل الفتوى²، وأن تزدهر كتابة الشروح والحواشي على المصنّفات المبكرة والوسيطه.

ومن أسباب تراجع علم الكلام بنيته المنطقية التي لم تكن تسمح بالتمييز بين العقائد والحقائق وإدراك الطابع التاريخي والنسبي لكتليهما. فقد عدّ المتكلمون ما توصلوا إليه من مقالات عقدية حقائق ثابتة أمصوا العُمر في الذب عنها وإبطال الاعتراضات عليها. وإذا كان موضوع علم الكلام هو الله والعالم والإنسان، وكانت هذه الأمور تخضع في رأي المتكلمين لنمط المعرفة اليقينية واعتقدوا أنهم كشفوا فعلاً عن حقائقها، فأيّ حياة تبقى لهذا العلم بعد نجاحه في الكشف عنها؟ وهل بالإمكان إعادة النبض إليه إلا بتقويض الرؤية المعرفية والطبيعية القديمة وتأسيس رؤية جديدة على أنقاضها؟ أما الفقه فكان مصيره، بالرغم من احتفاظه ببنيته المنطقية القديمة، مختلفاً عن مصير علم الكلام. فقد استطاع رغم التقدّم الاحتفاظ ببعض حيويته وقدرته على التجدد لأنه علمٌ مرتبط بالوقائع والنوازل المتجددة التي تتطلب فتاوى وأحكاماً جديدة من دون انتظار مراجعة أسس المعرفة التي يستند إليها مراجعة شاملة، وهو ما عمق ظاهرة التناقض في الوعي الديني المعاصر لدى المسلمين. إنّ تضاوّل

¹ راجع نصّه في: مسلم، الجامع الصحيح، «كتاب الإيمان»، ج1، ص30.

² مثال ذلك العقيدة التي كتبها عزّ الدين بن عبد السلام السلمي (ت1261/660)، وهو أشعري المذهب، تحت عنوان المُلحة في اعتقاد أهل الحقّ، فقد كانت جواباً عن استفتاء وجهه إليه بعض الحنابلة للإيقاع به لدى الملك الأشرف موسى بن الملك العادل بن أيّوب. أوردها السبكي في: طبقات الشافعية الكبرى، ج8، ص ص218، ونشرتها دار الفكر بدمشق، ط1 سنة 1995، بتحقيق إياد خالد الطباع، ضمن: «مجموعة رسائل في التوحيد» للعزّ بن عبد السلام.

الدور المعرفي والاجتماعي للمتكلم منذ عصر ابن خلدون واستمرار دور الفقيه إلى اليوم يعكسان هشاشة وضع المتكلم وقلقه مقارنة بوضع الفقيه. فالفقيه يجز المجتمع بأسره وراءه لأن المجتمع محتاج إلى تشريعاته، فيمده بأسباب البقاء رغم تقلبات السياسة وانتكاسات الحضارة. أما المتكلم فليس له من سند يحميه ويمنحه أسباب الاستمرار سوى فئة الخاصة المتنورة والمقتنعة بجدوى النظر العقلي، إلا أن قابلية هذه الفئة للعطب والانتكاس كبيرة. فكان من الطبيعي أن يأخذ دور المتكلم بفعل التراجع السياسي والحضاري العام الذي شهدته المجتمعات الإسلامية بدايةً من القرن السابع في التقلص أولاً، وأن يفقد في نهاية المطاف مبررات وجوده ويحال إلى الهامش.

ولئن كانت المعرفة الكلامية في بدايات ظهورها شديدة الانفتاح على مختلف المصادر الثقافية، وشهدت عبر تاريخها عصوراً من الازدهار المعرفي ثم آلت في النهاية إلى الجمود والانغلاق، فلأنها رَضِيَتْ بأن تبقى محدودة بحدود العصر القديم أسيرة لمناهجه ومنطلقاته. ولم يمنعها ذلك من أن تكون شديدة الادعاء قاطعة الحكم في «أمر من المفروض أن لا تُتناول إلا باحترار وتواضع»¹. وما تأكيد ابن خلدون عدم حاجة الناس إلى علم الكلام بحجة انقراض الملحدة والمبتدعة في عصره واعتباره ذلك شأنًا طبيعيًا في العمران² إلا وجه من وجوه «الاغترار بتحجر التفكير في عصره والظن بأنه ظاهرة إيجابية، بينما هو مؤثر على الجمود الذي يسبق الموت»³.

على أنه يجب الإقرار بأن هذا المصير القاتم لم يكن خاصًا بعلم الكلام، بل عمّ جملة العلوم في الثقافة الإسلامية. فكان قدر كل معرفة عقلية وكشفية

¹ الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 186.

² ابن خلدون، المقدمة، ج 2، ص 567.

³ الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 184.

وحتى نقلية أدركت درجة متقدمة من النضج في هذه الثقافة أن تقول إلى الانغلاق فالانحسار فالتلاشي. فالفلسفة والكلام تضاءلا بمرور الزمن ثم اختفيا من معظم الأمصار. وأصول الفقه تجمّدت وكفّت عن التأثير الفعلي في اجتهادات الفقهاء. والتصوّف انقلب إلى طُرُقِيَّةٍ مَهْوُوسَةٍ بفكرة الطاعة والانصياع مهمومةً بالوظائف الاجتماعية اليومية. والعلوم الطبيعية والشرعية تحوّلت إلى مُثُونٍ وَأَرَاخِيزٍ جامدة تُحْفَظُ عن ظهر قلب. إن هذا المآل المُخزِن يعكس وضع النخبة الهشّ في المجتمعات الإسلامية وضعفها الذاتي منذ وقعت فريسة قوايلها الجاهزة وأطماعها الخاصة وخوفها من السلطة، وذلك في خضمّ الصراع السياسي والاجتماعي والثقافي الذي خاضته أو أجبرت على خوضه، ففقدت ثقتها بالنفس، وتخلّت عن دورها الشجاع في مواجهة الخطأ والإخلاق للمعرفة والحقيقة والاضطلاع بالمسؤولية الاجتماعية والثقافية. وهذه الخصال هي التي ميّزت المتكلمين المبكرين، أمثال أبي حنيفة النعمان وضرار بن عمرو وواصل بن عطاء وأبي الهذيل العلاف وإبراهيم النضام وبشر المريسي، وأكسبتهم ثقة الناس واحترام السلطة.

3- أطوار علم الكلام

استنادًا إلى نوع المشاغل التي جعلها المتكلمون محور اهتمامهم وإلى طرق الاستدلال التي توخّوها والوظائف التي أسندوها إلى نشاطهم وحجم تقبل المجتمع لهم، يمكن تقسيم تاريخ علم الكلام إلى خمس مراحل، تفصيلها كما يأتي:

أ- طور الكلام السياسي

يمتدّ من ظهور الاختلاف على عثمان بن عفان (ت655/35) إلى منتصف القرن الثاني. كان الكلام في هذه المرحلة مزيجًا من الممارسة والتنظير. يتمثّل جانب الممارسة منه في الانخراط في الوقائع السياسية الكبرى

التي شهدها المجتمع الإسلامي في هذه المرحلة، مثل الوقائع الحربيّة المتعدّدة التي شهدها المجتمع الإسلامي بدءًا بمقتل عثمان والتي استمرّت طيلة حكم علي وبنو أمية ويمكن وسمها بالحرب الأهليّة، ومثل الحركات السياسيّة المتعدّدة الخارجيّة والشيعيّة والإرجائيّة والقدريّة التي تميّزت بمطالبها السياسيّة المتباينة. ويتمثّل الجانب النظري منه في جملة الشعارات والمواقف والخطابات والنصوص التي ساهمت في إنتاجها الأطراف الفاعلة سياسياً من خوارج وشيعة وعثمانيّة ومرجئة وقدريّة...

ب- طور الكلام العلمي أو الميتافيزيقي

يمتدّ من منتصف القرن الثاني إلى منتصف القرن الخامس. أعني بصفة «العلمي» محاولة المتكلّمين تجاوز الطابع الذاتي والتجريبي المميّز للمقالات الأولى، ووَضَعَهُمْ طُرُقًا نظريّة للاستدلال ومعايير موضوعيّة للتأكّد من صدق الدعوى وتأسيسهم العقائد الدينيّة على رؤية «علميّة» للطبيعة والعالم. وقد تمكّنوا من اكتساب هذا الطابع العلمي بفضل ابتعادهم النسبي عن المسائل العمليّة وانشغالهم بالمسائل المجرّدة وانفتاحهم على التقاليد الفلسفيّة السابقة والمعاصرة لهم. بدأ ذلك يحصل بشكل واضح في عصر إبراهيم النضام (ت835/221) وأبي الهذيل العلاف (ت841/227)، لكنّ جذوره المبكّرة ترجع إلى الجهم بن صفوان (ت746/128) الذي اعتبره البعض مؤسس النزعة الأفلاطونيّة المحدثّة في الإسلام¹. كان اطلاع المتكلّمين المبكر على الفكر الفلسفي عاملاً مهمّاً ساعدهم على إكساب صنعتهم طابعاً علمياً. فالأخبار تُدكّر أنّ الخليفة المأمون تلقى من إمبراطور الروم كُتُباً عديدة من تصنيف فلاسفة اليونان وأطبائهم ومهندسيهم أهداه إياها لكسب ودّه، وتوكّد هذه الأخبار أنّ البحث عن كتب الأوائل لا سيما في الفلك والنجوم والطب والمنطق بدأ قبل

¹ R. Frank, *The divine attributes...*, in Le Muséon, LXXXII, 3-4, 1969, p456-458.

عصر الخليفة هارون الرشيد مؤسس بيت الحكمة¹. لكنّي أرجح أنّ اطلاع المتكلمين على الفكر الفلسفي كان يعتمد إلى أواسط القرن الثالث على مصادر شفوية لأنّ نقل كتب «الأوائل» إلى العربيّة وتمثّل المتكلمين لها احتاجا إلى نصف قرن على الأقلّ.

ج- طور الكلام المختلط بالفلسفة

يمتدّ من منتصف القرن الخامس إلى عصر عبد الرحمان بن خلدون (ت1405/808). ليست فكرة امتزاج الكلام المتأخّر بالفلسفة من ابتكار الدارسين المحدثين، بل هي ظاهرة لاحظها القدماء واعتمدها ابن خلدون أساساً في تحقيق تاريخ هذا العلم. إنّ ما أعنيه بالكلام المختلط بالفلسفة ليس مجرد التأثير العامّ بالفلسفة والتمثّل لبعض قضاياها واستعارة مصطلحها ومفاهيمها ممّا وصل إلى أيدي المتكلمين من مقالات وآراء فلسفيّة، بل أعني به نزوع علم الكلام إلى التطابق مع الفلسفة في الموضوع والمسائل والمصطلح والمنهج، أي من حيث هي نسق معلوم النصوص والقضايا والآليات. ولئن ربط ابن خلدون بداية هذه المرحلة بشخص أبي حامد الغزالي (ت1111/505) فإنّ بالإمكان ملاحظة تجلياتها المبكرة في كتابات أبي الحسين البصري (ت1044/436)² وأبي علي بن الوليد وأبي المعالي الجويني (ت1085/478).

¹ انظر: ابن القفطي، إخبار العلماء بأخبار الحكماء، ص ص23-24؛ M. G. Balty- *Guesdon, Le Bayt Al-Hikma de Bagdad, Arabica, t39, 1992, pp134-135*. وانظر تاريخ نقل كتب أرسطو إلى العربيّة أو السريانيّة في: ابن القفطي، نفس المرجع، ص ص26-31.

² قال المعتزلي الزيدي الحاكم الجسمي (ت1100/494) في بيان موقف بعض الشيعة من أبي الحسين البصري: «وكان لأصحابنا عنه نفرة لشيئين، أحدهما أنّه دّنس نفسه بشيء من الفلسفة وكلام الأوائل، وثانيهما ما ردّ به على المشائخ في بعض أدلّتهم في كتبه وذكر

د- طور المختصرات والشروح والحواشي

يمتدّ من عصر ابن خلدون إلى نشر رجل الإصلاح المصري محمّد عبده (ت1323/1905) «رسالة التوحيد» سنة 1897/1315. إنّ أبرز أعلام هذا الطور هم: أبو عبد الله محمّد بن يوسف بن عمر السنوسي التلمساني الحسني (ت895/1490)، وعبد السلام بن إبراهيم اللقاني المصري المالكي (ت1078/1668)، ومحمّد بن شافع الفضالي (ت1236/1820)، وجمال الدين محمّد بن أسعد الصديقي الدواني (ت1240/1825)، وشيخ الجامع الأزهر إبراهيم بن محمّد الباجوري (ت1277/1860) - وكان تلميذاً للفضالي -، وعبد القادر السنوسي (ت1303/1886)¹. وخاصيّة هؤلاء الأعلام أنّهم متعدّدو الاهتمامات الدينيّة، فهم في آنٍ فقهاء ومفسّرون ومتكلّمون ومناطقة. وهذا يعني أنّ الكلام لم يكن هو السمة الرئيسيّة المميّزة لهم، بل كان الفقه والتصوّف هما السمة الغالبة عليهم، وفي إطارهما كانت سائر العلوم تجد معناها ووظيفتها. أمّا التصنيف الكلامي عندهم فكان يقتصر على جنسيّ الشروح والمختصرات، وهذان الجنسان كانا معروفين من قبل، لكنهما أصبجا في هذه المرحلة الشكليّين الوحيديّين للتصنيف. ويكشف هذا التّطور عن انغلاق علم الكلام واكتفاء أصحابه بالاستعادة الاختزاليّة لبعض ما أنتجه القدامى في كبرى المسائل.

ه- طور «الكلام الجديد»

أنّ الاستدلال بذلك لا يصحّ، فبهذين الأمرين لم يبارك في علمه». شرح عيون...، ص387.

¹ انظر تراجمهم وعناوين مؤلّفاتهم الكلاميّة على التوالي في: عمر رضا كخالة، معجم المؤلّفين، ج12، ص132؛ ج5، ص222؛ ج10، ص60؛ ج9، ص ص47-48؛ ج1، ص84؛ ج5، ص288.

يبدأ من ظهور كتاب محمد إقبال (ت1357/1938) تجديد الفكر الديني في الإسلام في طبعته الإنجليزية الأولى سنة 1930م، ويتواصل إلى اليوم. إن «الكلام الجديد» هو التسمية التي أطلقها بعض الباحثين على اتجاهين في الفكر الإسلامي المعاصر يسعى أحدهما إلى الدفاع عن وجهة النظر الإسلامية في المسائل الكلامية القديمة بتوظيف مناهج العلوم الحديثة ومعارفها، ومن أعلامه مرتضى مطهري وصادق لاريجاني ومصطفى ملكيان ومحمد شحرور، ويسعى الاتجاه الآخر إلى تجاوز الإشكاليات الفكرية القديمة بمؤسعة الوعي الديني في سياق فلسفي وروحي حديث، ومن ممثليه مالك بن نبي ومجتهد شبستري وعبد الكريم سروش وطه عبد الرحمان وأبو يعرب المرزوقي ومحمد الطالببي. ولئن كانت منطلقات الاتجاه الأول والنتائج التي يسعى إلى تحقيقها معروفة سلفاً - وهو ما يجعله نسخة من الفكر الكلامي القديم بأثواب حديثة -، فإن مساعي الاتجاه الثاني تتضمن من الجدة والجرأة والطرافة ما قد يمكنها من إنجاز ثورة حقيقية في الوعي الديني الإسلامي، وهذا ما سيُظهر صحته أو خطأه قادم الأيام¹.

¹ انظر نماذج من مفكري الاتجاهين وأهم آرائهم في: تأليف جماعي، علم الكلام ضرورات النهضة ودواعي التجديد، سلسلة «الحياة الطيبة»، الكتاب 5، بيروت، ط1، 2004؛ عبد الجبار الرفاعي (إعداد ونشر)، علم الكلام الجديد وفلسفة الدين، دار الهادي، بيروت، ط1، 2002؛ نفسه (إعداد)، الاجتهاد الكلامي مناهج ورؤى متنوعة في الكلام الجديد، سلسلة «قضايا إسلامية معاصرة»، دار الهادي، بيروت، ط1، 2002؛ عبد الكريم سروش، القبض والبسط في الشريعة، تع. دلال عباس، دار الجديد، بيروت، ط1، 2002؛ أحمد قراملكي، الهندسة المعرفية للكلام الجديد، تع. حيدر نجف وحسن العمري، دار الهادي، بيروت، ط1، 2002؛ محمد بوهلال، مقدمة إبستمولوجية لعلم الكلام الجديد: نظرية القبض والبسط، مسكيلياني للنشر، تونس، ط1، 2007، صص 269-286؛

Khaled Abou El Fadl, *Islam and the Challenge of Democracy*, edited by Joshua Cohen and Deborah Chasman, Princeton University Press, 2004 ; Rachid Benzine, *Les nouveaux penseurs de l'islam*, éd. Albin Michel, 2004 ; Abdolkarim Soroush,

وَعَنِّي عن البيان أنّ الحدود الفاصلة بين هذه الأطوار الخمسة تقريبية وليست قاطعة، وأنّ طولها وتوزيعها يختلفان باختلاف المناطق والمدارس الدينية في الإسلام. وألّفت الانتباه إلى أنّ الإنتاج الكلامي في شكله التقليدي التكراري المنغلق، متواصل إلى اليوم من خلال نشاط كثير من علماء الإباضية لا سيما في عمان، وكثير من علماء الشيعة لا سيما في حوزات إيران والعراق، وعدد من علماء أهل السنة لا سيما في سوريا والمغرب الأقصى ومصر. وأنّوه بأنني أسدّد نظري في هذا الكتاب إلى الأطوار الثلاثة الأولى، وأترك الطور الرابع لعناية المهتمين بما يسمّى «عصر الانحطاط». أمّا الطور الخامس فعسى أن أجد الوقت والطاقة اللازمين لإفراده بدراسة خاصة.

الخاتمة

تبيّن من التحليل الآنف لأشهر تعريفات علم الكلام، ومن النظر في أثر المحنة في مكانة هذا العلم وتحديد مصيره، ومن الاستعراض العام لأطواره الكبرى أمران:

▪ الأمر الأول هو عمق التحوّلات التي شهدتها علم الكلام عبر تاريخه بفعل عوامل متنوّعة سياسيّة واجتماعيّة وثقافيّة، الأمر الذي لم يهيئ له الاستقرار والاستمرار اللازمين لازدهار العلوم وعمق تأثيرها. إنّ هذه الملاحظة تقرض على الدارسين عدم إصدار تقريرات عامّة ومطلقة بشأن علم الكلام،

Reason, Freedom and Democracy in Islam, translated and edited by Mahmoud Sadri and Ahmed Sadri, Oxford University Press, 2000 ; **Le Nouvel Observateur** (Magazine), *Les nouveaux penseurs de l'islam*, no hors-série avec France Culture, avril/mai 2004 .

وانظر نقدًا للكلام الجديد من منظور وضعاني في: تهامي العبدولي، أزمة المعرفة الدينية، دار البلد، دمشق، ط1، 2004، ص ص231-297.

وتدعوهم إلى تخصيصها بحقبة محدّدة من حقب الفكر الكلامي أو فرقة مخصوصة من فرق المتكلمين، وألاًّ يعمّموها إلاّ عند توفّر شروط التعميم العلمي.

▪ والأمر الثاني هو تردّد علم الكلام بين المنزع السياسي العقدي والمنزع المعرفي، ممّا يُبين عن تنوّعه الداخلي وتحوّله إلى مرآة تنعكس فيها مختلف المذاهب والآراء والنظريات. ولا شكّ أنّ تحقّق الغلبة النهائية للمنزع العقدي الدغمائي في نطاقه يساعد على تفسير تراجع المعرفة العقلية في الثقافة الإسلامية ونكوص النخبة العالمة عن أداء دورها الفكري الطلائعي.