قضايا اسلامية معاصرة

فكرية متخصصة تعنى بالهموم الثقافية للمسلم المعاصر

العدد الرابع عشر ١٤٢٢ ـ ٢٠٠١

صاحب الامتياز
ورئيس التحرير
عبد الجبار الرفاعي

مراسلات التحرير: قم: ص.ب 37185/3347
هاتف وفاكس: 98-251-732378

التوزيع: الفلاح للنشر والتوزيع - بيروت: ص. ب 113/6590
هاتف وفاكس: 961-1-856677

بسم الله الرحمن الرحيم

محتويات العدد

كلمة التحرير

□ حول تجديد علم الكلام ..... عبدالهادي الفضلي ٤

حوارات

□ الاتجاهات الجديدة في علم الكلام ..... حسن حنفي ١١

□ علم الكلام الجديد ..... أحد قراملكي ٤٣

نـدوة

□ علم الكلام المفهوم ـ الماضي ـ الحاضر ٥٧

صادق لاريجاني

مصطفى ملكيان

الآراء الواردة في الموضوعات تعبر عن وجهة نظر صاحبها ولا تعبر بالضرورة عن رأي المجلة
ترتيب الموضوعات يخضع لاعتبارات فنية لاعلاقة لها بمكانة الكاتب أو الموضوع
للمجلة الحق في اعادة نشر الدراسة مستقلةً أو ضمن مجموعة بعد نشرها فيها
تنشر المجلة الدراسات المقدمة للمؤتمرات والندوات والحلقات الدراسية

وجهان وقضية

□ مراجعة نقدية للفكر الكلامي ٨١

محمد مجتهد شبستري

جعفر سبحاني

دراسات

□ التجديد في علم الكلام ..... أحد قراملكي ١١٧

□ علم الكلام والكلام الجديد ..... يحيى محمد ١٧١

□ دور الإصلاح العقدي في النهضة الإسلامية عبدالمجيد النجار ٢٠٣

□ اطلالة على المسار التطوري لعلم الكلام ..... علي اوجبي ٢٤٧

□ دور الأديان في احتواء أزمات العالم ..... سعيد عدالت نجاد ٢٦٩

حول تجديد علم الكلام

د. عبدالهادي الفضلي*

تفيدنا متابعة حركة تطور الدراسات الدينية في الحوزات العلمية أن التغير في واقع حركة التطور بطيء جداً، ويرجع هذا الى عاملين، هما:

١ـ التقديس:

وأعني به تقديس الموروث من قبل القائمين على الشؤون الدينية والمعنيين بها، والتقديس سور منيع لا يقتدر على تجاوزه بغير عناء مرير.

ولا ملاحظة على هذه الظاهرة؛ لأن تقديس الفكر الديني الإلهي شيء مندوب اليه.

وإنما الملاحظة على تعميم هذه الظاهرة إلى الفكر الذي يفرزه الذهن البشري لعلماء العلوم الدينية أو غيرهم، ذلك أن الفكر الديني الإلهي يتمثل في القرآن الكريم والسنة الشريفة فقط.

وفرق بينهما وبين العلوم الدينية التي وضعت أو استعيرت من قبل العلماء والمفكرين لدراستهما واستفادة الأحكام والمعارف الأخرى منهما أمثال علم النحو العربي وعلوم البلاغة العربية وعلم أصول الفقه.

---

* عالم دين، واستاذ في الجامعة العالمية للعلوم الاسلامية في لندن.

كذلك فرق بينهما وبين المعارف الدينية الأخرى التي وضعت أو استعيرت من قبل المفكرين لدراسة الأفكار الدينية أمثال الحكمة وعلم الكلام وعلم المنطق، وهو شيء بديهي لا يحتاج الى برهنة.

٢ـ الاحتياط:

وأعني به أخذ الحيطة من قبل علماء الدين، والآخرين المعنيين بشؤون المحافظة على كيان الفكر الديني من أن يتساهل في شأن المحافظة عليه فيفسح المجال للإساءة له، ومن ثم القضاء عليه.

والاحتياط ـ أيضاً ـ أمر مرغوب فيه ومندوب إليه، ولكن فيما ينبغي الاحتياط له، وهو الفكر الديني الالهي، المتمثل في القرآن الكريم والسنة الشريفة.

أما في أمثال العلوم التي وضعت أو استعيرت لدراسة الفكر الديني الإلهي وأثبتت التجربة ـ بسبب التطور الثقافي البشري ـ عدم قدرة بعض هذه العلوم على تغطية حاجة المسلمين في فهم العقيدة؛ لأن الحياة الثقافية المعاصرة استغنت عن المناهج الفلسفية القديمة والمناهج الكلامية، واتجهت الى المناهج الحديثة، فلا معنى للاحتياط فيها.

هذا هو الدافع لإثارة البحث وكتابته، وأرجو أن أوفق في الوصول إلى النتيجة المفيدة والمقبولة عند العاملين في مجال نشر الرسالة الإسلامية وتبليغها الى الناس بأفضل الوسائل وأقدر الأساليب على ذلك.

موضوع البحث:

تنصب هذه المقالة التي بين يدي القارئ الكريم على التأليفات في علم الكلام في ضوء معطيات التراث ومتطلبات المعاصرة لمعرفة هل هي من لون الإتباع عن طريق التمسك بمنهج البحث الكلامي والالتزام بخط المتكلمين في الدراسة والتأليف أو هي من لون الابتداع، ويتأتى هذا بالأخذ بالمنهج الجديد في دراسة العقيدة والتأليف فيها؟!

هذا ما نحاول أن نتعرفه هنا، ومن بعده نحاول أن نعرف ما ينبغي أن نأخذ به، هل هو الاتباع أو الابتداع.

أهمية البحث:

تنبثق أهمية البحث في هذا الموضوع من أهمية العقيدة في حياة الإنسان المسلم فردياً واجتماعياً، ذلك أن العقيدة الإسلامية تمثل الإطار العام للتفكير الإسلامي، والمقياس الرئيس لسلوك المسلم في كل أشكال حياته: الفرد والأسرة والمجتمع والدولة.

كما أنها القاعدة الأساس التي يقوم عليها التشريع الإسلامي، والمرتكز الذي تستند إليه الأخلاق الإسلامية.

عناصر البحث:

في هدي ما ذكرناه من أهمية العقيدة الاسلامية في حياة الانسان المسلم لابد من تناول النقاط التالية:

- الفرق بين العقيدة وعلم العقيدة
- المنهج القديم في دراسة العقيدة
- المنهج الجديد في دراسة العقيدة

الفرق بين العقيدة وعلم العقيدة:

الفرق بين الاثنين هو الفرق بين الفكرة (Idea) وعلم الفكرة (Ideolog). وبالتحديد هو الفرق بين الدين المتمثل بالفكر الإلهي وعلوم الدين التي هي القواعد، وما يرتبط بها مما يتوصل إليها العالم الديني أو يستعيرها من حقلها المعرفي لدراسة الفكر الديني الإلهي.

فنحن في الشريعة الإسلامية ندرس آيات القرآن الكريم وروايات السنة الشريفة في ضوء القواعد العلمية لنستنبط منها أحكام العقيدة وأحكام التشريع وأحكام الأخلاق.

وهذا يعني ـ وبوضوح ـ أن عندنا فكراً إلهياً تمثل في الآيات والروايات، وهي مادة الدراسة، وعندنا قواعد وضوابط علمية هي وسائل وآليات لدراسة تلكم المادة الدينية.

ومن الطبيعي أن يكون هناك فرق بين مادة الدراسة وآليات الدراسة.

فالفرق بين الاثنين هو أن الدين فكر إلهي، وعلوم الدين فكر بشري.

وتمثيلاً نقول: إننا ندرس النص الشرعي آية ورواية كتركيب لغوي من خلال قواعد علم النحو العربي وضوابط علوم البلاغة العربية، وربما من خلال مبادئ ومفاهيم علوم أخرى ملابسة لها.

وهذه العلوم هي من وضع العلماء، أي أنها نتاج فكري بشري، وهذا من البداهة بوضوح.

وهكذا سائر العلوم، والتي منها (علم الكلام Theology) ، ذلكم العلم الذي يدرس العقيدة الإسلامية وفق معطيات قواعده ومؤديات مبادئه.

وعلى أساس من هذه التفرقة بين الدين وعلوم الدين، إننا ـ كمسلمين ـ نقدس الإسلام بصفته ديناً إلهياً، ونحترم علوم الدين؛ لأنها الوسائل التي عن طريقها نحاول معرفة الفكر الديني الإلهي، ولكن لا نقدسها لأنها مسائل اجتهادية قد تصيب الحقيقة وقد تخطؤها.

وبتوضيح أكثر: إن الفكر الديني الإلهي، لأنه من المعصوم وهو الله تعالى ووصل إلينا عن طريق المعصوم وهو الرسول محمد (صلى الله عليه وآله وسلم)، لا خطأ فيه، ولأنه كذلك فعلينا أن نقدسه.

وبعكسه علوم الدين، فلسنا بملزمين بتقديسها، وذلك لأنها فكر بشري اجتهادي، وهو قد يصيب الواقع وقد يخطؤه، ولكن علينا أن نحترمها لأنها نتاج نستفيد منه في فهم الفكر الديني.

على أساس من هذه التفرقة، ولأن الانتاجات العلمية قد تصيب وقد تخطئ، علينا أن نراعي دائماً متطلبات المعاصرة فنغيّر في حدود ما تفرضه علينا رسالتنا في الحياة التي هي التبليغ الإسلامي الذي يعني إيصال الفكرة الدينية إلى الإنسان المسلم وإلى غيره، ولسنا بهذا نمس واقع الدين، لأن تغييرنا يتجه إلى علوم الدين بغية وضعها بالشكل الذي تحافظ فيه على أداء رسالتها في هذه الحياة وهي تفسير وشرح الفكر الديني بما يوضحه للإنسان المسلم.

وفي ضوء هذا: قد يبقى علم الكلام القديم محتفظاً بقدرته من حيث الأسلوب والأداء على إيصال الفكر العقيدي للإنسان المسلم دارساً وقارئاً، وعلى الأقل يعطي

القدرة للدارس على حمل الفكرة العقيدية وهضمها ثم نقلها الى ذهن الآخر، وإيصالها إليه.

وهذا هو ما كان عليه علم الكلام قديماً، حيث إن الجو الثقافي آنذاك كان يساعده على ذلك، لأن منهج البحث الذي يكوّن الجو الثقافي العام للعصر كان حينها المنهج العقلي الذي هو منهج علم الكلام.

أما اليوم، ومنذ الثورة العلمية الأوروبية التي استطاعت أن تستبعد المنهج العقلي وتستعيض عنه بالمنهج التجريبي، وإنهاء وجود الفلسفة القديمة في عالم البحث والدرس، وإحلال الفلسفة الحديثة محلها، ضعفت قدرة علم الكلام على أداء رسالته في الحياة.

ولهذا التغيّر الذي حدث، وهو تغير شامل، أصبح علم الكلام القديم يعيش في عزلة تامة، تماماً كالذي حصل لعلم اللاهوت المسيحي.

والسبب في هذه العزلة هو عدم مسايرة علم الكلام في المنهج والأسلوب لمتطلبات الحياة الثقافية المعاصرة.

وهذا ـ وبوضوح ـ أفقد علم الكلام رسالته التبليغية والتربوية بصفته علم العقيدة.

ولابد لنا في تحديد مصادر المعرفة، فنقول: تقصر الفلسفات القديمة مصادر المعرفة على الحس والعقل.

وفرقوا بينهما من حيث التطبيق بالتالي:

ـ أن مجال الحس هو الجزئيات، فهو يدرك الجزئيات فقط ولا علاقة له بادراك الكليات.

ـ أن مجال العقل هو الكليات فقط ولا علاقة له بادراك الجزئيات.

والطريق إلى إدراك الجزئيات هو الاستقراء، وإلى إدراك الكليات هو الاستنتاج.

وقد تأثر علم الكلام القديم بهذه الرؤية الفلسفية فاعتبر العقل المصدر الوحيد لمعطياته الفكرية.

ويرجع اقتصاره على العقل دون الحس: لأنه يدرس الكليات التي عن طريقها يتوصل الى معرفة حقائق العقيدة.

والمفارقة التي تلاحظ ـ هنا ـ هي أن القائلين بحصر مصادر المعرفة في الحس والعقل أفادوا هذا من حقول المعرفة التي تعاملوا معها والمتمثلة بالفلسفة والعلم بعيداً عن الدين ومعطياته الفكرية.

ويعود هذا إلى أن الفلاسفة الإغريق الذين هم الرواد العظام للفلسفة القديمة لم يعيشوا فكراً أو ديناً من الأديان الإلهية، وإنما اعتمدوا على العقل وعملياته في التفكير وعطاءاته في نتائج التفكير، فلم يدخل الدين في طريقة تفكيرهم ولا في مناهج بحثهم، ومن هنا لم يكن الدين مصدراً من مصادر معرفتهم.

ولأننا في علم الكلام ندرس العقيدة الإسلامية، وهي عقيدة دينية لابد لنا من معرفة مصادر الفكر الديني، وهي ـ كما هو معلوم ـ تنحصر في الوحي والإلهام.

وفي ضوئه نقول: إن مصدر المعرفة الدينية هو الوحي والإلهام.

وعلى أساس هذا نستطيع أن نحدد مصدر الفكر العقيدي بالتالي:

١ ـ الوحي.

٢ ـ الإلهام.

٣ ـ العقل.

٤ ـ الحس.

وتحدد طريقة الرجوع إلى كل من هذه المصادر كالتالي:

١ ـ نرجع في الغيبيات التي هي خارج مجال الإدراك العقلي الى الوحي والإلهام عن طريق الآيات القرآنية الكريمة وروايات السنة الشريفة.

٢ ـ نرجع في الأشياء الطبيعية العامة (الكليات) الى العقل.

٣ ـ وفي الجزئيات الغيبية كتفصيلات المعاد نرجع الى الوحي والإلهام، وفي الجزئيات الطبيعية نرجع الى الحس.

وفي كل هذه نستخدم طريقة الاستقراء فيما يجري فيه، وطريقة الاستنتاج فيما تجري فيه.

والخلاصة: إننا نرجع في دراستنا للعقيدة الى جميع مصادر المعرفة وفق التوزيع المتقدم.

وفي خصوص المنهج نأخذ بـ (المنهج التكاملي) الذي يجمع بين المناهج التالية:

١ ـ المنهج النقلي:

ويراد به طريقة دراسة الآيات والروايات حسبما هو مفصل في أصول التفسير وأصول توثيق شرح الروايات من خلال العلوم المتخصصة بذلك.

٢ ـ المنهج العقلي:

ويراد به المبادئ العقلية العامة المتفق عليها بين الناس من خلال ما أملته عليهم عقولهم، وهي أمثال:

ـ استحالة اجتماع وارتفاع النقيضين.

ـ استحالة اجتماع الضدين.

ـ استحالة وقوع الدور.

ـ استحالة تحقق التسلسل... والخ.

٣ ـ المنهج التجريبي

ويرجع إليه في الحسيات الطبيعية، وفي الاعتماد على قضايا ومبادئ المنهج العلمي.

والذي اقترحه هنا هو ابتكار دراسة جديدة للعقيدة الإسلامية وفق المخطط المتقدم في المصادر والمنهج.

وقد نستطيع إجراء عملية تهذيب لعلم الكلام الموروث بإضافة معطيات الآيات والروايات في مجال العقيدة، والاستعانة بتعليمات المناهج العلمية الحديثة ومبادئ العلوم الطبيعية والإنسانية؛ لنكون بهذا في مستوى مسؤوليتنا في مجال خدمة عقيدتنا والكشف عن حيويتها وحركيتها في رفع مستوى حياة المسلمين الى ما هو أفضل، أسأله تعالى أن يوفق الجميع لذلك، انه ولي التوفيق وهو الغاية.

الاتجاهات الجديدة في علم الكلام

حوار مع:

د. حسن حنفي

○ بدأت تتبلور الاتجاهات الجديدة في علم الكلام في شبه القارة الهندية، في آثار شبلي النعماني ومحمد اقبال، وأخيراً وحيد الدين خان، حتى ان مصطلح «علم الكلام الجديد» ظهر للمرة الأولى كعنوان لكتاب الفه شبلي النعماني قبل مئة عام تقريباً. وسبق ذلك تأليف السيد جمال الدين الحسيني المعروف بالأفغاني لرسالته «الرد على الدهريين» في الهند أيضاً، والتي هي أقدم نص ظهر في العصر الحديث يتضمن اشارات لاعادة بناء علم الكلام في اطار استفهامات العصر. ما هي بواعث مبادرة المفكر الاسلامي في الهند لتجديد علم الكلام؟

□ انا شاكر لمجلة قضايا اسلامية معاصرة التي أصبحت بالفعل النافذة، وربما النافذة الوحيدة التي يحدث فيها هذا الحوار بين المفكرين العرب خارج الحوزة العلمية والاخوة في الحوزة، من أجل التقارب بين كل التيارات، لعلها تكون تيارات واحدة، لانها جميعاً تعبر عن ظروف واحدة، وأمة واحدة، وعقيدة واحدة، وقضية واحدة.

في الحقيقة ان علم الكلام الجديد أقدم من شبلي النعماني والمئة سنة الأخيرة، لماذا؟ لانه لا يوجد شيء اسمه علم كلام معياري نسقي، نقيس عليه الاجتهادات الاخرى في علم الكلام.

منذ نشأة علم الكلام، منذ واصل بن عطاء، منذ عمرو بن عبيد، منذ المتكلمين

الأوائل، هم رأوا ان الناس بدأت تستسلم للقضاء والقدر، فكتب عمرو بن عبيد «رسالة في الدفاع عن خلق الأفعال» في القرن الأول، هذا علم كلام جديد، لانه بدأ يطوّر آراء طبقاً لظروف العصر، ويحدث تياراً آخر بدلاً من التيار السائد.

المعتزلة عندما بدأوا في الدفاع عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والدفاع عن الحسن والقبح العقليين، ضد تيارات سلطوية، نشأت في الدولة الأموية، تقول بالقدرية، وتقول بطاعة الخليفة مهما كان، وتقول: إن الخارج على اجماع الأمة لابد أن يقتل، ولابد ان يكفر، هذا علم كلام جديد.

الأشعري عندما وجد أن المعتزلة واستاذه ذهبوا في قضية الصلاح والأصلح أكثر مما ينبغي، بدأ يكوّن علم كلام جديد، يقلل من قضية الصلاح والأصلح.

وهكذا الماتريدي عندما وجد أن الأمة قد افترقت فريقين أشاعرة ومعتزلة، وبدأ يشعر ان الاشعرية بها جوانب ضعيفة، فبدأ يكمل الاشعرية ببعض الجوانب الاعتزالية، خاصة ان الحنفية كانت سائدة في أواسط آسيا، فانتشرت الماتريدية في القرن الرابع.

الذي يستعرض علم الكلام منذ نشأته حتى الآن يجد أن علم الكلام باستمرار كان علم كلام جديد ضد نزعة سائدة، كان يجدد نفسه بنفسه. انما عيبنا نحن تصورنا ان علم الكلام أُغلق وأصبحت له مقاييس، مقاييس العقائد الأشعرية، فأي خروج على هذا المعيار، على هذا النسق، على هذه القاعدة، يعد خروجاً على أصول العقيدة، لذلك سمي علم قواعد العقائد في القرون المتأخرة، فأي انسان يخرج على ما قاله الأشاعرة؛ في الذات والصفات والأفعال، وفي العقليات، وفي السمعيات، كأنه يقدم شيئاً جديداً، مع أن تنوع الآراء هي طبيعة علم الكلام.

لكن بالنسبة لنا نحن الذين عانينا من الاستعمار والتخلف والقهر وغيرها، لذلك نشأت الحركة الاصلاحية، الأفغاني مؤسس المدرسة الحديثة في مصر، والحركة الاصلاحية في تركيا، وأيضاً شبلي النعماني في الهند ومحمد اقبال.. الخ، الذي عانى من الاستعمار اول مرة هي الهند قبل الجزائر، عندما قضت بريطانيا على المغول وامبراطورية المغول في الهند. ثم فرنسا عندما قضت على استقلال الجزائر، ثم بريطانيا وفرنسا عندما احتلوا كل العالم العربي الاسلامي بعد هزيمة

تركيا في الحرب العالمية الاولى، ومن ثم بعد انفصال تركيا والقضاء على الخلافة عام ١٩٢٣م.

هذه الظروف ولّدت علم كلام يجدد نفسه بنفسه، اتباعاً للتقليد القديم، ولكن هذه المرة لم يكن الأمر مجرد خلاف في وجهات النظر، لان قديماً كانت الدولة مستتبة، وكانت الخلافة قائمة، وكان المسلمون منتصرين، وكانوا رواد علوم، تترجم علومهم الى اللغات العبرية واللاتينية في اوربا، اما الآن فالوجود هو المهدد، لم يعد الأمر مجرد وجهة نظر في خلق الأفعال، أو في القضاء والقدر، أو في الحسن والقبح العقليين، اننا مُحتلون، اننا مقهورون، متخلفون، مجزأون، وبالتالي فأصبح علم الكلام للدفاع ليس عن العقيدة، فالعقيدة ليست في خطر، ولكن الدفاع عن ثروات الأمة، عن مصالح الأمة، عن وجودها، عن مستقبلها، لاننا سنُساءل ما هو علم الكلام؟ كما قال الغزالي في «المنقذ من الضلال»، هو الذب عن العقيدة ضد المخالفين والناقدين لها. الهجوم قديماً كان يأتي للعقائد، الهجوم حالياً لا يأتي للعقائد، من منا لا يؤمن ان الله واحد؟ انما الهجوم يأتي للثروات وللأراضي، فلسطين، وكشمير، وكوسوفو، والبوسنة والهرسك، وجنوب أفريقيا، وفي ثروات الأمة، والذي يسلبنا الاستعمار في الخارج والصهيونية، والفقر والقهر في الداخل، أي السلاطين والملوك، وبالتالي ينشأ علم الكلام الجديد من هذه الحركية الاجتماعية التاريخية التي تدافع عن مصالح المسلمين، لذلك ارتبط كثيراً باصول الفقه، ومقاصد الشريعة، والدفاع عن مقاصد الشريعة، والدفاع عن مصالح الامة، أكثر مما يرتبط بالشق الأول من علم الاصول وهو علم اصول الدين، لأن كلاهما علم واحد، بشقيه اصول النظر أي العقيدة، واصول العمل أي اصول الفقه، فعلم الكلام الجديد له ارتباط شديد بعلوم الاجتماع، بالسياسة، بالتاريخ، بالحركية الاجتماعية، لان عالم الكلام الجديد سيسأل يوم القيامة ليس عن الله ذاتاً وصفاتاً وأفعالاً. فهذه معركة قد كسبناها من قبل، ولكن سنسأل عالم الكلام الجديد: ماذا قلت عن فلسطين؟ ماذا قلت في الرد على اليهودية والصهيونية، التي تربط بين الله والشعب والأرض، وتقول ان الله لا يعبد الا في فلسطين، ولا يعبد الا في القدس، ولا يعبد الا في الهيكل و... الخ، وان الله أعطاهم هذا الوعد الى أبد الآبدين، أعطاهم النصر والأرض والغنيمة وكل شيء، فماذا رددت عليهم؟ الاستعمار اخذ أراضيك وثروتك،

وهاجم اسلامك، وهاجم تراثك، وهاجم عقيدتك. فماذا قلت في الرد على الاستعمار؟ كنت متخلفاً، وكنت جاهلاً، وكنت فقيراً، وكنت مشرذماً، وكنت مجزّأً، فماذا تقول باسم العقيدة للدفاع عن مصالح الناس؟

اذن علم الكلام الجديد انما هو تعبير عمّا تريده الحركة الاصلاحية في كل العالم الاسلامي، وكل حركات التحرر الوطني انما نشأت من الحركة الاصلاحية، في المغرب، وفي تونس، وفي الجزائر، وفي الشام، وفي العراق، وفي ايران، وفي شبه القارة الهندية، وان كبار المجاهدين الذين أسسوا حركات التحرر الوطني هم من الجيل الثاني للرواد الاوائل الاصلاحيين.

وبالتالي هو ربط جديد بين الواقع السياسي، والواقع الاجتماعي، ومصالح الناس. وبدلاً من ان ندافع عن هذه الاشياء، باسم الليبرالية مرة دفاعاً عن الحرية، وباسم القومية مرة دفاعاً عن توحيد الامة، وباسم الماركسية مرة دفاعاً عن العدالة الاجتماعية، فلماذا لا ندافع باسم الاسلام الكلي الشامل، حتى يساعد المسلمين على ان يبرز الاسلام كايديولوجية سياسية تقف في مواجهة الايديولوجيات المطروحة على الساحة منذ القرن الماضي؟ فأصبح الفكر الاسلامي الآن كما كان الفكر الاسلامي قديماً، صبّ فيه الهنود وفارس واليونان والرومان، وبدأت الثقافات المجاورة تعطي المادة لعلم الكلام القديم، الآن الثقافة المعاصرة تعطي مادة جديدة، وهي الايديولوجيات السياسية لعلم الكلام الجديد، ومن ثم فلعلم الكلام الجديد مسؤولية ضخمة، على أن يملأ هذا الفراغ النظري الموجود في الامة الاسلامية حالياً، بين علم كلام قديم لم يعد يعبر عن المصالح، وايديولوجيات غربية سياسية وافدة من الخارج.

○ **هناك ثلاثة أزمنة للاتجاهات الجديدة في علم الكلام، الزمان الأول منها يتمثل بتأسيس المعتقد على العقل والعلم، كما في آثار الافغاني، وتلميذه محمد عبده، ومحمد فريد وجدي، وحسين الجسر، وهبة الدين الشهرستاني، وغيرهم، اما الزمان الثاني فهو يتمثل بالتأسيس الفلسفي لعلم الكلام، مثلما نلحظ في آثار محمد اقبال والظاهرة القرآنية لمالك بن نبي ومحمد عبدالله دراز والعلامة الطباطبائي، فيما**

تمثل الزمان الثالث بالتأسيس المنهجي لعلم الكلام، كما في «الأسس المنطقية للاستقراء للشهيد الصدر».

كيف تقومون مسار الاتجاهات الجديدة في علم الكلام واين انتهت اليوم؟

□ إن أهم ما أتى الينا من الغرب الحديث هو العلم الطبيعي، انجازات العلم الحديث. نحن لدينا علم قديم، استطاع ان يصمد امام العلم اليوناني والهندي والفارسي والروماني، وأتانا الخوارزمي، وابن الهيثم، والبيروني، يطورون العلوم المنقولة عن القدماء، ومنذ القرن الماضي في عصر النهضة في العالم الاسلامي أتانا علم جديد من الغرب، أتتنا انجازات علمية، مكتشفات علمية، فبدأت قضية ما الصلة بين الايمان والعلم؟ فبدأ علم كلام جديد يقول: هل القرآن الكريم وهل العقيدة الاسلامية يمكن ان تقبل نظرية الذرة، النظرية النسبية، نظرية الضوء؟ هل تقبل العقيدة الاسلامية هذه الانجازات العلمية في الكهرباء، في المغناطيسية، في الديناميكا... الخ؟ فنشأ هذا التيار، ومنهم ايضاً طنطاوي جوهري، في التوفيق بين الدين والعلم، وأتانا من الغرب فلسفات جديدة، لم تعد الفلسفات اليونانية لافلاطون وارسطو وجالينوس وسقراط، أتتنا من ديكارت وكانط وهيغل وماركس وبيرغسون، فظهر تيار جديد يحاول أن يتمثل هذه المذاهب، محمد اقبال مثلاً تمثل فيشته وتمثل برغسون وهوايتهيد، والافغاني تمثل دارون ولامارك وسبنسر وكل النظريات التطورية، وآخرون يتمثلون الهيغلية او البراغماتية وغيرها، فنشأت قضية الى أي حد يستطيع الاسلام ان يواكب قبولاً او رفضاً لهذه التيارات الفلسفية الآتية من الغرب.

والتيار الثالث لا يأخذ المذهب الفلسفي العلمي او الفكري ولكن يأخذ قضية المنهج، اذ ان اهم ما أبدع الغرب في المساهمات الفكرية هي المناهج، المنهج الديكارتي الاستنباطي، المنهج التجريبي الاستقرائي لفرنسيس بيكون، مناهج العلوم الاجتماعية، المناهج الظاهراتية وتحليل التجارب الشعورية، المناهج التحليلية في علم اللغة، البنيوية... الخ، وبالتالي بدأ تيار ثالث يفكر الى أي حد يستطيع علم الكلام أن يتعامل مع هذه المناهج. علم الكلام القديم كان يُفرد قسماً قصيراً بعنوان ما هو موضوع العلم؟ وما هو منهج العلم؟ وقال: ان منهج العلم هو الدفاع والسجال، والرد

على حجج الخصوم، واثبات العقائد بالأدلة البرهانية العقلية، وجود الله، وخلق العالم، وخلود الناس.

الآن هل الدفاع والسجال منهج ام اننا نستطيع ان نبدع مناهج جديدة، تساعدنا ليس فقط على الدفاع عن العقيدة بل على تحليل المادة العلمية والفكرية والفلسفية الجديدة التي أتت الينا من الغرب، فبدأ بعض الناس يستعمل منهج استقراء الطبيعة وقوانينها، لمعرفة ما تكلم عنه الغزالي والأشاعرة وابن رشد سابقاً عن السببية، هل هناك سببية في الطبيعة ام لا توجد سببية، وهل ارادة الله تقلل من شأن السببية ام انها لا تتنافى مع السببية، والله هو خالق الأسباب؟ بدأ ايضاً التفكير في منهج العقل، في المنطق الصوري، هل صحيح ان المنهج الذي يضع مقدمات ويستنتج منها نتائج وصحة النتائج تتطابق مع المقدمات. هل هذا أنسب منهج للفكر ام انه منهج عقيم؟

بعض العلماء المسلمين كتبوا في الرد على المنطقين وفي نقد المنطق، فقالوا: إن المنطق الصوري منطق عقيم، قبل جون ستورات مل، انه لا ينتج شيئاً، وان النتائج متضمنة من قبل في المقدمات، وحاول هؤلاء أن يكتشفوا منهجاً استقرائياً يبدأ من الجزء الى الكل دون ان يستنبط الجزء من الكل، وبالتالي بدأ الشهيد محمد باقر الصدر في «الاسس المنطقية للاستقراء»، وهذا التيار في علم الكلام هو تيار البحث عن منهج.

وهناك تيار رابع أمثله أنا، وهو التيار الاجتماعي السياسي. قضايا العلوم الطبيعية تعرض اليها بعض المحدثين، قضايا المذاهب الفكرية والايديولوجية تعرض اليها فريق آخر، قضايا المنهج فريق ثالث. لكن الذي يلاحظ على ما حدث في حياتنا، من أزمات سياسية واجتماعية واقتصادية. من بعض حركات التحرر الوطني، تهرّأت الدول، وبدأت الدول تصبح تابعة. هناك عولمة قادمة. يعطون الينا باستمرار مفاهيم ينتجها الغرب ونحن نشرحها. المجتمع المدني، حقوق الانسان، حقوق المرأة،الادارة العليا، حوار الحضارات، صراع الحضارات، ونحن كمسلمين نُهمّش ونعلق ونشرح ما يأتينا من الغرب، والغرب كل ٢٤ ساعة ينتج مفهوماً. ونحن لا نحفر في ثقافتنا، ولا نحلل مرحلتنا التاريخية التي نعيش فيها، ولا ابداع مفهوم نستطيع ان نحقق انفسنا من خلاله، والغرب يسعى الى ان يؤجل الابداع عندنا

ويجعلنا باستمرار مهمشين معلقين. اقول اذن هذه اللحظة التاريخية التي نعيشها في علاقتنا مع الغرب، وفي أزمتنا السياسية والاجتماعية، وفي زيادة الفقر، وفي زيادة القهر، يجعلني اتقدم بعلم اجتماع سياسي، وهذا تيار معروف، في الغرب ايضاً يسمى «بوليتكل ثيولوجي» (علم اللاهوت السياسي)، «سوسيولوجكل ثيولوجي» (علم اللاهوت الاجتماعي) «ايكونوميك ثيولوجي»، (علم اللاهوت الاقتصادي). يعني أن تنظر الى القضايا السياسية والاجتماعية والاقتصادية من منظور لا أقول الى عقيدة، ولكن من منظور خاص يعبر عن استمرارك وتواصلك في التراث القديم، وهنا تصبح العقيدة شاملة للشريعة، وما دمت قد دخلت بعلم الاجتماع السياسي في أتون المعارك السياسية، فالفقه القديم، والنظم الاسلامية القديمة، وقضايا الشورى، وقضايا الاحكام السلطانية، كل ذلك يدخل وكأننا نعيد من جديد اللحمة للعقيدة والشريعة، نحن وصلنا من القدماء الاسلام عقيدة وشريعة، والعقيدة شيء والشريعة شيء، حتى اصبح الانسان يؤمن بالعقيدة، وربما يترك نفسه لبعض الايديولوجيات السياسية العلمانية، ويؤمن بالعقيدة، ولكن في السياسة يعيش في نظام ملكي، نظام اماراتي، نظام سلطاني، وكأنه لا توجد علاقة بين العقيدة والشريعة، بعلم الكلام الجديد تصبح العقيدة هي الموجهة للشريعة، وتصبح العقيدة هي الموجه لسلوك المسلم في المجتمع، باحثاً عن نظام سياسي اجتماعي اقتصادي ينبثق من العقيدة ولا يتقاطع معها، لاننا الآن نحن مسلمون موحدون نؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقضاء والقدر، ونعيش في نظام ماركسي قومي ليبرالي، دون ان نتساءل ما الصلة بين مضمون الايمان في العقيدة والنظام السياسي الذي نعيش فيه.

أنا احياناً أتجرّأ وأقول: صحيح ان ما قاله الاشعري قديماً في تحليل مضمون العقيدة بهذه العقائد الست: الإيمان بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر،والقضاء والقدر خيره وشره. هذا صحيح، وهذه القواعد مستنبطة من القرآن الكريم، كما يقول، انا الآن في عصر مختلف، أعيش بعد الأشعري بأكثر من ألف عام، الاشعري لم يكن مهزوماً كان منتصراً، وكانت الجيوش فاتحة في القرن الرابع، وكان الاسلام منتشراً من المغرب الى اقصى الصين، ومن تركيا الى جنوب افريقا، ولو ان الاسلام انتشر في جنوب افريقيا متأخراً، فلم تكن له قضية مع الأرض، كانت

الثروة موجودة ومتوافرة، وكان العلم مزدهراً، وكنا مسيطرين على الطبيعة، اما الآن فالأمر قد اختلف من النصر الى الهزيمة، من الفتح الى الاحتلال، فهذا يحتم عليّ ايضاً أن أستنبط من القرآن الكريم عقائد جديدة، مثلاً أنا أريد أن احمس الناس الى عصرهم، هل استطيع أن أجعل قواعد ست للعقيدة ايضاً؟ مقاومة الاستعمار، مقاومة التخلف، مقاومة الصهيونية، مقاومة التجزئة والتشرذم، مقاومة القهر، مقاومة الفقر، والقرآن يمدني بذلك ﴿بسم الله الرحمن الرحيم* لايلاف قريش * ايلافهم رحلة الشتاء والصيف * فليعبدوا رب هذا البيت﴾ مَنْ هو رب هذا البيت؟ ﴿الذي اطعمهم من جوع وآمنهم من خوف﴾، فالايمان بالله مرتبط بالخبز والأمان. الأشعري ما كان يمكن أن يرى ذلك، كان الرغيف موجوداً، وكانت حريته موجودة، أما أنا فرغيفي غير موجود، وحريتي غير موجودة، هو متكلم في عصره، وأنا متكلم في عصري، انا اريد تحرير فلسطين، وسأساءل يوم القيامة عن ضياع فلسطين، وأنا متكلم جديد، اله السموات والأرض، رب السموات والارض ﴿وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله﴾، الاشعري لم ير ذلك، لانه لم يحتل أحد بغداد ولا القاهرة ولا دمشق، ولكن أنا في عصري، أُحتلت يافا وحيفا وعكا وعسقلان وبئر السبع، فقضية الأرض هي التي تهزني، فاذن لا يوجد علم كلام أبدي ثابت الى يوم الدين، بل انني احياناً أقول في المجتمعات العلمية، في القرآن الكريم هناك صورتان لله ﴿أينما تولوا فثَمّ وجهُ الله﴾ هذا صحيح. ﴿كل شيء هالك الا وجهه﴾ هذا صحيح، ولكن انا باعتباري أهتم بقضايا التغير، وقضايا الحركة، وأشعر ان احد اسباب تخلفي هو الثبات، فأقرأ في القرآن الكريم أيضاً ﴿كل يوم هو في شأن﴾، ان الله يفكر في الجديد كل يوم، أنا آخذ هذه الصورة، لانها تساعدني أكثر على اعطاء الحيوية والفاعلية للناس في التغيير وعدم الجمود، ربما لم يحتج الأشعري ذلك، لكن احتاجه أنا.

○ هل يعني هذا ان الذي يدخل الاسلام اليوم ينبغي أن يؤمن بهذه الاصول الستة الجديدة بجوار الأصول الستة القديمة؟

□ هذه مرحلة، وأنا أعدك بعد ان ننتهي من مقاومة الاستعمار والصهيونية والتخلف والقهر والفقر ونصبح اعزّة، ارجع الى قواعد الأشعرية القديمة، اذا كان

ذلك يريحك، لكن في رأيي ستنشأ مشاكل جديدة وسأغيّر هذه الاشياء، وربما تنشأ مشاكل جديدة، فيبدأ علم كلام جديد أيضاً في المرحلة الجديدة، وهكذا.

○ عرف الدكتور حسن حنفي بدعوته لتجديد علم الكلام، لماذا علم الكلام؟ وما هي معالم مشروعكم في اعادة بناء هذا العلم؟

□ علم الكلام يدخل ضمن اطار كلي في مشروع يسمى التراث والتجديد، انا وعيتُ على أزمة فلسطين من عمري ثلاثة عشر ربيعاً في ١٩٤٨، فانا من مواليد عام ١٩٣٥، ثم احتُلت مصر سنة ١٩٥٦، وهُزمنا في ١٩٦٧، والآن هزيمة الارادة العربية، الكل الآن يتحالف مع الاستعمار والصهيونية، ويدخل في العولمة والسوق، باستثناء القلة التي مازالت تحافظ على كرامتها، وارادتها الوطنية، مثل ايران.

على أية حال، اردت ان أعرف في أية لحظة من التاريخ انا اعيش، فوجدت نفسي اعيش في مثلث متساوي الساقين او متساوي الاضلاع لا يهم.

الضلع الأول فيه وهو أنا اريد أن احرر الذات العربية من الداخل، فوجدت ان الذات العربية الاسلامية تعيش في قفص ذي ثلاثة حواجز، الحاجز الأول هو التراث القديم، ماذا أفعل فيه، أُجدده أُغيره؟ والتراث القديم ثلاث مجموعات من العلوم: العلوم النقلية، والعلوم العقلية، والعلوم النقلية العقلية، والعلوم النقلية العقلية اربعة: علم الكلام أي اصول الدين، اصول الفقه، وعلوم الحكمة أي الفلسفة، وعلوم التصوف، والعلوم النقلية خمسة: علوم القرآن، والحديث، والتفسير، والسيرة، والفقه، والعلوم العقلية الخالصة، والعلوم الرياضية والطبيعية... الخ. فبدأتُ بالعلوم العقلية الأربعة، وأول لها علم الكلام، فبدأت بعلم الكلام، وثانيها علوم الحكمة، فكتابي الجديد هو «من النقل الى الابداع»، أتصور ان ابن سينا وابن رشد والكندي والفارابي وصدر الدين الشيرازي قد بعثوا من جديد الآن، فكيف يكتبون الفلسفة؟ كيف يبوب ابن سينا الشفاء؟ من يشرح ارسطو؟ من يشرح ابن رشد؟ لأن منذ ألف عام كان أرسطو هو الفيلسوف ولم يعد هناك الآن ارسطو، فمن يشرح ابن رشد؟ أي مدينة فاضلة يكتب الفارابي؟ هل يكتب ابن باجة «تدبير المتوحد»؟ وماذا عن المجتمع، هل أكتب أنا التعاون الاجتماعي، التفاعل الاجتماعي، التداخل الاجتماعي، في مقابل «تدبير المتوحد»؟ وبعد ذلك علوم اصول الفقه سأكتب «من النص الى الواقع» وأعطي الأولوية

للواقع، معتمداً على اسباب النزول، والناسخ والمنسوخ، وربما أُعيد ترتيب الأدلة الشرعية الأربعة، لأن الآن المشاكل لدينا أصبحت واضحة جداً، مقاومة الاستعمار، أنا أشعر به كتجربة معاشة، مقاومة القهر والتخلف، أشعر به كتجربة معاشة، ثم بعد ذلك اعيد بناء علوم التصوف «من الفناء الى البقاء» لا أريد ان أدعو الناس الى الفناء بل الى البقاء، كما فعلت عندما كتبت «من الحكمة المتعالية الى الحكمة المتدانية»، ولفظ المتداني لفظ قرآني مثل التعالي ﴿ثم دنا فتدلّى فكان قاب قوسين أو أدنى﴾ هذا في المعراج ﴿قطوفها دانية﴾ يعني نريد ان نتعود ذلك أيضاً، فانا اريد ايضاً ان أزرع وأفلح، لأن ٧٠٪ من غذائنا مازال يأتي من الخارج، وإن أمة لا تطعم نفسها بنفسها تظل باستمرار تابعة، ثم بعد ذلك سأعود الى العلوم النقلية سأقوم بتفسير موضوعي للقرآن الكريم، كما كتبت «من نقد السند الى نقد المتن» لاعادة بناء علم الحديث، وايضاً سأعيد بناء علم الفقه «من فقه النص الى فقه المجتمع الى فقه الواقع».

كيف أعيد بناء التراث القديم بعد ألف عام من نشأته الاولى، وأنفض عنه الغبار، وأجدد التراث، بداية باختيار البدائل القديمة. وابدع تراثاً جديداً ان لم يسعفني التراث القديم، وأستأنف مهمة الفقهاء القدماء، والحكماء، الكندي، والفارابي، والفلاسفة والمتكلمين.

والضلع الثاني أخشى ان أمرر الذات العربية الاسلامية من قيد القدماء، فأوقعهم في قيد جديد، وهو قيد الغرب، لذلك اريد أن أحمي نفسي من الوقوع في تقليد الغرب، لذلك كتبت «مقدمة في علم الاستغراب» من أجل أن أحوّل الغرب من كونه مصدراً للعلم لكي يصبح موضوعاً للعلم، وأدرس الغرب، وأن اتخفف من عقدة الدونية التي لديّ، وأن أخففه هو وأعالجه من عقدة العظمة التي لديه، أدرسه كحضارة تاريخية، وأقضي على اسطورة الثقافة العالمية، كيف نشأ، كيف تطور، ما هي مراحله؟ حتى اصبح على مستوى الندية، فنحن لدينا أيضاً نظر، ويمكن الدخول مع الغرب في الندّية.

والضلع الثالث وهو المهم، أخشى أيضاً أن أحرر الذات العربية الاسلامية من نصوص الضلع الأول، ما تسمى بالكتب الصفراء، وأن أحررها من نصوص الضلع الثاني، مما يمكن ان اسميه الكتب البيضاء او الحمراء، واريد ان أجعل الذات

العربية الاسلامية تتعامل مع الواقع المباشر دون أن تقرأه بنصوص، حتى لا نُتهم باننا عبدة نصوص، مؤولو نصوص، شرّاح نصوص، قرّاء نصوص، «واحتمى ابوك بالنصوص فدخل اللصوص» كما يقول محمود درويش. انا اريد ان اساعد الذات العربية على ان تحول الواقع الى نص، وأن تكتب نصاً جديداً، كنت اقول ذلك مرة في استانبول، فانبرى لي بعض العلماء فقال: تريد أن تكتب نصاً جديداً ان تكتب قرآناً جديداً؟!، قلت حاشا لله، أعوذ بالله، انا أريد ان أكتب نصاً في علم الاجتماع، نصاً في علم الكلام، نصاً في الفلسفة، نصاً في أصول الفقه، نصاً في الاحكام السلطانية، حتى أُبدع نصوصاً جديدة، وحتى يستأنف التراث مساره، والذي يستعرض تاريخ كل العلوم، فمثلاً الايجي أعاد كتابة علم الكلام، ملا صدرا أعاد كتابة الفلسفة، ابن رشد أعاد كتابة الفلسفة ايضاً، ومن ثم أنا أريد انتاج نصوص جديدة في التعامل مع الواقع مباشرة، وأن أعرف ما هي مشاكل الواقع، الاحتلال، والتخلف، والتشرذم والتجزئة، والفقر، والقهر، وضياع الهوية، وسلبية الناس... الخ، كيف اصوغ نظريات جديدة اعتماداً على التراث القديم، اعتماداً على التراث الغربي، فالاسلام طول عمره منفتح على الثقافات ويحاور الحضارات، وهو من منطق قوة عندما كان فاتحاً، ولا توجد حضارة احترمت الثقافات الاخرى كالحضارة الاسلامية، احترمت ثقافة اليونان والرومان وفارس والهند مع انهم كانوا هم الفاتحون، هذا اذن مشروع التراث والتجديد وهو موضوع كلي.

○ لماذا كانت البداية من علم الكلام؟

□ لانه في ترتيب العلوم القديمة، في العلوم النقلية العقلية الأربعة نبدأ بعلم الكلام، وربما لأهمية اخرى، لأن العقيدة هي كيان المسلمين التي تعطيهم تصورهم للعالم، هي اساس نظري للعمل وللسلوك، فربما كانت البداية من هنا، ودرءاً لتهمة ان علم الكلام هو الدفاع عن الاسلام ضد الشبهات، ففي شبهة تقال علينا: ان الاسلام والتخلف مرتبطان، يقول الغربيون: مسلم، أي متخلف، أي جاهل، أي محتال، فأنا اريد أن أنفي هذه المزاعم، والله يستطيع الاسلام ان يكون ثورة، وتستطيع العقيدة ان تحمي المسلمين وتجعلهم متقدمين، فاذن «من العقيدة الى الثورة» كتاب للرد على الشبهة التي روجها رينان: ان الاسلام ضد التقدم، ورد عليه

الأفغاني، وأنا أردّ عليه بطريقة جذرية رئيسية، اعادة بناء العلم كله، حتى يفهم المسلم ان عقيدته تأبى الاحتلال، وتأبى الظلم، وتأبى، وتأبى، وتأبى، من أجل ان يقرأ الشاب المسلم الجديد علم كلام مشبع بالايمان والحرية والمقاومة، فيقبل على الاسلام.

الآن لو أراد المسلم أن يشبع رغبته ويقرأ «الأمانة في اصول الديانة» للأشعري، او «اللمع» للأشعري، سيذهب الى هيغل، أو الى جون ستوارت مل، والى برغسون وغيرهم، فسيجد لدى هؤلاء المفكرين مفاهيم: الحرية والديمقراطية والعدالة الاجتماعية، فيجد في هذه الألفاظ الجديدة ما يشفي غليله مما لم يجده في ألفاظ الأشعري القديمة، فأنا أعطي له علم كلام جديد. حتى استسقي شرعيتين: شرعية الماضي و شرعية الحاضر، شرعية الاسلام وشرعية العصر.

○ يدعو الدكتور حسن حنفي لاستبدال المصطلحات الموروثة بأسماء بديلة، اليست المصطلحات ترمز للهوية الحضارية وتشي بتميزها واستقلالها، خاصة تلك المستوحاة من نصوص القرآن الكريم والسنة الشريفة؟ ألا يعني نفيها نفياً للهوية؟

□ كلا، فرّق الغزالي من قبل بين اللفظ والمعنى، المعنى ثابت في النفس واللفظ متغير في اللسان، الشعوب كلها تؤمن ببعض المعاني والمعاني واحدة، وتتغير الألفاظ بتغير اللغات، واللغة متطورة، لفظ بلفظ، وهناك قواميس في اللغة، واللفظ متغير في معناه من طبقة الى طبقة، ومن مجتمع الى مجتمع، ومن حالة نفسية الى حالة نفسية اخرى، اما المعنى فهو ثابت في العقل لا يتغير، بل بالعكس، لو راجعت علوم الحكمة تجد ان ألفاظها ليست مستمدة من القرآن الكريم، من قبيل: الصورة والمادة، والعلة والمعلول، والواحد والكثير، والكيف والكم، والزمان والمكان، والجوهر والعرض، والأين والمتى، فهذه الفاظ يونانية، هذه ألفاظ أتت بعد عصر الترجمة، وبدأ الناس يستعملونها، فخشي الفقهاء والمتكلمون والاصوليون، فاستعملوا هذا السلاح الجديد لصالحهم الخاص، فالعلة الاولى بدلا من ان يفهموها بطريقة ارسطو «المحرك الاول»، جعل علماء الكلام الأوائل والفلاسفة «المحرك الاول» خالقاً للعالم ومعتنياً بالعالم، مع ان معنى «المحرك الأول» عند ارسطو ليس خالقاً

للعالم، وهو محرك لا يتحرك، والعالم هو الذي يتحرك نحوه بالعشق.

فالألفاظ تأتي من الخارج، المعنى في النفس، وهو تصور العقيدة الاسلامية، الآن منذ القرن الماضي وفدت الفاظ جديدة، مثل: حرية، ديمقراطية، شعب، عدالة اجتماعية، مساواة، صيرورة، المثل، الواقع، البنية، العلم، وانا متكلم ان لم أقم بما قام به الحكماء القدماء، بأن آخذ هذا السلاح الجديد واستعمله لحسابي سيستعمل ضدي من العلمانيين، ويهاجمونني، بهذه المصطلحات: الحرية، الديمقراطية، التعددية و... الخ، ويهاجمون بها تخلفي، فانا آخذ هذه الأسلحة، وأضع فيها مضموني أنا، وأبقي على الشكل، فاللفظ هو الشكل، وتتغير الاشكال، مثلاً ابن سينا قال: واجب الوجود، هل أخطأ عندما لم يستعمل لفظ الله، ان لم يفعل ابن سينا ذلك ويستبدل بالله واجب الوجود لذهب فريق من المثقفين الى واجب الوجود بالمعنى الأرسطي، وكرد فعل ذهب المتكلمون الى الله بالمعنى الفقهي القديم، ووقعت حرب بين الاثنين، وهي الحرب الحادثة حالياً في الأمة بين السلفيين والعلمانيين.

فاذن عملية الاستبدال اللغوي، عملية المقصود منها عدم شق الصف الوطني، عدم شق الثقافة الوطنية، تجديد الاسلام بمصطلحات جديدة، جر العلمانيين الى حظيرة الاسلام، عدم قسمة الامة الى قسمين يقتتلان، فهي عملية تستعيد تجربة الحكماء القدماء حين استعاروا الألفاظ اليونانية وغيرها، وهل نحن نؤمن بالله بالألفاظ؟

○ انت من دعاة تحصين الهوية ألا يعبر ذلك عن نزعة التقاطية؟ أليس ذلك انبهاراً بالموضات الجديدة والتسميات الجديدة والمصطلحات الجديدة والمفاهيم الوافدة؟

□ وهل فعل ذلك ملا صدرا في الحكمة المتعالية عندما استعمل الصورة والمادة والجوهر والعرض والقوة والفعل؟

ألأن الصورة والمادة أصبحت جزءاً من الثقافة الاسلامية ومن مسار التفكير الاسلامي، أم لأننا الآن ورثناها من ملا صدرا في القرن الحادي عشر؟ وهكذا النظام استعمل الجوهر والعرض والزمان والمكان قبل أكثر من عشرة قرون.

○ اذا كنا في كل عقد من الزمان نختار تسميات جديدة ومصطلحات بديلة، حينئذ تغدو هويتنا هوية سيالة في صيرورة مستمرة.

□ تتغير اللغة ويبقى التصور، ويبقى المعنى. وهذه سنة الكون، فانه صيرورة مستمرة لا تتوقف عند حد، يعني ان اللغة ليست ثابتة. اللغة متغيرة، فمثلاً عندما قال ابن سينا: ان الله هو المحرك الأول، وهو العلة الاولى. واجب الوجود. والفعلية المحضة... الى آخر ما نعرف من تراثنا الفلسفي والكلامي القديم، الآن في الفلسفة الغربية يقولون: المطلق، اللانهائي، المطلق، ليس لفظاً قديماً لكن ما عيب المطلق في مقابل الجزئي؟ ما عيب اللانهائي؟

في صلح الحديبية عندما طلب الرسول صلى الله عليه وآله وسلم ان يكتبوا محمد رسول الله توقفوا، قالوا لا نكتب، والا فلماذا حاربناك؟ نحن لا نعترف انك رسول الله، فقال اكتبوا: بسم الله الرحمن الرحيم. قالوا: لا نكتب، نحن لا نعرف ما الله ولا ما الرحيم، فقال الرسول: اذن اكتب باسمك اللهم، قالوا: نعم اللهم لفظ معروف، يعني هل الرسول تنازل، لانه لم يستعمل بسم الله الرحمن الرحيم واكتفى باسمك اللهم؟ المسألة كانت قضية سياسية ولم تكن قضية معرفية في ذلك الوقت. وانا اتعامل على المستوى السياسي، انا حرصي على مسائل الامة، انا حرصي على مصالح الناس، حرصي على ان لا تتكرر مأساة الجزائر، وان هناك علمانيين وسلفيين، كل منهم يريد ان يقتل الآخر، وشعب الجزائر هو الضحية، فأنا أقوم بعمل سياسي واترك للأخوة المغاربة والشوام التحليلات المعرفية.

○ ألا ينجم عن ذلك التباس المعاني واضطرابها حين نستعير المصطلحات والألفاظ وندرجها في نسق مختلف خارج نسقها الدلالي؟

□ هناك مخاطر بطبيعة الحال، لذلك يلجأ الفقهاء لرن الجرس والتحذير كما فعل الغزالي، كما قال الغزالي للفلاسفة: لقد اسرفتم كثيراً فيما تقولون: في العلة والمحرك الأول... الخ، والان اريد ايمان العجائز، ايمان البسطاء، فكتب «إلجام العوام عن علم الكلام» «المضنون به على غير أهله»، عندما تسمع الفلاسفة تحتار. أيهم على حق وأيهم على باطل، تتكافأ الأدلة. والغزالي يهاجم تكافؤ الأدلة، وابن حنبل مع المتكلمين، قال: انا لم اقل في القرآن بشيء، تقول لي حجج خلق القرآن

أسمعها، تقول لي حجج قدم القرآن اسمعها، أنا لا اريد، مهمة الفقهاء هي مهمتك، انك تعمل جرس انذار، يا قوم لقد تطرفنا كثيراً في لعبة اللغة والمصطلحات، فلنذكر أنفسنا بالمصطلحات القرآنية وبالحديث وهذا مهم، ولكن أيضاً التجديد وعدم الخوف مهم أيضاً، فهاتان الوظيفتان ضروريتان في الفكر الاجتماعي.

○ **نشأ علم الكلام بغية الدفاع عن العقيدة والذب عنها، لكن الدكتور حسن حنفي يدعو لاستيعاب موضوعات متنوعة تتصل بالمشكلات الثقافية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية وقضايا التخلف والتنمية والاستعمار والتحرير في هذا العلم. ألا يغدو علم الكلام في هذا المنظور علماً شاملاً يتمدد فيضم قضايا من مقولات متنوعة، وكأنه يسترد المعنى القديم للحكمة واستيعابها للمعرفة البشرية، مضافاً إلى أن علم الكلام في هذا الاطار العام الشامل أضحى علم الدفاع عن الأمة بدلاً من علم الدفاع عن العقيدة؟**

□ هذا صحيح، وهذا تعريف جديد لعلم الكلام، نحن نتصور ان التراث القديم مقدس لا يمسه أحد، لماذا؟ عرف القدماء علم الكلام، بانه علم دفاع عن العقيدة، ويعرف حسن حنفي علم الكلام، باعتباره متكلماً، بانه علم الدفاع عن المسلمين، ذاك جيد في عصره، وهذا جيد في عصرنا.

○ **هل يعني ذلك أن العقيدة لا تحتاج الى من يدافع عنها؟**

□ دافع انت عنها، وكن متكلماً قديماً، لكن اسمح لي انا بالدفاع عن مصالح الامة، وأكون متكلماً جديداً، ونعيش كلانا في طابقين في منزل واحد، في منزل الأمة. ان خطورة علم الكلام القديم انه يستبعد علم الكلام الجديد، بينما علم الكلام الجديد لا يستبعد علم الكلام القديم.

○ **هل علم الكلام الجديد يتمثل علم الكلام القديم ويستوعبه؟**

□ مازال علم الكلام القديم ينظر بعين الريبة لعلم الكلام الجديد، وما زال يتشكك في نوايا المتكلمين الجدد ويتهمهم، حتى يأخذ بالمنزل كله. هذا لا يجوز

فليسمح لي بغرفة صغيرة، مَن الذي يدافع عن مصالح الامة باسم علم الكلام الجديد؟ معدودون، منذ الافغاني حتى الآن، وبالتالي هناك جمهور الأمة من القدماء، وأقلية قليلة من المتكلمين الجدد، لو انضمت الى المتكلمين القدماء فمن الذي سيدافع عن المتكلمين الجدد، في الوقت الذي نكون فيه فرقتين كبيرتين متساويتين في الأهمية وفي النشر وفي الكتابة؟ وربما هنا نبدأ نقلق لو سيطر علم الكلام الجديد، ولم يعد أحد يدافع عن الذات والصفات والأفعال بطريقة القدماء، هنا نقلق، حتى الآن أنا قلق من سيطرة نموذج واحد، كما انا قلق من سيطرة تيار واحد في الحكمة المتعالية وهو التيار الاشراقي، طبقاً لما يتصور ملا صدرا ان كل ما انتجناه قديماً، هو ابن سينا، والشهرزوري، والسهروردي، طبعاً هذه مدرسة واحدة، لكن عندنا، الكندي، وابن رشد، وعندنا اصحاب الطبائع، وعمر بن عباد، وابن الأشرس، وابو البركات البغدادي، فلماذا لا تحاور هؤلاء؟ فمثلاً ذكر ملا صدرا في كتابه الأسفار الأربعة ابن سينا ٢٠٢ مرة، والشهرزوري ٥٦ مرة، لكن لم يذكر ابن رشد ولا مرة واحدة، فهل هذا معقول؟ فلنوزع الجهود، ولنقسم العمل، انا لو رأيت كل علماء الكلام ينتسبون الى علم الكلام الجديد لكتبت انا في علم الكلام القديم، حتى أحقق ما قاله الكرماني في علم الميزان: ان الحياة كلها هي توازن بين كفتين.

○ اذن انت تقوم بملءِ فراغ وسد حاجة آنية، وليس هدفك التضحية بعلم الكلام؟

□ نعم، انا أسد حاجة، فاذا سُدّت هذه الحاجة واطمأننت الى ان الناس تدافع عن مصالحها باسم العقيدة، سأبحث عن مكان آخر لم يلتفت اليه الناس. هذا هو دور الفقيه، الفقيه هو الذي يتكلم في النوازل، أي ما يحل بالمسلمين من بلاوي، عندما تعم البلوى، انا اجد ان هناك بلوى.

○ يمكن القول: ان هناك تداخلاً في بيانكم بين علم أصول الدين وعلم أصول الفقه، فعندما يهتم علم الكلام بمقاصد الشريعة يتجاوز حقله

الخاص الى أصول الفقه، هل تصنفون المقاصد على علم اصول الدين أم علم اصول الفقه أم انها علم آخر يمت لكلا العلمين بوشيجة عضوية؟

□ أنا أحاول قدر الامكان كما بينت في التراث والتجديد في آخر جزء التوحيد بين العلوم، هذه القسمة بين العلوم العقلية النقلية الأربعة، كلام، فلسفة، تصوف، أصول، أحاول في نفس الوقت ان اكون، متكلماً، فيلسوفاً، اصولياً، ذوقياً، وان هذا الفصل بين العلوم ربما أتى في وقت متأخر في تراثنا الاسلامي، وأنا أريد المتكلم الفيلسوف، كالكندي، وكابن رشد، اريد في نفس الوقت ان ادافع عن فعالية العقيدة وحيويتها في حياة المسلمين، وفي نفس الوقت الانفتاح على حضارة العصر، لأقوم بالدورين معاً، بدور المتكلم، ودور الحكيم، ولكن بما انني ادافع عن مصالح الناس، ففي ذهني مقاصد الشريعة.

أنا اريد أن اتمثل وحدة التراث الاسلامي، مقاصد الشريعة هي العقل، الدفاع عن العقل، وفي نفس الوقت مقصد الشريعة، وفي الوقت اداة الحكمة في المنطق، الدفاع عن الحياة، الحياة التي يسمونها النفس، الحياة احدى صفات الله، العلم والقدرة والحياة، والحياة احد الموضوعات في حي بن يقظان، والعرض والمال، المال موضوع في علم الكلام، الفقر والغنى هل هو من الله ام من الانسان؟ وبالتالي احاول توحيد العلوم، حتى نوحّد الثقافة الاسلامية من جديد، ونعطي المفكرين رؤية، في نفس الوقت ندافع عن العقيدة، وندافع عن الشريعة، وندافع عن اصول النظر، وندافع عن اصول العمل، أي ما يسمى بالايديولوجية، فبالنسبة للتحدي الذي يواجه المسلمين حالياً، هل يمكن تحويل العلوم الاسلامية الى ايديولوجية سياسية، قادرة على الصمود امام الايديولوجيات المعاصرة، ليبرالية، قومية، ماركسية؟

○ يعني في نظركم تندمج العلوم الاسلامية فتستحيل الى علم واحد وتنسلخ عن خصوصياتها؟

□ القدماء تكلموا في تصنيف العلوم، في اقسام العلوم، احصاء العلوم... الخ، ربما انا عندي نية في توحيد العلوم في رؤية شاملة، كما فعل هيغل، هيغل وحّد بين المنطق والطبيعيات والالهيات والتاريخ والسياسة.

هل القرآن الكريم فصّل في العلوم ام ان للقرآن الكريم رؤية واحدة، فيها العقيدة، وفيها الشريعة، وفيها حوار مع ابليس، وفيها حوار مع الصابئة، وفيها حوار مع الكافرين ومع المنافقين، وفيها دعوة للطبيعة لتأسيس العلم والنظر؟

كيف تهتز الأرض؟ وكيف تنبت من كل زوج بهيج؟ فأنا أتمثل من جديد الرؤية القرآنية الواحدة، ربما فيما بعد، ولكن حتى الآن أنا احدث رد فعل على قسمة العلوم، قسمة العلوم نشأت في عصر متأخر، لكن عندما تتكاثر الأفكار، وعندما تتشعب الموضوعات، هنا مشكلة، فالغرب الآن يعاني من التخصص، ويدعو الى المعرفة الشاملة والى الحكمة العامة، وانا الآن ايضاً ادعو الى حكمة شاملة، حتى تملأ قلب المسلمين بما يحتاجونه من اسس نظرية.

○ انتم تدعون الى اعادة تصنيف العلوم ام دمج العلوم مع بعضها بحيث يبدو كل منها وجهاً للآخر؟

□ الى توحيد للعلوم فيما بينها، لأنه حتى العلوم الرياضية، حتى علم الحساب والهندسة انما كانت تلبية لحاجة، وعلوم الفلك والمواريث وتحديد أوقات الصلاة... الخ. فالعلم بالنسبة لي دافع، بناء شعوري يخرج من القلب، من التوجه. هذا كلام الشيعة. وهذا كلام الكرماني في «راحة العقل» وهذا كلام الكثيرين: «ان العلم ينبت في القلب كما تنبت الأكمة في العشب» فمثلاً الكيمياء لصناعة السلاح، الطب لمداواة الجرحى، فاذن أنا ارجع العلوم الى وحدتها الأولى، وملاحظة حاجة المسلم في العالم وحاجته الى ان يسيطر عليه.

○ تطبع ابحاثكم نزعة مصلحية بنحو تبدو المنفعة مساوقة للحقيقة. وهذا ما دعا البعض الى القول بأنكم من دعاة المذهب النفعي البراغماتي. فهل معيار الحقيقة لديكم يقاس بما يستوفى من منفعة؟

□ اصحح اللفظ، أنا لا استعمل لفظ المنفعة، بل استعمل لفظ المصلحة، والمصلحة احد المفاهيم الرئيسية في علم اصول الفقه. كما قال الطوفي: المصلحة اساس التشريع، (لا ضرر ولا ضرار)، (ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن) احد مبادئ مالك بن أنس، بل ان لفظ المنفعة لفظ قرآني وليس من وليم جيمس،

اعوذ بالله من علم لا ينفع. ﴿اما الزبد فيذهب جُفاءً واما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض﴾.

فاذن لم نأخذ لفظ المنفعة بالمعنى الغربي او الشعبي الذي يبحث عن المصالح الخاصة والمنفعة الخاصة ويضحي بمصالح ومنافع الأمة. ان الطهطاوي تكلم في ان أساس التشريع والنهضة هو المنافع العمومية، أي المصالح العامة، فهي ترجمة من الثقافة الفرنسية وبالتالي لماذا تربطني بمذاهب اجنبية؟ إن القرآن الكريم في كل مرة يذكرُ الايمان يذكر العمل ﴿الذين آمنوا وعملوا الصالحات﴾ ﴿وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون﴾، ومن ثم نحن هنا نعطي الآخرين اكثر مما يستحقون، ونعطي انفسنا اقل مما نستحق، وان كل من يحاول أن يبدع ذاتياً نرجعه الى الخارج، وان هذه حجة السلطان أحياناً، لان العمل ضده والدفاع عن مصالح العامة ضده، فمن الأسهل ان يقول عني: انني: براغماتي، غربي، نفعي،حتى يقضي على اثري على الناس، وانني ادافع عن المصالح العامة، وكلمتا الاصلاح والافساد من اهم الكلمات في القرآن الكريم، وان النبي يأتي لاصلاح الأرض وليس لافساد الأرض، وعندما اعترضت الملائكة على الله ﴿أتجعل من يفسد فيها﴾ عندما استخلف الانسان في الأرض. ﴿إن أُريد إلا الاصلاح ما استطعت﴾. هذا كلام الانبياء في القرآن الكريم، فلفظ الاصلاح والافساد قرآني، ما هو عقاب قاطع الطريق لأنه أفسد في الأرض وقطع مصالح الناس، فالاسلام اكبر دين يتجه نحو المصالح العامة، ويحمي الأمة من ذهاب شبابها نحو البراغماتية النفعية الغربية.

○ **يحذرنا الدكتور حسن حنفي من التغريب واستعارة المناهج الغربية وتطبيقها خارج نسقها الحضاري الخاص وبيئتها التي تشكلت في فضائها، بينما يلجأ هو لتوظيف مناهج متعددة يستعيرها من الغرب تارةً ومن الماضي تارةً أخرى، بل يقوم أحياناً بعملية دمج ومصالحة بين مختلف المناهج ويركن الى أدوات كثيرة متنوعة في التحليل والاستنتاج. كيف تسوغون ذلك؟**

□ أنا ارفض التبعية للغرب، واعتبار الغرب هو المعلم الأبدي وأنا التلميذ الأبدي، وأن أجعل علاقتي بالغرب علاقة الأطراف بالمركز، علاقة التلميذ

بالاستاذ، علاقة التابع بالمتبوع، هذا الذي أرفضه، وهذا هو منهج الحكماء القدماء، بالرغم من اعجابهم باليونان، وبالرغم من قولهم بان ارسطو هو المعلم الأول، وأن جالينوس هو افضل المتقدمين والمتأخرين، وان ابن الهيثم هو بطليموس الثاني، وان الفارابي هو المعلم الثاني، وان سقراط هو أحكم البشر، وان افلاطون هو صاحب الايدي والنور، وان افلوطين هو الشيخ اليوناني... الخ. وبالتالي فإنه في هذا الوقت الذي ازداد فيه التغريب، وازدادت فيه التبعية للغرب، نظراً لتبعية النظم السياسية للغرب، فهذا حق ضروري، شرعية ادافع عن المسلمين فيها، بالاستقلال الثقافي والوطني عن الغرب بطبيعة الحال. وفي نفس الوقت الاسلام قوي، منفتح على الآخرين، الكندي في رسالته الى المعتصم بالله في الفلسفة الاولى، يقول: انه لا يضام احد ان يأخذ الحق من أي مكان أتى، حتى ولو كان من الأمم القاصية عنا، وان القرآن الكريم يتحدث عن الروم وفارس. ونحن دوّنا علم تاريخ الأديان بكلام عن الفرق غير الاسلامية، ولا توجد حضارة عظمت واحترمت الصابئة والمجوس واليهودية والنصرانية كالحضارة الاسلامية. مثلما نجد في آثار البيروني ومسكويه.

فأنا منفتح مثل أسلافي، لكن هناك فرق بين الانفتاح والتبعية، أنا أقرأ كل شيء، وأتمثل كل شيء، كالبدن عندما يأكل الخضار واللحم ويشرب الماء والفاكهة والحلوى، ثم يتمثله ويهضمه ويخرج الضار. ويحول النافع الى طاقة، فهل استطيع أن أقول لك يا عبدالجبار ان سؤالك هذا فيه من الفاكهة والخضار واللحم، نعم بطبيعة الحال، وإلا فمن أين تأتيك الطاقة. هناك فرق بين أسئلة عبدالجبار التي تعبر عن طاقته، وبين نوع الغذاء الذي أكله، فاذن أنا انفتح على الكل، كما فعل القرآن، والاّ فما الداعي لقصص الأنبياء؟! وإلاّ فما الداعي للانفتاح الذي كان سنة الحضارة الاسلامية؟! ولكنني أتمثل وأعي، لذلك فرق القدماء بين علوم الوسائل وعلوم الغايات، وان الحضارة الاسلامية فيها نوعان من العلوم، علوم الوسائل أي علوم الآخرين اليونان والرومان، هذه ادوات لكي نستبقي منها على كيف ننصر علوم الغايات، التي هي نصرة العقيدة ونصرة الشريعة، ونصرة الأمة، فالغرب بالنسبة لي استفيد منه علوم الوسائل، لا يوجد فيلسوف غربي لا اعرفه، بطبيعة الحال كأداة، ولكن الغاية هي الذات، ونصرة الأمة، وجعلنا أعزة، وجعلنا قادرين على

الصمود في هذا العصر، الذي أصبح فيه المسلمون يتوحدون مع الأمم المتخلفة، الأمم الافريقية الآسيوية هم الاطراف وليس المركز.

○ اذن انت تتماهى مع ما تقرأ ويتجلّى فيك ما تقرأ؟

□ أنا لا أتماهى مع ما أقرأ، ولكني اقرأ كل شيء ثم أنسى كل شيء، وعندما أبدع لا أعرف في هذا الابداع ما مصادره، عندما يكتب بتهوفن السمفونية التاسعة هل تستطيع ان تقول له نعم هذا اللحن من هايدن، هذا اللحن من موزارت، هذا اللحن من فلان، هل تستطيع ان تقول لافلاطون نعم هذه فكرة من سقراط، هل تستطيع ان تقول لارسطو هذه الفكرة من افلاطون؟ هذا خطأ في المنهج، الذي يفعل ذلك فانه يكون خاضعاً لمنهج الأثر والتأثر، أي انه اراد فهم الظاهرة بردها الى اصولها الطبيعية، انا اريد ان أعرف من هو عبدالجبار الرفاعي، بطبيعة الحال هو يساوي كذا كيلو لحم، ستة كيلو عظم، واحد جهاز عصبي، واحد جهاز تنفسي، واحد جهاز أوردة وعروق، واحد قلب، رئتان، قدمان، هذا كله مهمة الأطباء، هذا علم التشريح،هل استطيع أن أرد الظاهرة الكلية الحركية الى عناصرها الأولية؟ ان عبدالجبار الرفاعي هو مفكر في الحوزة العلمية في قم مجدد ومحاور، هل هذه الاشياء أتت، من القدم، من الرجل، اتت من الرئة، من الأنف، لا أدري، فاذن هذا خطأ في السؤال، وهو رد الظاهرة الكلية الابداعية الى مصادرها الأولية.

○ يشير بعض الباحثين إلى ان كتابات الدكتور حسن حنفي تنفرد بميزة لا مماراة فيها: فهي لن تحتاج إلى الدخول في أي نقاش او حجاج مع كاتبها، لأن حسن حنفي هو الذي يتولى الرد في كل مرة على حسن حنفي، فهو ينتزع من نص واحد مواقف متضادة في كتاباته، فمثلاً مرة تغدو (الطبيعة لا تنتج فكراً) وأخرى (الطبيعة هي مصدر الفكر) ما هو تقويمكم لهذا القول؟

□ هذا هو اسلوبي الأدبي الذي اخترته عن قصد لعدة اسباب؛ لأن الناس تعودت على الاسلوب الاحادي الطرف، الاحادي المعنى، تعودت الناس على المحكمات، وانا اولع بالمتشابهات، المحكم لا يستدعي فكراً، كل لفظ يطابق معنى،

اما المتشابه هو ان لفظاً واحداً يكون له اكثر من معنى، يثير الخيال، هذا ما تعلمته من علم اصول الفقه، الحقيقة والمجاز، الظاهر والمؤول، المحكم والمتشابه، المجمل والمبين، المستثنى والمستثنى منه، الخاص والعام، فالفكر في حاجة الى هذا النوع من الأخذ والرد، وأيضاً ضد هذا الذي تعودنا عليه الآن، من أُحادية الطرف، وأُحادية النظرة، وأُحادية الحقيقة، فأنا أُحيي التعددية، أُحيي الحوار، وأطبق ذلك على نفسي، اقول الشيء واقول نقيضه، الحقيقة ليست ذات وجه واحد، القمر لا نرى منه الا وجهه المضيء، وجهه الآخر من الذي سيراه؟ أنا أحاول أن أراه حتى تستكمل في نفسي صورة القمر المضيء والمظلم منها، أنا تعلمت ذلك من القرآن الكريم عندما يقول القرآن الكريم، ﴿وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى﴾، ﴿وما تشاءون الا ان يشاء الله﴾، ﴿فعال لما يريد﴾، هذه واحدة، و﴿كل نفس بما كسبت رهينة﴾، ﴿ومن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر﴾، صحيح ستقول لي يتفقان، وأنا أفعل ذلك أيضاً، الطبيعة لا تنتج فكراً، الفكر ينتج من الطبيعة، لو دافعت عن القرآن الكريم، دافع عني أيضاً، فهذا الاسلوب الذي تعلمته، من أن الحقيقة لها جانبان، لها رؤيتان، حتى أُعلم الناس كيف يتحاورون، عندما أقول مثلاً: ان العالم الاسلامي متخلف، هذا صحيح، وعندما اقول: ان العالم الاسلامي متقدم، هذا صحيح، متخلف سياسياً، واقتصادياً، واجتماعياً، ومتقدم، روحياً، وفكرياً، وثقافياً، فاذن أنا أُعلم الناس حتى لا أدع أحداً يقلدني، انا في كل كتاب أنهيه بالنقد الذاتي، في كتابي «من النقل الى الابداع» انقد «من العقيدة الى الثورة» نقداً مرّاً، لانني اريد ان اعلم الناس، ضد القطعية، وضد التعصب، وأنا أول من ينقد نفسي، الطالب الذي يكررني لا يكون طالباً، لو كرر ارسطو افلاطون لمات ارسطو ومات افلاطون، لذلك أحسست في ملا صدرا ان الناس يتابعون ملا صدرا مدافعين عنه، وهذا موت لهم وموت لملا صدرا، ملا صدرا لابد ان ينتج ما يجدده، من الحكمة المتعالية الى الحكمة المتدانية، هذا احياء لملا صدرا واحياء لأجيال قادمة، فأنا كالموج من البحر، مرة الى أعلى ومرة الى أسفل، حتى أستطيع أن أبعد من ذهن الناس أحادية النظرة، أحادية الطرف، أحادية الحقيقة، واساعدهم على معرفة الحقيقة من كل جوانبها، واثارة الخيال.

○ انت تستقي من نص تراثي واحد تارةً فهماً تقدمياً واخرى فهماً رجعياً مثلاً؟

□ هذا الذي يسمى علم القراءات، فالقراءة هي التي تقرأ النص وتستعمله كعامل لشيء آخر لا يوجد في النص، فنحن الذين نعطي النصوص معانيها. تستطيع ان تقرأ قصة موسى على انه تحرر ضد فرعون، وتستطيع ان تقرأ قصة موسى على انه يدافع عن بني اسرائيل بمفردهم، فلماذا وأين باقي المصريين؟!

فكل نص له عدة قراءات، هذا هو علم القراءات الموجود حالياً في الفلسفات الغربية المعاصرة، وكل الفلسفات الآن هي قراءة على نص قديم، ومحاولة للتأويل لنص قديم، حتى نبين ان النص متعدد الاتجاهات.

○ اذن لا يمكن القبض على حقيقة نهائية من النص؟

□ القادر على ذلك فليفعل، ولكن فليحذر، القطيعة، التعصب، أحادية الطرف، رفض الحوار، إدعاء امتلاك الحقيقة المطلقة، وأنا لست من هذا النوع.

○ القدماء صنفوا النصوص الى ثلاثة أنواع النص: والظاهر والمجمل، والنص هو الذي لايتعدد معناه، بينما يمكن ان ينتج الظاهر أو المجمل أكثر من قراءة؟

□ دافع انت عن النص وسأدافع أنا عن المجمل والمجاز.

○ يسجل بعض نقاد منهجكم في تجديد علم الكلام ان هذا المنهج يسعى لاحلال الانسان مكان الله، واعطاء العقل الوضعي سلطة مطلقة لتوليد المعارف والعلوم انطلاقاً من الواقع الحسي، فيصبح العقل تابعاً للواقع المحسوس، والوحي تابعاً للواقع الوضعي المختزل. وبذلك تستبعد الرؤية التوحيدية للوجود المستقاة من الوحي، وتستبدل برؤية حلولية يُعاد من خلالها بناء علم أصول الدين، وذلك بالانتقال حسب تعبيركم: «من العقل إلى الطبيعة، من الروح إلى المادة، ومن الله

الى العالم، ومن النفس إلى البدن، ومن وحدة العقيدة إلى وحدة السلوك».

كيف يتسنى لنا تبني هذا المنهج في بناء علم اصول الدين من دون التضحية بالتوحيد والمحافظة على دور الوحي كمصباح ينير لنا طريق الهداية؟

□ هذه ثنائيات ورثناها من التراث القديم، ماذا يعني الانسان الكامل عند ابن عربي، ماذا يعني الانسان الكامل عند الجيلي، ﴿ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر﴾، ﴿وانك لعلى خلق عظيم﴾، وبالتالي الانسان هو صورة الله في الأرض، واننا قد تصورنا الله في صورة انسان كامل، هل العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والكلام والارادة، صفات انسانية، صفات الهية، ام هي صفات مشتركة بين الانسان والله؟ قال ابن الايادي احد علماء اللغة القدماء: هل الانسان عالم قادر حي سميع بصير متكلم مريد بالحقيقة، والله كذلك بالمجاز، ام ان الانسان عالم قادر حي سميع بصير متكلم مريد بالمجاز، والله كذلك بالحقيقة؟ تواضعاً اقول أنا لا أدري ما الله بالحقيقة كل ما خطر ببالك، فالله خلاف ذلك، ولكنني اصف الله مجازاً، وكل ما يقول البشر على الله فهو مجاز تواضعاً، فالذات الالهية كما قال علماء الكلام سرّ لا يمكن الاقتراب منه، وكل ما نقوله تقريباً، لذلك يستعمل اللاهوت السلبي، لا يموت لا يفنى لا يعجز، لا، لا، لا، ننفي صفات النقص ونعطيه صفات الكمال، أو نستعمل صورة فنية ﴿الله نور السموات والأرض﴾. فهذه التهمة منقولة من الكتب الغربية، الذي يقضي على الله باسم الانسان، هذه الثنائيات لا وجود لها عندي ﴿اينما تولوا فثمّ وجه الله﴾، انا في من النزعات الصوفية التي توحّد.

○ هل يعني ذلك انك تقول بوحدة الوجود الشخصية؟

□ لا اقول بوحدة الوجود، لكني ضد الانفصال، الله خارج العالم والعالم خارج الله، ولكني ارى ﴿اينما تولوا فثم وجه الله﴾ أرى الله في كل شيء، في عملي، وفي سلوكي، وفي مهنتي، وفي تدريسي، وفي مقاومتي، ومن ثم هذا ما قاله كل كبار المفكرين والعلماء والحكماء والصوفية، فهذه تهمة تأتي من العلمانية الغربية ضد المتدينين او من المتدينين ضد العلمانيين، ولكني انا عندي مصادري، اسباب النزول

﴿ويسألونك عن الأهلة﴾، ﴿ويسألونك عن الخمر﴾، ﴿ويسألونك عن المحيض﴾، فالسؤال يأتي من الواقع والقرآن يجيب، وفي علم الكلام القديم اول موضوع ليس الذات الالهية بل العالم، دليل القدم والحدوث، ان العالم حادث، وأستدل من حدوث العالم على ان هناك قديماً، أي ان هناك ذاتاً، فالأولوية للعالم، والأولوية للناس، والأولوية للبشر، وعلى أية حال، فلنقسم العمل، فسأدافع أنا عن العالم وتدافع انت عن الله.

○ **بالرغم من انتاجكم الوفير ودأبكم المتواصل وتبشيركم على الدوام بمشروعكم في تجديد الفكر الاسلامي، غير ان دعوتكم لم تجد آذاناً صاغية بين الاسلاميين، كما لم يتفاعل معها غيرهم، بخلاف دعوات الكثير من المصلحين ممن سبقكم أو عاصركم. ما هي اسباب ذلك؟ واين تجدون مشروعكم في سياق المشاريع الأخرى؟ وماذا تتطلعون لهذا المشروع، وما هو مآله؟**

□ الناس تريد التحزب، ان تدخل مع فريق ضد فريق، وانا لا أريد التحزب، أنا لست مع الاسلاميين ضد العلمانيين، ولا أنا مع العمانيين ضد الاسلاميين، ولا أنا مع او ضد العلمانيين والاسلاميين في نفس الوقت، انا اريد أن أحقق مصالحة وطنية، والناس تريد التحزب، الناس تريد أن تجعلك كلك معهم.

○ **فكرك لم يصغ له أحد.**

□ والرسول صلى الله عليه وآله وسلم لم يكن يصغ له أحد في البداية، وتعرض لشتى صنوف الأذى، حتى قال: ما أوذي نبي كما أوذيت.

○ **الرسول صلى الله عليه وآله وسلم اصغت له الامة وفتح العالم.**

□ انا في البداية يا أستاذ، ما يدريك بعد قرن من الزمان، ما الذي سيحدث في العالم، والرئيس السيد محمد خاتمي انه تياري يا استاذ، أليس يدعو الى الاسلام المنفتح المحاور للحضارات، الاصلاحي، الذي يدعو الى العقل المستنير، فلا تقسو علينا يا استاذ، فهذا التيار الاسلامي المستنير، موجود في تونس، موجود في المغرب،

موجود في مصر، في كل مكان، لكن ينقصنا المنبر، ينقصنا الجريدة والمجلة، لكن نحن في عصر التحزب، في عصر القطيعة، في عصر الطائفية والقومية والعرقية، العلمانيون يريدونك لحسابهم، والاسلاميون يريدونك لحسابهم، والدولة تريدك لحسابها، وانا لا اعمل الاّ لوجه الله.

○ تستدلون على مسألة تجديد علم الكلام بتاريخية الظاهرة الفكرية ثم تصلون الى نتيجة تاريخية النص الديني، فهل المقصود بالنص الديني نص الوحي أم النص في الفكر والعلوم الدينية؟

□ كلا، هو نص الفكر والعلوم الدينية، والمقصود به هو ان كل مرحلة من مراحل العلوم، سواء في الكلام او الفلسفة اوالتصوف او اصول الفقه والعلوم العقلية أيضاً والطبيعية، كلها كانت استجابة لظروف تاريخية، علم الكلام كله نشأ للدفاع عن العقيدة ضد أهل البدع، الفلسفة كلها نشأت بعد عصر الترجمة، فبدأوا يأخذون هذه المترجمات ويحاولون إعادة قراءتها قراءة اسلامية، اصول الفقه كله جاء كحاجة للتشريع، التصوف نشأ كمقاومة سلبية على مظاهر البذخ والترف في العالم الاسلامي، فالنص التراثي هو نص تاريخي، الاحاديث الموضوعة المكذوبة نص تاريخي، لأنها وضعت لظروف معينة، للدخول في المعارك السياسية.

لكن لو أردنا أن نأتي الى النص القرآني الذي هو من عند الله أو نص الوحي الذي آتانا من الله، فلماذا أُرسل الوحي على فترات منذ صحف ابراهيم وموسى، ﴿وعلم آدمَ الاسماءَ كلها﴾ هل هذا كان تعليماً شفاهياً؟ هل كان آدم يعرف القراءة والكتابة؟ لا ندري، لكن نعلم ان آدم هو أول البشر وأول الأنبياء. نوح هل تلقّى وحياً مدوّناً؟ تلقى وحياً من عند الله بطبيعة الحال، ولكن هل دوّن؟ رسالة نوح التي بلغها هل دوّنت؟ ثم القرآن يتكلم عن الزبور وصحف ابراهيم وصحف موسى التي هي وحي من الله، لكن هناك ما يسمى بالمنتحلات عن ابراهيم.

لماذا أُرسل الوحي على فترات؟ فلا يعني ذلك ان نص الوحي من صنع التاريخ، ولكن يعني ان الوحي واكب تطور التاريخ، أي أخذ تطور الوعي الانساني بعين الاعتبار، وان الوحي كما قال لسنج ومحمد عبده في «رسالة التوحيد»، ساعد على تقدم الوعي البشري، وتحرره من الطبيعة، وتحرره من السلطان مثل فرعون، من

أجل أن يستقل الوعي الانساني، ويستقل العقل الانساني، ويصبح قادراً على التفكير وفهم قوانين الطبيعة، وفي نفس الوقت يجب ان تصبح الارادة الانسانية قادرة على السلوك الحر وعلى الفعل.

وعندما استقلّ العقل واستقلّت الارادة، كان هذا دليلاً على ختم النبوة، لذلك قال المعتزلة في اعلانهم ان العقل قادر على ان يصل الى ما يصل اليه الوحي، ما أعطاه الوحي ان الانسان قادر حر، مختار، مسؤول، اذاً هذه هي غاية الوحي، تحقيق الانسان القادر على الحرية، والقادر على السلوك، ومن ثم فلا حاجة لوحي جديد بعد ختم النبوة بمحمد صلى الله عليه وآله وسلم، لذلك كان الاسلام آخر مرحلة لتطور الوحي، فالوحي ايضاً تطور عبر التاريخ، وكل مرحلة ـ وهذا ما قاله علماء اصول الدين ـ تنسخ المرحلة السابقة من حيث التشريع، ولكن ليس من حيث عقيدة التوحيد. فجوهر الرسالات واحد، وان تغيرت التشريعات، وهناك النسخ في القرآن الكريم، أي ان بعض التشريعات تتغير أيضاً بتغير التاريخ، لكن لا يعني ذلك أنها من صنع التاريخ، وانما الوحي أخذ تطور الزمان بعين الاعتبار.

○ هل لكم ان تفصلوا أكثر في مسألة التوفيق بين مسألة تاريخية نص الوحي وخاتمية وعالمية القرآن الكريم؟

□ لا نستطيع القول تاريخية نص الوحي، فان هذا كلام قد يُساء فهمه لأن الوحي من الله تعالى، وانما نقول فقط اذا كان المقصود هو النص القرآني، فهناك الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم، وهذا شيء معروف عن العلماء، كما ان هناك أسباب النزول أي أولوية السؤال على الجواب، أو أولوية الواقع، وهناك الناسخ والمنسوخ، أي أهمية الزمن في التشريع، لكن لا نستطيع ان نقول تاريخية الوحي لأنك لو قلت تاريخية الوحي، فيعني انه من صنع التاريخ، بينما الصحيح ان الوحي ليس من صنع التاريخ، ان الوحي هو من العلم الالهي الذي يُبَلّغ الى الرسول مباشرة، وعن طريق جبريل حامل الوحي، من اجل أن يجيب عن سؤال يطرحه الواقع، وما يأتي به الوحي يتطابق مع ما يدركه الانسان بفطرته وبصيرته السليمة.

○ ما هو أثر اللاهوت المسيحي الجديد على الكلام الاسلامي الجديد، سيما انكم عايشتموه في الغرب؟

□ علم الكلام الجديد في الغرب خضع لظروف خاصة، مثلاً ما يسمى بلاهوت التحرير ظهر في امريكا اللاتينية وايضاً في افريقيا عند المسيحية، وفي آسيا عند البوذية، من اجل مقاومة الاستعمار، ومقاومة الفقر، ومقاومة القهر، ولما كانت الكاثوليكية مازالت قيمة في قلوب الناس، بدأ المتكلمون، خاصة الكاثوليك في امريكا اللاتينية، باعتبار العقيدة حاملاً للواء التقدم، ومقاومة حتى الكنيسة المتعاونة مع الاستعمار، ومع الشركات الأمريكية المستغلة للثروات، وعلم الكلام الجديد في ألمانيا ارتبط بالفلسفة الغربية؛ لأن علم الكلام القديم ارتبط اما بالأرسطية او الافلاطونية، ولكن لما ظهرت فلسفات جديدة بدأ علم الكلام الجديد يظهر أيضاً متمثلاً فلسفة هيدغر واسبينوزا وغيرهم، وكذلك علم الكلام اليهودي الجديد، بعد أزمة اليهود في الغرب وصعود النازية، بدأ المتكلمون اليهود يتحدثون عن الأزمة والوجود والتضحية ... الخ.

فالمتكلمون في كل ثقافة، وفي كل حضارة، يعيدون فهم العقيدة طبقاً للظروف، هناك علم الكلام البوذي الجديد، البوذية في فيتنام ساهمت في حركات التحرر، بدأوا يتكلمون عن أهمية التحرر في الدين، وأهمية المقاومة في الدين، وأهمية الانتحار وحرق البوذي نفسه في الميادين العامة، احتجاجاً على التدخل الامريكي في فيتنام، وايضاً الكونفوشيوسية الجديدة، تحوّلت الكونفوشيوسية الى ليبرالية أخلاقية باطنية، بعيداً عن العقائد القديمة للكونفوشيوسية، وبالتالي فهذا تيار يوجد في كل ثقافة، وفي كل دين، وفي كل حضارة.

محمد عبدة في «رسالة التوحيد» أقام علم كلام جديد؛ لأنه اضاف جزءاً على علم الكلام القديم، أجاب عن سؤال لماذا انتشر الاسلام بسرعة لم يشهد لها التاريخ مثيلا من قبل؟ وقال: إن الوحي واقعي، وان واقعية الوحي هي التي جعلته ينتشر، أي فلسفة التاريخ، وهذه اضافة على علم الكلام القديم، الذي كان ينتهي بمسائله المعروفة، ولا يضيف بعدها شيئاً.

○ انتم تقولون: كما كانت الثقافة القديمة اساس تقدم علم الكلام القديم

فان الثقافة الاوروبية الحالية تكـون أيضـاً ضروريـة لتأسـيس علـم الكلام الجديد، اذاً لابد من قيام علم استغراب، كيف نؤسس لـه، حتـى لا ندخل عالم الغرب بدون منهج، وبدون مرجعية ثقافيـة، سـيما وان لكم محاولة جادة في ذلك؟

□ الفكر الاسلامي القديم، وكل فكر ديني، انما يرتبط بطبيعة الثقافات التي كانت موجودة في عصره، الفلسفة والكلام، سواء في النشأة أو في التطور، تغذت بالترجمات عن اليونان وعن الهند وفارس، والذي ينظر في المصطلحات وفي اللغة الكلامية والفلسفية، خاصة مباحث الوجود والعدم، والجوهر والعرض، والزمان والمكان، والصورة والمادة، والعلة والمعلول، والوحدة والكثرة، فهذه هي الثقافات اليونانية القديمة. نحن نتصور ان الفكر الاسلامي لحظة واحدة في التاريخ، هذا غير صحيح، الفكر الاسلامي هو تفاعل مع الواقع ومع الثقافات المجاورة، ولما كان الواقع متغيراً والثقافات متغيرة، يتغير الفكر الديني أيضاً، وبما أننا الآن لسنا في عصر ارسطو وافلاطون وسقراط وجالينوس وفيثاغورس، ولكننا في عصر ديكارت وكانت وهيغل وهيدغر ولسنج واسبينوزا وشوبنهاور، فالمتكلم والحكيم يتعامل مع الثقافات المعاصرة كما تعامل القدماء مع الثقافات القديمة، ولكننا نحاول ان نوقف التاريخ ونجعله لحظة واحدة، مع ان التاريخ لحظات متراكمة.

لكن في نفس الوقت هناك خطورة انك تعتمد على الغرب كثيراً، وتنشأ ظاهرة التغريب في الثقافة الاسلامية المعاصرة، وتعتبر الغرب هو مصدر للعلم، فحماية للذات الاسلامية من ان تقع في التغريب، والاعجاب بالغرب، والانبهار بالغرب، والتبعية للغرب، نريد ن نطرح سؤالاً: هل يمكن تحويل الغرب من مصدر للعلم لكي يصبح موضوعاً للعلم؟ وبالتالي أدرس الغرب، وأقضي على اسطورة الثقافة العالمية الغربية، فهي ثقافة تاريخية مثل كل الثقافات، لها نشأتها، و لها تطورها، و لها بدايتها، و لها نهايتها، و لها تياراتها، هناك افعال وردود أفعال، وهناك من يجمع بين الفعل ورد الفعل، حتى نتخفف من عقدة النقص التي لدينا أمام الغرب، وحتى نخلص الغرب من عقدة العظمة التي لديه تجاه الثقافات الاخرى، وبالتالي نؤسس علم الاستغراب كما اسس الغرب علم الاستشراق، بحيث تصبح ذاتنا هي الدارس والغرب هو المدروس.

○ تتكلمون عن مشروعكم الفردي في التجديد، لماذا لا زلنا نتكلم عن المجدد الفرد ولم ننتقل الى المجدد المؤسسة والجماعة، لنكشف جهودنا ونضمن استمراريتها؟

□ يظل التجديد عملاً فردياً، يعني لولا الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد وابن باجة وابن الطفيل، ومجموعة من الأسماء. لما نشأت الفلسفة الاسلامية، لولا مالك وأبو حنيفة والشافعي وابن حنبل والمفيد والطوسي لما نشأت المدارس الفقهية، لولا واصل بن عطاء وهشام بن الحكم والاشعري والباقلاني لما نشأت المذاهب الكلامية، وايضاً لولا ديكارت وكانت وهيغل وهيدغر وفيورباخ وهوسرل وسارتر لما تبلورت الاتجاهات الحديثة في الغرب.

عادة الابداع الفكري يكون مرتبطاً بالفرد، لكن لما كان الابداع ايضاً نتيجة لظروف العصر، فانه يمكن لأكثر من مبدع ان يظهر في نفس الوقت، تعبيراً عن هذا الظرف، وهنا تكون المدرسة. فالمدرسة هي مجموعة من الافراد تنتج مدرسة، مثلا ديكارت له مدرسة، سبينوزا ومالبرانش وليبتز، فاصبحت هناك المدرسة الديكارتية، الاشاعرة اصبحوا مدرسة، فيها الأشعري والباقلاني والغزالي والجويني، وفيها كثيرون، وكذلك المعتزلة، فعندما يتعدد الفرد تصبح مدرسة، عندما تبقى المدرسة عبر قرون طويلة تصبح تياراً، مثل الأشعرية منذ القرن الرابع ففي كل قرن هناك أشعرية، في القرن الخامس الغزالي، وفي السادس هناك الرازي، في القرن السابع والثامن هناك الايجي، لكن يظل الابداع الفكري مرتبطاً بالفرد، لأن الابداع ليس حركة آلية، ليس ضرورة تاريخية، ولكن هو قدرة الفرد على الاحساس بلحظة تاريخية، والحصول على مكونات الابداع من الداخل والخارج، وأن يحدث الابداع في الذهن، وفي القلب، وفي الشعور، فهو في البداية لحظة فردية، تتحول بعد ذلك الى مدرسة وتيار، وتصبح حركة في التاريخ.

○ لكن المفكر والمبدع بدون التلامذة النجباء لا يستطيع ان يبشر بفكره وينشره، ويجعله مدرسة، هل توافقون على ذلك أم لا؟

□ هناك نوعان من المفكرين: مفكرون أسسوا مدارس وتيارات كديكارت هناك المدرسة الديكارتية، ومثل كانت هناك الكانتيون، فيشته وهيغل وشلن وشوبنهاور،

ومثل ماركس هناك الماركسيون حتى الآن، هناك هوسرل والظاهريات، مرلوبونتي وهيدغر وسارتر وياسبرز، فهذا هو المبدع، وافلاطون هناك الافلاطونيون قدماء ومحدثون، وارسطو هناك المدرسة الأرسطية، وأوغسطين هناك الاوغسطينية في التاريخ، وتوما الاكويني هناك التوماوية ... الخ.

وهناك بعض الأفراد يصل ابداعهم الى درجة لا تنجب تلاميذ مثل برغسون، برغسون استطاع أن يبدع البرغسونية، تطور الخالق، والحركة، والحياة، والابداع، والكيف، والتوتر، والزمان، والديمومة، فخلق عالماً جديداً، نعم هناك برغسونيون، هم الذين يتبعون برغسون ويتمثلون فلسفته، ولكنهم لم يبدعوا مثل برغسون ويتحوّلوا الى مدرسة.

من تاريخنا القديم مثلاً هناك ابن الراوندي، لم يخلق تلاميذ، ربما لانهم قضوا عليه، هناك ابوبكر الرازي، هناك ابن عربي، عفيف الدين التلمساني.

لكن النوع الأول مؤسسو مدارس لهم تلاميذ، والنوع الثاني ابداع تاريخي يتميز بالفردية أكثر من الاستمرارية.

○ بدأ الكلام القديم بمسائل كلامية ثم تكوّن علم الكلام الذي تميّز بمنهجه الخاص كالفقه واصوله، فكيف نؤسس منهجاً جديداً لعلم الكلام، أو ما هي معالم مفردات المنهج في علم الكلام الجديد؟

□ أنا استعمل منهج تحليل الخبرات الشعورية، بمعنى ان علم الكلام القديم سجال وحجج ومحاجة ورفض وقبول، والدافع في الحقيقة هو دافع سياسي، فالأشعرية أصبحت هي النظرية للدولة الأموية السنية، الامامية أصبحت نظرية المقاومة للشيعة، المعتزلة أصبحت نظرية للمقاومة، والفرق الكلامية في حقيقة الأمر هي الاحزاب السياسية، والكلام ما هو الاّ الايديولوجية السياسية للفرق.

انا أستعمل منهج تحليل الخبرات الشعورية، أريد أن أعرف ما هي المصالح العامة للناس؟ ما هي الحالة الذهنية الحالية؟ ما هي الأوضاع النفسية والاجتماعية الحالية؟ من أين أعرف ذلك؟ طبعاً أنا أعيش في وسط المجتمع، لذلك أجوب البلاد شرقاً وغرباً، وأتعامل مع الجامعات، وفي نفس الوقت آخذ الآداب والأشعار والأمثال العامية كمصوّر للحالة الراهنة للوجدان العربي والاسلامي المعاصر، فانا أُحلل

الخبرات التي تعطيني صورة للعصر، وهذه الخبرات هي التي أُلقيها على النصوص الاسلامية الكلامية الفلسفية، حتى أُعيد قراءتها من منظور جديد، أو اسقطها على القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة من أجل تأويلها طبقاً للظروف العصرية، فأعرف المال في القرآن الكريم، الفقر في القرآن الكريم، القهر في القرآن الكريم، وهي المسائل التي تحركني في العصر، لكن اريد أن أعرف صورتها وصداها في النصوص الاسلامية الاولى، فانا استعمل منهج تحليل الخبرات، من أجل معرفة ماذا يعني العصر؟ وأستعمل منهج تحليل المضمون، من أجل معرفة تكوين النص.

المال في القرآن الكريم مثلاً، كم مرة ورد، كيف استعمل لفظه مفرداً أم جمعاً؟ مال مفرد وأموال جمع، استعمل معرّف بألف ولام ام غير معرف، استعمل مضافاً الى ضمير الملكية العامة (اموالهم) او الضمائر الملكية الفردية (مالي)، لم يستعمل المال الا قليلاً بمعنى سلبي «لم يغنِ عني ماليه هلك عني سلطانيه»، ولكن كما أُحلل مدلول (مالي) فما اسم الصلة، ولي حرف جر. «مالي»، «مالك»، «ماله» أي ان الملكية اضيفت، فاستعمل هنا اللغة، منهج تحليل اللغة، وهذا ما قاله الشاطبي: ان الذي يفسر القرآن الكريم لابد له من شرطين:

الشرط الاول: العلم بقواعد اللغة العربية.

والشرط الثاني: العلم باسباب النزول أي الواقع الحقيقي الذي نزلت فيه الآية، أي العصر وتجاربه، التي اعرفها عن طريق تحليل الخبرات، والأدب، والأمثال العامية، وحديثي مع الناس، وخطابي الاعلامي، وتحليل الحوارات بين الناس.

علم الكلام الجديد

حوار مع:
د. أحد قراملكي*

○ ذهب بعض الباحثين الى أن تجديد علم الكلام لا يعني سوى إلحاق المسائل الجديدة واستيعابها في إطار المنظومة المعروفة لعلم الكلام التقليدي، فمتى ما انضمت مسائل أخرى لعلم الكلام تجدد هذا العلم. فيما ذهب غيرهم الى أن مفهوم تجديد علم الكلام لا يقتصر على ضم مسائل جديدة فحسب، وإنما يتسع ليشمل التجديد في: المسائل، والهدف، والمناهج، والموضوع، واللغة، والمباني، والهندسة المعرفية.

ماذا يعني مفهوم تجديد علم الكلام، وهل هذا المفهوم نسبي مشكك يختلف باختلاف أنماط الثقافة والتمدن من عصر لآخر؟

□ توزّع العلماء المعاصرون في تعريف علم الكلام الجديد وعلاقته بالكلام التقليدي بين افراط وتفريط. فالكثير منهم يرى أن علم الكلام الجديد ليس علما جديداً، اذ هو ليس سوى الكلام القديم متجدداً في جانب من جوانبه. وقد ركّز معظم المفكرين في هذا الباب على التحوّلات في المسائل، وقرروا أن الكلام الجديد عبارة عن المسائل الكلامية الجديدة.

---

* استاذ علم الكلام في كلية الالهيات والمعارف الاسلامية بجامعة طهران.

وفي مقابل هؤلاء ذهب آخرون الى القول: إن الكلام الجديد، علم مستحدث بالكامل. وليس بينه وبين الكلام القديم سوى الاشتراك في اللفظ.

وقد استعرضتُ آراء الفريقين بالتفصيل والتوثيق في كتاب «الهندسة المعرفية للكلام الجديد». وينبغي القول: إن الرأي الأول هو السائد في غالبية الأوساط الفكرية، ويمكن أن نعزو هذا الرجحان الى عدة أمور:

١ ـ أسهل أجزاء كل علم من العلوم وأكثرها سطحية وعياناً، مسائل ذلك العلم. أما بقية الأجزاء كالأسس والمناهج والتوجهات فلا تفصح عن نفسها للوهلة الأولى.

٢ ـ يتصور البعض أننا أمام طريقين لا ثالث لهما: فإما أن نسلّم بولادة علم جديد لا علاقة له بعلم الكلام التقليدي، وإما أن نقول بأن القضية مجرد ظهور مسائل جديدة. وهذا التصور يستبطن مغالطة ايهام الانفصال، مع العلم ان هذا ليس بنحو مانعة الخلو، وما نراه أن كلا الرأيين انزلق الى نوع من الإفراط أو التفريط.

الكلام الجديد لا يمكن أن يكون مجرد مسائل جديدة، فظهور مسائل حديثة يشي بوجود مبانٍ وأسس ومناهج جديدة، ثم إن هذه المسائل ستتمخض بالتالي عن دفع الدراسات الكلامية صوب اتجاهات جديدة. وهكذا فإن القضية غير منفصلة عن سائر أجزاء علم الكلام.

من ناحية أخرى يبدو أن هوية الكلام الجديد ليس إلا هو الكلام القديم، أي انه لا يختلف من حيث الماهية عن الكلام القديم. فلا «الجدة» بالنسبة للكلام صفة لمتعلّقه، ولا إطلاق نفس الاسم «الكلام» على علم الكلام القديم وعلم الكلام الجديد محض اشتراك لفظي.

وإنما يمكن طرح نظرية ثالثة لتعريف ماهية الكلام الجديد، نعتبر من خلالها الكلام الجديد «نظاماً» كلامياً جديداً، أو هندسة معرفية جديدة لعلم الكلام. فنقرر بذلك أن الكلام الجديد هو في هويته علم كلام (وليس ذلك لمجرد الاشتراك اللفظي)، ونعتبره جديداً في كل أبعاده وجوانبه. ولتوضيح هذا تتعين الاشارة الى عدة نقاط تمهيدية:

أولاً: ينبغي اجتناب النظرة «الذرية» للعلوم، والتي تعالج كل قضية من القضايا العلمية بشكل منفصل. وإنما الصحيح هو النظر الى العلم برؤية هندسية، أي

باعتباره نظاماً معرفياً متناسقاً. وبذلك تكون المناهج والمسائل والمباني والتوجهات والنظريات و... الخ كلها أضلاعاً وأجزاءً مترابطة في هذا النظام الهندسي، وهي من التماسك والاتصال بحيث يؤدي كل تحول في أي منها الى تحول في بقية الأجزاء.

ثانياً: «الجديد» مفردة مضللة الى حدٍ ما. وهي لا تستخدم في مصطلح «علم الكلام الجديد» بمعناها النسبي. فقد يتصور البعض أن التجدّد حالة نسبية يكون فيها الشيء جديداً بالنسبة للماضي، وقديماً بالنسبة للمستقبل. وبذلك يمكن القول بكلام أقدم وقديم وجديد وأجد. لكن صفة الجدة في «الكلام الجديد» ليست على هذه الشاكلة، فعلم الكلام يأخذ هذه الصفة بمعنيين:

أ ـ المعنى النسبي الذي يجعل كل مرحلة تاريخية جديدةً بالقياس الى المرحلة التي سبقتها، فكلام نصير الدين الطوسي جديد بالنسبة لكلام الشيخ الطوسي، وكلام اللاهيجي جديد بالنسبة لكلام نصير الدين الطوسي.

ب ـ والمعنى الثاني يمثّل المفهوم غير النسبي لهذه الصفة. ومن ذلك أننا نطلق على الفلسفة في القرون السابع عشر الى التاسع عشر اسم الفلسفة الحديثة، بينما نسمّي الفلسفة في القرن العشرين «فلسفة معاصرة»، وكذلك نطلق على علم الكلام من بعد منتصف القرن التاسع عشر عنوان «الكلام الجديد». و«الجديد» هنا صفة تشير في الواقع الى منظومة كلامية ذات خصوصيات معرفية محددة.

ثالثاً: لا يمكن إنهاء النزاع المذكور، إلاّ بالتمييز بين هوية علم الكلام ونظامه المعرفي، وقضاياه المختلفة. فللكلام باعتباره علماً هوية ونظام وقضايا. ولا خلاف في أن الكلام الجديد يحتوي قضايا كلامية جديدة. ولكن هل طرأ التجديد على قضايا الكلام فقط، أم أنه طال هوية الكلام أيضاً؟ الإجابة عن هذا السؤال تحتاج الى تحليل دقيق لهوية علم الكلام.

الكلام علم «وسائطي» يمثل جسراً ما بين الوحي وأذهان وألسن مخاطبيه. فثمة حاجة إذن الى واسطة «علمية» بين الوحي ومخاطبيه، تستطيع الإجابة عن أسئلة مخاطبي الوحي حول ما يريد أن يقوله الوحي (فيما يخص المجالات الوصفية دون القيمية) وحول الأسباب والمبررات التي تقف وراء ما يقوله الوحي (فيما يتعلق بكافة المجالات الوصفية والقيمية). وهذه الهوية «الوسائطية» هي القادرة على

تمييز الكلام عن الإلهيات وفلسفة الأديان. فهي من ناحية تفصح عن ماهية العلوم ذات الطابع الإسلامي الراسخ، كالأخلاق والفقه والكلام. ومن ناحية أخرى تبرّر حركة العلوم الثلاثة المذكورة وتجددها، فالأخلاق والفقة والكلام بسبب مالها من هوية وسائطية تتحول وتتجدد تبعاً لتحول أذهان ولغات مخاطبيها. وتحوّل أذهان ولغات المخاطبين ممكن على صورتين: فهو إما تحوّل بطيئ تدريجي محدود بأمور معينة خاصة، وإما تحوّل سريع أساسي شامل. والنمط الثاني من التحوّل، والذي يطال النُظُم المعرفية في العلوم التي يطرأ عليها، بدأ يظهر بعد منتصف القرن التاسع عشر. ومن أجل أن يحفظ علم الكلام هويته الوسائطية لابد له من التجدد الأساسي والتحول في جميع أبعاده المعرفية وهندسته.

رابعاً: لا تعارض بين التجدد والتنوع في النظام المعرفي، وبين حفظ الهوية المعرفية، فتاريخ علم الكلام يطالعنا بتنوعٍ عَرَضي للمنظومات المعرفية، كمنظومات المعتزلة والأشاعرة والشيعة والكرامية و ...الخ، كما يطالعنا بتنوع طولي يعبّر عن تحوّل في كل واحدة من هذه المنظومات الكلامية. فالنظام الكلامي للشيخ المفيد يختلف اختلافات جوهرية عن النظام الكلامي لنصير الدين الطوسي، لا من حيث المسائل المطروحة وحسب، ولكن بلحاظ هندسة النظام أيضاً. وانطلاقاً من هذا الفهم نستطيع القول: ان كتاب «النكت الاعتقادية» المنسوب للشيخ المفيد، لا يمكن أن يكون من إنتاجه حقاً؛ لأنه من حيث البناء والنظام المعرفي ينتمي الى الكلام الشيعي في القرن السابع الهجري.

وعلى كل حال فللكلام هوية وسائطية، وتطوراته منوطة بتطورات أذهان ولغات مخاطبي الوحي. ولا شك أن تحولات وتطورات هائلة طرأت على أذهان ولغات وحياة مخاطبي الوحي. ولا يمكن للمتكلم أن يتنكّر لكل هذه التغييرات. فيشطب على القضايا بدل إيجاد الحلول لها. كما لا يمكنه أن يصبح أداة بيد التطوّر، فيلغي أصالة الوحي من أجل مواكبة حركة التجديد. وإنما عليه الى جانب الحفاظ على أصالة الوحي تقديمه بصورة مفهومة لمخاطبيه المعاصرين. وهذه رسالة أعمق بكثير من استخدام الأدوات والأطر التقليدية للرد على الشبهات المستحدثة، وإنما تقتضي تأسيس منظومة كلامية حديثة.

○ يرى بعض الباحثين أن المفكر الفلاني هو مؤسس علم الكلام الجديد، بينما يرى آخرون أن القول بوجود مفكر معين مؤسس لهذا العلم هو قول يقفز على حقائق التاريخ، ويجهل المدلول الحقيقي لتجديد الكلام، ذلك أن حركة تجديد أي علم مخاض عسير، وولادة شاقة، لم تبلغ غاياتها بقرار تصدره مؤسسة أو فرد، أو خطبة حماسية، أو مقال، أو كتاب، وإنما هي مجموعة جهود فكرية وعملية جريئة، تنطلق في بيئة تتوفر على العناصر والمقومات الضرورية لاستنبات المفاهيم الجديدة ونموها وتطورها.

من هم أبرز الاعلام في العصر الحديث الذين كان لهم إسهام متميّز في إرساء أسس علم الكلام الجديد؟

□ ما طرحناه في باب مفهوم التجديد في علم الكلام، يشير الى أن تأسيس نظام كلامي جديد عملية أوسع بكثير من المشاريع والإرادات الفردية، فالعلم ينمو بقضاياه، والقضايا الجديدة تظهر تدريجياً، ومع تزايدها وتنوعها يشعر المتكلم بالحاجة الى مناهج وأدوات ومباني جديدة، وتظهر للعيان أهمية إعادة بناء الفكر الديني، ويأخذ نزاع القراءات المختلفة مكانه في الحياة الفكرية، وتشيع مظاهر التكفير والاختبار والخطأ وتقييم فاعلية الآراء الكلامية و ... الخ، وعلى أرضية العمل الجماعي والتاريخي الطويل تتفتح الأنظمة الكلامية الأصلح وتزدهر.

وبالتالي لا يصح تسمية شخص بعينه مؤسساً للكلام الجديد. وقد كان المرحوم محمد إقبال سبّاقاً الى الحركة والتجديد في هذا النطاق، وبعد ذلك أكد الشهيد مرتضى مطهري بجهود استثنائية على ضرورة بناء منظومة كلامية جديدة، وبَذَلَ مساعٍ ذات أهمية في سبيل مد جسور الحوار مع مخاطبي الوحي المعاصرين. وعموما فإن الكلام الجديد في ايران شهد حركة ممكنة التعريف، واضحة المعالم.

○ شهد الغرب منذ أربعة قرون تحولات عميقة شملت جوانب الحياة العقلية ومناهج التفكير، فضلاً عن الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والصناعية، وكان لتلك التحولات أثرها الكبير في انبثاق

قراءات متنوعة للإلهيات المسيحية. وسرت التحولات الحياتية بالتدريج الى العالم الاسلامي في القرن التاسع عشر، فصاحبها ظهور الاتجاهات الجديدة في بناء المعارف الاسلامية.

ما هو أثر تعرّف المسلمين على العلوم الحديثة في تشكيل الاتجاهات الجديدة في علم الكلام؟

□ كان للتطورات الجذرية الشاملة التي شهدها الغرب في النصف الثاني من القرن التاسع عشر تأثيرات عميقة في تكوين فهم جديد لدى الانسان عن نفسه، وعن الطبيعة والوجود من حوله، وبالتالي فقد دخلت تحولات مهمة على أذهان ولغات مخاطبي الوحي. ومع أن الظروف الثقافية والاجتماعية والسياسية للعالم الغربي هي التي تقف وراء هذه التحولات، لكن آثارها لا يمكن حصرها بحال من الأحوال في حدود العالم الغربي.

تفجرت في الغرب ثورتان عظيمتان: الثورة الصناعية، والثورة العلمية التقنية، وقد كان لهاتين الثورتين تأثيراتها البالغة في حياة الانسانية. والمسألة هي أن الدين أو الوحي حينما يعتبر نفسه رسالة تخاطب الناس ويتوقع منهم الإجابة والايمان، فهو في الواقع يعطيهم الحق للسؤال منه: ماذا تقول؟ ولماذا تقول؟ هذه أسئلة تقدم المعارف الدينية الإجابة عنها من الوحي. والذي يطرح هذين السؤالين إزاء الوحي، إنما يفعل ذلك نتيجة تحولات تحصل في نظرته للأمور. فظاهر السؤال يبقى ثابتاً في جميع العصور، لكن مضمونه يختلف من عصر الى آخر. وحينما أسأل عمّا يريد أن يقوله لي الوحي، فإن سؤالي هذا يستند الى كم هائل من المفاهيم والقضايا الأساسية والمبادئ التصورية والتصديقية التي طرأ عليها التحول. فتصورات البشر في القرون الماضية عن «الأنا» و«مخاطبة الأنا» و«المخاطبة» و«عالم الوجود» و.... الخ، تختلف عن تصورات الإنسان المعاصر. وطبعاً بعض القضايا الناجمة عن التحولات المذكورة، ذات صلة وثيقة جداً بثقافة معينة، كأن تكون خاصة بالثقافة المسيحية، ولا يمكن سحبها على غيرها من الثقافات. لكن غالبية القضايا تنطبق على جميع حالات ارتباط الانسان بالوحي.

هذه التحولات لا تعني استغناء الإنسان المعاصر عن الدين، أو خلو التعاليم

الدينية من المعنى، بل تفيد ظهور حاجات جديدة ورسوخ معايير حديثة لاكتشاف معاني التعاليم الدينية، فيتعيّن على المتكلم في أقل التقادير أن يحدد موقفه إزاء الكثير من العلوم والنظريات الحديثة (على أن تكون مواقف أعمق من القبول أو الرفض الشامل) واتخاذ المواقف هذه يستلزم اقتحام فضاءات ذات مبانٍ وتصورات جديدة. على سبيل المثال يطرح بول واطسون نظرية «قومية المعرفة»، فكيف يمكن أن يتشكّل موقف المتكلم من هذه النظرية؟ هل بالإمكان فهمها خارج فضاء «ما بعد الحداثة» المسبوق بنزاعات القرنين الماضيين حول العقلانية؟ وحينما نواجه نظرية ثنائية النظام التحليلي عند الإنسان (النظام العقلاني والتجربي) التي قال بها ابشتاين، هل يتسنّى فهم آرائه من دون الرجوع الى فلسفة كانط ومشكلة العقلانية؟ وطبعاً فإن ابشتاين كبول واطسون عالم نفس، لكن نظرياتهما تركت اثراً عميقاً في عمليات فهم التعاليم الدينية وتفهيمها.

إن قافلة علم نفس الدين، وعلم اجتماع الدين، وتاريخ الأديان، جاءت حصيلة رؤية جديدة تماماً للدين، تنظر للدين لا باعتباره رسالة (سماوية كانت أو غير سماوية) بل بصفته واقعاً لا مفر منه، وُلِدَ مع البشرية، وواكبها على طول الخط في مسيراتها الفردية والاجتماعية والتاريخية. ويمكن أن تكون لهذه الرؤية افرازات عديدة في علم الاديان بصورة عامة، وهذا ما لا يستطيع المتكلم إغفاله وعدم اتخاذ موقف واضح منه.

○ من أهم الاعتراضات التي يسجلها مناهضو الاتجاهات الكلامية الحديثة، أن هذه الاتجاهات تعتمد بشكل مباشر على فلسفة العلم في الغرب، وتعمل على توظيف معطياتها في تحليل المعرفة الدينية، وتأكيد تاريخية هذه المعرفة. كما تستعين بالهرمنيوطيقا والسيمياء وعلوم اللغة والدلالة الغربية لتفسير النصوص وتأويل مدلولاتها، وهي تنفتح على مختلف المناهج في العلوم الانسانية الغربية،مضافاً الى اللاهوت الكنسي الحديث، من دون أن تتنبّه الى أن هذه المناهج والعلوم ولدت في نسق حضاري مختلف، لا يصح تعميمه خارج البيئة الأوربية.

هل تصح هذه الاعتراضات، لاسيما إذا ما لاحظنا بأن هناك بُعداً علمياً واقعياً عاماً في العلوم الانسانية الحديثة، لا يتأثر بالنسق والإطار الحضاري الخاص؟ كما أن العلماء المسلمين تعاملوا من قبل مع المعارف اليونانية ومعارف مدرسة الإسكندرية وفارس والهند القديمة، واستعانوا بها كأدوات منهجية في صياغة المعارف الاسلامية، وعلوم المعقول خاصة.

وكيف يتسنّى لنا بناء علم كلام يواكب المتطلبات العقيدية للمسلم المعاصر من دون الاستعانة بالمعطيات الجديدة للعلوم الانسانية؟

□ الواقع أن المتكلمين الجدد لم يتحركوا على نسق واحد، وإنما عملوا وفق ثلاثة مناحي:

١ ـ البعض كان فيلسوفاً دينياً يحمل عنوان «الكلام الجديد»، فقد كانت «فلسفة الدين» الموضوع الحقيقي لبحوثهم.

٢ ـ والبعض خاض في الإلهيات المسيحية الحديثة تحت مظلّة علم الكلام الجديد.

٣ ـ الفريق الثالث حمل همَّ تأسيس كلام إسلامي جديد بمعناه الصحيح. وقد وجد هؤلاء أنفسهم في مواجهة مخاطبين من نمط آخر، ولم يروا الشطب على المسائل طريقاً صحيحاً لمعالجتها، فقرروا أن يخاطبوا معاصريهم بلغاتهم وعقلياتهم من دون المساس بأصالة الوحي، فالهوية الوسائطية لعلم الكلام تقتضي نقل تعاليم الوحي الى مخاطبيه بأدوات عصرية مناسبة. وعادةً ما تكون الأدوات المشار اليها من خارج الدين، ولا مفر عن استعمالها. أولم يستخدم المفسرون والمتكلمون الماضون الأدوات الدارجة في أزمنتهم؟ لقد كان هذا أهم نقد يوجهه الأخباريون وأهل الحديث لمستعملي تلك الأدوات، فلماذا لم يعتبر علماء السلف هذه النقود مانعاً من الاستعانة بأدوات من خارج الدين كانت متوفرة في عصورهم؟ لأنهم حملوا همَّ فاعلية الدين وتأثيره.

والمتكلم اليوم أيضاً إما أن يكون من حملة همّ فاعلية الدين وقدرته على التأثير في الحياة أو لا يكون، وهمّ الفاعلية والتأثير يضطره الى استعمال أدوات من صناعة إنسانية.

كان الناس في الماضي يستعملون أدوات معينة للسفر، وهم اليوم يستخدمون آلات أخرى لنفس الغرض، فلا تلك الأدوات كانت مقدسة ولا هذه الآلات. ومع علمنا أن أدوات اليوم سوف تترك مكانها قريباً لأدوات أكثر تطوراً منها لكننا نستخدمها.

وكذلك الحال بالنسبة لأدوات الفهم والتبيين وعرض الدين على الآخرين، فحينما تعتبر نفسك صاحب رسالة تعطي للمتلقي الحق في توظيف الوسائل الشائعة عنده لفهم رسالتك ونقدها. ذلك أن الفهم عملية بشرية تستند الى أدوات بشرية هي دائما في طور التحول والتغيّر، فالعلوم تتحف الانسان بأدوات أدق لفهم النصوص والخطابات بصورة أعمق، ومنذ فجر التاريخ الانساني كانت هنالك أدوات تتقرض لصالح أدوات أفضل منها، وهذه حالة لا تختص بالكلام الجديد والكلام التقليدي.

والنتيجة هي أن استخدام علوم العصر لفهم الرسالة الدينية لا يعد ممارسةً مذمومةً بحد ذاتها، ولا هي مما يمكن اجتنابه من ناحية أخرى. المهم اجتناب المغالطات والأخطاء، والاحتراز من الوقوع في الأخطاء المنهجية. فمثلاً تقدّم فلسفة العلوم طرائق مفيدة ضمن نطاق البحث الديني، لكن حصر الاهتمام في هذه الطرائق والأساليب خطر ينزلق بالباحث الديني الى هاوية الاختزالية (Reduetionism).

عموماً لا يستطيع المتكلمون المعاصرون الاستغناء عن تجارب المتألهين المسيحيين الجدد، غير أن تحويل الوحي والايمان الاسلامي الى الصورة التي ترسمها المسيحية هو من أبرز مصاديق المساس بأصالة الوحي الإسلامي.

إن التوظيف المنطقي لنتائج العلوم المعاصرة مع حفظ أصالة الوحي، عملية صعبة. لكن التعامل المعقول مع المسألة الصعبة يتجلى في السعي باتجاه حلها، وليس في إلغائها. ومن أساليب التقليل من المزالق المنهجية الاهتمام بدراسة «الفروع الوسيطة». فالكلام الجديد من أجل تشييد نظامه المعرفي لامفر أمامه من التسلح بنتائج الفروع الوسيطة التي تلعب دوراً مهماً في الصيانة من خطر الوقوع في الإختزالية الناجمة عن اقتصار الباحث على علم معين.

○ متى ظهرت الاتجاهات الجديدة في علم الكلام في ايران؟ وما هو دور كل من الحوزات العلمية والجامعات الحديثة في ذلك؟

□ يعود ظهور القضايا الكلامية الجديدة في ايران الى المواجهة الثقافية المُحرِجة بين ايران والعالم الغربي في زمن ثورة الدستور (المشروطة) بدايات القرن العشرين. وكانت إشكاليات من قبيل: الحداثة والتراث، العلم والدين، الحرية والدين، والمادية، من القضايا المهمة التي سادت الأجواء الثقافية الايرانية خلال عصر المشروطة.

وقد اجتاز الكلام الجديد في ايران منذ زمن المشروطة ولحد الآن ثلاث مراحل أساسية: المرحلة الاولى من عهد المشروطة وحتى انتصار الثورة الاسلامية. والمرحلة الثانية منذ الانتصار الاسلامي وحتى نهاية العقد الثاني من عمر الثورة. أما المرحلة الثالثة فتبدأ بعد العقد الثاني من الثورة الاسلامية. ولكل مرحلة بطبيعة الحال مميزاتها المعرفية، ويمكن التطرّق لدور كل من الحوزة والجامعة على أساس هذه المميزات:

المرحلة الأولى: كانت مرحلة طرح المسائل في صيغة شبهات جديدة تُشاع عادة من قبل المستنيرين غير المتديّنين. وكان علماء الحوزة كثيراً ما يتخذون مواقف متسرّعة للرد على هذه الشبهات. وقد ازدهرت النزاعات الكلامية آنذاك بفعل السجالات المتواصلة بين هاتين الفئتين، وساعد على هذا الازدهار توفر حرية التعبير والصحافة والنشر. وقد بادر الماركسيون من أمثال تقي آراني الى طرح نظريات جديدة وترجمة أعمال أجنبية، لكن الجامعات لم تُبدِ دوراً ملحوظاً، بينما نشطت الحوزة العلمية في قم للدفاع عن الفكر الديني.

وكان العلامة الطباطبائي من المفكرين النوادر الذين لم تقنعهم ردود الفعل المتسرعة، بل جاهد لاكتشاف أسس وقواعد يمكن في ضوئها طرح حلول علمية للإشكاليات المختلفة. ومن بين تلامذة العلامة الطباطبائي كانت للشهيد مطهري مكانة متميّزة في تلك الحقبة من التفكير الكلامي في ايران، ويبدو أن الهيكلية الجديدة التي طرحها مطهري للابحاث الكلامية في كتابه «مدخل الى الرؤية التوحيدية للعالم» لم تحظ لحد الآن بالاهتمام المناسب. فالنظام الكلامي الذي

يطرحه هناك يبدأ من الانسان والايمان، في حين نادراً ما تبدأ المنظومات الكلامية التقليدية من الانسان، فضلاً عن أن مسألة الايمان كانت تطرح كواحدة من تفريعات بحوث الثواب والعقاب الأخروي. طبعاً يقرر الشهيد مطهري لعلم الكلام هوية دفاعية ذرائعية، لكنه أعار اهتماماً بالغاً لفاعليته وتأثيره في العصر الحاضر. وقد حقق على هذا الصعيد توفيقاً كبيراً في التوفر على لغة مشتركة بينه وبين الجامعيين.

وكان للدكتور علي شريعتي نصيبه في المرحلة الأولى من الكلام الجديد من زاوية أخرى، فقد قدّم صورةً ايديولوجيةً عن الإسلام؛ لينافس بها الايديولوجيات المناهضة للدين مثل الماركسية، وأحرز نجاحاً هائلاً بين الشباب المتعلم في عرضه للايمان ذي الصبغة الايديولوجية العميقة.

لقد كان مطهري وشريعتي رمزين لنوعين من إحياء الفكر الديني، يختلفان عن إحياء محمد اقبال الذي شاع قبل ذلك في الأوساط الثقافية الايرانية. وأعتقد أن المرحلة الأولى من الكلام الجديد في ايران تنتهي بهذه القراءات الثلاث: إقبال، ومطهري، و شريعتي.

المرحلة الثانية: أعلن انتصار الثورة الاسلامية بدء المرحلة الثانية من التفكير الكلامي الجديد في ايران. وقد طرح الاسلام في عهد الثورة طرحاً ايديولوجياً، واستطاع الامام الخميني إحياء الفكر الديني والبلوغ به ساحل الانتصار. وأفرز انتصار الدين واستلامه مقاليد الحكم كماً هائلاً من القضايا الكلامية الجديدة، كالدين والتنمية، والدين والحكم، والحداثة والتراث، وحيوية الفقه ومواكبته للعصر،... الخ. وقد نشط المستنيرون الدينيون خلال هذه المرحلة وخلافاً للمرحلة التي سبقتها في طرح مسائل جديدة في علم الكلام. وأخذ الكلام الجديد مكانه كدرس مهم في الجامعات، ثم الحوزات العلمية، وتوفرت فرص عديدة للبحث في قضايا الكلام الجديد ضمن الدراسات التكميلية في الجامعات والحوزات. وعقدت الندوات والمؤتمرات المختلفة لطرح مسائل الكلام الجديد ومناقشتها.

وكان أعمق مشروع في المرحلة الثانية قد طرح من قبل الدكتور عبدالكريم سروش، فقدرته المذهلة على طرح القضايا الكلامية بطابع محلي وبلغة وثقافة

ايرانية معاصرة، ومثابرته في مناقشة البحوث، عملت على انتشار مسائل من قبيل تحول المعرفة الدينية، وبسط التجربة النبوية، والتعددية، بين الجامعيين والحوزويين بسرعة كبيرة. ومن أجل هذا اكتسبت المباحث الكلامية الحديثة في المرحلة الثانية طابع «فلسفة الدين» في الغالب. والواقع أن بعض متكلمي هذه الحقبة لا يميلون الى التمييز بين الكلام الجديد وفلسفة الدين.

المفكر الآخر الذي ساهم خلال المرحلة الثانية في تكريس الكلام الجديد هو الشيخ محمد مجتهد شبستري، وهو ممن مايز بين الكلام الجديد وفلسفة الدين، فطرح مباحث أساسية في الإلهيات الحديثة. وكانت من مناقشاته المحورية ماهية الايمان وعلاقته بالعقل والحرية.

لقد أثار هذان المفكران سجالات عديدة في الوسط العلمي، وانبرى علماء الحوزة الى دراسة ونقد آرائهما بإسهاب، فحول النظرية المركزية للدكتور سروش فقط والموسومة «القبض والبسط النظري للشريعة» ظهر ما يقارب (٧٥) بحثاً وكتاباً باللغة الفارسية، ودفعت هذه النظرية. ونظرية «هرمنيوطيقا الكتاب والسنة» للشيخ مجتهد شبستري الكلام الجديد في مرحلته الثانية ليدخل شيئاً فشيئاً المرحلة الثالثة.

المرحلة الثالثة: بدأت المرحلة الثالثة من الكلام الجديد في ايران إثر التحولات الأخيرة في مطلع العقد الثالث من عمر الثورة الاسلامية. وكانت الاشكالية الأهم في هذه الحقبة هي إشكالية المنهج والمباني، وأهم مسألة فيها مسألة القراءات المتعددة للتعاليم الدينية التي أجّجت النزاع بين المفكرين المحدثين والتقليديين أضعافاً مضاعفة، الى درجة بلغت التكفير المتبادل!

إن قضية إعادة بناء الفكر الديني أو إحياء الفكر الديني هي بلاشك أهم قضية كلامية، لكن أطروحة القراءة الجديدة وإعادة بناء الفكر الديني فضح أكثر من السابق الفقر المنهجي في الكلام المعاصر لكل من المفكرين المحدثين والتقليديين على السواء.

○ تموج الحياة الفكرية في ايران خاصة في العقد الأخير بسجالات واسعة حول القراءات الجديدة للدين، فهناك من يصطف الى جانب المنادين

بمشروعية القراءة الجديدة، ويعتبرها ضرورة يتطلبها العصر؛ لأن تصاعد وتيرة التغيير الاجتماعي تقتضي تقديم فهم للدين يواكب الحياة، ويسوغ هؤلاء دعواهم بأن كل المصلحين في العالم الاسلامي إنما عملوا على تقديم هذه القراءات، ويبدو ذلك بوضوح في مشروع الامام الخميني النهضوي. ما هي أهم ملامح القراءة الجديدة لعلم الكلام في ايران؟

□ تنوّع قراءة الفكر الديني واقع تاريخي لا يمكن إنكاره، فنزاع أهل الحديث والأخباريين مع المتكلمين والفلاسفة لم يكن سوى نزاع قراءات مختلفة، أو قل نزاع قراءات متخالفة. فكيف يا ترى يمكن إنكار الفروق العميقة بين الفهم الكلامي للدين عن الفهم الفلسفي له، وهذا الأخير عن الفهم العرفاني للدين؟

النقطة التي يمكن الاشارة اليها فيما يخص الطرح الجديد لمسألة القراءات المتعددة، هي أزمة المنهج والمباني، ومن الواضح أنه بدون المنهجية الصحيحة لا يمكن التعويل على العلم في حل المعضلات المختلفة. في المراحل الثلاث المذكورة لا نعثر على دراسة حول المنهجية إطلاقاً، فحتى الدكتور سروش الذي يعد من أصحاب الرأي في مناهج العلوم الاجتماعية وفلسفة العلم، لا نراه يتناول منهج البحث في القضايا الكلامية الجديدة إلاّ نادراً. الشهيد مطهري يطرح قضية حجاب المرأة على أساس العفاف، ويطرحها الدكتور سروش على أساسٍ من قدسية المرأة. لكننا حين نسأل عن منهج البحث والحكم في النظرية الأخيرة، لا أتصوّر أننا سنظفر إلاّ بمزيد من الغموض والحيرة.

إن أهم نقص في الفكر الكلامي المعاصر، هو نقص المنهجية، الأمر الذي انعكس سلباً على إمكانية الحوار والتفاهم بين طرفي النزاع، وهذا ما أدى الى تحزيب الفكر، وفرح كل حزب بما لديهم. وهكذا فإن أبرز مهمة اليوم هي تقديم علم مناهج قويم في باب البحوث الدينية.

إن الكم الهائل من الأعمال الصادرة في إثبات أو دحض الآراء الجديدة في علم الكلام لا تتمتع بالحد الأدنى من المتانة المنطقية، ومردُّ ذلك الى الفقر المنهجي. في الوقت الحاضر لا يمكن عرض الفكر الديني أو الدفاع عنه، عبر مواقف متسرعة، كما لا يمكن تذليل المعضلات الكلامية بالإرهاب والتكفير.

○ للدرس الكلامي في الحوزات العلمية ماضٍ عريق، وقد شهد هذا الدرس تطورات هامة عبر العصور، غير أن أساليب البحث والتدريس في علم الكلام لم تزل تكتنفها عدة ثغرات. ما هو واقع الدرس الكلامي في الحوزة العلمية في قم؟ وما هي أهم الثغرات التي تُمنى فيها دراسة وتدريس علم الكلام؟ وما السبيل الى تجاوزها؟

□ أهم قضية حول الدرس الكلامي وآثاره تتمثل في السؤال عن فائدته (productivity)، إذ ينبغي تقييم المحافل والدروس والنتاجات الكلامية الموجودة من حيث فائدتها وتأثيرها، وتعيين فاعليتها. ومن الجلي أن التركيز على عدد محدود من النصوص المدرسية في القرون المختلفة، والاكتفاء بها، دليل على أن اساتذة الكلام غير مهمومين بفاعلية الدرس الكلامي. فالدروس الكلامية لن تتمتع بالفاعلية والتأثير إلاّ حينما تهتم بالمسائل الفكرية القائمة في أذهان المخاطبين والتفاهم معهم. وهذا ما لا يتحقق في البرامج الدراسية إلاّ إذا سبقته تحقيقات مستوعبة، وهي بدورها مشروطة بمنهج وأدوات خاصة. النقد العلمي يدلنا أن الدرس والنصوص الكلامية تعاني من العجز في تواصلها مع المخاطبين. والسبب في هذا العجز هو اضمحلال الإبداع في المؤلفات الكلامية خلال القرون الأخيرة.

علم الكلام
المفهوم ـ الماضي ـ الحاضر

ندوة شارك فيها:

١ ـ الشيخ صادق لاريجاني أستاذ في الحوزة العلمية والجامعة.

٢ ـ الأستاذ مصطفى ملكيان أستاذ في الحوزة العلمية والجامعة.

○ **ما هو التعريف الصحيح الذي تقترحونه لـ «علم الكلام»؟ وهل لهذا العلم هوية مستقلة خاصة متمايزة عن الفلسفة؟ وإذا كان الجواب إيجابيا، فما هي العلاقة بين علم الكلام والفلسفة؟**

□ **مصطفى ملكيان:**

قد لا نجانب الصحة إذا عرّفنا علم الكلام بأنه العلم الذي يُسعى فيه بأسلوب ممنهج، لتقديم منظومة (systematic) متماسكة لتفسير وتبرير القضايا المطروحة في النصوص المقدسة لدين أو مذهب معين، وما تستلزمه تلك القضايا من افتراضات ومسائل منطقية.

وقد تكون بعض المصطلحات الواردة في التعريف بحاجة الى إيضاح، وهنا سنوضح المراد من ثلاثة مصطلحات فقط هي: «تقديم المنظومة»، و«التفسير» و«التبرير». فالمقصود بتقديم منظومة بالقضايا الدينية والمذهبية، هو أن نجمعها على أساس مبدأ أو تصميم أو شاكلة أو أسلوب منطقي عقلاني، بحيث تشكل

نظاماً، تكتسب فيه كل قضية مكانها الخاص بحسب أهميتها، أو بحسب حاجتها الى باقي القضايا أو حاجة باقي القضايا إليها.

والمراد بالتفسير توضيح معنى القضية، وتحديد قصد القائل منها. ولاشك أن إنجاز هذه المهمة لا يقتصر على توضيح معاني المفردات والأجزاء المكوِّنة للقضية، وتبيان المعنى النحوي للقضية، بل فضلا عن ذلك، يحتاج الى الاهتمام بأمور من قبيل: شخصية وميول القائل، السياق والمقام الذي قيلت فيه القضية، التأكيد الذي قد تختص به بعض أجزاء القضية، وما يفرزه التصريح بالقضية من مشاعر وحالات وعواطف في المجتمع (كالطلب أو الأمر والنهي، والوعد والوعيد، والاقتراح والتوصية، والتصحيح، والمدح والذم، و... الخ).

والمقصود بتبرير القضايا الدينية هو المعنى الايجابي للكلمة، أي الدفاع عن صدقها ومعقوليتها بطريقة استدلالية. وبالطبع فإن الدفاع عن «صدق» القضايا والمعطيات الدينية، الذي كان يعتبر عند قدماء المتكلمين الغاية القصوى من علم الكلام، يختلف اختلافا كبيراً عن الدفاع عن «معقولية» هذه القضايا، الأمر الذي يميل إليه المتكلمون الجدد. لكن كِلا الفريقين يشتركان في التدليل على أن الاعتقاد بالقضايا والمعطيات الدينية مما يقبله العقل وترضاه الأخلاق.

ووفق هذا التعريف، يكتسب علم الكلام هوية متمايزة ومستقلة تماماً عن الفلسفة، سواء قصدنا بالفلسفة السعي النظري والعقلي باتجاه تقديم رؤية ومنظومة فكرية تشمل كل قضايا العالم، أو قصدنا بها الجهد المبذول لوصف كنه الواقع وحقيقته، أو أردنا بها البحث النقدي في الفرضيات المعرفية المختلفة. فالواضح أن علم الكلام والفلسفة يختلفان عن بعضهما، من حيث الموضوع، ومن حيث المنهجية، ومن حيث الغاية.

ومع ذلك فإن ثمة علاقة وتعاطٍ بين العلمين. فبإمكان الفلسفة أن تترك تأثيراتها على علم الكلام، من ناحية تقديم منظومة فكرية للقضايا الدينية، ومن ناحية تفسير تلك القضايا، أو من حيث تبريرها وعقلنتها. كما أن حركة تطور الفلسفة وتحولاتها وضعت نصب عين الإنسان أسئلة جديدة، وقدمت أجابات اخرى عن الأسئلة الماضية. الأسئلة الجديدة بامكانها إثارة المتكلم كي يراجع النصوص

الدينية التي بين يديه في محاولة للإجابة عنها. ومجموعة الأجوبة التي يعتقد المتكلم أن النصوص الدينية تقدمها على هذه التساؤلات، يمكن أن تمنح القضايا الدينية نظاما جديداً. فحينما رتّب المتكلمون القدامى قضايا الدين في نظام معين، بحيث تكون بدايته التوحيد، ووسطه النبوة، ونهايته المعاد، فعلوا ذلك على أساس الأسئلة التي دارت في خلدهم، وبحثوا عن إجاباتها في النصوص الدينية، وبالتالي استنبطوا النظام الذي نجده اليوم بين أيدينا.

من هنا فحينما تُقلِق المتكلم المعاصر أسئلة جديدة، ويعود الى نصوص الدين لاستلهام أجوبتها، واقتباس الإجابات، لينظمها في بناء واحد، فمن المحتمل جداً أن لا يستطيع ترتيبها ضمن المنظومة الكلامية التي جاء بها القدماء وهذا ما سيدفعه طبعا لترتيب منظومة جديدة.

كما أن الأجوبة الحديثة التي تطرحها الفلسفة في معرض ردها على الأسئلة القديمة، قد تترك تأثيرها على علم الكلام. فالإجابات الفلسفية الحديثة في مجال ما بعد الطبيعة، وفلسفة المعرفة، وفلسفة الدين، وفلسفة الأخلاق، والكثير من المجالات الفلسفية الأخرى، تغيّر من تفسير المتكلم للقضايا الدينية. فمثلاً قد يؤمن المتكلم بنظرية فلسفية معينة حول الروح وكيفية ارتباطها بالبدن، وعلى ضوئها يقدم تفسيراً خاصا لقضايا الدين الخاصة بالحياة بعد الموت. وإذا تغيّر رأيه الفلسفي فسيتغير بطبيعة الحال تفسيره للمعطيات الدينية.

وقد تتدخل الطروحات الفلسفية الجديدة في طبيعة الدفاع العقلاني عن العقيدة. فعند الدفاع عن صدق أو معقولية القضايا الدينية، نضطر للاستعانة بقضايا أخرى يؤمن بها المدافع عن العقيدة، ومخاطبوه على السواء. وقد تؤخذ هذه القضايا من الاجابات الفلسفية الحديثة التي يتبنّاها الطرف المقابل للمتكلم.. وبذلك فكل تحوّل أو تغير يطرأ على الآراء الفلسفية للمخاطبين، يستلزم تحوّلا في طبيعة البراهين التي يدافع بها المتكلم عن عقيدته.

وكذلك يمكن أن يؤثر الكلام في الفلسفة؛ لأن الكلام يطرح بين يدي الفلسفة الكثير من الاشكالات الحديثة، ويحض الفلاسفة على التأمل والتدبر فيها.. وقد تنتهي هذه التأملات بنتيجة يسعد لها المتكلم، أو قد تتمخض عما لا يرتاح إليه.. لكن الكلام عموماً يؤدي الى تفعيل وحيوية الفلسفة.

□ صادق لاريجاني:

قبل أن نحاول تعريف «علم الكلام»، من المفيد أن نعرّف «العلم» أساساً ، ثم ننتقل في ضوء تعريف العلم الى تعريف علم الكلام بوجه خاص. وقد تنأى بنا هذه الطريقة عن أصل الموضوع بعض الشيء، لكننا لا نجد منها بداً للوصول الى مبتغانا.

هناك ثلاث نظريات رئيسية قدمها المفكرون والأصوليون المسلمون حول ماهية العلوم ومبررات تمايزها عن بعضها؛ النظرية الأولى هي نظرية تمايز العلوم بموضوعاتها، والثانية تمايز العلوم بأغراضها، والثالثة تمايزها بما هي مركبات اعتبارية.

وفيما يلي فكرة مختصرة عن هذه النظريات الثلاث، نعود بعدها الى تعريف علم الكلام. ولكن قبل هذا وذاك، يبدو من الضروري الإشارة الى أننا في كل ما سنذكره آتياً نريد بالعلم «مجموعة المسائل العلمية».. إذ يبدو من المفروغ منه في خصوص النظريات الثلاث المذكورة أن العلم عبارة عن مجموعة من المسائل تجتمع مع بعضها بنحو من الأنحاء. ولكن يمكن النظر للعلوم من زاوية ثانية؛ حيث تبدو (العلوم) كنهرٍ جارٍ في الزمان، له انعطافاته والتواءاته الخاصة.

في هذه النظرة تعد جميع القضايا الصحيحة والخاطئة جزءاً من العلم.. لأن العلم لا يعتبر وفق هذه النظرة مجموعةً من المسائل، وإنما هو أشبه بنوعٍ من النشاط والفعالية. فالعلم هنا يطلق على نشاط العلماء وليس على المسائل العلمية بذاتها وقد تصوّر البعض أن هذه النظرة للعلوم هي الصحيحة وحسب. وأما النظرة التي تتخذ من المسائل العلمية محوراً لتعريف العلم فخاطئة وغير ذات بال[1]، ولكنني أعتقد أن هذه الرؤية غير صحيحة، كما أن حصر العلوم بمجموعة من المسائل تبدو نظرة غير دقيقة أيضا وليس ثمّ ما يدل عليها. ولو تمعّنا في الأمر جيداً لوجدنا أن هذا النزاع نزاع غير سليم أساسا؛ لأن هاتين النظرتين ليستا متعارضتين أو متنافستين أو في مقابل بعضهما، وإنما نظرتان تكمّل إحداهما الأخرى.. ففي بعض الدراسات والبحوث ينبغي الاهتمام بالمسائل العلمية كمادة يتشكل منها العلم، وفي دراسات وبحوث أخرى لابد لنا من نظرة تاريخية سيّالة.. وهذه بحد ذاتها من

القضايا الفكرية التي يجب أن تُبحث بشكل مُسهب في فرصة أخرى.

إذن، بناءً على أدلة لا يتسع المقام لعرضها ومناقشتها، سنقصد بالعلم طوال إجاباتنا عن الأسئلة مجموعة «المسائل العلمية» .. لكن السؤال الآن؛ ما هو وجه التمايز بين العلوم؟ وكيف تجتمع مسائل العلم إلى بعضها لتكوين ذلك العلم؟

النظرية الأولى:

وهي التي تُرجع تمايز العلوم الى مواضيعها.. فكل علم يتشكل من قضايا ومسائل تكون محمولاتها من الأعراض الذاتية لموضوع العلم. فموضوع العلم هو في الحقيقة موضوع مسائل ذلك العلم، ولو من باب الكلي الذي يصدق على الأنواع التي يشملها. ووفق هذه النظرية فإن اجتماع مجموعة من المسائل في نطاق موضوع واحد، ليست حالة اختيارية أو تعاقدية، ولا علاقة لها بأهداف مُدوِّن المسائل، وإنما يرجع هذا الاجتماع الى علاقة تكوينية طبيعية بين محمولات القضايا (المسائل) وبين موضوعاتها، وبالتالي بين محمولات القضايا وموضوع العلم. وتستطيع هذه النظرية الإجابة عن كلا السؤالين في آن واحد؛ فهي تفصح عن العلاقة بين القضايا داخل العلم الواحد، وكيف اجتمعت إلى بعضها في نطاق هذا العلم. وتقرر أيضا كيف يتمايز علمٌ ما عن غيره من العلوم.. فالذي يبرر هذا الفرز هو اختلاف الموضوعات واختلاف الاعراض الذاتية للموضوعات.

غير أن إشكالات مهمة تواجه هذه النظرية، من أبرزها؛ أننا حينما نواجه مراتب متسلسلة من الموضوعات فلماذا نختار بعضها باعتباره موضوعا، ولا نختار ما هو أعم أو أخص منه. فمثلاً اذا كان موضوع علم النحو هو الكلمة والكلام، وموضوع فرع من فروعه هو الفاعل، لماذا لا يكون الفاعل بحد ذاته موضوعاً لعلم مستقل؟ وكذلك الحال بالنسبة للفروع الأخرى.

والاشكال الثاني هو أن الكثير من الأعراض الذاتية لمسائل العلم، لا يمكنها أن تكون أعراضاً ذاتيةً لموضوع العلم؛ لأن موضوع العلم أعمُّ منها. والعارض الذاتي الخاص لا يكون عادةً عارضا ذاتيا عاما.

هنالك بالطبع أجوبة وحلول لكلا الإشكالين، لكنها عموماً ليست أجوبة مقنعة.[٢]

النظرية الثانية:

في ضوء الإشكالات الواردة على النظرية الاولى، قال بعض العلماء بتمايز العلوم على أساس تمايز أغراضها وغاياتها (أهدافها) وفي هذه الحالة يكون كل علم عبارة عن مجموعة من المسائل والقضايا ذات الغرض الواحد. واختلاف العلوم باختلاف أغراضها.[٣]

فعلم أصول الفقه مثلاً يتكوّن من مسائل وبحوث تنفع في استنباط الأحكام من مداركها الشرعية. وما يجمع هذه المسائل والبحوث تحت عنوان واحد هو هدفها الواحد وغايتها التي ليست سوى استنباط الاحكام الشرعية.

ويبدو أن ما يشبه الاشكال السابق يمكن توجيهه لهذه النظرية أيضاً، فالأغراض هي الأخرى ذات مراتب متسلسلة، وهناك أغراض أعم، وأغراض أخص. فلماذا نختار من بين كل هذه الأغراض المترتبة طوليا غرضا ننسب إليه العلم، ولا نصنع ذلك مع الأغراض الأخرى؟ وكنموذج، فإن لنا غرضنا طبعا من مباحث «الحجج» في علم الأصول، فلماذا لا نعتبر هذا الغرض ملاكا لنشوء علم مستقل اسمه علم «الحجج»؟

من ناحية أخرى، إذا وجدنا مجموعتين من المسائل المتباينة تماماً، وكان الغرض من كلا المجموعتين واحداً، فإن هذه النظرية تحتم علينا اعتبار المجموعتين من علم واحد، والحال أن ارتكازنا لا يقول بمثل هذه الوحدة. وكذلك الحال إذا قلنا بوجود غرضين لمجموعة واحدة من المسائل،عندها ينبغي اعتبارها مجموعة لعلمين متمايزين؛ لأن لها غرضين مختلفين، وهذا أيضاً يخالف ارتكازنا الذهني.

النظرية الثالثة:

طرح المحقق الشيخ محمد حسين الإصفهاني نظرية ثالثة في هذا الباب، ضمن كتابه القيم «نهاية الدراية في شرح الكفاية» تشبه الى حد كبير النظرية الثانية، لكنها تحصّنتْ من بعض الإشكالات التي ترد على النظرية الثانية.

تقوم هذه النظرية على أساس مفهوم «المركب الاعتباري». والمركب الاعتباري

هو الذي لا تكون وحدة عناصره المكوّنة له وحدةً حقيقيةً، وإنما هي وحدة عرضية مجازية. فالوحدة الحقيقية موجودة في محل آخر، ويمكن أن ننسبها بشكل مجازي الى هذه المجموعة. ومثال الوحدة الحقيقية؛ وحدة الجنس والفصل أو وحدة المادة والصورة، وهي الوحدة التي يتمخض عنها نوع معين. بينما لا تعتبر وحدة الطلاب في الصف الدراسي وحدةً حقيقيةً، وإنما هي وحدة مجازية تابعة لوحدة اللحاظ أو النظر أو العرض أو ما إلى ذلك من الظروف الطارئة.

وكل علم حسب هذه النظرية هو في الواقع مركب اعتباري، فالذي يجعل المسائل مجموعةً واحدةً هو الهدف والغرض الواحد المترتب عليها. ومع هذا فالعلوم تتمايز بهذه المركبات الاعتبارية وليس بأغراضها.

وكل مركب اعتباري يتمايز بذاته عن المركب الاعتباري الآخر. وكل مجموعة من المسائل تنفصل عن المجموعة الأخرى بشكل طبيعي. لكن الذي يصنع من المسائل مجموعةً واحدةً هو الغرض والهدف الواحد (ويمكن أن يكون شيئا آخر).

رغم التقارب الملحوظ بين هذه النظرية والنظرية السابقة، إلاّ أنها لا تنطوي على مؤاخذاتها. ومن ذلك أن المركب الاعتباري إذا كان له غرضان، فلا يعني هذا أنه (المركب الاعتباري) علمان متمايزان؛ لأن العلم مركب اعتباري، يتمايز ذاتياً عن العلم الآخر. نعم هذان الغرضان ساعدا في اجتماع مسائل هذا المركب الاعتباري، إلاّ أن العلم هو هذا المركب الاعتباري، وليس مجرد ما يترتّب عليه غرض معين.(٤)

لكن هذه النظرية ليست هي الأخرى بمعزل عن إشكالات ترد عليها. إذ يمكن أن تواجه إشكالاً يشبه ما ورد على النظريات السابقة؛ لماذا نختار من بين المركبات الاعتبارية المختلفة التي تجتمع حول أغراض طولية متباينة، مركبا واحداً نطلق عليه «علم الأصول»؟ فالغرض من كل فصل من فصول علم الأصول يمكن أن يخلق مركبا اعتباريا، نستطيع تسميته بالعلم الكذائي.

إن هذا الأشكال لا ينتفي بالأطروحة التي تُقدّمها النظرية الثالثة.

النتيجة

يبدو أننا مضطرون لقبول هذا الإشكال العام، والتعايش معه بشكل أو بآخر،

فربما أمكن القول: إنه لا يوجد أي دليل منطقي متين على أن العلوم لابد أن تكون مقسّمة ومتمايزة بالنحو الذي هي عليه الآن، فقد يكون التوزيع الحالي للعلوم عائداً الى مسائل ذوقية ومزاجية وجمالية وترجيحات تاريخية ليس إلاّ. فنحن لا نملك برهاناً منطقياً جازماً بأن علم الأصول لابد أن يكون علماً واحداً، وليس ثلاثة علوم: (أحدها يبحث في الألفاظ، والثاني في الحجج، والثالث في الأصول العملية). فمن غير المستبعد أن تكون بعض الترجيحات التاريخية، والميول الذوقية، والجمالية، أو الحاجات الخارجية الملحّة، هي التي أوجدت هذه الوحدة، من باب علاقة قضايا هذا العلم باستنباط الاحكام الشرعية، وكذلك الحال بالنسبة لبقية العلوم.

إذن فنحن بصورة عامة نقول بأن كل علم مركب اعتباري، غالباً ما تكون وحدته ناجمة عن وحدة غرضه. أما أن يكون لدينا برهان منطقي على أن العلم لابد أن يكون ذلك المركب الاعتباري المنبثق عن غرض معين، فهذا ما لا ندعيه.. وإنما هناك ترجيحات معينة ترسم حدود العلم.

ملاحظة أخيرة

وفقا للنظريات الثلاث السالفة، لا يمكننا التوفر على دليل للقول بأن لكل علم موضوعا واحداً. المحقق الخراساني يقدم في كفاية الأصول استدلالا يقول فيه: إن العلوم بالرغم من تمايزها بأغراضها، ولكنّ لكل علم في النتيجة موضوعا واحدا يجمع موضوعات المسائل المدرجة في ذلك العلم. ويعتمد الخراساني في استدلاله هذا على قاعدة (الواحد لا يصدر منه إلاّ الواحد). وقد نبّه بعض الباحثين الى أن هذه القاعدة لا تنطبق على الواحد النوعي، وبذلك يبدو أن الخراساني أقام دليله على مقدمة خاطئة.

أما المحقق الاصفهاني فإنه ينفي صراحةً لزوم الموضوع الواحد للعلم الواحد.[٥]

بعد هذا الاستعراض الذي ابتعد بنا قليلاً عن أصل الموضوع، نعود الى تعريف علم الكلام.

تعريف علم الكلام

اقتُرِحَتْ تعاريف متنوعة لعلم الكلام، منها التعريف الذي ذهب إليه القاضي عضد الدين الأيجي في كتاب المواقف، حيث قال: «هو علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه».[٦]

وتعريف سعد الدين التفتازاني في شرح المقاصد: «إنه العلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية المكتسبة من أدلّتها اليقينية».[٧]

وللمحقق اللاهيجي تعريفه في شوارق الإلهام بأنه: «صناعة نظرية يقتدر بها على إثبات العقائد الدينية».

وثمة مثل هذه التباينات حول تحديد موضوع علم الكلام أيضاً. وحسب ما ذكرناه في باب ماهية العلم وموضوعه، لا تبدو أيّ من التعاريف أعلاه مستندة الى دليل منطقي رصين.. ومع هذا يمكن بحسب الترجيحات المشار إليها، القول بأن علم الكلام هو العلم الذي يتولّى الدفاع العقلاني عن العقائد الدينية. ونريد بـ «العقلاني» معنىً واسعاً يشمل حتى الاستدلال بالنقل، إذا كان أصل هذا الاستدلال قائماً على ضرورات عقلانية.

والمقصود بـ «الدفاع» حالة أكثر عمومية من «الإثبات» و«التقوية» و«التبرير» و«التبيين» و«التفسير».

يبدو أن هذا التعريف ينسجم مع التعاريف المذكورة.. مع أننا لا نرى له أية حتمية منطقية.

علم الكلام والفلسفة

لاشك أن علم الكلام يشتمل على مواضيع لا تندرج في نطاق الفلسفة، نظير مباحث إثبات النبوة الخاصة، أو إمامة إمام معين، أو بعض النقاشات حول المعاد وإحباط الاعمال، وحساب يوم القيامة وتجسم الأعمال، وما إلى ذلك.

لكن المهم هو تشخيص تطابق أو تنافر هذين العلمين في المجالات العقلانية المحضة، مثل بحوث إثبات الواجب أو إثبات النبوة العامة أو الإمامة العامة، أو

موضوعات الخير والشر، ونظام العالم والحكمة والعناية الإلهية. ويبدو أن هذه البحوث التي نجدها في الفلسفة وعلم الكلام على السواء لا تفصح عن أي اختلاف بين هذين العلمين. وبذلك يمكن القول: إن الكلام والفلسفة متطابقان ومتحدان في الكثير من الموضوعات النظرية والعقلانية المحضة، ولا يوجد فارق بينهما. لكن البعض مايز بينهما عبر القول بأن المتكلم لا يخوض في الفلسفة كما يحلو له بسبب التزامه الديني، فهدفه هو الدفاع عن الدين. وهو بذلك يختلف عن الفيلسوف الذي لا يهتم للنتائج التي يصل إليها.

والرد على هذا القول هو أن «حياد» الفيلسوف، و«التزام» المتكلم، من صفاتهما الخاصة، وليسا من قضايا علم الكلام أو الفلسفة، ولا من البراهين التي تقام في نطاق هذين العلمين لإثبات رؤية معينة أو لدحضها. ففي «العلم» نحن إزاء مسائل واستدلالات معينة وحسب، أما لماذا يخوض الانسان في هذا العلم. وما هي نيّته، فهذا ما لا علاقة له بماهية العلم.

وهذه النظرة تماثل الى حد كبير المعيار الذي وضعه بعض المتكلمين لتمييز الفلسفة عن علم الكلام، فقالوا: إن علم الكلام هو البحث في الموجود بما هو موجود، ولكن على سبيل قانون الاسلام.

وقد أوضح بعض الباحثين أن هذا الملاك لا يتمخض عن آية نتيجة؛ لأن الكثير من المحمولات الكلامية ثابتة لموضوعها في الواقع. والثبوت في الواقع، لا يمكن أن يكون على سبيل الاسلام أو على سبيل غير الاسلام.

وبالتالي يمكن القول: إنه بالرغم من الاختلافات التي قد تلاحظ بين الكلام والفلسفة، فإن ثمة أجزاء من هذين العلمين متطابقة تماماً. ولا يوجد أي مائز بينهما.

○ ما هو السبب في ازدهار وتقدم علم الكلام خلال القرون الاسلامية الأولى؟ وهل مُني هذا العلم بالفتور والركود خلال القرون الأخيرة الماضية؟ إذا كان الجواب ايجابياً، فما هي أسباب هذا الفتور؟ هل هي النزعات العقلية والنقلية التي ربما كانت لها تأثيراتها الايجابية أو السلبية في تطوّر علم الكلام؟ وما هي حيثيات هذا التأثير وتفاصيله؟

□ صادق لاريجاني:

يمكن تصنيف هذا السؤال في عداد الأسئلة ذات الصبغة التاريخية، لذلك فهو بحاجة الى تحقيقات تاريخية واسعة، لا أزعم القدرة والعزم عليها الآن. والواقع أن أدوار السبات والركود التي يقال: إن علم الكلام مر بها خلال القرون الأخيرة، غير واضحة بالنسبة لي. وكما قلنا فإن الاجزاء التي تتطرق لقضايا إثبات الواجب وصفاته والنبوة العامة والإمامة العامة في علم الكلام، لا فرق بينها وبين الفلسفة، ولا يمكن التمييز بين أعمال الفلاسفة المسلمين وعلماء الكلام في تلك الفترة، شريطة أن نعتبر الكلام دفاعاً عقلانياً عن الدين، ولا نحبسه في الأطر الضيقة لصراعات الأشاعرة والمعتزلة، فأعمال صدر الدين الشيرازي والمحقق اللاهيجي والفيض الكاشاني والحكيم السبزواري وآقا علي مدرس زنوزي كلها في الواقع من الأعمال الكلامية، وجاءت عموماً في سياق الدفاع عن العقائد الدينية وإثبات التوحيد والمعاد.

بالإضافة الى ظهور آثار مهمة وقيمة فيما يتعلق بالجانب النقلي من علم الكلام خلال القرون المنظورة. وللتمثيل نذكر كتاب «عبقات الأنوار» لمير حامد حسين النيشابوري الهندي.

وبشكل عام فإن دعاوى الركود هذه بحاجة الى بحث وإثبات. خصوصاً وأن الكثير من الكتب والآثار ما تزال غير معروفة، وبحاجة الى من يستخرجها من رفوف المكتبات الخطية. فكيف يمكن إصدار حكم على الحالة الفكرية والنظرية لفترة من الفترات، في حين ما تزال العديد من آثارها طي الجهل والكتمان. نعم، ما هو واضح حاليا أن دروس الحكمة والكلام في القرون الأخيرة آلت إلى الأفول والركود.. ورغم أن الحوزات العلمية لم تخل من هذه الدروس بشكل كامل، لكن نتاجات مؤرخي الفكر والحوزات العلمية تشير الى أفول تدريجي منيت به دروس الحكمة والكلام، فلم يعد الإقبال عليها في مستوى دروس الفقه والأصول مثلا.

ولكن لا أعتقد أن السبب في هذا يرجع الى التيار النقلي الذي وقف بوجه التيار العقلي، بل ولا يمكن أن يكون لهذا حتى تأثير قليل في ظاهرة الركود هذه. لقد ازدهر علم الأصول في هذه الفترة بالذات، ولو كان تيار النقل قد تسبّب في تراجع

علم الكلام؛ لكان لعلم الأصول نصيبه أيضاً من هذا التراجع، باعتبار طابعه العقلي الواضح، والحال أن الأمر ليس كذلك.

□ مصطفى ملكيان:

يمتاز هذا السؤال بطابع تاريخي واضح؛ لذلك فإن الإجابة الدقيقة عنه تستلزم دراسات ومراجعات تاريخية لم يتسنّ لي القيام بها. ولذلك فإن ما سأقوله يبقى الصورة الاولية للإجابة التي قد لا تخلو طبعاً من نواقص واشكالات.

ربما أمكن القول: إن نطفة علم الكلام الإسلامي انعقدت في السنوات الأخيرة من العقد الرابع للقرن الهجري الأول، أثناء حرب صفين ومع ظهور الخوارج. فقد كانت النظرية السياسية للخوارج هي أن الحاكم الاسلامي يجب أن يكون أصلح المسلمين وأتقاهم.. وكانوا يعتقدون أن الذين يسعون جهدهم لتبوّء المناصب العليا، والذين يساندونهم في ذلك، إنما يرتكبون معصية كبيرة. وقد كانت لهذه النظرية في بداياتها صبغة سياسية محضة، لكنها تمخضت عن نتائج ذات أهمية بالغة في تكوين وتطوير الكلام الاسلامي. فقد تضمن موقف الخوارج الشكل الأولي لرأي «القدْريّة»، والقدرية هم طلائع المعتزلة، وقد كان للمعتزلة في القرون الاسلامية الاولى من التأثير والدور العميق الواسع في الديانة الاسلامية بما وضعوه من قضايا واشكاليات مهمة أمام الاسلام، مالا يمكن إنكاره. حتى إننا قد لا نشطّ إذا قلنا: إنهم خلقوا أزمة حقيقية للإسلام... وإذا لم يستطع الخوارج إرغام الأمة الإسلامية على الإجابة عن تساؤلاتهم، فإن التطورات اللاحقة أرغمتها على ذلك.

في سنة ٤١ هـ عندما صار معاوية خليفة على المسلمين، وتصدى للمناصب العليا أبناء من كانوا أعدى أعداء النبي محمد صلى الله عليه وآله وسلم، أي الذين لم يكن في سلوكهم شيء يذكر من الصفات الاسلامية الحقيقية، اكتسبت إشكالية الخوارج مصداقية وأهمية أكبر وتوالدت المشكلة تدريجياً لتؤدي بالتالي الى ظهور وتطور علم الكلام في الاسلام.[٨]

وعلى كل حال فقد تحولت الخلافات والنزاعات السياسية للمسلمين الى أرضية خصبة نما عليها علم الكلام الاسلامي. و لهذا كانت قضايا الفَرقْ بين الايمان

والاسلام، وماهية الاسلام والكفر، وأهل النجاة وأهل الهلاك، وحقيقة الايمان ومراتبه وعلاقته بالعمل، والموقف من المؤمن العاصي، وقضية الخلافة من أهم القضايا التي يبحثها علم الكلام. وحسب تعبير بعض الباحثين في تاريخ الكلام الاسلامي ومنهم جورج قنواتي، فلأن الاسلام «دين ودولة» ـ حسب الفهم التقليدي له على أقل تقدير ـ فليس من المستغرب أن ينبثق علم الكلام فيه، من وسط الصراعات السياسية بين المسلمين.

بيد أن هناك أسبابا أخرى لازدهار علم الكلام في القرون الاسلامية الأولى. وقدكان السهم الأوفر في ذلك للقرآن الكريم. الذي لم يكن تاريخاً لشعب الله المختار (كما ينظر اليهود لكتابهم)، ولا هو سرد لسيرة وأقوال النبي عيسى عليه السلام (وذلك ما يقول به النصارى بالنسبة لإنجيلهم) وإنما هو كلام الله للناس.

وأعتقد أن ميزتين لهذا الكتاب السماوي لعبت دوراً عظيماً فيما نحن بصدده الآن، أي في صناعة علم الكلام الاسلامي؛ الأولى دعوة القرآن وترغيبه وحثه الدائم على التعقل والتفكر والتفقه واكتساب العلم، مما لا نجد له نظيراً في الكتب الدينية الأخرى. والثانية عدم اشتماله على إجابة صريحة حاسمة لغالبية الاسئلة الكلامية والفلسفية التي واجهها المسلمون. وهذه الميزة الثانية للقرآن الكريم يمكن أن تكون مساحة واسعة للبحث والمناقشة. فهي التي لا تجعل من مراجعة القرآن فيصلاً نهائياً للسجالات والاختلافات الفكرية والعقائدية عند المسلمين، وهذا ما يحافظ على سخونة البحوث والسجالات وازدهارها وتنامي علم الكلام. فلو كان للقرآن الكريم موقف صريح حاسم من كل واحدة من المسائل والقضايا في علم الكلام، لما تمكنت كل فرقة ونحلة أن تنسب رأيها إليه، ولما استمر النقاش والجدل بين المذاهب والفرق زمنا طويلا. ومن انتفاء وارتفاع التالي في هذه القضية الشرطية، يمكن القول بانتفاء وارتفاع المقدم.

وقد كانت للاديان السابقة على الاسلام نصيبها في تشكيل علم الكلام ودفع عجلته الى الأمام. وبالطبع فإن السهم الأوفر كان للأديان التي سجّلت وجوداً معيناً في شبه الجزيرة العربية طوال الـ ٢٣ عاماً من نبوّة رسول الاسلام صلى الله عليه وآله وسلم، وكذلك الأديان التي تعاطت مع الإسلام والمسلمين إثر الفتوحات

الإسلامية اللاحقة في الإمبراطوريتين العظميين آنذاك: الساسانية في الشرق، والبيزنطية في الغرب، فلقد كان للروابط الرسمية وغير الرسمية، وعلاقات الصداقة أو العداء بين المسلمين من جهة، واليهود والنصارى والمانوية والمزدكية والزرادشتية من جهة أخرى، تأثير بالغ في نشوء علم الكلام. ويمكن التماس بصمات هذا التأثير في العديد من أبحاث وقضايا هذا العلم.

والفلسفة اليونانية هي الأخرى كانت ذات دور بارز على هذا الصعيد. فقد كان علماء الكلام المسلمون ينظرون وبدرجات متفاوتة الى الفلسفة اليونانية باعتبارها منظومة معرفية متجانسة ومتينة، يمكن أن تكون أساساً راسخاً للدفاع عن الدين الاسلامي مقابل سائر الاديان، أو لمساندة منهج كلامي معين ضد المناهج الكلامية الأخرى في الإسلام. ولسنا هنا بصدد البحث في صحة أو خطأ هذه الرؤية للفلسفة اليونانية (مع أنني أرى أنها لم تكن رؤية صائبة). فإذا كانت الفلسفة اليونانية قد قدمت خدمة معينة للاسلام، فقد كلفت المخدوم كثيراً، وتركت فيه تأثيرات يراها فريق من العلماء والمفكرين المسلمين وغير المسلمين غير إيجابية بشكل من الأشكال.

وفيما يتعلق بالشق الثاني من السؤال، ينبغي القول: إن مفاهيم «الازدهار» و«الركود» و«الانحطاط» حينما تطلق على علم من العلوم، فإنها تفقد وضوحها وتتحول الى مفاهيم غامضة غائمة. وقبل أن نجيب عن السؤال «هل كان العلم الفلاني في الفترة التاريخية الفلانية، يمر بمرحلة ازدهار أم ركود أم انحطاط؟» بل وحتى قبل أن نطرح هذا السؤال، لابد أن نعرف ما هو المقصود من ازدهار العلم، أو ركوده، أو انحطاطه؟

إن تحديد المقصود هنا عملية في غاية الصعوبة، وهي اكثر صعوبة بالنسبة لعلوم خاصة مثل علم الكلام. ومن دون أن أحاول الولوج في هذه العملية الصعبة، أشير الى نقاط معينة تتعلق بهذا القسم عن السؤال والاقسام اللاحقة.. وأعترف مقدما أن هذه النقاط لا تمثل الإجابة الشافية عن السؤال: لأنها لم تأتِ كنتيجة لتلك العملية الصعبة المذكورة:

أولاً: إذا كان الهدف من علم الكلام، تقديم منظومة متراصة من القضايا

الدينية ومقتضياتها المنطقية، وتفسيرها وتبريرها.. فلابد من التقرير أن علم الكلام لم يبلغ هدفه هذا لحد الآن بأي شكل من الاشكال؛ ولذا لابد له أن يستمر في حياته ويواصل سعيه وحيويته وتفاعلاته.

ثانياً: منذ القرن الثامن الهجري وحتى فترات قريبة لم يُطرح سؤال جديد على علم الكلام الإسلامي، ولم تطرح إجابة جديدة عن سؤال قديم.. وبذلك شهد هذا العلم خلال تلك القرون حالة ركود وسبات. وأتصور أن بالإمكان تعليل هذه الظاهرة بالأسباب التالية:

أ ـ كانت الأمور تجري يوماً بعد آخر باتجاه سلب حرية التعبير عن الرأي والمعتقد من أتباع الديانات الأخرى في البلاد الإسلامية. وواضح أن طرح الاسئلة الجديدة، أو تقديم إجابات جديدة عن أسئلة قديمة، يستلزم أن يكون للجميع الحق والإذن بالتصريح بعقائدهم. وإذا سلب هذا الحق من البعض، خصوصاً إذا كان هذا البعض ممن يختلف معنا فكرياً وعقائدياً، وهو ما كان يحدث غالباً (السلب)، فلن تظهر أسئلة جديدة ولا أجوبة جديدة.

ولا تعنينا هنا الجوانب الاخلاقية والحقوقية والشرعية والفقهية في سلب حرية إبداء الرأي أو تحديدها. لكننا نقول: إن الآخر إذا لم يفصح عن عقيدته، بغض النظر عن صحة أو سقم عدم الافصاح هذا، ستترتّب على ذلك الآثار المذكورة.. وهكذا فإن التسامح واللين قبال تعبير الآخرين عن معتقداتهم شرط لازم لتطوّر علم الكلام، سواء أقرّ علم الفقه بهذا التعبير أو رفضه.

ب ـ إن المفكرين الاسلاميين كانوا يرون الدين الاسلامي ذا علاقة وارتباط وثيق بالفلسفة اليونانية. وما دامت هذه النظرة قائمة، أي مادام المسلمون يهتمون بالفلسفة اليونانية باعتبارها نمطا من التفكير العقلاني، فقد كان علم الكلام يمر بعصره الذهبي، ويشهد الازدهار والتطور المضطرد. ولكن منذ أن أصبح الاهتمام بالفلسفة اليونانية يعني الإقبال على النمط الوحيد من التفكير العقلاني، أي منذ أن تصور المسلمون الفلسفة اليونانية نوعاً من العقلانية لا بديل له و لا نظير، وأخذوا يرفضون للأسف الشديد الآراء المخالفة لآراء افلاطون وارسطو، ولم يلتفتوا

أو تجاهلوا عن عمد الاختلافات العميقة بين افلاطون وارسطو، منذ ذلك الحين أصاب علم الكلام الخدر والسبات.

ج ـ إن ارتباط علم الكلام بالقضايا الواقعية الملموسة في حياة الفرد والمجتمع الإسلامي أخذ يضعف تدريجياً. إن علم الكلام لا يواجه الأسئلة والتشكيكات الجديدة، إلاّ حينما ينزل الى الحياة الواقعية العملية للمجتمع الإسلامي.. لأن الحياة هي التي تتطوّر وتتحول بشكل مستمر، وتنتج بتطوراتها التساؤلات والاستفهامات الجديدة. ثم إن علم الكلام ينمو ويزدهر في وسط ثقافة دينية، يعتقد أصحابها أن الدين للإنسان، وليس الإنسان للدين، وحسب تعبير السيد المسيح عليه السلام فإن «السبت شُرّع للإنسان، وليس الإنسان للسبت».[٩]

في مثل هذه الثقافة يرى الانسان المتدين طبيعة العلاقة بينه وبين الدين، كالعلاقة بين المريض والطبيب، وليس كعلاقة البستاني بالبستان.. ولأنه كذلك فهو يضع مشكلاته على شكل أسئلة أمام الدين، ويطلب منه الجواب. وفي غمار هذه التساؤلات والإجابات المستمرة ينتعش علم الكلام ويزدهر.

ثالثاً: يبدو من العسير القول: إن النزعة العقلية أو النزعة النقلية كانت لهما تأثيرات سلبية أو إيجابية على علم الكلام. بالطبع هنالك فرق كبير بين متكلم يرى أن الإجابة عن أي سؤال ورفع أية مشكلة، تتوقف بالدرجة الاولى على المعطيات العقلية، أي على مجموعة المعلومات التي نتلقاها من غير الوحي الالهي، أو قد نتلقاها من الوحي الالهي.. وإن لم نحصل هناك على الاجابة الشافية، عندها فقط نرجع الى النصوص الدينية (= نوع من الاعتقاد بالعقل). وبين متكلم يرى أنه من أجل حل أية مشكلة وتفسير أي غموض، يتحتّم علينا أولا مراجعة النصوص الدينية المقدسة، ولا نستعين بالعقل إلا حينما نعجز عن استنباط الحل من النص الديني (= نوع من الاعتقاد بالنقل).

والنقطة التي أريد التركيز عليها هي أن الفرق بين هذه النزعة النقلية وتلك النزعة العقلية، لا يجعل منهما عوامل لتطوير أو تضعيف علم الكلام. كما أنه لا شك في وجود فارق كبير بين عالم كلام يعتبر العقل مجرد وسيلة أو أداة أو أسلوب، يمكن بل يجب استخدامه لمراجعة النصوص الدينية من أجل اكتشاف واستنباط

حلول المشكلات والقضايا المختلفة (= نمط آخر من النقل)، وبين متكلم لا يعتبر العقل مجرد وسيلة أو منهج لاكتشاف واستخراج أجوبة النصوص المقدسة عن الأسئلة البشرية، وإنما يراه مصدراً مستقلا تؤخذ عنه أجوبة الكثير من التساؤلات (= نمط آخر من العقلانية). لكن هذا الفارق أيضا، لا يمثل في حد ذاته مبرراً يجعل النزعة العقلية أو النزعة النقلية سببا من اسباب ازدهار أو تدهور علم الكلام.

وبالتالي فإن هناك فوارق مهمة بين متكلم يقول: إذا كان ثمة تعارض واقعي (وليس ظاهرياً) بين معطيات العقل ومعطيات النصوص الدينية، فينبغي الأخذ بما يقوله العقل (= نوع ثالث من العقلانية)، وبين عالم كلام آخر يذهب إلى أننا في حال اكتشاف مثل هذا التعارض، يجب أن نتمسك بما تفيده النصوص، ونترك معطيات العقل (= نوع ثالث من النزعة النقلية).. وهذا الفارق بدوره لا يهدينا الى أن أحد هاتين النزعتين كانت سببا في تفعيل أو تخدير علم الكلام.

ولا بد من القول: إن النزعتين؛ العقلية (Rationalism) والنقلية (Revelationism) عندما تتعارضان، لا تخرج حالاتهما عن الحالات الثلاث المذكورة.. لكنني أغض النظر هنا عن مزيد من الخوض في هذه المسألة؛ لأن السؤال لا يرتبط بهما كما يبدو.

○ ما هي علاقة علم الكلام بما يلي: أولاً: تفسير القرآن، وثانياً: علم الحديث، وثالثاً: الاخلاق، ورابعاً: الفقه؟ إلى أي هذه العلوم يحتاج علم الكلام، وما هي العلوم التي تحتاجه؟

□ صادق لاريجاني:

يمكن ملاحظة علاقة متبادلة بين علم الكلام والعلوم المذكورة. فمن ناحية يؤثر الكلام في هذه العلوم، سواء كان تأثيره مباشراً أو غير مباشر. ومن ناحية أخرى تؤثر هذه العلوم في علم الكلام.

وابتداءً، ينبغي الالتفات الى أن قنوات تأثير علم في علم آخر كثيرة ومتعددة، إذ

يمكن لعلمٍ ما أن يطرح أفكاراً أولية في علمٍ آخر، أو يطرح أسئلة، أو يساعد في إثبات أو نقض نظرية معينة و ... الخ.

وبما أن علم الكلام انبثق بهدف الدفاع العقلاني عن الدين، وفضلاً عن طابعه العقلي المحض، يشتمل على طابع نقلي، فإنه بحاجة الى فهم الكتاب والسنة لسببين، ولذلك فإن تفسير القرآن والعلوم ذات العلاقة بالسنة لها تأثير بالغ فيه.

السبب الأول: أن الكلام الاسلامي يريد الدفاع عن الاسلام. إذن فلابد أولاً من فهم الافكار والمتبنيات الاسلامية، ليتم بعد ذلك الدفاع عنها. ويتحتم البحث عن هذه الافكار والمتبنيات في نصوص الكتاب والسنة، وهذا البحث سيفضي الى تفسير القرآن وعلم الحديث وعلم الأصول والى حدٍ ما علم الفقه.

والسبب الثاني: أن الجزء النقلي من علم الكلام يتحقق بالاستناد الى الكتاب والسنة. وهذا ما يجعلنا بحاجة الى العلوم ذات العلاقة بفهم وحجية الكتاب والسنة.

أما الأخلاق، فإن لها حالتها الخاصة. وللأخلاق إطلاقات مختلفة، وقد يكون المراد بها في السؤال هو علم الأخلاق. وإذا اعتبرنا الأخلاق النظرية جزءاً من علم الأخلاق، فستتضح حاجة علم الكلام الى مثل هذا العلم. وإن مباحث الحسن والقبح من أهم قضايا علم الكلام، وهي الأساس للكثير من المسائل في هذا العلم.. وهكذا فإن علم الكلام يتوقف في الكثير من قضاياه على علم الأخلاق النظرية.

أما في الاتجاه المعاكس، أي من حيث تأثير علم الكلام على التفسير والعلوم الاسلامية الأخرى، فيمكن القول: إن حجية وفهم محتوى بعض الآيات والأحاديث تستند الى المباحث الكلامية. ففضلا عن أن مبدأ حجية القرآن الكريم ونزاهته عن الاختلاف والخطأ، وكونه حقا صحيحا، هو من المبادئ الكلامية. وكذلك مبدأ حجية السنة، فإن طائفة من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية غير ممكن أو أنه غير مُنقّح من دون العودة الى بحوث علم الكلام. وللمثال فإن فهم الآيات القرآنية التي تتناول صفات الباري عزوجل، ومسائل الجبر والاختيار والشر والخير وغيرها، إما غير ممكن أو أنه سيكون غير منقح. فتبنّي أيا من نظريات الجبر أو الاختيار أو الأمر بين الأمرين يستتبع فهما خاصا لطائفة من الآيات القرآنية.

وهكذا الأمر بالنسبة لـ «هو الأول والآخر والظاهر والباطن». ففهم وتحليل الأول والآخر والظاهر والباطن، يستلزم مناقشات عقلية ونظرية في إطار علم الكلام أو الفلسفة.

ومثل هذا الكلام يمكن أن يقال عن فهم السنة. وبذلك تتضح طريقة تأثير علم الكلام على الفقه، وهي طريقة تتمثل غالبا بعلم الأصول والمعارف الروائية التي يمكن اعتبارها حلقة الوصل بين علم الكلام وعلم الفقه.

ما ذكرناه كان مجرد نماذج للتأثيرات المتبادلة بين علم الكلام والعلوم الأخرى.. وواضح أن استيفاء مديات هذه التأثيرات والإحاطة بها يحتاج الى دراسات موسعة وتحقيقات عميقة ليس هذا مقامها.

□ مصطفى ملكيان:

يعد تفسير القرآن الكريم و جانب من علم الحديث، خصوصاً ما يتعلق بتحليل الأحاديث وشرحها وفهمها، جزءاً من علم الكلام. ولا شك أن علم الكلام بحاجة إليها. وفي الأجابة عن السؤال الاول قلنا: إن علم الكلام هو السعي المنهج لتفسير القضايا المطروحة في النصوص الدينية، ولأن هذه النصوص هي في النموذج الاسلامي عبارة عن القرآن الكريم والأحاديث الشريفة، فواضح أن علم الكلام يشمل تفسير القرآن وشرح وفهم الأحاديث.

أما الجانب الآخر من علم الحديث، وهو المقدم (باعتبار ما) على الجانب المذكور، والمعني بتمحيص هل الأحاديث التي بين أيدينا حالياً صدرت فعلاً عن النبي الاكرم صلى الله عليه وآله وسلم وباقي الشخصيات الدينية المقدسة أم لا؟ هذا الجانب من علم الحديث لا يعتبر من علم الكلام، لكنه من العلوم التي يحتاجها علم الكلام. فعلى المتكلم أولا أن يحرز صدور القضية الفلانية على شكل حديث من الشخصيات المقدسة؛ ليمكن اعتبارها قضية دينية، ثم إدراجها ضمن القضايا التي يهتم علم الكلام بتفسيرها وشرحها ضمن نظامه العقيدي الخاص.

أما علاقة الكلام بالأخلاق والفقه، فإذا اعتبرنا الأخلاق والفقه علمين يهتمان بما يجب وما لا يجب فعله باطنيا وظاهريا من وجهة نظر الدين.. فيمكن القول: إن

علم الكلام يحتاجهما، وهما بحاجة الى علم الكلام. وقد ذكرت في مقال سابق أن علم الكلام اليوم يشمل جميع القضايا الموجودة في النصوص المقدسة، سواء تلك التي ترمي الى الواقع أو التي تُعنى بالقيم. وهو بذلك معنيٌّ طبعاً بالقضايا الفقهية والاخلاقية في الدين. فعلى افتراض أن أحكاماً اخلاقية وفقهية كانت حقاً من الأحكام الدينية، سوف يتعين على عالم الكلام الدفاع عنها.. وبهذا فهو يحتاج الى هذين العلمين الذين يثبتان أن ما فيهما من أحكام وتعاليم مستقاة من النصوص الدينية.

ومن ناحية أخرى يحتاج هذان العلمان الى علم الكلام؛ لأن المبادئ الكلامية تؤثر في طبيعة استنباطات الفقيه وعالم الاخلاق من النص. وفي ذلك تفصيل لا تستوعبه هذه الأسطر.

○ ما هي برأيكم العلوم التي يتعاطى معها علم الكلام، ويتبادل معها التأثير والتأثر؟ (والمراد جميع العلوم البشرية من طبيعية وفلسفية وتاريخية وشهودية و.. الخ).

□ مصطفى ملكيان:

يبدو أن الكلام يتبادل المنفعة ويتعاطى مع جميع العلوم البشرية سواء كانت تجريبية أو فلسفية أو تاريخية أو شهودية.[١٠] وقد تختلف طبيعة التعاطي من حالة الى أخرى، فمثلاً كيفية استفادة الكلام من المنطق تتباين كلياً عن كيفية استفادته من سائر العلوم. فما يتضمنه المنطق من تعليمات «يستعمل» في علم الكلام.. في حين ما تتضمنه العلوم الأخرى «يستهلك» في علم الكلام. ومع ذلك يبقى استخدام الكلام للعلوم الانسانية أضعاف استخدامه للعلوم التجريبية الطبيعية.

○ ما هي أهم القضايا والعناوين الكلامية في الوقت الحاضر (بحسب الأهمية والاولية)؟

□ صادق لاريجاني:

ترتيب المسائل الكلامية بحسب الأهمية عملية صعبة، والإحاطة بهذه المسائل أصعب بكثير.

البعض من مسائل علم الكلام المعاصر (الجديد) هي ذاتها المسائل القديمة في علم الكلام؛ لأن طائفة كبيرة من قضايا التوحيد والمعاد تحتفظ بطابعها الإشكالي على مر العصور والأجيال؛ إنها أسئلة دائمية لا تتغيّر بالرغم من أن إجاباتها قد تكون متفاوتة عبر الظروف المكانية والزمانية. فالسؤال عن وجود الله مثلاً سؤال خالد مستمر مع الأجيال، وكذلك الحال بالنسبة للأسئلة عن حقيقة الانسان والمعاد.

ولكن ثمة مسائل وقضايا لم تكن مطروحة في الماضي، وقد برزت حاجات حديثة دفعت المتكلمين الى طرحها. ذات مرة صنفت مجموعة من المسائل الكلامية، في إطار مشروع علمي، على النحو الآتي:

١ ـ قضايا الدين والتدين بصورة عامة.

٢ ـ القضايا المتعلقة بفهم الدين (المعرفة الدينية)

٣ ـ القضايا المتعلقة بالمعتقدات الدينية الخاصة.

٤ ـ المباحث ذات الصلة بالقضايا السياسية والاجتماعية والاقتصادية في الدين.

وواضح أن محور القضايا في النقطة الأولى هو الدين ذاته.. وعلى هذا الصعيد يمكن طرح الأسئلة التالية على بساط البحث:

(أ) ما هو الدين؟ وما هي الحدود بين «الدين» و«غير الدين»؟ وكيف ينفصل هذا عن ذاك؟ كيف يمكن تحديد تخوم الدين؟

(ب) ما هو جوهر الدين؟ هل للدين جوهر وقالب؟ أم أن كل أجزاء ومكوّنات الدين على مستوًى واحد بالنسبة إليه؟

(ج) ما هي لغة الدين؟ هل هي لغة واقعية أم قصصية أم بيانية؟ هل يتضمن الدين «الانشاء» فيما يتضمنه، وكيف؟ هل لغة الدين رمزية؟ هل للدين لغة خاصة به، أم أنه من هذه الناحية يناظر باقي الظواهر الاجتماعية؟ وهل يمكن فهم محتوى الدين من دون الاعتقاد به؟

(د) ما هي أسباب النزوع نحو الدين؟ وهذا سؤال يتفرع الى سؤالين: أحدهما

تاريخي والثاني قيمي، ١ـ ما هي اسباب الميل نحو الدين عبر التاريخ؟ ٢ ـ لماذا ينبغي عقلاً اعتناق دين من الاديان؟

(هـ) ما الذي يطلبه الانسان من الدين؟ وهل هذا السؤال سابق للتدين أم لاحق له؟

(و) ما هي العلاقة بين الدين وعلم الأخلاق والحقوق؟

(ز) ما هي العلاقة بين الدين والايديولوجيا؟

أما النقطة الثانية فتختص بفهم الدين ومعرفته.. وفي هذا المجال يمكن السؤال بما يلي:

(أ) كيف تحصل المعرفة الدينية؟ هل يقتصر فهم الدين على مراجعة النصوص الدينية، أم أن هناك أنواعا مستقلة من الفهم؟

(ب) بماذا يرتبط فهم الكتاب والسنة؟ وهل هذا الفهم ثابت أم متغيّر، كلي أم جزئي؟

(ج) بأي المناهج يمكن البحث في المعرفة الدينية؟ وكيف يمكن اثبات الترابط بين المعارف والعلوم، بالمنهج التاريخي أم المنهج المعياري؟

(د) كيف ينبغي حل التعارض بين المعرفة الدينية والمعارف البشرية؟

وفي النقطة الثالثة تندرج مباحث خاصة من قبيل:

(أ) براهين إثبات الواجب.

(ب) صفات الواجب.

(ج) ظاهرة الوحي.

(د) إثبات النبوة والمعجزة

(هـ) الإمامة والمهدوية.

(و) التكليف الديني وقضايا الحسن والقبح.

(ز) المعاد والقيامة وخلود الروح البشرية.

أما النقطة الرابعة فتبحث فيها قضايا الدين و السياسة والاجتماع والاقتصاد. وواضح أن كل واحد من هذه البحوث سيخرج عن نطاق علم الكلام؛ لأنها تبحث قضايا جزئية تنتمي الى علوم خاصة. ولكن بما أن مواقف وآراء الدين في هذه

المجالات ينبغي أن تكون واضحة وأن يُدافع عنها بجد؛ لذلك من المناسب أن تطرح وتناقش ضمن علم الكلام بمعناه الشمولي الواسع.

والمسائل التالية تمثل نماذج مما ينبغي أن يبحث ضمن النقطة الرابعة:

(أ) ما هي هيكلية الحكومة في الاسلام؟ هل يقول الاسلام بنمط معين من الحكومة؟ وما هو معيار مشروعية الحكومة في الاسلام؟

(ب) الاسلام والحرية.

(ج) الاسلام والعدالة، والبحث في حقيقة مفهوم العدالة.

(د) حقوق الانسان، والعلاقة بين الدين والحقوق الطبيعية للإنسان.

(هـ) قضايا خاصة في قانون الجزاء الاسلامي.

(و) حقوق ومكانة المرأة في الاسلام.

(ز) النموذج المعيشي الاسلامي، قضية الزهد والإسراف.

(ح) طبقة رجال الدين ودورهم في الاسلام.

(ط) ثقافة عاشوراء والنهضة الحسينية.

(ي) إحياء الفكر الديني.

(ك) المِلكيّة في الاسلام.

(ل) الاسلام وقضايا الفن.

□ مصطفى ملكيان:

أتصور أن أهم القضايا الكلامية في الوقت الحاضر، بل وفي كل العصور هي العلاقة بين الدين والعقل، أو بين التدين والتعقل، وكيف يمكن للانسان التعقل والتفكّر والتأمل والاستدلال من ناحية، والتدين والالتزام بعقائد وتعاليم الدين من ناحية أخرى؟ والفرض الذي يشكل أساس هذه القضية العامة، بحيث إن قوته وضعفه (الفرض) يؤديان على التوالي الى تعقيد أو تسهيل هذه القضية، هو أن العلوم والمعارف البشرية، أي تلك التي تأتينا عن غير طريق الوحي الإلهي تتعارض والعلوم والمعارف الالهية أو ما يمكن تسميته بمعطيات الوحي.

الهوامش

(١) راجع: عبدالكريم سروش، القبض والبسط النظري للشريعة، مؤسسة صراط، الطبعة الثانية، ص ١٧.

(٢) الشيخ محمد حسين الاصفهاني، نهاية الدراية في شرح الكفاية، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ج ١، ص ٢١ – ٢٧.

(٣) كمثال راجع: الملا محمد كاظم الخراساني، كفاية الأصول، ج ١، ص٥.

(٤) الشيخ محمد حسين الأصفهاني، نهاية الدراية في شرح الكفاية، ص٣٢.

(٥) الشيخ محمد حسين الاصفهاني، نهاية الدراية في شرح الكفاية ، ج١، ص ٣٤.

(٦) شرح المواقف، منشورات الرضي، ج١، ص ٣٤ و ٣٥.

(٧) التفتازاني، شرح المقاصد، ج ١، ص٥.

(٨) راجع: Wensinck, A.J. The Muslim Greed, It's Genesis and Historical Development, 2nd ed. (New Delhi: Oriental Books Reprint Corporation, 1979. PP. 36 FF.)

(٩) انجيل مرقس، الباب الثاني، الآية ٢٧.

(١٠) في هذا المجال راجع مجلة «نقد ونظر» السنة الاولى ـ العدد الثاني ـ ص ٣٨.

مراجعة نقدية للفكر الكلامي

الشيخ محمد مجتهد شبستري*

نحاول ان نجري تقييما عاما لعلم الكلام التقليدي في الاسلام ، وسوف لا اتطرق الى ايضاح القضايا الكلامية الجديدة التي ظهرت الآن لعالم الكلام الواعي واليقظ في العصر الحاضر، بل انني سوف احدد المشكلة التي يواجهها الآن الفكر الكلامي في الاسلام، وكيفية حل هذه المشكلة.

في البدء من الضروري ان نسلط الاضواء على موضوعين بشكل مختصر:

الموضوع الاول: هو ان المقصود من «النقد» هو تقويم الاساليب والبحوث الكلامية المتداولة بين علماء الكلام المسلمين، فيما يتعلق بالاسئلة المطروحة اليوم حول (الدين) و(التدين) في العالم، فهل الفكر الكلامي التقليدي في الاسلام له القدرة على مواجهة هذه البحوث والقضايا ام لا؟

الموضوع الثاني: هو ان نقد الكلام او الفلسفة الاسلامية لا يعني نقد الدين الاسلامي نفسه، فالاشخاص الذين يرون ان هذه الانتقادات تؤدي الى تعريض الاسلام نفسه للنقد، انما هم على خطإ ، فالاسلام ليس هو الكلام الاسلامي ولا الفلسفة الاسلامية، بل هو دين ، وفي نطاق هذا الدين ظهر العرفان ، والكلام،

---

* عالم دين، واستاذ علم الكلام والفلسفة في كلية الالهيات والمعارف الاسلامية بجامعة طهران.

والفلسفة الاسلامية، ولذلك فإن نقد اي منها لا يعني نقد الدين نفسه.

و اذا ما أراد شخص ان ينقد ويقيم دينا باعتباره ظاهرة اجتماعية برزت في زمان ومكان معينين ، وأوجدت أكمل العلاقات المعنوية والحياتية لجماعة ما ، فإن عليه ان يستخدم اسلوبا آخر في النقد والتقييم.

ثلاث مهام:

١ ـ تبيين العقائد:

ان علم الكلام كانت تقع على عاتقه ثلاث مهام من جملتها ان يبين الاصول العقيدية والإيمانية للاسلام. ويحدد اي نوع من الاصول هي ، وقد ظهرت الحاجة الى هذا الايضاح عندما واجه المسلمون الاديان والفلسفات الدخيلة. ففي هذا النوع من المواجهات كانت تظهر الحاجة دائما الى رسم الحدود، فكان اتباع الأديان المختلفة يضطرون الى ان يعينوا بشكل دقيق الاصول العقائدية لأديانهم، وهذا التعيين للحدود يمتلك وجهين: احدهما داخلي، والآخر خارجي؛ فالوجه الداخلي يحدد للمؤمنين معتقداتهم: في حين ان الوجه الخارجي يرينا ويحدد لنا الفروقات بين هذه العقائد وعقائد اتباع الاديان الاخرى، وما هي العقائد التي لا يمكنهم قبولها. ومثل هذا التحديد الثنائي الجانب يجب ان يتم في صدد المواجهة، ففي هذا التحديد يجب ان يتم مرة تشخيص ما في هذا الدين المعين، وما ليس فيه مرة اخرى، فهذه العملية تتطلب النفي والاثبات معا.

و الحاجة الى هذا التحديد تظهر عادة عندما توجب الضرورات ان يتحول الايمان البسيط الى (عقيدة). وهذه مرحلة يمر بها دائما اتباع الاديان. ففي بداية ظهور الدين يظهر الايمان فقط. وفي هذه المرحلة يقوم المؤمنون ببيان ايمانهم على شكل مجموعة من الاصول العقيدية، فهم اتباع وسائرون ومنتمون ومحبون يملأ نفوسهم الحماس، ويتحركون داخل تيار روحي يملأ وجودهم كله.

و في اليهودية، والمسيحية، والاسلام، هذه الاديان النابعة من الوحي يتضح هذا الموضوع بشكل كامل ، فإذا ما درسنا تأريخ السنوات الاولى لهذه الاديان، فإننا سنرى ان ظاهرة جذب وانجذاب قد ظهرت في البدء فحسب، فقد ظهر اشخاص

متحمسون وسالكون ذابوا في العقيدة الالهية الى حد الذهول، وكان الايمان هو المسيطر عليهم، ولكن ليس بحيث لا يمتلك هذا الايمان المهيمن البعد المعرفي، إلا أن هذه المعرفة هي بحيث ان الانسان المؤمن يبدو انه يصل اليها بكل وجوده لا بالعقل فقط.

وفي هذه المرحلة يفتقد الابتعاد عن موضوع الايمان والتفكير فيه معناه، فضعف سيطرة الايمان الذي يحيط بكل وجود المؤمنين يستغرق سنين طويلة، وحينئذ يفسح المجال لأن يفكر المؤمنون في موضوع ايمانهم، وفي هذه المرحلة تدون (الايمانيات) على شكل اصول العقائد، ويظهر الحديث عن العقيدة، ويطرح السؤال التالي: بأي شيء نعتقد؟

و عندما حلت هذه المرحلة بين المؤمنين بدأت عملية تدوين العقائد، وقد كان هذا التدوين في البدء مختصرا وإجماليا، ففي ذلك العصر لم يكن مصطلح (علم الكلام) شائعا، وبدلا من ذلك كان تعبير «التفقه» هو التعبير الشامل حول فهم ودراسة الدين بشكل عام ، وهكذا فقد كان التفقه يعني الدراسة والفهم الشاملين للدين، ولم يكن «الفقه» باعتباره علما خاصا يمتلك اسلوبا خاصا، وموضوعه اعمال المكلفين، سوى قسم من ذلك التفقه.

ان سير تدوين اصول العقائد تقدم بشكل تدريجي بين المسلمين، كما ان عملية رسم الحدود الداخلية والخارجية، التي اشرنا اليها فيما سبق، اخذت مكانها ايضا داخل الفكر الديني الاسلامي، وظهر التفريق بين اصول الدين وفروعه ، وبالتالي فقد اعتبرت اصولا عقيدية معينة ذات تعاريف وحدود معينة واركان الدين الاسلامي.

٢ ـ إثبات العقائد:

و قد كانت هذه الحركة الفكرية للمتكلمين حركة من موقع الاثبات، وهذه الحركة تستند الى هذه المقدمة، وهي ان وظيفة الانسان المؤمن عبارة عن تحصيل الاصول العقيدية المطابقة للواقع (أي العقائد الحقة)، والاعتقاد بها، كما ان وظيفة المتكلم ان يفصل هذه العقائد الحقة عن العقائد الباطلة التي لا تتطابق مع الواقع، ويثبت

العقائد الحقة، والمفروض في هذا المجال ان امتلاك هذه العقائد هو الطريق الوحيد للنجاة في الآخرة، فالشخص الذي يريد ان يحصل على النجاة يجب ان يكون ممتلكا لهذه العقائد، وقد كان عالم الكلام يقوم بعملية الكشف عنها، وتقديم الطريق الى اثباتها.

٣ ـ الاجابة عن الشبهات

الوظيفة الثالثة التي كان علم الكلام يقوم به، الاجابة عن الشبهات التي كانت تأتي من خارج الدين ، وعلى سبيل المثال فقد كانت هناك فئة تنكر نبوة النبي صلى الله عليه وآله وسلم، فكانوا يثيرون الشبه حولها، ولكن علماء الكلام كانوا يبادرون الى الاجابة عن هذه الشبهات ، وقد اثيرت حول القرآن الكريم بعض من هذه الشبهات ايضا فناقشها المتكلمون واجابوا عنها.

خصوصيتان رئيسيتان:

وعلى هذا فإن علم الكلام في الاسلام كان يقوم بثلاث مهمات، واذا ما راجعنا الكتب المختصرة او المفصلة لعلم الكلام فإننا سنلاحظ انها قد أُلفت لأداء هذه الوظائف الثلاث، فقد عينت في هذه الكتب اصول تحت عنوان «اصول العقائد»، ثم تكفلت هذه الكتب بإثباتها او ازالة الشبهات عنها، وهذه الهيكلية التي بينتها تحتوي على خصوصيتين رئيسيتين:

الاولى: ان الاسئلة المطروحة في علم الكلام الاسلامي هي اسئلة تنبثق من الواقع، من قبيل: هل الله تعالى موجود ام لا، وكيف هو ، وهل صفاته عين ذاته ام منفصلة عنها؟ وما هي النبوة، وهل كان محمد صلى الله عليه وآله وسلم نبيا؟ وما هو المعاد، وهل سيبعث ويحشر الناس ؟

كل هذه الاسئلة متعلقة بالواقع، وهدف المؤمنين وعلماء الكلام من طرحها هو معرفة سلسلة من الامور الواقعية حول: الله، والمخلوقات، والانسان ومصيره، والسبب في ذلك هو انه في ذلك العصر، الذي كان فيه علماء الكلام يسعون من اجل الحصول على العقائد الحقة المسلم بها والمتطابقة مع الواقع، كان المجال الفكري

السائد على جميع نطاق التفكير ، هو مجال البحث عن الحقيقة، والجزم، والمجال الذي كان فيه الناس يعتقدون انهم يصلون مجموعة من الحقائق المتطابقة مع الواقع بشكل دقيق.

وفي هذا الفضاء فإن الوصول الى اليقين ليس ميسرا فحسب، بل ان اليقين يعتبر ملاك التطابق مع الواقع، وفي هذا الفضاء فإن المعرفة التي يحصل عليها البشر لا تتوفر لهم من خارج مطالعاتهم، بل ان المفترض ان المعرفة هي علاقة شفافة بينهم وبين عالم الواقع، وحسب رأيهم فإن العلم هو عبارة عن الصورة الحاصلة للشيء لدى العقل، فتتركز جميع جهودهم على نيل الصورة المطابقة للواقع، وهذه الصورة تعود بدورها في نهاية المطاف الى البديهيات ، والبديهيات هي امور لا مجال لمناقشتها، وفي هذا الفضاء من التفكير يعتبر انعدام اليقين والشك امرين استثنائيين، فالأصل الاول هو اليقين والقطع اللذان يجمعان بين امكانية تصورهما، وسهولة الوصول اليهما.

وفي مثل هذا المجال يكتسب علم الكلام الاسلامي خصوصية أخرى، وهي ان يبحث عن العقائد الحقة المتطابقة مع الواقع تماما، بحيث لا يتساءل احد في ظل هذا الفضاء عن دور هذه الاصول الحقة في الوقت الحاضر، وفي هذه الحياة الدنيا بالنسبة إليه، فالهدف هو الوصول الى الحقائق، ويبدو ان اكتشاف الحقائق هو غاية ما يصبو اليه الانسان، والعامل الوحيد لنجاته، وفي هذا الفضاء الفكري يسود الاعتقاد ـ كما قال ارسطو ـ ان تفكير الانسان يبدأ من التعجب ، فالتعجب هو الذي يدفع الانسان باتجاه اكتشاف الواقع.

حاجة ناجمة عن التعجب:

و كما يرى ارسطو فاننا نحن البشر نصاب بالتعجب اولا، ثم نفكر بعد ذلك، فكل ظاهرة او قضية نريد ان نعرفها، تثير فينا اولا التعجب، وتهزنا. وسعينا من اجل المعرفة والاجابة هو حاجة ناجمة عن التعجب ، وقد كانت بنية علم الكلام في الاسلام متناسبة مع مثل هذا الجو، وقد ادت دورها فيه بشكل جيد، وعندما ندرس المجادلات الكلامية للأديان التي ظهرت في هذا الفضاء الفكري، نرى انها جميعها

تدور حول هذا المحور، فقد كانت المجادلة تدور حول تجديد المعتقدات المتطابقة مع الواقع، وعلى سبيل المثال ففي العالم المسيحي كان النقاش يدور حول ان المسيح عليه السلام هل عاش بطبيعتين الهية وبشرية؟ وهل كانت حياته البشرية ذات طبيعة بشرية، وطابعه الانقاذي ذا طبيعة إلهية. ام انه كان يمتلك طبيعة واحدة هي الطبيعة الالهية؟

ان هذه النقاشات الكلامية الساخنة، التي كانت شائعة بين المسيحيين كانت تنظر الى الواقع، وكأن الانسان المسيحي لو أدرك ان المسيح كان يمتلك طبيعة واحدة او طبيعتين ثم آمن بذلك واعتقد به فإن القضايا ستحل كلها ، وقد كان الموضوع على هذه الشاكلة ايضا بين اليهود والمسلمين وسائر المتدينين في العالم.

دور العقل:

الخصيصة الثانية لعلم الكلام الاسلامي هي تصور امكانية اثبات هذه القضايا الإيمانية عن طريق العقل، فهذه القضايا هي في ذلك الفضاء الفكري امور يمكن اثباتها بالعقل، فالتوحيد، والنبوة، والمعاد. وما الى ذلك يمكن اثباتها في ذلك الفضاء الفكري. فالأسلوب هو أسلوب الاثبات لا أسلوب العرض، والكلام لا يدور حول عرض حقيقة بل حول إثبات حقيقة، وهذا الاثبات لا يقتصر على القضايا الدينية فقط، ففي الجوانب المعرفية الاخرى للبشرية يدور الكلام حول الاثبات، وهو لا ينحصر في العلوم الالهية بل ان العلماء يتحرون الاثبات في العلوم الطبيعية والفلسفة، فالقضية المطروحة هي ليست إيضاح نظرية، او حل مشكلة على ضوئها.

و هكذا فإن علم الكلام الاسلامي أُسس على هاتين الميزتين، ونما على ضوئهما، ولكن الفضاء الفكري قد تغير في عصرنا، والقضية كلها تنبع من هذه الحقيقة ، فالانسان في القرون الاخيرة دخل مرحلة جديدة من التفكير. وقد اعطت هاتان الخصيصتان اللتان ميزتا علم الكلام الاسلامي مكانهما لخصائص اخرى. ففي هذا الفضاء الفكري الجديد فقِدَ الجزم الفلسفي والعلمي، واصبح الجري وراء اليقين بالشكل الذي كان يعمل به السابقون عديم الجدوى، فاستولت حالة انعدام الجزم على الفكر البشري في جميع المجالات.

لا يمكن تحديد النقد:

في القرون الأخيرة بدأت تظهر نقاشات معقدة ومعمقة حول المعرفة بحيث ان الانسان اصبح يوجه النقد الى جميع انواع معارفه، واذا ما اطلع الانسان على ذهنه، ثم ابتعد عنه، ووجه اليه الانتقاد، فإن مشكلة كبيرة ستظهر، وهذه هي الحادثة التي وقعت في تأريخ الانسانية، ولا يمكن تجاهلها بأي حال من الاحوال او التهرب منها، فالنقد ليس مما يمكن تحديده بحدود معينة. وهناك البعض عندما يتناهى الى سمعه هذا الكلام يبادر الى استنتاج ان الحقيقة غير موجودة، ولكنه في الحقيقة يستنتج استنتاجا مغلوطا بالكامل، فوجود الحقيقة يمثل مسألة، وقدرة الانسان على ان ينقد اي موضوع او ادعاء تمثل مسألة اخرى، فليس من الصحيح ان نخلط بين هاتين المسألتين.

ان الانسان في هذا الفضاء الفكري الجديد الذي نحن بصدد وصفه، يجد نفسه كائنا يجب عليه ان يفكر على الدوام، ويضع على طاولة النقد القضايا والنتاجات الفكرية التي حصل عليها، ويعيد النظر والتفكير فيها، ففي هذه المرحلة الجديدة يجرب الانسان نفسه كموجود من الواجب عليه ان يتحرك دوما دون ان يكون هناك امامه اي هدف معين ومحدود، وكأن الانسان يجمع بين كونه طريقا، وسالكا، وهدفا، (وقد طرح هذا الموضوع في العرفان الاسلامي بمعنى إلهي في غاية الدقة والظرافة).

وفي هذا الفضاء الفكري الذي نحن بصدده فإن اسلوب الاثبات غير مطروح كما انه عديم الجدوى، فالانسان لا يريد ان يثبت شيئا بل يريد ان يحل مشكلة وقضية؛ لأن دور الانسان هنا عبارة عن حل قضية لا إثباتها. فهناك قضايا كثيرة تواجه الانسان دائما وواجبه ان يحلها، وبدلا من النظرية القائلة: ان سلوك الانسان يبدأ من الاعجاب، ثم ينهمك في تتبع الظواهر ليصل الى الأمور الواقعة، تطرح هذه النظرية، وهي ان الانسان يواجه دوما تساؤلات، ويسعى بشكل مستمر لأن يعثر على اجابات عن تلك التساؤلات، وطبقا لهذه النظرية يُعرف الانسان بأنه «كائن يتساءل دائما»، وفي مثل هذا الجو يفقد العالم صورة معينة، كما ان الانسان يفقد صورة

معينة هو الآخر، فلا الفلسفة باستطاعتها ان تقدم صورة ثابتة للعالم والانسان. ولا العلم، فالنظريات العلمية والفلسفية هي كلها في حالة تغير وتحول ، وبناء على ذلك فإن العلم والفلسفة المتغيرين والمتحولين كيف يكون بإمكانهما ان يقدما صورة ثابتة عن العالم والانسان؟!.

وبالطبع ففي نفس الوقت الذي يفقد فيه الانسان الجزم واليقين فإنه يبذل قصارى جهده في سبيل ان يعثر على نقطة ارتكاز، ولكن نقطة الارتكاز هذه ما إن تكتشف، حتى تتعرض بعد فترة الى الانهيار، ومع ان الانسان يسعى دائما من اجل ان يحول دون هذه الانهيارات ولكنها تقع رغم ذلك.

هل يستطيع علم الكلام إنقاذ الانسان؟

واليوم يريد المتدينون والمتكلمون ان يتحدثوا في مثل هذا الجو، ومن المسلم به ان علم الكلام ليس بمقدوره في مثل هذا الجو ان يحافظ على بنيته وخصائصه السابقة، ولا يستطيع ان يحقق اهدافه السالفة، فما يطرح للانسان في هذا الجو حول الدين والتدين اسئلة خاصة يعتبر محورها هذا السؤال الاساسي والرئيسي وهو: «ماذا يفعل الدين لي انا الذي افتقر الى الرؤية والصورة؟»، فهل يمنحني الدين ويمنح العالم الصورة والمعنى، واين يضعني في هذا العالم؟ ان القضية المهمة هي قضية الخروج من المتاهات، والابهامات، ومشاعر القلق المفزعة، والاستناد الى نقطة ما، القضية هي: كيف يأخذ الدين بيدي؟ فمشكلة الأخذ باليد هي المطروحة؛ ذلك لأن الانسان قد احاط علما بوضعه، وهو يرى نفسه حاملا لقضية، واليوم تطرح الاسئلة حول دور الدين بالدرجة الاولى، لا عن تطابق او عدم تطابق الاسس والاصول الدينية مع الواقع.

الوجه الداخلي للانسان:

إن القضية المهمة اليوم لم تعدأن يعثر الانسان على المعتقدات الحقة ليصدقها، وليفوز بالنجاة في الآخرة، فالقضية هي اكثر اهمية وحضورا من ذلك، وهذا يعني ان الانسان المعاصر يريد الآخرة والنجاة معنويا في هذه الحياة الدنيا، وقد قال

عارفونا في هذا المجال: ان الآخرة ليست مما يأتي فيما بعد بل هي الوجه الداخلي للانسان، وهي الآن موجودة ولكن الانسان غافل عنها، وقد تمزق حجاب الغفلة هذا بالنسبة الى الكثير من البشر المعاصرين، فهم يتساءلون بكل وجودهم قائلين: ماذا يفعل الدين لنا الآن في هذه الحياة الملأى بالمشاكل الداخلية، نحن المتحيرين القلقين؟ انهم لا يستطيعون ان يجلسوا، ليرضوا انفسهم بوعود مؤجلة، كما ان العرفاء انفسهم لم يستطيعوا ذلك، ففي المباحث الكلامية التقليدية تُقدم للانسان وعود مؤجلة، ذلك ان علماء الكلام يطلبون من الانسان ان يؤمن بهذه المعتقدات المعينة، وان يؤدي الاعمال المحددة لكي يصل الى السعادة في الآخرة.

ان البشرية الواعية والقلقة لا تستطيع اليوم ان تكتفي بهذه الوعود، والعرفاء هم الآخرون كانوا يمثلون اشخاصا لم يستطيعوا الاكتفاء بهذه الوعود، فقد كان هاجسهم يرتبط بالزمن الحاضر، وكان اضطرابهم حاضرا يعيش معهم، فهم لم يكونوا يريدون ان تقع لهم حوادث بعد الموت الجسدي، بل كانوا يريدون ان تقع هذه الحوادث الآن، فألم الفراق والهجران يعذبهم منذ الآن، وهم يريدون ان ينجوا من هذا الألم الآن، فالقضية بالنسبة الى العارف بالله والآخرة هي قضية نقد لا دين، وفي الفضاء الفكري للانسان المعاصر تعد قضية الله والآخرة والدين من القضايا الحاضرة القابلة للتجربة، لا من القضايا المؤجلة لما بعد الموت، فالانسان المعاصر يريد ان يبدأ تلك الحياة التي وعد بها في الآخرة منذ الآن وان يستمر فيها الى مالا نهاية.

حياة جديدة:

من الواضح انه في مثل هذا الفضاء تصبح عملية اثبات سلسلة من الاصول العقيدية عديمة الجدوى، فما يتمخض عن نتيجة هو نفخ حياة جديدة في البشرية من خلال عرض حقيقة جذابة ونهائية، ووضع كل وجود الانسان إزاءها، وفي صدر الاسلام لم يكن النبي صلى الله عليه وآله وسلم بصدد اثبات وجود الله، والنبوة، والمعاد...، ذلك ان وجود الله تعالى للانسان في القرآن الكريم يقوم على العرض، فالله سبحانه وتعالى ليس بصدد اثبات وجوده، كما ان النبي صلى الله عليه وآله

وسلم كان هو الآخر يعرض نفسه ولم يكن يثبتها. فاسلوبه صلى الله عليه وآله وسلم لم يكن اثبات نبوته للناس من خلال الاستدلالات الكلامية. اذ النبوة كانت ظاهرة تعرض، وتنتج الايمان.

و نحن اليوم بحاجة الى علم كلام يتحدث عن: الله. والنبوة. والوحي. والمعاد. بأسلوب حاسم وباعث على التغيير، بحيث لا يقتصر دوره على اضفاء المعنى على الانسان والعالم. بل وتتيسر على ضوئه ولادةٌ وحياة جديدة للانسان.

انحراف أم مرحلة من التفكير:

هناك موضوع آخر يجب ان نسلط الضوء عليه وهو: هل هذه اللايقينية المسيطرة على فكر الانسان المعاصر تعد انحرافا ام هي نفسها مرحلة من التفكير؟ والى أي ملاك نستند في اطلاق (الانحراف) على اللايقينية، واعتبار اليقين اصلا وعدم انحراف؟ واذا كان هناك انحراف فعمن ينحرف الانسان؟

البعض من الاشخاص يجيبون قائلين: ان الانحراف انما يكون عن فطرة الانسان، والعقل السليم، والفطرة العقلائية. وهنا علينا ان نوجه اليهم السؤال التالي: ترى ما هي الفطرة البشرية، والعقل السليم، والفطرة العقلائية؟ وهل يمكننا ان نقدم بشأنها تعريفا جامعا ومانعا ندافع عنه؟ وهل بالامكان تقديم مقياس واضح فنقول: ان هذا العقل سليم. وذلك العقل غير سليم؟

أمان جميلة:

ان النقاشات المتعلقة بعلم المعرفة والمنطق حول أصدار مثل هذه الأحكام قد خلفت حقا مشكلة، فإذا ما نظرنا من الناحية التاريخية نلاحظ ان هذه اللايقينية هي مرحلة من التفكير كما ان اليقين السابق كان ايضا يمثل مرحلة اخرى. وبالطبع فإن هنا قضية تتمثل في الاماني الجميلة لبعض الاشخاص في العودة الى ذلك العصر اليقيني.

ان الشخص الذي يتمنى العودة الى يقين العصر السابق تمكن مقارنته بالعجوز الذي يحلم بالعودة الى ايام الشباب. فهذا الانسان المتيقن يقارن عصره بعصر

اليقين، ويرى كم كان الانسان في ذلك العصر يعيش بدون قلق وعذاب، فهو يتمنى العودة الى تلك الفترة.

ان الانسان كان يظن انه ينظر الى الواقع بشكل مباشر، وأنه لا توجد أية مسافة بينه وبين هذا الواقع، كما أني أرى الآن ـ من وراء نظارتي ـ الاشياء بشكل مباشر على الظاهر، ولا أشعر بأي مسافة وحجاب، واذا ما اردنا ان نحلل هذه الرؤية بأسلوب علمي فإننا سنتورط في مشاكل وتعقيدات كثيرة، فتزول بذلك صورة كون الارتباط مباشرا مع الاشياء. وفي السابق كان التصور السائد ان الانسان يرى امامه الواقع الخارجي بدون واسطة، ولكن هذا التصور قد زال اليوم، وبالنسبة الى الماديين فإن اللايقينية تنشأ من انه قد تبين ان الواقع لا يتمثل امامنا بشكل مباشر، وان علمنا به هو في الجملة لا بالجملة.

من الشباب الى الشيخوخة:

و يبدو ان عصور تأريخ الفكر البشري تشبه السير من مرحلة الشباب الى الشيخوخة، فاليقين ليس مما يمكن الوصول إليه من خلال التخطيط والحسابات. فهذا العصر لم يأت بوعي مخطط له سلفا؛ لكي نستطيع استبداله بوعي آخر من هذا النوع، وحتى في خلال تلك الفترة التي كان اليقين فيها هو السائد، فإنه ليس هناك اشخاص كانوا قد أوجدوه بوعي مسبق وتخطيط، فهذه الامور والاهداف ليست في الاساس مما يقع تحت اختيار وإرادة الانسان.

و بناء على ذلك فإن السعي من اجل إعادة عصر اليقين هو سعي عقيم وعديم الجدوى، وعلينا اذن ان نتحدث عن الدين والتدين، مع الاخذ بنظر الاعتبار هذا الجو اللايقيني، فنحن المتدينين نقف الآن على مفترق طرق: فإما ان نتراجع ونقول: إننا نستطيع ان نعيش ونتكلم في الفضاء اليقيني فقط، وإن بإمكاننا ان نتحدث من خلال الاستناد الى تصورات وتصديقات الفلسفة الاولية، التي كانت تأخذ بنظر الاعتبار عالم الواقع بشكل مباشر، ولأننا غير قادرين على طرح هذه التصورات والتصديقات باليقين السابق، فليس لدينا كلام نقوله.

و إما ان نتحدث في هذا الفضاء اللايقيني وبالاستناد الى المفاهيم والاساليب

الجديدة، بشكل بحيث يصغي الآخرون الى حديثنا هذا.

والخيار الاول لايتلاءم، لا مع مفاهيمنا الإيمانية، ولا مع مفهوم خلود الدين، فعندما نقول: ان الدين خالد فهذا يعني امكانية الحديث عنه دائما وفي اي جو، وعلى هذا فلا مناص لنا من اختيار الطريق الثاني، فليس امامنا اي طريق آخر.

و هنا نضيف هذه الملاحظة، وهي أن أولئك الذين يعتقدون ان مجتمعنا هو مجتمع مغلق، وان فضاءه هو فضاء اليقين، وانه ينتقد طرح مثل هذه الموضوعات، لا يمتلكون تقويما صحيحا للواقع. صحيح ان جو عامة الناس مغلق، ولكن جو عدد كبير من المثقفين في مجتمعنا هو جو مفتوح لا يسوده التعصب، ففي البلد الذي تدرس في جامعاته فلسفة الغرب، والعلوم الاجتماعية، وفلسفة العلم، وما الى ذلك، ويرتبط بعلاقات علمية مع العالم الغربي، وفي البلد الذي يتوجه منه الى الغرب طلاب العلوم الدينية للاطلاع على الفلسفات والعلوم الغربية، لا يمكن ان يكون مجال التفكير فيه مغلقا بشكل طبيعي، فغلق مجال التفكير من خلال الضغط والقوة لا يحل مشكلة فحسب، وانما يؤدي الى ظهور مشاكل معقدة، وعواقب وخيمة جدا. ان علينا جميعا ان نشجع طرح النقاشات المحذرة التي من شأنها ان تخلق تحركات عميقة وجذرية وبناءة، وعلى حوزاتنا الدينية ان تطرح هذه النقاشات وتثيرها، وتواجهها بكل صراحة.

ملاحظات على مقالة
مراجعة نقدية للفكر الكلامي

الشيخ جعفر سبحاني*

طالعتنا إحدى المطبوعات بمقالة تحت عنوان «مراجعة نقدية للفكر الكلامي» كانت محصلة البحث فيها أن الجزم الفلسفي والعلمي لا مجال لهما في الواقع الفكري الجديد، ولم تعد هنالك نتيجة ترتجى من اللهاث وراء اليقين كما كان يفعل الناس قبل قرون، لأن اللايقين أو عدم القطع واللاجزم قد استغرق كل المجالات والأصعدة في الفكر الإنساني.

لاشك أن لمثل هذه الدعوى الضخمة آثارا وتبعات خطيرة، لاسيما وأنها تشمل كل الأطر والمجالات الفكرية. فهي تعمل على ضعضعة مجمل المقدسات الدينية، من عقيدة وممارسات وأسس فلسفية.. بحيث لا يبقى في العالم أي مبدأ له قدسيته ويقينه وصفته المطلقة.. ومن هنا بدا لي أن أوجه بعض الملاحظات لكاتب المقال المحترم، وهو في الواقع أحد أصدقائي.

أجل إنني من محبي الكاتب.. لكنني أحب الحقيقة اكثر.. وأعتقد أنه لن يحمل في قلبه شيئا مما سيرد في هذا المقال..

---

* عالم دين، واستاذ في الحوزة العلمية.

فيما يلي أستعرض خلاصة آرائه على شكل نقاط، وأتبع كل نقطة برؤية نقدية تحت عنوان «تعليق»:

١ ـ «كان لعلم الكلام عند المسلمين ثلاث مهام رئيسية، الأولى أنه اضطلع بتبيان وتحديد المبادئ العقيدية والايمانية للدين الاسلامي. وقد ظهرت الحاجة الى مثل هذا التبيان والايضاح حينما واجه المسلمون الديانات والفلسفات الأخرى.. ففي مثل هذه المواجهات تبرز الحاجة دائما الى رسم الحدود والتخوم، حيث يضطر أتباع كل دين الى تحديد معتقداتهم وتصوراتهم بشكل دقيق...»

تعليق: منذ فجر الاسلام تحددت العقيدة الاسلامية بكل وضوح على يد الرسول الاكرم صلى الله عليه وآله وسلم، ثم من خلال خطب الامام علي بن ابي طالب والائمة عليهم السلام من بعده.. فتقررت العقائد التي ينبغي القول بها، والتي يتحقق الإسلام والايمان في ضوئها. يروي البخاري في صحيحه أن للاسلام خمسة أركان، ثم يذكر الشهادتين وبعض الفروع المهمة.[١] وفي خطب الامام علي عليه السلام نجد تفاصيل اكثر وتحديدا أوضح للعقائد الاسلامية. حتى إن قضية «خلق القرآن»عندما أثيرت في زمن المأمون العباسي. راجع أهل السنة محدثيهم. وعاد الشيعة الى أئمة أهل البيت.[٢] وكتبت رسائل في العقيدة الاسلامية. وكانت جميعها من اعداد المحدثين. وما تزال بين أيدينا الى اليوم رسالة احمد بن حنبل (٢٤١ هـ) المتضمنة لعقائد أهل السنة، والتي رجع فيها الى القرآن الكريم وأحاديث النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم دون الاستناد إلى آراء المتكلمين. وفي الرسالة الطحاوية، يعتمد ابوجعفر الطحاوي(٣٢١ هـ) في تنضيد العقيدة الاسلامية على الأحاديث أيضا. وما تزال هذه الرسالة تدرس الى الآن في بعض المدارس السلفية. أما الأشعري (٢٦٠ ـ ٣٢٤ هـ) الذي قدم منظومة لمعتقدات أهل السنة في رسالته الشهيرة «الإبانة»[٣]، فقد تابع خطوات أحمد بن حنبل في رسالته المارة الذكر، وفي كتابه «مذاهب الإسلاميين» كرر ما جاء به في «الإبانة».

إذن فالسنة لم يأخذوا عقائدهم عن متكلميهم، ليكون المتكلمون أصحاب الرأي في تحديد العقيدة. والشيعة أخذوا عقائدهم عن خطب أمير المؤمنين وروايات أهل

البيت. وخير دليل على ذلك كتاب التوحيد للشيخ الصدوق.[٤] وقد كتب الامام الرضا رسالة مستقلة في العقيدة الاسلامية للمأمون باسم «رسالة محض الإسلام»[٥].

كما أن السيد عبدالعظيم الحسني عرض عقائده على الامام الهادي عليه السلام. وبعد ذلك اضطلع الشيخ الصدوق بتنظيم عقائد الشيعة في رسالتين مستقلتين:

١ ـ رسالة «الموجز» المطبوعة في آخر كتاب «المقنع والهداية»[٦].

٢ ـ رسالة باسم «عقائد الإمامية»[٧].

وهكذا فقد اتضحت حدود العقائد الاسلامية على يد المحدثين من علماء الاسلام وبالرجوع الى الكتاب والسنة، ولم يكن المتكلمون وكتبهم في أي وقت من الأوقات مرجعا لتنظيم العقيدة الاسلامية. بل كانت مهمة المتكلمين مهمة «لاحقة» تتمثل في الدفاع عن العقائد الاسلامية الثابتة بمنطق العصر، لا أنهم وضعوا هيكلية النظام العقائدي الإسلامي ابتداء.

٢ ـ «في بداية كل دين من الأديان، يكون هنالك الايمان فقط. ففي هذه المرحلة لا يفصح المؤمنون عن ايمانهم في شكل نظام عقائدي معين. وانما يبقون سالكين والهين وعشاقا كلفين، يتحركون داخل تيار معنوي يستولي على كل وجودهم. وإذا طالعنا تاريخ السنين الأولى من أديان اليهودية والنصرانية والاسلام، لاحظنا ظاهرة انجذاب وانشداد قوية نحو الدين.. وكان لابد أن تمضي سنوات طويلة حتى يضعف سلطان الايمان الذي يستغرق أرواح المؤمنين الى الأعماق، وعندها تسنح الفرصة ليفكر المؤمنون بإيمانهم. وفي هذه المرحلة يبدأ تدوين الايمان على صورة مبادئ عقيدية.. ويبدأ الكلام عن العقيدة، ويُطرح السؤال: ما الذي نعتقد به؟».

تعليق: هذا الشد والانجذاب الذي يذكر للديانتين اليهودية والمسيحية، لا يصدق على أي منهما، فبنو إسرائيل بعد عبورهم البحر خاضوا نزاعات متواصلة مع نبيهم موسى عليه السلام، وطلبوا منه آلهة كتلك التي لعبدة الأوثان.[٨] وفي غيابه جنح نصف بني إسرائيل بل ثلثاهم الى عبادة العجل،[٩] ثم حدث ما حدث. وبسبب هذه المعاصي تاهوا في الصحراء أربعين عاما، ولم يدخلوا الأرض الموعودة.. فمتى كان هذا الشد والانجذاب يا ترى؟!

والمسيح عيسى بن مريم عليه السلام رغم ما بذله من الجهد والتضحيات لم يستطع اجتذاب أكثر من ١٢ شخصا، ومنهم من وشى بمحل اختفائه. لقد كان المسيح شرقيا، ودينه شرقيا.. ثم وجد هذا الدين اتباعا له في العالم الغربي.. ولم يكن ثمة انبهار أو جاذبية شدت الناس منذ اليوم الأول الى المسيحية.. بل إن المؤمنين في تاريخ النبوات معدودون، والاكثرية جنحت الى العناد والكفر، حتى أن نبي الله ابراهيم عليه السلام لم يكن له من الأتباع سوى نفر واحد هو «لوط».

وإذا كان هنالك انجذاب وانشداد الى الدين الاسلامي في بداياته، فقد كان ذلك خاصا بمحتوى هذا الدين الحنيف.. المحتوى المتجانس مع الفطرة الانسانية، والذي يدفع المنصفين الى الإيمان.

منذ اليوم الاول لنزول الوحي، بدأ النزاع والجدل بين الرسول الكريم صلى الله عليه وآله وسلم وعبدة الاوثان. وقد دخل بعض الناس في الاسلام بصدق واعتقاد حقيقي، وبعض خاف من قوة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم فدخل في الدين. وبعض وجده يخالف سنة آبائه وأجداده فظل معاندا.. القضية بمجملها كانت قضية عقيدة وايمان بالعقيدة، وليست قضية ايمان عاطفي شاعري حتى يقال: إن المؤمنين لم يكونوا يدركون أسباب ميولهم هذه بشكل دقيق، فدخلوا في الدين بشوق واندفاع عاطفي من دون تفكير.

إن مخالطة الأقوام غير الاسلامية لم تكن هي السبب الوحيد لتفعيل تيار الفكر في العالم الإسلامي.. فقد كان لهذا التيار جذوره في عصر الرسول الاكرم صلى الله عليه وآله وسلم في مكة والمدينة ونجران، وقد كان للدعاية المضادة للاسلام آنذاك دورها في تحريك هذا التيار. فحينما ظهر الاسلام، سارع يهود المدينة ونصارى نجران ووثنيو الجزيرة الى اختلاق الشبهات والإشكالات.. وقد انعكس جانب من إشكالاتهم وشبهاتهم على القرآن الكريم.. وجاء قسم آخر منها في أحاديث الامام علي وسائر الائمة عليهم السلام.. وقد أورد كاتب السطور مجموعة المناظرات والمحاججات بين اليهود ورسول الاسلام في كتاب «مفاهيم القرآن» المجلد السابع. واستمرت هذه التساؤلات والتشكيكات بعد رحيل النبي، فكان أحبار اليهود ورهبان النصارى يناقشون الخلفاء الثلاثة، ومن بعدهم الامام علي، وحتى معاوية بن أبي سفيان...

وفي كل هذا دلالة واضحة على انبثاق عنصر التفكير العقيدي مع بداية ظهور الدين الإسلامي.

لم يكن مجتمع شبه الجزيرة العربية مجتمعا مغلقا، الى درجة أنه لم يكن على أية معرفة بما يدور في المجتمعات الأخرى.. لقد كان رجال قريش تجارا لهم أسفارهم الدائمة، حتى أن الذين هاجروا الى الحبشة في زمن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم عادوا إلى المدينة ببعض الأفكار «الحبشية» التي ظلوا يحتفظون بها في ذاكرتهم بدافع حب الاطلاع... وقد نقدها النبي الاكرم حينما عرضوها عليه.[١٠]

إذن لا يوجد لدينا توثيق تاريخي متين للمرحلتين اللتين يذكرهما الكاتب، ونقصد بهما؛ مرحلة الايمان البسيط، ومن ثم مرحلة العقيدة المنظمة، وانما كان الايمان والعقيدة منذ البداية وعلى طول الخط بجانب بعضهما. وبالطبع فقد تطورت البحوث والنقاشات بشكل تدريجي، وتعددت البراهين، وتنوعت السجالات.. وإنما الذي لا نوافق عليه، هو أن تكون ثمة حقبة خاصة بالايمان دون العقيدة، وحقبة أخرى يتحول فيها الايمان الجموح الى عقيدة.

إن معنى وجود مرحلتين لاتباع الديانات المختلفة، إحداهما «الايمان» والثانية «العقيدة»، هو أنهم كانوا يصدقون بدون تصور، ويؤمنون من دون أن تكون لهم عقيدة، ويتحركون باندفاع من دون تفكير. والصحيح أن ايمان الناس نجم عما في القرآن والشريعة من معانٍ ومحتويات تشد اليها الناس. وبغير هذا المحتوى وتلك المعاني لم يكن هنالك ما يدعو الناس الى الايمان والاندفاع والكلف الذي يشير اليه الكاتب.

ولم يكن نبي الاسلام الوحيد الذي تحدث بلغة المنطق والبرهان، بل سبقه ابراهيم الخليل عليه السلام حينما دعا آزر وقومه بالبراهين البينات والأدلة المحكمة. والقرآن يطالعنا بمناظرات ابراهيم لعبدة الاجرام السماوية، ومناظراته لعمه آزر، واحتجاجاته مع عبدة الأوثان بعد أن حطمها.

ثم هل بالامكان القول: إن ايمان سلمان الفارسي وابي ذر والمقداد وجابر والعشرات سواهم من السلف الصالح كان بدون تفكير وتأمل؟ التاريخ يحدثنا عن اعداد كبيرة من المسيحيين وبعض اليهود اعتنقوا الاسلام لما جاءهم به من البراهين والأدلة المنطقية.

إن مغزى القول بتلك المرحلتين هو أن كل انواع الايمان إنما هي ميول ونزعات خالية من الدليل، واندفاعات لا أساس لها من التعقل والبراهين.. وهي بالطبع تتحول بعد ذلك الى عقيدة.

تبدو مثل هذه التحليلات تحليلات مغلقة، لا تتجاوز النظر الى نموذج أو نموذجين من الوالهين وأصحاب النزعة الايمانية اللاواعية. وللأسف فإن هذه الأحكام لا تستند أبدا الى حقائق التاريخ الاسلامي والواقع الذي كان عليه أصحاب النبي صلى الله عليه وآله وسلم.

٣ ـ «خصوصية علم الكلام الإسلامي هي تصور إمكانية البرهنة على القضايا الايمانية عن طريق العقل. وقد كانت هذه القضايا بالنسبة لذلك الفضاء الفكري قضايا معاصرة، يمكن إثباتها بالعقل. لقد كان بالامكان إثبات التوحيد والنبوة والمعاد و ما شاكل، في ذلك الفضاء الفكري. وقد كان الأسلوب أسلوب إثبات للعقيدة، وليس أسلوب عرض مجرد. لم تكن المسألة مسألة عرض حقيقة معينة، وإنما مسألة اثبات هذه الحقيقة. بهذه الخصوصية نشأ علم الكلام الإسلامي وشق طريقه التكاملي، لكن الفضاء الفكري في عصرنا تبدل، وهنا تكمن المسألة برمتها. في القرون الأخيرة دخل الانسان مرحلة جديدة من التفكير، فتركت تلك الخصوصية التي أعطت كلامنا الاسلامي شكله، مكانها لخصوصية أخرى. في الفضاء الفكري الجديد، لم يعد هناك جزم فلسفي أو علمي، ولم تعد ثمة نتيجة من طلب اليقين والبحث عنه، كما كان يصنع الماضون، بل استولى عدم الجزم على التفكير الانساني في كافة المجالات».

تعليق: معنى هذا الكلام أن الانسان أخذ ينظر بعين الشك والحيرة الى علومه، سواء كانت علوما فلسفية أو غير فلسفية.. ولم يعد لديه يقين بأية قضية من القضايا. أفلا يعني هذا العودة الى السفسطة التي كان لها موقعها وضجيجها في الحضارة اليونانية القديمة؟ هل يصح القول: إن الانسان خسر يقينه في بديهياته؟ فهل فقدت القضايا الرياضية يقينها هي الأخرى؟ هل عاد جدول الضرب الفيثاغوري شيئا لا يمكن الجزم به والتعويل عليه؟ وهل سقط الاعتبار عن القضية الهندسية القائلة بأن زوايا المثلث تعادل ١٨٠ درجة؟ كيف يمكن أن نفهم هذا

الكلام؟ نعم.. هنالك بعض القضايا العلمية ماتزال في دور الفرضيات، وهي لذلك مهزوزة وغير يقينية.. لكننا في حياتنا نتوفر على الكثير من المعلومات والقضايا القطعية التي لا نشك فيها، والتي نتناظر على أساسها.. واذا لم تكن ثمة أصول وأسس ثابتة، فكيف يمكن التباحث والحوار أساسا؟

والعجيب أن الكاتب أورد خلال بحثه العشرات من القضايا الفلسفية والتاريخية اليقينية الحاسمة. ثم عاد ليقول: إن افكار الانسان فقدت طابعها الجزمي في كل المجالات.

٤ ـ «في القرون الأخيرة ظهرت بحوث تتسم بالعمق والتعقيد حول «المعرفة»، فقد أخضع الانسان كافة صنوف المعرفة التي يحملها للنقد والتمحيص، ولو تحقق للإنسان الوعي بذهنه، ثم ابتعد عنه لينقده، لظهرت للعيان مشكلة كبيرة.. وهذا ما حدث فعلا في التاريخ الانساني بما لا يقبل التنكر والمكابرة».

تعليق: هذه البحوث المعقدة العميقة التي انطلقت حول قضايا المعرفة، وأخذت تفحص كل ألوان المعرفة البشرية، هل هي بحوث يقينية قطعية حاسمة، أم أنها بدورها محفوفة بالشك والتذبذب؟ فإذا كانت يقينية، فقد انهارت القاعدة الكلية، وظهر جزء من التفكير الانساني يسمو على الشك واللايقينية. وإذا كانت غير حاسمة ومشكوكا فيها هي الأخرى، فكيف تتحول الى نقطة ارتكاز نبني عليها افكارا أخرى؟ كيف يمكن لقشة البحر التي تتقاذفها الأمواج أن تنقذ غريقا وتأخذ بيده الى ساحل النجاة؟

إن معنى هيمنة الشك والارتياب على الفكر البشري، هو إلقاء النواميس الأخلاقية الخالدة، التي تعد من أهم مرتكزات الشرائع السماوية. أي أننا سنشك عندها في أفضلية الخير والأمانة على الشر والخيانة! والحال أن نتائج الدراسات المعرفية الغربية التي تشكك في هذه الوجدانيات، ليست أوضح وأسطع من هذه الوجدانيات. لاشك أن الفلسفة والعلوم تتكامل في ضوء النقد والمراجعة والدراسات المختلفة، وتضارب الافكار هنا بمثابة تلاقي سلكين بشحنتين مختلفتين ينقدح منهما الشرر والنور.. ولكن ينبغي أن تكون هناك أفكار ثابتة يقوم النقاش على أساسها.. فإذا لم يكن ثمة مثل هذه

الأسس المقطوع بها، ذهبت جميع المساعي والجهود أدراج الرياح.

إننا لا نرفض النقد، ولا نرفض المناقشة في المبادئ والأفكار المختلفة، لكننا نقول: إن إلغاء كل الافكار الانسانية بهذه الصورة المطلقة، ما هو إلا عودة الى الشك والارتياب. ومحاكمة كل المعارف والأصول الفكرية يقتضي الابتلاء بالسفسطة التي ابتليت بها الانسانية مرتين؛ مرة في اليونان القديمة، والمرة الثانية في الحضارة الغربية الصناعية التي أنجبت شوبنهاور وأمثال شوبنهاور ممن يشككون حتى في وجودهم.. والفارق بين الأمس واليوم أن السفسطة كانت تعرض في الماضي بشكلها الصحيح، أما اليوم فإنها تطرح في ثياب المعرفة، وتحاول مصادرة كل المقدسات والأسس الثابتة.

٥ ـ «النظريات العلمية والفلسفية في تحول و تغير مستمر، فكيف يمكن للعلوم والفلسفة المتغيرة تقديم صورة ثابتة للعالم وللإنسان؟ وبالرغم من اللايقين واللاجزم المعاصر، يحاول الانسان بكل ما أوتي من قوة أن يعثر على مرتكز يستند إليه. لكن أي مرتكز يعثر عليه، يتلاشى بعد مدة ويؤول الى الخراب. ويسعى الانسان جهده للحيلولة دون هذا التلاشي، لكنه حاصل لا محالة».

تعليق: في هذا الكلام يبدو أن الكاتب مزج مزجا خاطئا بين الفلسفة الغربية والفلسفة الاسلامية. والحال أن الفلسفة الغربية هي وليدة العلوم المختلفة.. وقد أدى تضعضع الحقائق العلمية الى اهتزاز في اركان الفلسفة الغربية.. في حين تتوفر الفلسفة الاسلامية على أسس واصول ثابتة لا تتحول ولا تتغير، حتى لو انقلب العالم رأسا على عقب. فقضايا مثل انقسام الوجود الى واجب وممكن، وعلة ومعلول ، ومجرد ومادي، لا يمكن أن يأتيها الدحض من بين أيديها ولا من خلفها؛ لأنها لم تؤخذ عن العلوم التجريبية المتزلزلة، كي يعتريها التحول بتحول هذه العلوم.

إن الباحث ركز على ضعف الفلسفة الغربية، وسحبه على الدين الاسلامي، وخلص الى هذه النتيجة «لو التفت العلماء الاسلاميون الى الدراسات التي ظهرت في العالم حول المعرفة البشرية، لفقدوا يقينهم، وما تمني عودة اليقين المفقود إلا كتمني الشيخ العودة الى عهد الشباب» والحال أن هذا قد ينطبق على الفلسفات غير الاسلامية خاصة.

٦ ـ «يريد المتدينون والمتكلمون أن يتحدثوا اليوم في مثل هذا الفضاء.. وفي مثل هذا الفضاء لا يمكن لعلم الكلام أن يبقى على نفس بنيته وخصائصه القديمة، كما لا يمكنه أن يبقى على ذات الأهداف التي كان يتابعها في الماضي. في مثل هذا الفضاء يبدو أن السؤال الأهم بخصوص الدين والتدين هو ما الذي يقدمه الدين لي أنا المفتقر الى صورة معينة؟ هل يمنحني ويمنح العالم الذي أعيش فيه مفهوما ومعنى؟ وأين يضعني من هذا العالم؟ القضية إذن قضية التحرر من الضياع والغموض والهموم القاسية، والاستناد الى ركن ركين، القضية هي كيف يأخذ الدين بيدي؟ إنها قضية «الأخذ باليد» لأن الانسان تحلى بالوعي بذاته، ويرى اليوم نفسه صاحب إشكاليات. في الوقت الحاضر يُطرح السؤال بالدرجة الأولى عن دور الدين، وليس عن تطابق (أو عدم تطابق) المعطيات الدينية مع الواقع.. فالظاهر أن الإجابة عن هذا السؤال خارج نطاق القدرة الانسانية».

تعليق: إن الاستخدام المادي للدين لا يمكن أن يتحقق إلا إذا كان أصل الدين موجودا، إذ ليس الدين فرضية ذهنية، يمكن الاستفادة منها، وهي لما تزل مجرد فرضية. فإذا لم يكن ثمة اعتقاد جازم بوجود الله وبالدار الآخرة، لن تترتب على هذا الاعتقاد آثار ايجابية.

إن الانتفاع الدنيوي من الدين، ليس أمرا بدأت الانسانية اليوم التفكير فيه، وإنما كان ذلك مما نشدته الانسانية من الاديان منذ ظهورها، ويمكن التماس ذلك حتى في عصر نزول القرآن، حيث يصرح القرآن بالآثار المادية والفوائد الدنيوية للدين. ومن ذلك شيوع المحبة والرحمة بين الناس،[١١] وتوفير الأمن الفكري والاجتماعي،[١٢] وتحقيق الوحدة والأخوة والتآلف،[١٣] والتحرر من أغلال الخرافة والجهل،[١٤] ويبدو تحديد هذه الفوائد بالعصر الحديث دليل غفلة عن تاريخ الأديان.

والمهم هو النقطة السابقة.. فهذه الآثار تترتب على الاعتقاد القاطع واليقيني بالدين، ولا يمكن أن تنشأ من مجرد افتراض صحة الدين.. فلو ارتفعت يقينية الدين؛ لكان من الخطأ توقع مثل هذه الآثار من الدين غير المتيقن منه.

٧ ـ «ذلك الظمأ الى الآخرة المؤجلة (الدَيْن) تحول الى هذه الدنيا. بمعنى أن

الانسان المعاصر يطلب الآخرة والنجاة المعنوية في هذه الدنيا بالذات. لقد قال عرفاؤنا: إن الآخرة ليست شيئا سيأتي لاحقا، بل الآخرة هي الوجه الداخلي للانسان الموجود حاليا، ولكنه غافل عن ذلك الوجه. وقد رفع ستار الغفلة عن الآخرة عن وجوه كثير من الناس.. إنهم يسألون من الأعماق: ماذا يفعل الدين لنا نحن الحائرين المهمومين الممتلئين بالمشاكل في هذه الحياة الدنيا؟ إنهم لا يستطيعون الاقتناع بالوعود المؤجلة (الدَيْن) كما لم يستطع العرفاء ذلك. وفي البحوث الكلامية التقليدية هنالك الوعود المؤجلة فقط، فيقال للانسان: اعتنق هذه العقائد، ومارس هذه الأعمال؛ لتنال السعادة في الآخرة بعد الموت».

تعليق: وصف الآخرة بأنها «دَيْن» مؤجل، يعيد الى الذهن مقولة الشاعر: «وما عاقل باع الوجود بدَيْن».. ليس من المناسب لكاتب اسلامي ان يستخدم مثل هذه التعابير.. حتى لو كان في معرض نقلها عن الآخرين.. فالآخرة ليست دَينا مؤجلا.. وإنما هي ثمرة الحياة الدنيا، فما لم تنته الحياة الدنيا، لن تثمر شجرة الحياة شيئا، إن طلب الآخرة في هذه الدنيا، يناظر طلب طفل صغير بأن تكون له زوجة.. وكلما قيل له إن هذا غير ممكن بالنسبة لك، ولن تستطيعه إلا وقت الشباب، رفض هذه الأقوال وامتعض من هذه الوعود الموجلة!

في الآخرة تتجسد أعمال الانسان في الدار الأولى، وما لم تتحقق هذه الاعمال لن تتحقق الدار الآخرة.. وإذا قال العرفاء المسلمون: إن المعاد في باطن الانسان، فالمراد بذلك تجسم الاعمال، فاعمالنا لها في العالم الآخر وجود برزخي، ثم وجود أخروي.. وليس معنى هذا انتفاء القيامة والحشر وقيام الناس في يوم واحد لرب العالمين.

ينبغي عدم الخلط بين عرفاء الباطنية والعرفاء الاسلاميين. لقد كان الباطنية ملاحدة تبرقعوا بالعرفان، ليضربوا الاسلام في الصميم.. وجرائم حسن الصباح وجماعته أصبحت اليوم من المسلمات في تاريخ الاسلام.

٨ ــ «إن البحوث المعرفية والمنطقية خلقت إشكالية حقيقية لمثل هذه الأحكام. تاريخيا، نجد أن اللايقين مرحلة من مراحل الفكر، واليقين الذي سبقه مرحلة أخرى.. بالطبع هنالك من يحلم أحلاما سعيدة فيقول: ليتنا نعود الى عهد اليقين..

مثل هذا الانسان يمكن تشبيهه بالشيخ الذي يتمنى العودة الى عهد الصبى.. إنه يقارن عهده بعهد اليقين، ويرى كم كان الانسان فارغ البال في تلك الفترات، يعيش حياته في سكينة بعيدا عن الهم والقلق.. ويتمنى لو عادت تلك الفترة مرة ثانية».

تعليق: إن التوحيد بين اليقين والشك، وبين الجزم والتذبذب، وتسمية كلاهما بالتفكير، كالمساواة بين الحياة والموت، وبين البناء والهدم.. إن الشك لا يمكن أن يعتبر تفكيرا إلا إذا كان ممرا، وليس مقرا. والشك الغربي الذي يفلسف الدين باعتباره حيرة ودهشة، شك دائم مستمر «مقر».. وقد وصفت بعض الروايات هذا الشك باعتباره الجحيم! الشك البناء يختلف عن الشك الهدام.. لقد كان شك الغزالي (٤٥٠ ـ ٥٠٥ هـ) في «المنقذ من الضلال»[١٥] وشك ديكارت (١٥٩٥ ـ ١٦٥٠م) شكا عابرا، وليس شكا مقيما دائميا.. وبعبارة أخرى فقد كان وسيلة لا هدفا.. وقد وصل كلاهما عبر هذا الشك الى اليقين.. بل إن بعض الأحاديث اعتبرت مثل هذا الشك أساس اليقين وقاعدة.

٩ ـ وجاء في تلك المقالة ايضا: «إننا المتدينون نقف على مفترق طريقين؛ فإما أن نتراجع ونقول اننا لا نستطيع العيش والنقاش إلا في فضاء اليقين.. وإذن لن يكون لدينا ما نقوله اليوم. وإما أن نتحدث في فضاء اللايقين بمنهج ومفاهيم واساليب جديدة؛ ليكون كلامنا مسموعا».

تعليق: لكن الواقعيين يطرحون في هذا الباب طريقا ثالثا؛ إنهم يقولون إننا إذا حللنا عقدة «المعرفة» الجديدة، لن نكون بحاجة للتراجع الى الوراء، ولا خطوة واحدة. وإنما نضع القضايا اليقينية سلما الى المعارف الأخرى، ولا نكون مضطرين للتلون بأصباغ الشك والتردد.. أنتم الذين فقدتم جزمكم ويقينكم، لذلك تضطرون الى هذه الأساليب.

لقد زرع «كانت» بذرة الشك، بطرحه مسألة القوالب القبلية. لكنه لو نشأ في الشرق وتعرف على مبادئ الفلسفة الاسلامية، لما اعتبر الزمان والمكان قوالب قبلية جاهزة، ولما لوث الأجواء الذهنية الصافية بتلك المقولات.

إن الحديث عن هذه القوالب، والتشكيكات التي يفرزها علم المعرفة يتطلب

مجالا ثانيا غير هذا.. فالسؤال الآن هو: هل طال الشك العلوم الطبيعية والفلسفية وحسب، أم أنه سرى أيضا الى المبادئ العقيدية؟ الحالة الأولى تعني أن علم المعرفة لم يطل الدين وإنما حافظ على حدوده معه.. وهذا ما لا يمكن القول به طبعا. والكاتب يرمي الى الحالة الثانية بلا شك، وإذن على أنصار علم المعرفة الجديد، التشكيك في كل المقدسات الدينية، من توحيد ومعاد ومبادئ اخلاقية.. وعدم الحديث بأي شيء في هذا المجال (نفيا أو إثباتا) حتى تنقضي هذه الحقبة الخطيرة من التفكير (حقبة الشك) وتبدأ حقبة غيرها. ولا شك أن مستوى الكاتب المحترم، ومن يشاطره الرأي أسمى من الشك في المحكمات النظرية والعملية.

إنني أقترح بدل إشاعة الشك، مناقشة خبراء الفلسفة الغربية والشرقية ولاسيما الاسلامية في قضايا نظرية المعرفة، ليمكن الانتصار على الاشكاليات التي أفرزتها اتجاهات المعرفة الجديدة.. وتلافي تبعات مثل هذه البحوث عن هذا الطريق قبل فوات الأوان.. وفي غير هذه الحالة «ألفيت كل تميمة لا تنفع».

الهوامش

(١) صحيح البخاري ـ كتاب الايمان ـ ص ١٤.

(٢) الصدوق، كتاب التوحيد، باب القرآن، الحديث ٢ و ٣ و ٤ و ٥.

(٣) الاشعري، الإبانة، ص ١٧ فما بعد.

(٤) الصدوق، التوحيد، باب التوحيد والتشبيه، ص ٨١.

(٥) الصدوق، عيون أخبار الرضا، ١/ ١٢١ ـ ١٢٢.

(٦) خاتمة كتاب الهداية والامالي، ص ٥٠٩ ـ ط بيروت ـ تحت عنوان المجلس ٩٣.

(٧) نص تصحيح الاعتقاد للشيخ المفيد، وكلنا يعلم ان الصدوق كان محدثا وليس متكلما.

(٨) سورة الاعراف/ ١٣٨.

(٩) الاعراف/ ١٥٢.

(١٠) صحيح مسلم، كتاب المساجد، ج ٢، ص ٢٢.

(١١) مريم/ ٩٦.

(١٢) الانعام/ ٨١.

(١٣) آل عمران/ ١٠٣.

(١٤) الأعراف/ ١٥٧.

(١٥) الغزالي، المنقذ من الضلال ١٠ ـ ١٤، طبعة بيروت.

جواب عن ملاحظات على مراجعة نقدية للفكر الكلامي

الشيخ محمد مجتهد شبستري

أولا:

ليس المراد بالتحديد الداخلي والخارجي للعقائد، في المقالة(١)،[1] مجرد تعداد خالٍ من تفسير المبادئ العقيدية كالتوحيد والنبوة والمعاد، أو العدل والإمامة. فالتحديد المقصود يعني تحديد معنى هذه المبادئ وتعريفها وتفسيرها، وشرح الفروق بين تعاريفها في الدين الاسلامي وتعاريفها ومعانيها في باقي الأديان. وللمثال فإن التحديد الداخلي والخارجي للتوحيد ليس مجرد القول: إن الله واحد لا شريك له. فاليهود والنصارى بدورهم يقولون: إن الله واحد لا شريك له، ويعتبرون انفسهم بذلك موحدين. وإذن فما الفرق بين هذه الاديان والاسلام؟ إن تشخيص حدود التوحيد الإسلامي هو أن نعطي المعنى والتفسير الاسلامي الخاص لهذا الأصل من

---

(١) بعد صدور مقالة الشيخ جعفر سبحاني في صحيفة اطلاعات، نشرتُ هذه المقالة للرد على نقده في الصحيفة ذاتها. وللاختصار سأرمز لمقالتي الأولى «مراجعة نقدية للفكر الكلامي» بالمقالة(١) ولنقد الشيخ السبحاني بالمقالة (٢).

اصول الدين. ففي الاسلام يعتقد أن الله واحد لا شريك ولا مثيل له (بسيط مطلق). ولكن في اليهودية الأولى، فإن الله هو «يهوه» الذي هو قبل كل شيء إله أجداد بني اسرائيل. إنها الفوارق التفسيرية التي تمايز بين الاديان.. والمراد برسم الحدود الوصول الى هذه المعاني والتفاسير.

وإذا لم يتوفر مثل هذا التفسير للنظام العقيدي في دين من الأديان، لم ينفصل هذا الدين عن باقي الأديان. فلو لم يُفسر إله المسيحية وفق نموذج «التثليث» لما كان للمسيحية من وجود.. وإذا لم يفسر إله الاسلام كإله بسيط مطلق، لما وجد الاسلام.. بهذه الصورة ظهرت الاديان بمفهومها التاريخي، وقد كان منهجنا في المقالة(١) منهجا تاريخيا وليس منهجا عقيديا.

إن اعتقادنا نحن المسلمين بأن السيد المسيح عليه السلام تحدث هو الآخر عن إله بسيط مطلق، إنما هو قضية عقائدية صرفة، وليس موضوعا تاريخيا، وهنا ينبغي التنبيه الى عدم الخلط بين العقيدي والتاريخي. وهكذا الحال بالنسبة لكل المبادئ والأصول العقائدية في الاسلام. إن إعطاء معنى وتفسير لهذه المبادئ هو الذي يجعلها خاصة بالاسلام، ويصنع منظومة عقائدية متكاملة للدين الاسلامي. وواضح أن عملية التفسير والشرح هذه مسبوقة عادة بتعداد الأصول العقيدية، ففي البداية يتم تعداد المبادئ العقيدية، ومن ثم تُعطى تفاسيرها الخاصة.

في المقالة(١) ذكرنا التحديد أو رسم التخوم بهذا المعنى، لا بمعنى التعداد البسيط لبعض العناوين العقائدية وحسب.. والآن ينبغي النظر والسؤال: في أي المجالات الفكرية الاسلامية حصل هذا التحديد الذي ذكرناه؟

جاء في المقالة (١) أن هذه المهمة تمت في البداية بشكل بسيط ثم حصلت بصورة مفصلة في مجال الفكر الإسلامي.. وهذا ما يدل عليه تاريخ علم الكلام. في حين يقرر كاتب المقالة (٢) المحترم في الرد على المقالة (١) أن أهل السنة أخذوا عقائدهم عن محدثيهم عن الرسول الاكرم صلى الله عليه وآله وسلم، وأخذ الشيعة عقائدهم عن أئمتهم عليهم السلام، ولم يستند أي من هذين الفريقين في أخذ عقيدته إلى المتكلمين.

ويستدل على مقولته برسالة احمد بن حنبل والابانة للاشعري ورسالة عقائد

الامامية للصدوق، وهي كتب أُلفت لمجرد بيان العقائد.

وهنا يطرح هذا السؤال: هل أراد الكاتب بأن أشخاصا مثل احمد بن حنبل والاشعري والصدوق لم يقوموا بأي تفسير أو تحديد لمعاني العقائد، أم أراد أن تفاسيرهم لم تكن ممارسة كلامية؟ وسواء كان قصده هذا أو ذاك، فإنه سيكون قصدا مجانبا للواقع.. فبقليل من التدبر والتأمل سيتضح أن العلماء المذكورين وضعوا معاني وتفاسير خاصة للعقائد الاسلامية استنادا الى احاديث معينة وردت عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم والائمة عليهم السلام. لقد عمد هؤلاء إلى اختيار معين وفق أسس خاصة يمكن ايجازها بما يلي:

أولا: اختاروا من بين المئات من الآيات والأحاديث ذات الصلة بالشؤون العقائدية عددا قليلا من الآيات والأحاديث، واعتبروا هذا العدد القليل كافيا للإفصاح عن عقائد الاسلام.

ثانيا: لم يعتبروا هذه الآيات والاحاديث متناقضة مع مداليل سائر الآيات القرآنية الكثيرة ذات المحتوى العقيدي.

ثالثا: اعتبروا نسبة هذه الاحاديث الى الرسول الاكرم صلى الله عليه وآله وسلم نسبة صحيحة.

مضافا إلى انهم حملوا الروايات المنظورة على معانيها الظاهرية، وبتعبير آخر جمدوا على الظاهر، وقالوا: إن عقائد الاسلام هي ما يفهم من ظاهر الآيات والروايات.. وهذه الظواهر لا تتنافى مع أي دليل عقلي أو نقلي معتبر.. أو أن العقل يجب أن يتبع النقل في مثل هذه الحالات، إذ من الخطأ التعمق العقلاني في مثل هذه الظواهر، وقياسها بأدوات العقل.

ورغم أن هذه الأساليب الاجتهادية غير مصرح بها في تلك الكتب والرسائل، ولكنها بلا شك مثلت الأساس الذي قامت عليه آراؤهم. أما غيرهم من المتكلمين، مثل المعتزلة، الذين كان لهم منهج اجتهادي آخر (مفروضات قبلية أخرى)، فلم يستندوا الى نفس الآيات والروايات، بل سلكوا طريقا آخر لشرح مبادئهم العقيدية. إن الدراسة العلمية لنتاجات السابقين تشير الى انهم اعتمدوا قبليات ومقبولات معينة، أقاموا على اساسها آراءهم التي طرحوها في رسائلهم وكتبهم. لاشك أنهم

لم يرموا من تلك الرسائل الى مجرد نقل الأحاديث، بل أرادوا الإفصاح عن عقائد الاسلام، وهذا ما قصدنا به تحديد (رسم حدود) العقائد في المقالة(١).

كما لا يمكن القول: إن اجتهاداتهم لم تكن ممارسة كلامية، ولا تنتمي الى دائرة الكلام الاسلامي. والواقع أن حصر التفكير الكلامي بالمتكلمين الرسميين وإغفال المراحل الأولى لظهور علم الكلام، التي كان لها وجودها قبل تدوين علم الكلام واتضاح أبعاده كعلم مستقل، ناجم عن الافتقار الى الرؤية التاريخية في دراسة العلوم.. وتكون النتيجة أن أي علم من العلوم لا يظهر الى الوجود إلا حينما تدون قضاياه ومسائله بصورة رسمية. ومثل هذا التصور لا ينسجم والدقة العلمية، فالدراسات المنهجية لتاريخ العلوم تقتضي متابعة ودراسة مراحل تكون قضايا العلوم ومناهجها في مراحل ما قبل التدوين الرسمي. وليس علم الكلام استثناء لهذه القاعدة العلمية، لذلك نقول: رغم أن اسلوب المحدثين في تبيان العقائد الاسلامية سابق للتدوين الرسمي لعلم الكلام، لكن انجازاتهم لها أوثق الصلة بدائرة التفكير الكلامي في الإسلام.

النقطة الأخرى هي أن تفسير العقائد وإعطاءها معانيها ومدلولاتها، سواء في الديانة الاسلامية أو الديانات الأخرى، من الممارسات البشرية التي يقوم بها علماء ذلك الدين، ولأن هؤلاء العلماء بشر غير معصومين، فيمكن تصور الصواب بحقهم ويمكن تصور الخطأ، ومعارفهم في الواقع مجموعة من المعلومات الصائبة والخاطئة، لذلك ينبغي عدم النظر لأي من هذه التفاسير العقيدية بصفة مطلقة، ونسبتها الى الباري عزوجل بشكل مباشر. فالقول بأن الحقيقة كلها عند المحدث الفلاني، أو المتكلم أو الفيلسوف أو العارف الفلاني، وسواه محروم من نعمة الحقيقة والايمان، قول غير توحيدي، لأنه يحبس الباري تعالى في حدود أفهام أناس معينين، ويخرج به عزوجل من صفة الإطلاق واللامحدودية. ومثل هذه النظرية تجافي أيضا المعرفة الدينية؛ لأنها تحول دون ظهور قراءات دينية جديدة، أو تمنع اتساع رقعة بعض التصورات الدينية، التي قد تكون أقرب الى الحقيقة من تصورات السف.

ثانيا:

في المقالة(١) وبعد الإشارة الى اندفاع وجماح المؤمنين الأوائل، قلنا إنهم كانوا يبلغون المعرفة الدينية بكل وجودهم ومن أعماق نفوسهم، وليس بعقولهم. وهذا مالم يلاحظه كاتب المقالة (٢)، فكتب يقول: إن المقالة (١) تزعم أن ايمان المؤمنين الاوائل نوع من النزعة غير المبرهنة، والحب الخالي من أي أساس.

والواقع أن المقالة(١) لم تتضمن مثل هذا الزعم، وإنما نسبت معرفة دينية خاصة للمؤمنين الأوائل، هي «المعرفة من الأعماق». ويبدو أن اهتمام الكاتب المحترم بالبحوث الكلامية العقلية الدارجة، جعله يغفل موضوع المعرفة تماما، ويصر على أن معرفة المؤمنين الأوائل كانت ضربا من المعارف الكلامية التي ظهرت لاحقا.

إن «المعرفة من الأعماق» هي تلك التي يذكرها القرآن الكريم بتعابير من قبيل النور ودخول الايمان الى القلب. ويشير الى آثارها بتعابير مثل الخشية، الخوف، الرجاء، الحب الإلهي، فيضان الأعين بالدموع عند سماع الآيات الإلهية ... الخ.

أما كيف يمكن شرح هذه المعرفة، وما هي أبعادها، ومما هي صلتها بالفلسفة وباقي العلوم، فهذا ما لم نتناوله في المقالة(١)، ولا نقصد الخوض فيه في هذه المقالة، لأنه خارج بحثنا. ولكن السؤال هو أننا إذا اعتبرنا المؤمنين الأوائل في المقالة(١) عبادا مَنّ الله عليهم بمثل هذه الموهبة العظيمة، فهل يعني ذلك أننا اعتبرنا ايمانهم نزوعا لا دليل من ورائه، واندفاعا لا اساس له؟!

ثالثا:

إن تغير الفضاء الفكري في العصر الحديث، وزوال الجزم العلمي والفلسفي الذي ذكرناه في المقالة (١)، لا يعني أبدا ما ذهب إليه الكاتب المحترم في المقالة (٢). فهو يقول: «معنى هذا الكلام (زوال الجزم الفلسفي والعلمي) أن الانسان أخذ ينظر بعين الشك والحيرة لعلومه، الفلسفية منها وغير الفلسفية، ولم يعد لديه يقين بأية قضية من القضايا.. فهل يصح القول إن الانسان خسر يقينه في بديهياته؟ هل فقدت القضايا الرياضية يقينها هي الأخرى؟ هل عاد جدول الضرب الفيثاغوري شيئا لا يمكن الجزم به والتعويل عليه؟ وهل سقط الاعتبار عن القضية الهندسية

القائلة بأن زوايا المثل تعادل ١٨٠ درجة؟ كيف يمكن أن نفهم هذا الكلام؟ نعم.. هنالك بعض القضايا العلمية ماتزال في دور الفرضيات، وهي لذلك مهزوزة غير يقينية.. لكننا في حياتنا نتوفر على الكثير من المعلومات والقضايا القطعية التي لا نشك فيها...».

في المقالة (١) لم يجر كلام لا عن الشك، ولا عن الحيرة، ولا أدري من أين جاء الكاتب المحترم بهذه التعابير وكيف اعتبرها من لوازم تلك المقالة؟ لقد كان افتراضنا في المقالة (١) أن القراء أصحاب الخبرة ذوو معرفة بالقضايا المعاصرة لفلسفة العلوم. وهنا أشير على وجه السرعة الى أن فلاسفة العلوم اليوم لا يقولون بأي جزم أو قطع حتى بالنسبة للقوانين العلمية. وبالنسبة للقضايا الرياضية، ليست المسألة مسألة تشكيك في هل زوايا المثلث تساوي ١٨٠ درجة أم لا؟ المسألة هي ما هو المعنى والاساس الفلسفي لهذه القضايا الرياضية؟ إن الإشكالية الأساسية طرحت في إطار فلسفة الرياضيات وليس في إطار الرياضيات ذاتها. والاعتماد على وجود بديهيات ومعطيات يقينية لدى عامة الناس لا يحل أية مشكلة في نطاق العلوم والفلسفة: لأن هذه البديهيات والمعطيات اليقينية ذاتها هي المنقودة في هذا النطاق (نطاق العلوم والفلسفة)، وحول أساسها ومعناها تُطرح الاسئلة والاستفهامات.

إن كلامنا يدور ضمن نطاق ومنطق العلوم والفلسفة، وليس ضمن منطق العوام من الناس.

إن معنى اللايقينية واللاجزم الفلسفي والعلمي في العصر الحاضر، هو أن العلماء اليوم لا يتوقفون عند أية قضية، فلسفية كانت أو علمية. ولا يعتبرون أية قضية الحد النهائي المطلق للبحث والتحقيق والتعقل، فالقضية أو النظرية مهما بذلت في سبيل إثباتها الجهود والمساعي، تبقى قابلة للنقد والتمحيص.. ولا تتحول أية قضية حتى لو بدت بديهية، الى أساس للاستدلالات العلمية والفلسفية من دون فحص ومناقشة. إذن فاللايقينية في العلوم والفلسفة تعني استمرار سلسلة النقد والبحث في المقدمات والأسس ونتائجها.. إنها بالضبط «استمرار النقد». واستمرار النقد هذا لا يعني الشك ولا النسبية في الحقائق، وإنما هو اسمى أشكال انفتاح الانسان على الحقيقة المطلقة.

الناقد المستمر هو الذي يعتقد بالحقيقة المطلقة، ولكنه لا يعتبر أيا من المعلومات التي بين يديه معادلا كاملا لتلك الحقيقة، لذلك يحاول بدراساته ونقوده المتواصلة الاقتراب خطوات أخرى من تلك الحقيقة المطلقة. الناقد المستمر إنسان في الطريق دائما. إنه لا يرى يقينه اليقين النهائي، وإنما ينتقل دائما من يقين الى يقين. إن منطق «استمرار النقد» يفيد أن كل كلام علمي أو فلسفي إنما هو كلام بين باقي الكلام، وكل نظرية ما هي إلا نظرية من بين باقي النظريات، وقد تكون عالية الاعتبار أو قليلة الأهمية، لكنها لن تكون أبدا النظرية النهائية.

وجاء في المقالة (٢) ما نصه: «يبدو أن الكاتب [في المقالة (١)] مزج مزجا خاطئا بين الفلسفة الغربية والفلسفة الاسلامية، والحال أن الفلسفة الغربية هي وليدة العلوم المختلفة.. وقد أدى تضعضع الحقائق العلمية إلى اهتزاز اركان الفلسفة الغربية. في حين تتوفر الفلسفة الاسلامية على أسس وأصول ثابتة لا تتحول ولا تتغير حتى لو انقلب العالم رأسا على عقب. فقضايا مثل انقسام الوجود الى واجب وممكن، وعلة ومعلول، ومجرد ومادي، لا يمكن أن يأتيها الدحض من بين أيديها ولا من خلفها؛ لأنها لم تؤخذ من العلوم التجريبية المتزلزلة، كي يعتريها التحول بتحول هذه العلوم».

يبدو أن الكاتب المحترم يرى النقد واردا فقط على الفلسفات التي تكون وليدة العلوم الطبيعية. لا أدري كيف يمكن التوفيق بين هذا الرأي وحقائق الفلسفة المعاصرة؟ في القرون الأخيرة كان من بين أهم بحوث النقد المعرفي، نقد الفلسفة الأولى.. وقد كانت الفلسفة الاولى أساس الفلسفة المدرسية الغربية، وعماد النظرات الفلسفية التي شاعت بين المسلمين.. أوليس نقد الفلسفة الأولى نقدا لتقسيم الوجود الى واجب وممكن، وعلة ومعلول، ومجرد ومادي، وما الى ذلك من القضايا التي يعتبرها الكاتب ثابتة حتى لو انقلب العالم رأسا على عقب؟!

إن هذا من الأمور الواضحة في تاريخ الفلسفة، ولا أدري كيف استطاع الكاتب المحترم إطلاق مثل هذا الادعاء، فاعتبر النقد واردا على الفلسفات المنبثقة عن العلوم فقط.

وقد يقول قائل: إنني على الرغم من النقود الموجهة للفلسفة الاولى أريد البقاء عليها

والوفاء لها دائما والدفاع عنها. مثل هذا الكلام يمكن أن نفهمه ونتقبله باعتبار أن الفلاسفة أحرار فيما يختارونه لأنفسهم. لكن المسألة المهمة هنا هي أن هذا الاختيار هو في الحقيقة اختيار «نظرية فلسفية معينة» تقف الى جانب نظريات فلسفية أخرى، وليس اختيار النظرية الفلسفية الوحيدة الممكنة والمتسمة بالصحة المنطقية المطلقة دون غيرها.. ينبغي أن نعلم أن الفلسفات الممكنة متعددة وكثيرة، وللفلسفة أكثر من مصداق.

رابعا:

ينقل كاتب المقالة (٢) هذه العبارات من المقالة (١): «السؤال الأهم بخصوص الدين والتدين هو ما الذي يقدمه الدين لي أنا المفتقر إلى صورة معينة؟ هل يمنحني ويمنح العالم الذي أعيش فيه مفهوما ومعنى؟ وأين يضعني من هذا العالم؟ القضية إذن قضية التحرر من الضياع والغموض والهموم القاسية، والاستناد الى ركن ركين. القضية هي كيف يأخذ الدين بيدي؟ إنها قضية (الأخذ باليد) لأن الانسان تحلى بالوعي بذاته، ويرى اليوم نفسه صاحب إشكاليات. في الوقت الحاضر يُطرح السؤال بالدرجة الأولى عن دور الدين، وليس عن تطابق أو عدم تطابق المعطيات الدينية مع الواقع.. فالظاهر أن الإجابة عن هذا السؤال خارج نطاق القدرة الإنسانية».

ويكتب في تعليقه عليها: «إن الاستخدام المادي للدين لا يمكن أن يتحقق إلا إذا كان أصل الدين موجودا... إن الانتفاع الدنيوي من الدين ليس أمرا بدأت الإنسانية اليوم التفكير فيه. وإنما كان ذلك مما نشدته الانسانية من الاديان منذ ظهورها. ويمكن التماس ذلك حتى في عصر نزول القرآن، حيث يصرح القرآن بالآثار المادية والفوائد الدنيوية للدين. ومن ذلك شيوع المحبة والرحمة بين الناس، وتوفير الأمن الفكري والاجتماعي، وتحقيق الوحدة والأخوة والتآلف، والتحرر من أغلال الخرافة والجهل. ويبدو تحديد هذه الفوائد بالعصر الحديث دليل غفلة عن تاريخ الأديان».

إن العبارات المنقولة من المقالة (١) تختلف كليا عما أراد الكاتب المحترم التركيز عليه في تعليقه، فالبحث عن صورة وهوية للذات وللعالم، وطلب التحرر من

الهموم الثقيلة والضياع والغموض والاستناد الى ركن ركين ونشدان ما يأخذ بيد الإنسان، والسعي للوعي بالذات والشعور بالإشكاليات الكونية، مما أوردناه في المقالة (١) لا علاقة له إطلاقا بالمحبة والوئام بين الناس، وبالأمن الفكري والاجتماعي، وتحقيق الوحدة والوفاق والأخوة في أوساط المجتمع، والتحرر من قيود الخرافات والجهل، فالمفاهيم والمعاني التي نرمي إليها ذات صلة بالعرفان ويستطيع الانسان البالغ مرحلة التوحد والفردية التماسها والشعور بها بكل وجوده والاحتراق بنارها، في حين أن المفاهيم والمعاني التي يقصدها كاتب المقالة (٢) مفاهيم عاطفية واجتماعية وعقلية. ولا أدري كيف حدث الخلط بين هذين اللونين من المفاهيم والمعاني المختلفة تماما؟ وهل يمكن اعتبار المفاهيم الواردة في المقالة (١) فوائد دنيوية للدين في مقابل الفوائد الأخروية؟ واضح أن هذه المفاهيم العرفانية ليست «دنيوية» بالمعنى المتداول للكلمة، وانما هي مفاهيم أخروية.

خامسا:

في المقالة (١) نقترح وضع أساس لعلم الكلام أمتن وأقوى من الأساس الماضي، وذلك عن طريق عرض الحقائق الدينية دون اثباتها، بالاستناد الى المفاهيم والمعاني العرفانية، كيف يا ترى يعيد تعبير «الآخرة المؤجلة ـ الدَيْن» الى الذهن أبيات شاعر ملحد وصف الآخرة بانها دَيْن مؤجل والدنيا بأنها نقد معجل، لأغراض إلحادية في نفسه؟!

في المقالة (١) تحدثنا عن ظمأ العرفاء الى القرب الإلهي وقلنا: «لقد كان العرفاء أناسا لم يستطيعوا القناعة بالوعود، وكانت همومهم ومشكلاتهم قائمة في زمن الحال والحاضر. لقد كان قلقهم قلقا «نقديا».. لم يكونوا يرضون بأن تحدث لهم أحداث بعد موتهم البدني.. وانما يريدون أن تحدث لهم هذه الأحداث في هذه الدنيا.. كان وجع الفراق يؤرقهم الآن، وأرادوا الفكاك من هذا الوجع حالا.. فالله والآخرة بالنسبة للعارف مسألة «نقدية» وليست «مؤجلة». أفلا يكفي التدقيق في هذا الكلام للالتفات أن مقصود المقالة (١) لا علاقة له إطلاقا بأقوال الشاعر الملحد، ولا يمكن أن يذكر ذلك بهذه؟

سادسا:

إن كاتب المقالة (٢) لم يلتفت الى أن قولنا بلا جدوى البحث عن اليقين في المقالة (١) كان خاصا باليقين العلمي والفلسفي وليس اليقين العقيدي والايماني. إن لباب المقالة (١) هو أن اليقين العلمي والفلسفي لم يعد ممكنا في العصر الحاضر، لذلك ينبغي أن لا يبني المسلمون علم الكلام المتضمن لأسمى وأعلى القضايا والمفاهيم المتعلقة بالانسان والعالم (التوحيد، النبوة، المعاد) على أساس الفلسفة أو العلم. إن عليهم البحث عن سبيل آخر، وأساس هذا السبيل الجديد هو الاستغناء عن «اثبات الحقائق الدينية» بـ «عرض الحقائق الدينية». قلنا في المقالة (١): «إننا اليوم بحاجة الى علم كلام يتحدث عن التوحيد والنبوة والمعاد بأسلوب تغييري، بحيث لا يكتسب فيه الانسان والعالم معناهما وحسب، وإنما يولد من خلاله الانسان ولادة جديدة، ويكتسب حياة ثانية». أفلا يتضمن هذا النص التأكيد على التحلي بالايمان والعقيدة، التي لا تكون يقينية وحسب، وإنما تتسم بالطابع التغييري، وتحقق للإنسان حياة جديدة؟ هل يمكن اعتبار الأسلوب الذي تؤخذ فيه أجزاء من عبارات الكاتب وتستبعد أجزاء أخرى، فيتحول اللايقين الفلسفي والعلمي ـ مثلا ـ الى لا يقين ايماني عقيدي، هل يمكن اعتباره أسلوبا تحليليا محايدا؟ في أي موضع من المقالة (١) قيل إننا ينبغي أن لا نطلب اليقين الايماني والعقيدي؟

يبدو أن الكاتب المحترم يرى أنه بدون الجزم الفلسفي والعلمي، لن يكون الجزم الايماني ممكنا، وبما أن المقالة (١) ترفض الإيقان العلمي والفلسفي، إذن فهي ترفض الجزم على مستوى الايمان والعقيدة، لكن القضية ليست بهذه الصورة إطلاقا. إن جميع العرفاء الحقيقيين توصلوا الى هشاشة المعطيات العقلية، ولاذوا بدفء اليقين الناشئ عن قبسات العشق. وهشاشة المعطيات العقلية هذه لا تعني سقوط البحوث العقلية عن الاعتبار، وإنما تعني أن هذه البحوث لم تكن لتمنحهم «الاطمئنان والشهود القلبي» اللازم. ولو كانت المباحث العقلية حاسمة ويقينية ومطلقة كما يقول كاتب المقالة (٢)، فما معنى كل هذه الشكايات من هشاشة العقل وخداعه، وكون العلم الحجاب الاكبر في العرفان الإسلامي؟

يبدو أن النقد المتواتر للفلسفة والعلم في العصر الحاضر، أوصل الكثير من

الناس الى نفس النقطة التي وصل إليها عرفاؤنا قبل تمتعهم بالشهود والاطمئنان القلبي.. أي ضرورة تجاوز الاستدلالات العقلية الى ما هو أعمق منها. في أي موضع من المقالة (١) قيل إن بلوغ اليقين الايماني غير ممكن؟ إن هذا الخلط ناتج من عدم الالتفات الى المفاهيم والمقولات العرفانية، وعدم الفرز بين المجالات المختلفة للمعرفة الانسانية، وحصر الطريق الى الدين في الفلسفة.

ذكر الكاتب المحترم أسماء الغزالي وديكارت، وكتب يقول: «الشك البناء يختلف عن الشك الهدام.. لقد كان شك الغزالي وديكارت شكا عابرا، وليس شكا مقيما دائميا.. وبعبارة أخرى فقد كان وسيلة لا هدفا.. وقد وصل كلاهما عبر هذا الشك الى اليقين.. بل إن بعض الاحاديث اعتبرت هذا الشك اساس اليقين وقاعدته».

وبشهادة كتاب «المنقذ من الضلال» وباقي اعمال الغزالي فإن اليقين النهائي الذي أراح الغزالي من تعبه الفكري، لم يكن يقينا علميا أو فلسفيا. وإنما كان يقينا بلغه عن طريق السلوك وتصفية الباطن. لقد كانت جميع مشكلات الغزالي وليدة شكوكه الفلسفية.. ولم يرتح له بال إلا حينما بلغ نوعا آخر من اليقين حصل عليه بفضل السلوك وتنقية الذات.. أي أنه بلغ اليقين العرفاني. فكيف يمكن الشك في مثل هذه الحقيقة التاريخية الواضحة المبثوثة في كل صفحات «المنقذ من الضلال» وباقي أعمال الغزالي التي كتبها بعد فترة الشك والتردد التي مر بها؟ لقد كتب الغزالي كتابه الضخم «إحياء علوم الدين» ليؤسس لعلوم دين لا تقوم على الفلسفة. وبالنسبة لديكارت يجب القول: إنه لم يعد اليوم فيلسوفاً أو صاحب معرفة يقول بصحة الطريق الذي سلكه ديكارت من الشك الى اليقين. لقد أراد الوصول من الشك الفلسفي الى اليقين الفلسفي، ولكن الدراسات المعرفية الحديثة أثبتت أن مساعيه كانت نوعا من الديماغوجية العقيمة.

سابعا:

إن قلق الكاتب المحترم من أن إلغاء الجزم العلمي والفلسفي قد يؤدي الى اهتزاز أسس العقيدة والايمان، يمكن أن يكون واردا وفي محله من باب أن محافلنا الكلامية اليوم تبني بحوثها على دعائم اليقين الفلسفي والعلمي، وتضعضع هذه سيؤدي بالطبع

الى تضعضع تلك. لكن الحل الصحيح لا يكمن في تكرار اساليب وأقوال المتكلمين الماضين، وإظهارها في ثوب قشيب، واعتبار الفلسفة الدارجة في العالم الإسلامي فلسفة فوق النقد أو الدحض، وأنها الفلسفة الممكنة الوحيدة. وانما الحل الجذري لهذه الاشكالية يكمن في تأسيس علم كلام جديد يقوم على أساس عرض الحقائق الدينية، وليس على اثباتها فلسفيا. وفي القرآن والروايات وسنن العرفان الاسلامي مواد أولية غنية وخصبة جدا لمثل هذا التأسيس.

ينبغي التعمق في واقع العصر بدقة، والاطلاع على آخر المعطيات والبحوث النقدية الفلسفية. والمبادرة بكل تواضع وبعيدا عن المزاعم غير الواقعية، الى تجديد وإعادة بناء التفكير الديني في العالم الإسلامي.

إن كتابة مقالات من قبيل «مراجعة نقدية للفكر الكلامي» ليست ترويجا للتشكيك.. وإنما هي تحذير مخلص لمفكري الدين كي يشذبوا مواقفهم، ويكونوا قادرين على البقاء والتكامل في عالم صاخب بمختلف الأمواج والأعاصير.

التجديد في علم الكلام *

أحد قراملكي **

القسم الأول: اشكاليات التجديد

يرتبط تصميم هندسة معرفية لعلم الكلام الجديد بغربلة صفة «التجدد»، ومناقشة ما تعنيه هذه الصفة، وما يمكن أن يُراد من القابلية للتجديد في علم الكلام. إن الغموض الذي يكتنف صفة التجديد الى 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 الى التباسات وإشكاليات عديدة.

عنوان «الكلام الجديد» من مصطلحات القرن الأخير في الثقافة الاسلامية. وكان شبلي النعماني (١٢٧٣ ـ ١٣٣٢) ممن أكدوا على أهمية التجديد في علم الكلام عبر كتابته تاريخاً للكلام الحديث. كما شدد الاستاذ مرتضى مطهري في مؤلفاته على ضرورة ايجاد تحوّلات في العلوم الكلامية، وتأسيس علم كلام جديد. ورغم أن ماضي الكلام الجديد لا يناهز المائة سنة، إلاّ أن الإقبال عليه بدأ حينما

---

* ترجمة: حيدر نجف.

** استاذ علم الكلام في كلية الالهيات والمعارف الاسلامية بجامعة طهران.

لوحظت «مسائل كلامية جديدة» في البرامج التعليمية الخاصة بالإلهيات والمعارف الإسلامية. ولعل واحدة من أبرز خصائص التفكير الديني في السنوات الأخيرة دراسته لقضايا الكلام الجديد،فكثرة البحوث والكتب التي ظهرت خلال الأعوام الماضية حول الموضوع تشير بوضوح الى مستوى إقبال الدارسين على هذا المجال المعرفي. ومع أن من أسباب الاهتمام بالكلام الجديد في الأوساط الحوزوية والجامعية، إدراج المسائل الكلامية الجديدة في المواد الدراسية، غير أن الافتقار الى برمجة صحيحة، وبحوث قبلية، أدى الى دخول قضايا غير ذات صلة بالكلام الجديد إليه، الأمر الذي أفضى الى حصول تصوّرات مضبّبة عن الهوية المعرفية للكلام الجديد، لاسيما عند المبتدئين.

وفيما يلي نشير الى بعض مكامن الغموض والإشكال في نطاق امكانية علم الكلام للتجديد:

ايهام الانفصال

ثمة رأيان في تفسير الكلام الجديد، نعتقد أن أحدهما سلك سبيل الإفراط، والثاني سار في جادة التفريط. الأول يرى أن الكلام الجديد لا يشارك الكلام التقليدي إلاّ في اللفظ والعنوان، فالكلام الجديد علم حديث الظهور مستقل تماما، ولا علاقة له بعلم الكلام الدارج في الثقافة الإسلامية القديمة.

أما الرأي الثاني فيذهب إلى أن إطلاق صفة الجديد على علم الكلام الحالي، هو في الواقع من باب التسامح والمجاز، فالكلام الجديد هو ذاته الكلام التقليدي من حيث أضلاعه وأبعاده ولا يختلف عنه إلاّ في اشتماله على مسائل جديدة لم تكن سابقاً، فالجدة من وجهة النظر هذه لا مبرر لها سوى بعض المسائل الكلامية الجديدة، التي تطرح في صورة شبهات، يتصدى المتكلمون لتفنيدها على أساس المباني والأساليب التقليدية تماماً، حيث يقال:«يستعمل في المحافل العلمية اليوم مصطلح الكلام الجديد، مما يوهم بولادة علم جديد. والحقيقة أن علماً جديداً لم يظهر أبداً، وإنما هناك مسائل جديدة تضاف الى المسائل الكلامية السابقة، مما يعني ظهور مرحلة تكاملية حديثة لهذا العلم. فمقتضى ظهور العلم الجديد، أن

يكون له موضوع وهدف مستقلان في حين لا نلاحظ شيئاً من هذا الاستقلال في المسائل الجديدة لعلم الكلام».[١]

يستقر هذا الرأي على فرضية يمكن تسميتها منطقياً بخطأ إيهام الانفصال، والفرضية هي أن الرأيين أدناه منفصلان على نحو مانعة الخلوّ، بحيث يعني بطلان أحدهما، صدق الآخر بالضرورة. والرأيان هما:

١ ـ الكلام الجديد، علم حديث تماماً، ليست له أية مشتركات مع الكلام التقليدي.

٢ ـ ليس الكلام الجديد سوى مسائل كلامية جديدة.

وهناك عدة عوامل أدت الى هذا الخطأ، من أهمها غموض مفهوم التجديد كصفة لعلم الكلام، وضبابية الارتباط المعرفي بين اضلاع العلم وجوانبه المختلفة. ونحاول في هذا البحث تقديم نظرية تشتمل على الرأيين السابقين مضافاً الى صورة ثالثة للتجديد. وهي صورة يكون وفقها الكلام الجديد علماً يحتفظ بهويته الكلامية من ناحية، ومن ناحية أخرى لا ينحصر التجديد في ضلع واحد من أضلاعه، كالمسائل مثلا، وإنما يطرأ التحديث على جميع الأضلاع، كما تتعرض هندسته المعرفية للتحول والتجديد أيضاً. وعليه لن يكون ثمة انفصال مانع للخلو بين الرأيين المذكورين، حتى يكون بطلان أحدهما مستلزماً لصدق الآخر، وإنما يمكن طرح وجهة نظر ثالثة تفيد أن الكلام الجديد نظام كلامي حديث بهندسة معرفية جديدة.

ويتوقف التفضيل بين هذه الآراء الثلاثة على التحقيق المنهجي في قضيتين: ما هو المتعلق الرئيسي للجدة في علم الكلام؟ وما هو مفهوم التجديد في علم الكلام؟

الغموض في مفهوم التجديد

غموض معنى التجديد أو التجدد من المواضع الخطيرة المفضية الى كثير من الأخطاء والزلل في هذا الموضوع، ففضلاً عن أن «التجدد» غامض من حيث البناء اللغوي، فإنه مبهم أيضاً باعتباره صفة لعلم الكلام. فهل يعني التجديد حين نضيفه الى علم الكلام، ذات الحالة بالنسبة لإضافته الى سائر العلوم؟ فنحن نصف الكثير

من العلوم بأنها جديدة، فنقول المنطق الجديد، والرياضيات الجديدة، والطب الحديث، وعلم الفلك الجديد، والفلسفة الجديدة. فهل يأخذ التجدد معنىً نسبياً بالضرورة، لا يدل على أي تعيّن معرفي؟ وهل التجدد حصيلة المقارنة بين حقبتين تاريخيتين وحسب، ولا يستعمل إلاّ لتمييز الحقبة اللاحقة عن الحقبة السابقة؟ وهل يمكن للبحث في عنوان التجديد أن يحل محل التأمل في المعنون، والتعمق في الهوية المعرفية للكلام المعاصر؟

يعود الأصل في غموض مفهوم التجديد في علم الكلام، الى الخلط بين معنيين للجدة في هذا العلم. وسنشير في الأقسام الآتية الى أن الكلام يقبل التجديد بمعنيين: المعنى الأول الوصف العام للتجدد، أي الذي يفيد كونه حالة نسبية للتمييز بين مرحلتين في تكامل العلوم سابقة ولاحقة. والثاني الوصف الخاص بالكلام والذي لا يتضارب والتعيّن المعرفي لعلم الكلام.

والجدة في علم الكلام بالمعنى الثاني كالجدة في الفلسفة التي تطلق على الآراء الفلسفية منذ القرن السابع عشر حتى التاسع عشر، فهو معنى لا يراد منه مجرد التفريق بين دورين زمنيين، وانما يرتبط بماهية العلم وخصائصه، ولذلك تبقى صفة الجدة ملازمة له حتى لو صار مستقبلاً أمراً قديماً، فكما لا نسمّي «الفلسفة الحديثة» في القرن السابع عشر حتى التاسع عشر فلسفة قديمة، بذريعة ظهور فلسفة أحدث منها في القرن العشرين نسميها «الفلسفة المعاصرة»، كذلك لن نطلق على الكلام الجديد «حاليا» تسمية «الكلام القديم» فيما لو ظهر مستقبلاً كلام أحدث من الكلام الذي لدينا في الوقت الحاضر. وبالطبع فإن التأكيد أكثر من اللازم على لفظ «الجديد» قد يثير بعض الأخطاء ويؤدي الى نزاعات لفظية صرفة. وعلى كل حال نسمي الكلام المناسب للعصر الحاضر بالكلام الجديد لأسباب معينة تتضح اكثر عند دراسة الخصائص المعرفية للكلام المعاصر في مقامي التعريف والتحقق.

الخلط بين مقامي التعريف والتحقق

تحقق العلم وتعريفه مقامان منفصلان، لكل منهما مستلزماته وأدواته الخاصة، وعدم التفكيك بينهما يعدُّ من مواطن الغموض والإشكال في تحليل هوية الكلام

الجديد، فبسبب الحصول التدريجي للعلوم البشرية، توجد عادة فاصلة معينة بين مقام تعريف هذه العلوم (ما ينبغي ان تكون عليه) وبين مقام تحققها (ما هي عليه فعلاً).

ومن هنا تختلف أحكام مقام التعريف عن احكام مقام التحقق، فنقد مقام تحقق العلم والبحث في نقاط ضعفه ونقصانه واتقانه ونقائه لا يتيّسر إلاّ حينما تكون لدينا صورة واضحة لمقام تعريف العلم. إذ في البداية ينبغي تقديم صورة واضحة للكلام الجديد بهذا المعنى، أي صورة خاصة بمقام التعريف؟

ورسم صورة متكاملة ناصعة للكلام المناسب للعصر الحديث، يتوقف قبل كل شيء على معرفة المتطلبات والمشاكل والقضايا التي يواجهها المتكلم المعاصر، ثم يرتبط بالدرجة الثانية بالتعرّف الدقيق على أذهان ومناهج ولغات المخاطبين.

كيف يجب أن يكون الكلام الجديد، حتى يغدو قادراً في العالم المعاصر على تقديم الفكر الديني والإيمان الاسلامي للناس، ولا يجيب فقط عن الشبهات الكلامية الجديدة، وإنما يجتذب قلوب العالم الى تعاليم الوحي ومفاهيمه؟

إن شخصيات علمية من قبيل محمد اقبال ومرتضى مطهري طمحوا الى مثل هذه المنظومة الكلامية. وطبعاً يعتمد تقييم انجازات المتكلمين الجدد ومستوى نجاحهم في الوصول الى هذا النظام، على نقد الفكر الكلامي المعاصر (في مقام التحقق).

إن عدم الاهتمام بتأسيس نظام كلامي متين يناسب الواقع المعاصر، والاكتفاء بمعالجات متسرعة منفعلة للمسائل الكلامية الجديدة، من دون التوقف عند المباني والأسس اللازمة لهذه العملية، من أهم أسباب فشل المتكلم المعاصر في عرض الايمان الديني والدفاع عن معطيات الوحي في الوقت الحاضر.

والذين لا يبدون تعاطفا مع الكلام الجديد، ولا يرون ضرورة لتأسيس نظام جديد لعلم الكلام، إما أنهم يجهلون التحولات الهائلة في المجالات الفكرية والحياتية للانسان المعاصر خلال القرون الأخيرة، وإما أن معطياتهم في الكلام الجديد مقتصرة على مباحث مشتتة لا تسمن ولا تغني من جوع.

الغموض في البناء الهندسي للعلوم

شدّد القدماء على أن العلم ليس سوى مسائله. ورغم القيمة المنطقية لهذا الرأي، بيد أنه قد يؤدي الى بعض الأخطاء، فهو عادة ما يُغفِل الترابط الوثيق بين الأضلاع المتعددة لمعرفة من المعارف، فمسائل العلم تتحدد بمناهجه ومبانيه وتوجهاته. من هنا يكون التأكيد على أهمية المسائل، وأن العلم ليس سوى مجموعة مسائله، تأكيداً على تماسك جميع الأضلاع في ذلك العلم، بمعنى أن العلم ليس مجرد مجموعة من المسائل مصفوفة بجوار بعضها، وإنما الذي يمنحها صفة العلم، هو النظام الهندسي الذي يجمعها، فلكل علم نظامه الهندسي المتكوّن من أضلاعه المختلفة كالمنهج واللغة والتوجهات والموضوع والمبادئ والمسائل.

إن النظرة الهندسية للمعرفة تتفاوت عن النظرة الذرية (القضيّة)، في أنها تستلزم القول بالتغيّر في جميع أضلاع النظام الهندسي إذا ما حصل تغيير في أحد الأضلاع. وكثيراً ما تواجهنا آراء حول التجديد في علم الكلام تُغفِل البناء الهندسي لهذا العلم ولا تهتم بالتماسك المتقابل بين أضلاعه.

القسم الثاني: متعلق التجديد في علم الكلام

في علم الكلام، ما الذي يقبل التجديد، فيكون العلم تبعاً له جديداً؟ وبعبارة أخرى: هل وصف الكلام بالجديد وصف لحال الشيء، أم وصف لحال متعلّقه؟ وما هو المتجدد الحقيقي في علم الكلام؟ في هذا القسم نحاول نقد الأجوبة المطروحة عن هذا السؤال، ومناقشة النظريات المحتملة. وفي القسم اللاحق سنطرح النظرية المختارة من بين هذه النظريات المتعددة.

المسائل

من أشهر النظريات في تفسير الكلام الجديد النظرية القائلة: إن «الكلام الجديد ليس سوى مسائل كلامية مستحدثة». وحسب هذه الرؤية يطرأ التجدد على أحد أهم أضلاع علم الكلام، وهو «المسائل»، ولهذا فإن مصطلح «الكلام الجديد»

هو في الواقع من باب تسمية الشي باسم أهم أركانه. وعليه فإن إطلاق صفة «الجديد» على علم الكلام يأتي في إطار المجاز والتوسع والمسامحة. ولا فرق بين الكلام الجديد والكلام القديم غير إضافة بعض المسائل.

الكثير من المعاصرين يذهبون الى هذا القول عند تحليلهم مفهوم التجديد في علم الكلام، وبالإمكان الاشارة الى نماذج من آرائهم:

أ ـ «أقترح أن نستعمل تعبير (الجديد) كإشارة الى بعض المسائل التي هي في الوقت الحاضر جديدة.. إنه مجرد لفظ يشير الى عدد من المسائل تطرح حالياً على بساط البحث، فيما لم تكن مطروحة في السابق، لذلك فهي جديدة».[٢]

ب ـ «بما أن غالبية المباحث المطروحة ضمن نطاق علم الكلام في الوقت الحاضر، هي مسائل تختلف تماماً عن مباحث الكلام التقليدي، ولا نجد لها أثراً في الكتب الكلامية القديمة، لذا تصوّر البعض أن هذه المعارف تشكّل علماً جديداً مستقبلاً، بموضوع وتعريف خاصين. ولكن نظراً لما أسلفناه يمكن القول: إن هذا مجرد خيال ووهم، فالكلام الجديد والقديم مشتركان في الموضوع والتعريف والغاية وحتى في أساليب الاستدلال أحياناً. والفارق الوحيد بينهما في المسائل فقط، وخصوصا في المسائل السلبية ومبادئ الاستدلال».[٣]

يمكن تسليط أضواء النقد من عدة زوايا على هذه النظرية التي تحدد التجديد الكلامي داخل نطاق المسائل فقط. وهنا نطرح بعض نقاط نقدية في هذا الباب:

أولاً: يعود شيوع هذه النظرية الى نوع تصور الإنسان عن العلوم وفكرته عن ماهية كل علم من العلوم، فالمهتمون بمقام التحقق دون التعريف في دراستهم للعلوم، يلاحظون في العلوم مسائلها قبل كل شيء، ولا يتوسعون في باقي أركان العلم، فيجدون في مواجهتهم الأولى لعلم الكلام الجديد مسائل لم تكن موجودة في الكلام التقليدي.

ويبدو أن حصر تحولات العلم بتحولات مسائله ناجم عن نمط من أنماط «الاختزالية»[٤] وقائم على أساس أسلوب خاطئ يأخذ وجها من وجوه الشيء تاركاً الاهتمام بكنهه وهويته، أي اقصار التوجه بالسطح الظاهري للتجديد وإغفال المستويات العميقة.

ثانياً: التجدد في مسائل علم الكلام بمعنى «ظهور مسائل جديدة على امتداد الحركة التكاملية التاريخية لعلم الكلام» لا يختص بعلم الكلام فقط، وإنما كل علم من العلوم، في مقام التحقق، ينمو عبر ظهور مسائل جديدة فيه؛ لأنه بالتالي يُستحصَل ويُكتشف بشكل تدريجي. ولا نقاش حول قابلية علم الكلام على التجدد من هذه الناحية، بل الخلاف حول التجدد بمعنىً آخر يختص ببعض العلوم، ومنها علم الكلام.

ثالثاً: القابلية على التجدد في المسائل، بالمعنى الوارد في هذه النظرية، مفهوم نسبي تدريجي، فعلم الكلام كالعلوم الأخرى يكتسب مسائل جديدة خلال حركته وتطوراته التاريخية، بحيث تكون كل مرحلة فيه جديدةً بالنسبة الى الدورة السابقة، وقديمةً بالقياس الى الدورة اللاحقة. ولا خلاف حول هذا المعنى من معاني التجدد، فإنكاره إنكار لبديهيات التاريخ، وإنما النقاش حول التجديد الدال على تعيين معرفة خاصة. وبهذا المعنى يجري الحديث عن علم الكلام الجديد. وفي القسم الرابع سنتطرق لهذا المعنى من التجدد.

رابعاً: القول بتحول مسائل العلم يستلزم القول بتحول باقي الأضلاع المعرفية للعلم، ليس على أساس الفهم الحديث وحسب، بل حتى وفقاً لفهم القدماء أيضاً، فعلى أساس منطق العلوم عند الماضين ليس العلم سوى مسائله. واكتشاف هذه القاعدة ناتج عن الادراك العميق للترابط بين أضلاع العلم المختلفة، لاسيما اركانه الثلاثة؛ المسائل والمبادئ والموضوع. فعلى أساس هذه القاعدة تشكل المسائل جميع أضلاع الهندسة المعرفية للعلم، بحيث إن التجديد في المسائل يستلزم التحول في مجمل الهندسة المعرفية للعلم.

التدقيق فيما يوجب المسائل الجديدة، والتعمق فيما تقتضيه هذه المسائل الجديدة، يدل على صدق الادعاء المذكور، وذلك لما يلي:

أولاً: ظهور مسائل جديدة ناجم عن عوامل أهمها ظهور أسس وتوجهات جديدة في عالم الأفكار. وعليه، فبروز مسائل كلامية جديدة يكشف عن وجود نتائج وأسس مستحدثة تشكلت على أساسها شبهات جديدة. فلماذا لم تكن لدى القدماء قضايا نظير: علم نفس الدين، وعلم اجتماع الدين، وتحليل مدلول النصوص الدينية في

الكلام اليومي المتداول؟ هل لهذا من سبب غير عدم وجود التوجهات والأسس الكافية التي واجهها مخاطبو الوحي اليوم، فكان لها تأثيرها في تعاطيهم مع الأفكار والتعاليم الدينية؟

ثانياً: ظهور مسائل جديدة أوجد أساليب ومبان جديدة في علم الكلام، وخلق فهما حديثا بخصوص دور المتكلم ومهماته، فكل مسألة لها أسلوبها البحثي الخاص. وبذلك يكون طرح مسائل كلامية جديدة سبيلا الى تنويع منهجي وإثراء أسلوبي في علم الكلام، الذي هو خلافاً للفلسفة الأولى لا يستند على أسلوب البرهان فقط، وإنما يتحرّر في استعمال الأساليب بحسب نوعية المسائل المطروحة.

وهذه الحقيقة ــ القائلة بأن التطور في المسائل يفضي منطقياً الى تحول في الأساليب ـ أذعن لها حتى اتباع نظرية حصر التجديد الكلامي في مسائله، بقولهم: «... الشيء الوحيد الذي يمكن قوله بخصوص هذه المسائل، هو أن اسلوب تحليلها لا يمكن أن يكون عقلياً، وإنما ينبغي اختيار اسلوب يتناسب مع المسألة ذاتها».(٥)

الذي يفهم من هذا الرأي أن التجديد في المسائل يمكن ــ بل يجب ــ أن يفضي الى تجديد في ضلع آخر من أضلاع العلم، وهو المنهج. ولا شك أن اتخاذ منهج يناسب المسألة الجديدة يقتضي مبانٍ معرفية جديدة. والنتيجة هي أن ظهور المسائل الجديدة يشي بوجود مبانٍ حديثة لدى مخاطبي الوحي في العالم المعاصر. ولا يستطيع المتكلم من دون فهم هذه المباني واتخاذ موقف رصين منها، أن يتواصل مع مخاطبيه. وعليه لا يمكن معرفة المسائل الجديدة كما هي من دون الوقوف على أسس ومباني التفكير الحديث، وبالتالي فإن نظرية حصر التجديد الكلامي في المسائل يقتضي منطقياً نوعاً من التهافت؛ لأنها (النظرية) بدورها تنتهي الى القول بقابلية سائر أبعاد علم الكلام على التجدد.

خامساً: البعض استدل على حصر التجديد في المسائل عن طريق القياس الاستثنائي أدناه:

المقدمة الأولى: إما أن تجدد الكلام مقتصر على مسائله، أو أن الكلام الجديد علم جديد ذو موضوع وهدف مستقلين.

المقدمة الثانية: الواقع أن علماً جديداً لم يظهر.

إذن: لم يحصل غير إلحاق مسائل جديدة بالمسائل الكلامية السابقة.(٦)

ثمة في هذا الاستدلال خطآن، وهما:

أولاً: من شروط هذا البرهان أن تكون المقدمة الاولى منفصلة مانعة للخلو. والحال أن المقدمة الاولى لا تتضمن مثل هذا الانفصال، بل فيها إيهام بالانفصال. إذ يمكن افتراض أن كلا الحالتين كاذبة. وفقاً للنظرية المختارة التي سنتطرق إليها في القسم الثالث، ثمة فرض آخر غير الحالتين المذكورتين.

ثانياً: لا يعني التجدد إلزاما ظهور أمور أخرى، لذلك يمكن أن يتجدد علم الكلام من حيث الموضوع والأهداف، بدون أن يعني هذا التجدد إلغاءً للموضوع والأهداف السابقة، وظهور موضوع وأهداف مستقلة جديدة تماما، وإنما يمكن أن يكون بمعنى ظهور تصور جديد لنفس الموضوع والأهداف. وقد زعم البعض أن المتكلمين الجدد أعادوا بناء أهداف علم الكلام وقضاياه.

الموضوع

فريق من الباحثين يرى التجديد في الكلام بمعنى التجديد في الموضوع فقط، ويعتبرون أهم خصائص الكلام الجديد قابليته على التطور في هذا الضلع من الكلام. وكمثال؛ أجاب أحد الباحثين المعاصرين عن السؤال: «ما هو موضوع البحث في علم الكلام؟» بالنحو التالي: «لم يتطرق علم الكلام المعروف لحد الآن في الثقافة الاسلامية، الى جميع القضايا الموجودة في النصوص الدينية والمذهبية، وإنما اعتبر القضايا القيمية مثل ﴿فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم﴾ (البقرة ١٩٤) و﴿ولا تكونوا كالذين نسوا الله﴾ (الحشر ١٩) خارجة تماماً من حيّز بحثه. وحتى القضايا الواقعية لم يتناولها علم الكلام برمّتها، ومثال ذلك ﴿وجعلنا من الماء كل شيء حي﴾ (الانبياء ٣٠) أو ﴿وما هذه الحياة الدنيا إلا لهو ولعب وإن الدار الآخرة لهي الحيوان﴾ (العنكبوت ٦٤) وإنما خاض في أهمها، كالقضايا الخاصة بصفات الباري وأفعاله، والنبوة العامة والخاصة والمعاد. وطبعاً تناول أحياناً القبليات والمقدمات الضرورية لهذه القضايا الواقعية. لكن ما يبحث اليوم في الثقافة الغربية تحت عنوان «الكلام» أو بتعبير أدق «الإلهيات» Theology يشمل القضايا

الواقعية والقضايا القيمية على السواء».[٧]

ويمكن نقد هذه الرؤية ومناقشتها من عدة وجوه:

الأول: يعود الى الدقة التاريخية التي يتمتع بها هذا الرأي، فالكلام التقليدي لم يختص لا في مقام التعريف ولا في مقام التحقق بالقضايا الوصفية الواقعية المهمة دون سواها، وإنما تدلنا مراجعة تعاريف علم الكلام التي أوردها العلماء المسلمون بأن موضوع علم الكلام عُرِّف بالشكل الذي يشتمل على جميع المعارف والقضايا الدينية. فالفارابي أورد في تعريفه «الكلام صناعة يقتدر بها الانسان على نصرة الآراء والأفعال المحدودة، التي صرح بها واضع الملة، وتزييف ما خالفها بالأقاويل».[٨] والغزالي يذكر أساساً أعم الأشياء، والقاضي الإيجي يراه كل انواع المعرفة بالفكر الاسلامي.

وفي مقام التحقق تدلنا الدراسة الدقيقة لتاريخ الافكار الكلامية أن المتكلمين خاضوا في جميع المسائل ذات العلاقة بالتعاليم الاسلامية، فقد بحثوا خلال المراحل المختلفة لعلم الكلام، ولأسباب متفاوتة، القضايا الدينية، بغض النظر عن كونها واقعية وصفية، أو قيميّة، مهمّة أو غير مهمّة. وبذلك دُرست طوال الحقب المتلاحقة لعلم الكلام الاسلامي مسائل متنوعة مثل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والشفاعة، والبداء، والفلاح، والسعادة والشقاء الخالد بالنسبة للفاسقين، والآجال، والآلام، وفوائد البعثة، والحسن والقبح، والتكليف وايجابياته، و...الخ. إلاّ أن حصر الاهتمام ببعض النصوص الكلامية الكلاسيكية في القرنين السابع والثامن، من الطبيعي أن يؤدي الى توهم أن المتكلمين المسلمين لم يدرسوا سوى القضايا الواقعية المهمة.

الثاني: يرجع الى غموض معنى كلمة «المهم»، فحينما يقال: إن الكلام التقليدي اقتصر على القضايا الدينية المهمة، بينما تطرح اليوم في البحوث الكلامية جميع القضايا الدينية، لا يبدو معنى «المهم» و«الأهمية» في هذه العبارات واضحا ومفهوما. فعلماء الكلام الذين تنازعوا حول حدوث القرآن أو قدمه بأشد ما يكون النزاع، وخاضوا معارك ضارية فيما بينهم من أجل هذا الموضوع، لاشك أنهم اعتبروه مهماً جداً، ووجدوا أن القضايا الدينية ذات الصلة بكلام الباري عزوجل

قضايا مهمة للغاية. وإذا كان ثمة انتقاء وتفضيل للمسائل في ذلك الوقت، فهو انتقاء موجود اليوم أيضاً، ولو لاحظنا مجمل الأفكار الكلامية في تاريخ الاسلام. سنجد أن كل التعاليم الدينية كانت يوماً ما عند فرقة من الفرق مسائل كلامية تنال نصيبها من البحث والدراسة.

الثالث: يختص بالتمايز بين القضايا الواقعية والقضايا القيمية في النصوص الدينية، فكما أشار بعض المعاصرين، تمتاز النصوص السماوية، لاسيما القرآن الكريم ببناء خاص يختلف عن النصوص والكلام الانساني. لذا لا يمكن التمييز فيه بين القضايا الوصفية والعبارات القيمية. كما يمكن ذلك في الأحاديث البشرية المتداولة، فكل آية في القرآن الكريم إذا أمعنا النظر فيها، وجدناها من ناحية تصف حقيقةً ما، ومن ناحية أخرى توصي بقيمة من القيم. وهذا أحد أبعاد قدسية اللغة الدينية، وواحد من معاني البطون المتعددة للقرآن الكريم، أن يكون في وصفه توصيات، وفي توصياته أوصاف وتقارير واقعية. فالوصف الذي تعطيه القضايا الدينية للحقائق، يستبطن في طياته معانٍ سامية للقيم والحياة والأخلاق، لذلك فإن مخاطب الوحي يكون ازاء عبارات ذات وجهين على أقل تقدير، يستطيع استلهام البصيرة منها الى جانب معرفته بالقيم والتكاليف.

ولذلك قيل: «من الخطأ تقسيم قضايا وعبارات النصوص المقدسة الى وصفية وقيمية؛ لأنه تقسيم يستلزم فرضا مسبقا يقول: إن هناك قضايا وصفية محضة، وقضايا قيمية محضة. وهو افتراض غير صحيح بالمرة. وحتى لو سلّمنا بوجود طائفة من القضايا الوصفية، وأخرى من العبارات القيمية، فسنلاحظ أن الوصف والقيم متمازجان بشكل معقد جداً في جميع الكتب المقدسة. فالفلسفة (الطاوية) الصينية، تتضمن القوانين العامة لعالم الوجود، الى جانب التكاليف التي على الإنسان القيام بها. كذلك الحال بالنسبة لإرادة الباري التي اوحيت للأنبياء، فهي وصفية وقيمية في آنٍ واحد. وحتى شهادة التوحيد (لا إله إلاّ الله) تتجاوز كونها تقريراً لحقيقة معينةً؛ لأن فيها معرفة الانسان بالمبدأ المتعالي لكل خير، والحجة الأخلاقية التامة، وحينما يلهج بها الانسان إنما يتخذ موقفا التزاميا تعبديا من الباري عزوجل».[٩]

الذي يبدو من دراسة نظرية «تفسير التجديد الكلامي بالتحولات في الموضوع» أن التحول في موضوع علم الكلام هو بلا شك إحدى مميزات الكلام الجديد، لكن حصر التجدد الكلامي في هذا الضلع خطأ، من نوع أخطاء أخذ وجه من الشيء مكان كل هويته (مغالطة الكنه والوجه) هذا أولا، وثانيا يبدو أن التحول في موضوعات علم الكلام هو من ناحية معلول للتحول في باقي أضلاعه المعرفية، كالمباني، ومن ناحية أخرى سبب في تغييرات تطرأ على سائر الأضلاع ومجمل الهندسة المعرفية لعلم الكلام.

وعليه لا يمكن القول: «إن الكلام في عصرنا لم يتغير تغيراً ملحوظاً من حيث المنهج والغاية، بل كان الفارق الكبير في إطار الموضوع.. ففي الوقت الحاضر اتسع موضوع علم الكلام اتساعاً كبيراً، وأصبح يشمل الدفاع عن كل القضايا الدينية».[١٠] إذ من الواضح أن دخول القضايا القيمية الى حيّز علم الكلام يستوجب دخول أساليب ومناهج دفاعية خاصة، ويستلزم تحولات في المباني وسائر الأضلاع المعرفية، كما تتغير الأهداف والمناهج تبعا لتحولات الموضوع وبما يتناسب وتطوراته. فحينما تدخل القضايا القيمية ـ مثلاً ـ لتكون من قضايا علم الكلام، سوف يطرح مفهوم جديد للدفاع، يضطر المتكلّم الى إعادة بناء غاياته وأهدافه.

المنهج

ذهب البعض إلى أن «المتكلمين السلف كانوا أحاديي المنهج، بينما المتكلمون اليوم متعددو المناهج» وهذه عبارة تشير الى ضلع مهم من قابلية الكلام على التطور، فلا ينكر أحد ضرورة التوسل بمناهج جديدة مناسبة للشبهات والمسائل الجديدة، لكن ثمة اختلاف حول حدود التجديد في المنهج، ومعنى استعمال المناهج الحديثة للأسس المعرفية ومستلزماتها المنطقية. والقول: إن «المتكلمين الماضين التزموا بمنهج واحد، في حين يوجد في الكلام المعاصر تنوّع منهاجي، تعوزه الدقة التاريخية. فقد أوضحنا في بحوث الصيغة الدفاعية لعلم الكلام، أن التنوع المنهجي من الخصوصيات لعلم الكلام، والذين اعتبروا الكلام صناعة الجدل لاحظوا خصوصية التنوع المنهجي هذه. إذن لا يمكن وصم علم الكلام بأحادية المنهج في مقام التعريف المستند الى الصيغة الدفاعية للكلام».

ومن حيث مقام التحقق أيضاً، يدلنا التمعن في تنوع الانظمة الكلامية والتاريخ الحافل لعلم الكلام، أن المتكلمين لم يكونوا أبداً مقتصرين على منهج وأسلوب واحد، ويجدر هنا التذكير باستعراض الفارابي لأساليب المتكلمين المختلفة ومناهجهم. والنتيجة هي أن علم الكلام سواء في الماضي أو الحاضر، امتاز بتعددية المناهج.

ولقد شهد الكلام المعاصر تحولا منهجيا من ناحيتين:

أولاً: من حيث حدود المناهج المتنوعة، تستعمل اليوم اساليب متعددة كانت غائبة عن السلف، ومنها المنهج الظاهرياتي، والتحليل المفهومي، والسمنيوطيقا، والهرمنيوطيقا، والمناهج التجريبية، ومعطيات الإحصاء، و... الخ.

ثانياً: تتأثر المناهج الكلامية بالشبهات والمسائل التي يواجهها المتكلم، فقد طرحت اليوم شبهات جديدة تستلزم مناهج مختلفة. وتستند غالبية الشبهات الى أسس معرفية حديثة، وهذا بدوره يتطلب مناهج حديثة.

التوجّهات

من المميزات التي لا سبيل الى إنكارها في التفكير الكلامي الحديث، تنوّع التوجهات التي ظهرت على مسرح الكلام الجديد. وقبل الدخول في تطور التوجهات، من المناسب التذكير بالتمييز الذي يؤمن به كاتب السطور بين المنهج والتوجّه (Method and approch) فالمنهج يطلق عادة على أساليب النقد والإثبات والإبطال في مقام الحكم والتقييم، أما التوجّه فيطلق على أسلوب الباحث في جمع المعلومات واكتشاف الحقيقة. وبهذا المعنى يكتسب كل من المنهج والتوجه ظروفا منطقية متمايزة. وعلى هذا الأساس تنحصر المناهج الكلامية غالباً بمقام الدفاع (إثبات التعاليم وابطال الآراء المعارضة)، بينما تختص التوجهات بمهمة تصحيح العقائد وعرض المعتقدات الدينية.

وقد كانت توجهات معظم المتكلمين في الماضي كتوجهات كل أرباب المعارف المتداولة آنذاك، توجهات مباشرة، بينما نادراً ما نلاحظ اليوم توجهات مباشرة. ذلك ان التوجهات المباشرة الدارجة اليوم تختلف عن توجهات الماضين، فالمتألهون المعاصرون غالباً ما يستخدمون التوجه الظاهرياتي لتبيين الايمان وحقائق الوحي.

كما توجد توجهات غير مباشرة كثيرة، من أبرزها التوجهات التاريخية، فثمة محاولات عديدة لتفسير الحقائق الدينية بأساليب تاريخية تطبيقية وتوجهات من داخل الدين ومن خارجه.

والتحوّل الآخر في توجهات المتكلمين الجدد هو استعمال وتوظيف الفروع الوسيطة Interdisciplinary في تفسير الظواهر الدينية. فالمسائل الكلامية الجديدة في فهم المتكلمين المعاصرين مسائل متعددة الأصول، والمسائل متعددة الأصول لا يمكن اصطيادها إلاّ بدراسة الفروع الوسيطة.

ورغم أن التحوّل في التوجهات من أهم التحولات الكلامية، إلاّ أن حصر التجدد فيها خطأ بيّن واقتصار مغلوط على وجه من وجوه الشيء دون هويته الكلية.

اللغة

أحد أبعاد التطوّر في الكلام الجديد هو التحول في لغة عالم الكلام، فالمتكلم يلعب دور الوسيط بين الوحي وأذهان ولغات المخاطبين. ولقد كانت أدلة المتكلمين الماضين وبياناتهم وتفاسيرهم لتعاليم الدين تتلاءم ولغات أقوامهم آنذاك، أما المتكلم المعاصر فيحتاج الى لغة حديثة تتناسب مع أذهان ولغات مخاطبيه اليوم.

وقد كان الشيخ مرتضى مطهري نموذجاً للمتكلم الواعي بضرورة استعمال لغة يفهمها المعاصرون في أكبر رقعة ممكنة من المعمورة؛ لذلك صاغ كتاباته ومحاضراته على هذا الأساس، إذ إن من شروط ايجاد صلة تفاهم وتفهيم أن تكون اللغة واحدة، ومراعاة هذا الشرط يضطر المتكلم الى تغيير لغته.

ويمكن تفسير التجديد في اللغة على مستويين: المستوى الأول هو الصورة العرفية للموضوع، بمعنى توفر المتكلم المعاصر على لغة حديثة للاستفادة والإفادة، بغض النظر عن تحولات المباني والمناهج والموضوعات. أما المستوى الثاني فيتمثل في معنىً آخر غالباً ما يسمى بالقراءات الجديدة للتعاليم الدينية. وهذا المعنى لتجدد اللغة ناتج عن التحولات التي تشهدها سائر الأبعاد المعرفية لعلم الكلام، وعلى أساسه يعتبر الكلام الجديد إعادةً لبناء الفكر الديني. وغالبية الذين يحصرون التجدد الكلامي في المسائل الكلامية، يفعلون ذلك احترازاً من هذا المعنى.

التدقيق في سعة آفاق القراءات الجديدة للفكر الديني، ومشكلة ملاك القراءة الوفيّة للمعرفة الدينية، جعل البعض يشككون في اعتبار ما يسمى بالكلام الجديد داخلاً حقاً في نطاق علم الكلام الاسلامي. فما هي حدود وثغور القراءة الجديدة؟ وما هو ملاك التطابق مع ضوابط الوحي؟ وما هو الفارق بين منح الشريعة لغة جديدة، وبين التفسير بالرأي الذي ذمّه الأئمة؟ وأي القراءات الدينية إحياءٌ للدين. وأيّها إماتة للدين؟ وبالتالي، هل اللغة الدينية الحديثة. لغة أفضل أم أسوء؟

المباني:

يرتكز علم الكلام، خلافاً للكثير من العلوم، على مبادئ ومبانٍ عديدة. فعالم الكلام يستند الى مبادئ تصورية وتصديقية متنوعة في عرضه للقيم الايمانية ودفاعه عن المعتقدات الدينية، سواء وجدنا تصريحاً بهذه المبادئ في المؤلفات الكلامية أو لا. لقد كان المتكلمون واعين في الغالب للأسس والمبادئ التي ترتكز إليها أفكارهم الكلامية، لذلك خصصوا بحوثهم الأولى لطرح أهم هذه المبادئ، وبذلك أدرجوا في مؤلفاتهم مبادئهم المعرفية والفلسفية والمنطقية والطبيعية.

ويقال: منذ بدايات النهضة الاوروبية وحتى النصف الثاني من القرن التاسع عشر. حدثت تحوّلات جذرية في تفكير وحياة الانسان الغربي. حتى أن المفكرين المتدينين واجهوا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر أسسا ومبادئ جديدة تمام الجدة، فقد انهارت الفيزياء والميكانيك والميتافيزيقا اليونانية والقروسطية، وظهرت العلوم الحديثة، وتركت الواقعية الأرسطية مكانها لواقعية معقدة. كالواقعية التخمينية لدى كانت وبوبر، وبرزت الى السطح تفاسير مختلفة للعقلانية، كالوضعية، والبوبرية، وما بعد الحداثة، و... الخ. وتعرض علم إنسان القرون الوسطى لهزّات عنيفة. وطُرحت بحوث معمقة حول مديات التفكير العقلاني لدى البشر، والأخطاء التي لا مفر منها عند القوى الادراكية البشرية. كما تغيّرت تصورات الإنسان عن نفسه وعن الطبيعة والعالم، وتحوّلت مكانته داخل عالم الوجود. وظهرت صور جديدة للإنسانية والحرية والحقوق والواجبات والحياة والمعرفة، و... الخ. وبالتالي أصبحت الميتافيزيقا ـ التي كانت ذات مصير واحد والإلهيات ـ مستحيلة.

لقد أحدث التحول في أسس التفكير أعمق التحولات في المسائل والتوجهات والمناهج واللغات و...الخ، فالمسائل تتوالد من تضارب المعلومات القبلية في الذهن، وتنمو وتتطور وفق هذه الآلية أيضاً، فلا سؤال ينبت أبداً في صحراء الذهن الفارغ من مقدمات ومعلومات مسبقة، الذهن الخالي لا يطرح سؤالاً، وإنما تتفتح المسائل في الأذهان وفق علاقة طردية مع حجم القبليات والمعلومات الأولية في هذه الأذهان. وحسب تعبير الشاعر «السؤال والجواب، كلاهما ينهضان من العلم، كما الورود والأشواك تنبت كلها من الماء والتراب».(١١)

إن المعلومات المعاصرة التي يتوفر عليها المتكلم اليوم، هي بمثابة المبادئ والمباني المُسبِّبة لظهور ونمو المسائل الكلامية الجديدة، والتي تبرز الى السطح تبعاً لها مناهج وتوجهات حديثة. وعلى هذا فإن التجديد في الكلام يعني التجديد في المبادئ التصورية والتصديقية، التي يضطر المتكلم المعاصر الى اعتمادها في تأملاته الكلامية. فنظرية «القبض والبسط النظري للشريعة» مثلاً، محاولة لتفسير تحولات فهم المتكلمين للفكر الديني وقابلية المعرفة الدينية على التجدد، تقوم على أساس هذه الفرضية القائلة بارتكاز المعرفة الدينية المعاصرة على مقومات التفكير الحديث.(١٢)

وقد سجّل البعض عدة ملاحظات نقدية على هذا اللون من النظر للتجديد الكلامي، نعرضها فيما يلي باختصار:

أولاً: هل التجدد في أسس الفكر، تجدد بالجملة أم في الجملة؟ وهل تغيّرت جميع مباني الفكر الإنساني، أم أن ادعاء التحوّل في المباني من قبيل القضية الجزئية؟ وهل تحوّل الأسس تحوّل حاسم، إمّا أن يشمل كل شيء، أو لا يشمل شيئاً؟

ثانياً: ألا يفضي التجديد في دعائم التفكير الإنساني الى النسبية في التفكير وبالتالي رفض الواقعية. ثم ألا يكون التجدد في المباني بهذا المعنى أحد الشبهات التي يتعيّن على المتكلم الرد عليها؟

ثالثاً: هل التجدد في المباني الفكرية تحوّل مؤقت أم أنه حادثة مستمرة؟ وهل يصح التنبّؤ بأن التجدد في الأسس الفكرية قد يكون مثل أي حادثة تاريخية لها ظهورها وأفولها، بحيث إن المفكرين يعودون بعد هذا الأفول الى مواقفهم ومبادئهم المعرفية السابقة؟

رابعاً: هل الكلام الجديد، بمعنى الكلام المنسجم مع الأسس الفكرية الحديثة، هو من سنخ علم الكلام حقاً؟ وهل يمكن اعتباره وفياً للفكر الديني، أم أنه في إعادته لبناء الفكر الديني وفق قواعد جديدة، سيفرغ هذا الفكر من هويته وحقيقته؟

الأهداف والهوية المعرفية

النظريات الست التي أوردناها في تفسير متعلق التجديد غالباً ما تنحاز الى أحد الجوانب أو الأضلاع المعرفية. أما نظرية التجديد في أهداف علم الكلام، فإنها ترى أهم أركان هذا العلم عرضة للتجديد، وهذا يعني التجدد في الهوية المعرفية لعلم الكلام. والذين يرون أن التحديث فيما وراء مسائل العلم يعني ظهور علم جديد في هويته، سوف لا يترددون إزاء هذه النظرية بالذهاب الى ولادة علم مختلف أساسا عن الكلام التقليدي. ذلك أن الهدف يلعب دوراً رئيسياً في تحديد وانسجام الأضلاع المعرفية لعلم الكلام، فهذا العلم مدين بهويته المعرفية لأهدافه وغاياته، من هنا يبدو التجديد في الأهداف تجديداً في الهوية.

فريق من المنظرين المعاصرين يرون الكلام الجديد متمايزاً عن الكلام التقليدي من حيث الأهداف، فالأهداف التي صاغ القدماء أفكارهم الكلامية لبلوغها لا تخرج عن صنفين: الدفاع عن المعتقدات الدينية، أي إثبات الآراء الدينية وإبطال الآراء المعارضة، أو اكتساب المعرفة بعالم الوجود عن طريق الوحي السماوي. ويزعم البعض أن المتكلم المعاصر يعيش في فضاء آخر، ويتحدث مع مخاطبين آخرين، بحيث لا يحتاج، ولا يمكنه أساسا، أن ينصب الأهداف السابقة أمام عينيه أهدافا يُكرّس لها جهوده ومباحثه، وإنما يرى مهمته المتناسقة مع الظروف الحديثة، هي تفسير الايمان وتقديم الدين للناس، وننقل فيما يلي رأي أحد المعاصرين توضيحا لهذا التبرير في تحولات الأهداف الكلامية:

«كان لعلم الكلام ثلاث مهام رئيسية عند المسلمين: الوظيفة الأولى عرض الأصول العقيدية والايمانية للإسلام، والكشف عنها. والوظيفة الثانية اثبات العقائد، فقد كان المفروض أن الايمان بهذه العقائد الحقّة هو السبيل الوحيد الى

الفلاح الأخروي. فمن أراد الفلاح في الآخرة والنجاة من العذاب يجب أن يتبنّى هذه المعتقدات الحقّة. والمتكلم يقوم بالكشف عن هذه المعتقدات وتشخيصها، ومن ثم إثباتها. أما المهمة الثالثة التي اضطلع بها علم الكلام الإسلامي فهي الرد على الشبهات التي ترد ضد الدين من خارجه.

الهيكلية التي يكتسبها علم الكلام الإسلامي وفقاً لهذه التوجهات وبناءً على الأهداف الثلاثة المذكورة وما تتطلبه من مفروضات، تمتاز بخصيصتين رئيسيتين:

الأولى: الأسئلة المطروحة في الكلام الإسلامي، أسئلة تهتم بالواقع. ففي مثل هذه الظروف يتوفر الكلام الإسلامي على خصيصة البحث عن العقائد الحقة المطابقة للواقع مئة بالمئة، ويرى الفلاح الأخروي رهيناً بتحصيل هذا اليقين المطلق. أما الخصيصة الثانية للكلام الإسلامي فهي تصوّر أن هذه القضايا الايمانية ممكنة الإثبات عن طريق العقل، فهذه القضايا في ذلك الفضاء الفكري، أمور يمكن إثباتها بالعقل . أما في عصرنا الراهن، فقد تبدلت الأجواء الفكرية. وتبدأ المسألة برمّتها من أن الانسان في القرون الأخيرة دخل طوراً جديداً من التفكير ، تركت فيه الخصيصتان اللتان صاغتا كلامنا الإسلامي مكانهما لخصائص أخرى. في الفضاء الفكري الجديد، انهار الجزم الفلسفي والعلمي، وصار من غير المجدي اللهاث وراء اليقين على نحو ما كان يصنعه الماضون، فقد ساد عدم الجزم على التفكير البشري. وفي مثل هذا الفضاء الفكري، لم يعد أسلوب الإثبات ذا بالٍ، ولا مفيداً. فالإنسان لا يريد اثبات شيء، وإنما يريد حل مشكلة. وقد أصبح دور الإنسان متبلوراً في حل مشكلة واثباتها... علماء الدين والمتكلمون يريدون اليوم التحدث في مثل هذا الفضاء. ومن الجلّي أن علم الكلام لا يستطيع وسط هذه الظروف، الاحتفاظ ببنيته وخصائصه السابقة، كما لا يمكنه ملاحقة الأهداف القديمة، ففي الفضاء الجديد، ما يبدو مهماً بالنسبة للإنسان بخصوص الدين والتديّن، هي أسئلة معينة تتمحور حول السؤال الرئيسي القائل: ماذا يفعل لي الدين أنا المفتقر الى صورة «هوية»؟

لاشك أن من غير المفيد في مثل هذه الأجواء إثبات سلسلة من المعتقدات، وإنما المفيد إحياء الناس من خلال تقديم حقيقة جذابة نهائية لهم، تستقطب إليها كل

وجود الإنسان. في صدر الاسلام لم يكن النبي صلى الله عليه وآله وسلم يعمل على إثبات وجود الله والنبوة والمعاد، وإنما يرتكز خطاب الباري للانسان في القرآن الكريم على أساس تقديم الله نفسه للإنسان، من دون التوغل في الإثبات، كما كان النبي يقدم نفسه للناس من دون اثبات.

واليوم أيضا نحتاج الى علم كلام يطرح الله والنبوة والوحي والمعاد بأسلوب مختلف يشد إليه الناس، بحيث يكتسب في خضمه الانسان والعالم معناهما، وليس هذا وحسب، وانما تتيسر للإنسان به حياة جديدة».[١٣]

تأسيسا على هذا الرأي، فإن التحولات الجذرية في التفكير الانساني خلال القرون الأخيرة، والتجديد في أسس الأفكار المعاصرة، يقتضي أن نتوقع من المتكلم أموراً أخرى، ونغيّر التعريف [الغائي] لعلم الكلام. فالكلام الجديد، وخلافا للكلام القديم، ليس علما يهتم باثبات تعاليم الدين وإبطال الآراء المعارضة. كما أن تحصيل المعرفة بعالم الوجود عن طريق الوحي لم يعد من أهداف الكلام الجديد، وإنما هو علم يهتم بتبيين الايمان الذي ظهر مع نبي الاسلام.

ومقارنة هذا التعريف بالتعاريف الأخرى تفصح عن توجهات تفيد التحوّل في تعريف علم الكلام وهويته: ولذلك وجّهت نقود عديدة من قبل بعض المعاصرين لهذا الرأي.[١٤] ونكتفي بذكر بعض النقاط في نقد هذا المنحى وتحليله:

أولاً: تبتني هذه النظرية على صورة خاصة للوحي، في تفسير التجدد الكلامي. وقد ذكرنا في موضع آخر أن ثمة صورتين لعلم الكلام كانتا لدى الماضين تقومان على صورة واحدة للوحي. أما الوحي بحسب هذه النظرية (التجديد في هوية علم الكلام وغاياته) فهو خلافاً للتصورات الدارجة بين المتكلمين والمتألهين ليس مجموعة من التعاليم النظرية نزلت لتعليم البشر. وعليه يكون توضيح المفاهيم في مقام التصور، وإثباتها بالبراهين في مقام التصديق، ودحض الشبهات في مقام الدفاع، ممارسات سالبة بانتفاء الموضوع.

والسبب الرئيس في ظهور مثل هذه الصورة للوحي، هو الفضاء الخاص الذي ساد الفكر الغربي منذ بدايات النهضة وحتى القرن العشرين، وهو فضاء أهم خصائصه اليأس الفلسفي التام ونبذ الجزمية. فالمتألهون المسيحيون قدموا قراءة جديدة

للوحي بعد مواجهتهم فكرة عدم قابلية المعتقدات الدينية للاثبات، والتي ظهرت في هذا الفضاء. وهي قراءة ترى خطاب الله للإنسان عرضاً لله على البشر، ولم تكن هذه القراءة غريبة على الفهم التقليدي للوحي لدى المتألهين المسيحيين، كما كانت بالنسبة للفهم التقليدي للوحي عند علماء الكلام المسلمين.

ثانياً: القول بأن التحول الحاصل في الغرب منذ النهضة وحتى الآن يمثل المصير المحتوم للفكر الانساني، والفضاء الذي كان ثمرة هذا التحول هو فضاء خالد سيبقى الى الأبد، دليلاً عليه، والدراسات الدقيقة للتحولات الجارية خلال العقد الأخير تشير الى كونه نظرية في طريقها الى الأفول، فمع أن الفلسفة النقدية أبطلت سحر الفلسفة الوضعية، والفلسفات النسبية لما بعد الحداثة تجاوزت التوجهات النقدية، لكن بقاء الإنسان في فضاء النقدية النسبية أمر غير محتمل.

ثالثاً: غالبية من كانت لهم آراء حول التحولات الجذرية في العالم الغربي طوال القرون الأخيرة، يرون أنه بالرغم من حصول هذه التحولات في حياة وافكار الانسان الغربي، لكنها كانت ذات نتائج عالمية.[١٥] ومع أن هذا الادعاء يبدو صحيحاً على نحو الإجمال والقضية الجزئية، لكنه محل إشكال وتشكيك في تفصيلاته، فبملاحظة التفاوتات الشاسعة بين الثقافة الشرقية الاسلامية والغربية المسيحية، كيف يمكن سحب نتائج التطورات المذكورة على الثقافة الاسلامية؟

رابعاً: كيف يمكن تفسير التباين الكبير بين هوية الوحي عند المسيحيين وهويته لدى المسلمين؟ فالوحي عند المسيحيين هو إظهار الله نفسه للناس، بينما الوحي لدى المسلمين هو كلام الله مع الناس. وعليه، حتى لو افترضنا انتقال نتائج التحولات الغربية الى الثقافة الشرقية ـ الاسلامية، كيف يمكن تقديم القراءة التي ذهب إليها المتألهون المسيحيون بخصوص الوحي والايمان الديني، في خصوص الوحي الاسلامي؟

خامساً: القول إن: «خطاب الله للانسان في القرآن الكريم هو عرض الله نفسه على الانسان، وليس اثباتاً لله، كما أن الرسول كان يقدم نفسه ولا يثبتها» يمكن نقده في ضوء الآيات القرآنية، ففي الكثير من الآيات الكريمة نلاحظ لغة احتجاج واستدلال واثبات، بالإضافة الى أساليب إبطال الآراء المعارضة. فالآية ﴿**ولو كان من**

عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً﴾ (النساء ٨٢) تتضمن بكل وضوح برهاناً في شكل قياس استثنائي من نوع رفع التالي المرخّم البديهي الانتاج. وهي ترمي إلى دحض آراء القائلين بأن القرآن ليس من عند الله. وكذلك الحال بالنسبة للآية ﴿ولو كان فيهما آلهة إلاّ الله لفسدتا﴾ (الانبياء ٢٢) الرامية الى نفي الشريك عن الباري تعالى.[١٦]

وعلى هذا الأساس لا يمكن القول: إن علماء الكلام التقليديين ابتعدوا عن لغة القرآن ومناهجه؛ لأن لغة القرآن لا تخلو من الاحتجاجات ودفع الشبهات. والهوية الوسائطية لعلم الكلام دفعت المتكلمين الى الاهتمام بلغة القرآن ومناهجه، وأن يجعلوا الهدف من هذا العلم اثبات تعاليم الدين ودفع الشبهات. وهذا لا يعني طبعا أن المتكلمين كانوا في جميع المفاهيم والمعاني والمسائل ملتصقين بلغة الوحي.[١٧]

سادساً: عبارة «كما كان النبي يعرض نفسه ولا يثبتها» تدل على توهم التعارض بين «العرض» و«الاثبات». وبتعبير آخر، يستند هذا القول الى فرضية وجود تنافر وتضارب بين عرض الايمان واثبات التعاليم الدينية، بحيث إن المتكلم مضطر الى اختيار واحد من هذين الدورين دون الثاني. وهذا الفرض غير قائم على أساس، إذ لا تعارض أو تنافر بين هذين الدورين. والالتفات الى حقيقة أن لغة الوحي ذات مراتب يدل على: أن العرض، واثبات المدعيات، ودفع الشبهات، كلها من المراتب المختلفة لخطاب الوحي. وسبب كون الوحي ذا مراتب يعود من جهة الى الحقيقة التشكيكية للوحي وكونه ذا بطون، ومن جهة أخرى الى ضرورة انسجامه مع المراتب المختلفة لأذهان وأفهام ولغات مخاطبيه ومستوياتهم المتفاوتة.

القسم الثالث: التجديد في المنظومة الكلامية والهندسة المعرفية

النظرية المختارة في تفسير تطور علم الكلام، نسمّيها نظرية التجديد في المنظومة الكلامية والهندسة المعرفية للكلام. وعلى أساسها لا يكون التجدد خاصا بضلع واحد من علم الكلام دون غيره، وإنما يشمل جميع الأضلاع المعرفية. ومن ناحية، يبدو التحول في المنظومة الكلامية داخل إطار هذه النظرية بمعنى الظهور العلمي الجديد تماما لمقولة أخرى، كما أن التحوّل في الهندسة المعرفية لا يستلزم

مثل هذه الاستحالة في الهوية. وشرح هذه النظرية بحاجة الى ذكر عدة نقاط تمهيدية:

الترابط الوثيق بين اضلاع العلم الواحد

ترتبط أركان العلم الواحد مع بعضها ارتباطاً متقابلاً وثيقاً، بحيث يترك أي تحوّل في أحد أضلاع العلم وجوانبه تأثيراً على الأضلاع الأخرى. وقد يكون طرح المسائل الجديدة نافذة الى ظهور مناهج جديدة، والمناهج الجديدة قد تستند الى مبانٍ جديدة، وربما كانت المباني الجديدة وليدة توجهات حديثة، وتحتاج الى مصادر جديدة. وعموماً يتوفر الباحث على صورة جديدة لموضوع علمه وأهدافه. وهذا كلام يصدق فيما يصدق على علم الكلام. إن طرح مسائل كلامية جديدة يوسّع من دائرة موضاعات هذا العلم، ويؤدي الى تطوّرات مختلفة في المناهج والتوجهات، وتكتسب أهداف الكلام (الدفاع عن الأفكار الدينية على أساس صورة معينة لعلم الكلام) تفسيرا وتعريفا جديدا، وتفصح عن أبعاد جديدة له.

التجدد بمعنى الاستكمال

لا يعني التجدد ضرورةً أفول شيء وحلول شيء آخر محله، وإنما المراد به هنا، التحول التكاملي، حيث يتكامل الشيء ويظهر في صورة جديدة. ومهما كان هذا التجدد جوهرياً، تبقى بين الأمر السابق والأمر اللاحق مشتركات معينة. وهذا اللون من التجدد يعني بقاء الملاك الذي يوحّد بين المسائل، والمناط الذي يميّزها عن باقي العلوم. ولا يفيد التجديد بهذا المفهوم ضرورة أن تقتصر التحولات على جانب واحد من جوانب العلم (كالمسائل مثلاً) دون أن تمس الجوانب الأخرى.

التجدد في العلوم هو التجدد في أهم أضلاعها المعرفية، من دون حصول انقلاب ماهوي في العلم. وليس هذا أمراً ممكناً فحسب، وإنما نلاحظ حصوله في حالات كثيرة على امتداد تاريخ العلوم الإسلامية، فالفقه والأصول علمان مهمان في الثقافة الإسلامية طرأت عليهما مثل هذه التغييرات. وبتعبير بعض المعاصرين «إن اختلاف» الفقهاء ليس فقط في المسائل، وإنما في اساليب الاستدلال، وليس فقط في

المسائل، وإنما في المباني أيضاً، وليس في المباني وحسب، وإنما في المصادر كذلك... وعليه فالاختلافات الفقهية تشمل المصادر والمباني والفروع...».[١٨]

وما أشير إليه أعلاه من الاختلاف بين الفقهاء، هو في الواقع اختلاف في أحد الأضلاع المعرفية المهمة لعلم من العلوم. لكن هذه التحولات والتطورات لا تستدعي أن يكون الفقه فقه القدماء فقط، وما يوجد اليوم، علم آخر لا تصح تسميته فقها إلاّ من باب التسامح والمجاز.

إذن يمكن أن يتحول العلم في أضلاعه المختلفة، ويبقى ملاك الوحدة بين مسائله على حاله دون تغيير، وكذلك مناط تمييزه عن سائر العلوم ويكون ذلك الملاك وهذا المناط العناصر الاساسية المكوّنة لتعريف العلم.

معنون التجديد

حينما تواجهنا مرحلتان من نمو العلم وازدهاره، تتضمنان لا فقط تحولات في المسائل، وإنما تغييرات في المباني والمناهج، و...الخ، كيف يمكننا التمييز بين هاتين المرحلتين؟ يبدو أننا إزاء قضية مفردات ومشكلة ألفاظ. ولا مجال للبحث في الاصطلاح (لا تشاح في الاصطلاح). إحدى طرق الحل أن نصف المرحلة السابقة بأنها قديمة، واللاحقة بأنها جديدة، فنقول: الكلام الجديد والكلام القديم، والفقه الجديد والفقه القديم... .

لكن هذه الطريقة تؤدي إلى بعض الالتباس، وذلك:

أولاً: كما جرى التصوّر غالباً، تُوهِم هذه الطريقة أن كل العلم وهويته قد طرأ عليه التحوّل، بحيث إن علماً برمّته قد أفل واندثر، وظهر علم آخر جديد تماماً، فيكون قد انقرض كلام، وولد كلام آخر.

ثانياً: «الجديد» حالة نسبية، لا تدل على ما يصطلح عليه المعاصرون «التعيّن الثقافي». فكل مرحلة من مراحل العلم جديدة بالنسبة لسابقتها. وقديمة بالمقارنة مع لاحقتها؛ لأنه «إذا كان معيار التجدد في قبال التقادم، أو الجديد قبال التقليدي هو الزمن، فمن الممكن أن يظهر في المستقبل القريب أو البعيد كلام أجدّ. فما هو الملاك أو السقف الزمني لهذه العملية يا ترى؟ إذا كان معيار الجدة، ظهور المحاور

الثلاثة الأصلية: المحتوى الجديد، والمبنى الجديد والمنهج الجديد، فمن الضامن أن المستقبل القريب أو البعيد لن يأتي بمسائل جديدة ومبانٍ حديثة ومناهج مستحدثة؟ وإذا حصل هذا فهل ستبقى المحاور الحالية جديدة، وتكون المستقبلية أجدّ، أم تكون الآتية جديدة، والحالية قديمة؟ وهكذا لن تكون لعملية التجديد ضوابط محددة».[١٩]

والطريقة الأخرى هي أن نصف العلماء الذين طرحوا مسائل جديدة، واستعملوا مبانٍ ومناهج حديثة، بالمجددين والمتأخرين: «إذن ففي الفقه نجد الاختلاف في كل من المصادر والمباني والفروع، لكنّ أحداً لم يطلق تعابير الفقه القديم والجديد والأجدّ، وإنما قسموا الفقهاء الى: أقدمين، وقدماء، ومتأخرين، ومتأخري المتأخرين. وبقي الفقه فقهاً».[٢٠]

ولا شك أن هذه الطريقة أرجح من الطريقة الأولى، بلحاظ عدم تسبيبها ايهاماً بحصول تحوّل في هوية العلم، أو حدوث انقلاب تام في ماهيته، ولكن يبدو أن النقد الذي وجهه صاحب هذه الرؤية للطريقة الأولى، يمكن توجيهه بكامل قوّته لطريقته التي اقترحها أيضاً (الطريقة الثانية). أي يمكن القول: «في هذه الحالة، من يضمن أن لا تظهر في المستقبل القريب أو البعيد مسائل جديدة ومبانٍ ومناهج حديثة، وبالتالي يغدو المتأخرون متقدمين، أو المتأخرون متأخري المتأخرين».[٢١]

ثم إننا إذا أردنا استخدام مفاهيم التأخر والتقدم أو الجديد والقديم أوالسابق واللاحق، فمن الأفضل نسبتها الى العلم ذاته، وليس الى العلماء، فالذي يؤدي الى طروء هذه الصفة هو العلم الذي شاده العلماء؛ لذلك يكون هذا الوصف من باب إطلاق الصفة على متعلق الشيء وليس على الشيء ذاته. كما أن نسبية مفهوم الزمن محل إشكال في هذه الطريقة كما في الطريقة السابقة.

بيد أن هناك طريقة ثالثة هي أن ننسب الجدة الى النظام العلمي، فنقول: نظام فقهي جديد ونظام فقهي قديم. وهذا التعبير لا يوهم بتحوّل في هوية العلم أولاً. وثانياً هو صفة للشيء ذاته وليس لمتعلّقه.

ومردّ أطروحة النظام الكلامي الجديد الحرص على حفظ الهوية المعرفية لعلم الكلام، وكونه واسطة بين الوحي ومخاطبيه. ثمّ إن التغييرات الهائلة التي طرأت

على مخاطبي الوحي خلال القرون الأخيرة، أدت الى تحولات في الأضلاع المعرفية لعلم الكلام، وشهدت المسائل والأسس والمناهج واللغة الكلامية تطورات وتغيّرات لا سبيل الى إنكارها. وقد أدرك المتكلمون وظائفهم بشكل أوضح، فأعادوا ترتيب المسائل بما يتناسق ومبانيهم الجديدة، ومنحوا علم الكلام هندسة وبناء قشيباً مع حفظ الهوية المعرفية لعلم الكلام.

ولقد أخذ بعض المعاصرين بهذا الرأي في تحليل التجديد الكلامي، فاعتبروا أن بالإمكان القول بتحولات في محتوى علم الكلام ومسائله ومبانيه ومناهجه، بعيداً عن تقرير أنواع لعلم الكلام (كالقديم والجديد والأجد). وإذا صرفنا النظر عن النقاش حول لفظ «الجديد»، فسيكون من المناسب مقارنة الكلام الجديد بالنظم الفقهية والأصولية. فكما أن الفقه لدى الفقهاء المتأخرين يختلف من حيث المحتوى والمسائل والمباني والمناهج عن الفقه عند الفقهاء المتقدمين، وله عموماً نظام معرفي آخر، فإن كلام المعاصرين أيضاً يتفاوت عن كلام السلف، لا في مسائله وحسب، وإنما في المباني والمناهج أيضاً: «... من المناسب أن نسلك ذات السبيل الذي سلكه كبار علماء الفقه والأصول، فمن البيّن أن اختلاف الفقهاء ليس في المسائل وحسب، وإنما هو كذلك في المباني، وليس في المباني والأصول والضوابط الكلية فقط، بل وفي المصادر أيضاً: لذلك لم يُطرح فقه قديم وفقه جديد وفقه أجد، وإنما وُزِّع الفقهاء الى: أقدمين، وقدماء، ومتأخرين، ومتأخري المتأخرين، وبقي الفقه فقهاً. وسواء قالوا: مسائل كلامية جديدة، أو قالوا: كلام جديد، يبقى الأنسب أن تكون حاله كحال الفقه والأصول، لكي تكون للتجدد ضوابطه ومقاييسه».[٢٢]

وكما هو واضح، فإن هذه الرؤية لا تحصر تجدد الكلام في عدد مسائله، ومن ناحية أخرى لا يتمدد التجديد الى هوية الكلام، وإنما يبقى الكلام كلاماً على كل حال.

تواجهنا في تاريخ الكلام الإسلامي أنظمة متنوعة، وجمع من هذه الأنظمة الكلامية تشتمل على مسائل في علم الكلام (سواء نهضت الأنظمة بمهمة الإجابة الصحيحة المتطابقة مع الوحي عن هذه المسائل أو لا) وتأسست غالبيتها من أجل الوصول الى الأهداف الكلامية وشرح الطروحات الدينية والدفاع عنها (سواء بلغت

هذه الأهداف أم لم تبلغ) وقد ظهرت هذه النظم الكلامية الإسلامية بعرض بعضها البعض. والتنوع هنا بمعنى التغاير، وبالرغم من هذا التغاير تعتبر جميع المنظومات الكلامية جزءاً من علم الكلام، فيقال: كلام الشيعة، وكلام المرجئة، وكلام المعتزلة، وكلام الأشاعرة، وكلام الماتريدية، وكلام الكرامية، و... الخ.

التنوع في النظم، المطروح في نظرية التجديد الكلامي، تنوّع طولي وليس تنوعاً عرضياً؛ لذلك كان إطلاق مفردة «الكلام» على الكلام التقليدي، وعلى الكلام الجديد، أقرب الى الصحة من إطلاقها على المنظومات الكلامية المختلفة، ككلام المرجئة، وكلام الاشاعرة، و...الخ. بالطبع، نشب نزاع بين المتكلمين السلف على حقيقة أو مجاز إطلاق لفظة «الكلام» على المنظومات الكلامية المنافسة، فمثلاً ينكر مؤلفو «المواقف والمقاصد» أن يكون كلام المعتزلة كلاماً.

إذا لم تحفظ الهوية المعرفية للكلام في خضمّ ما يسمى بالكلام الجديد، أو إذا تغير المنحى المنهاجي للمتكلم، وإذا لم يعد الالتزام بالوحي الإسلامي أساساً لعلم الكلام، لم تعد مثل هذه المعرفة كلاماً؛ ولذلك سيكون «الكلام الجديد» في هذا الافتراض عنواناً بدون معنون، ووصفاً من غير موصوف.

مفهومان متغايران للتجديد في الكلام

يمكن إطلاق «التجدد» على علم الكلام بمعنيين متباينين، ويتسبب عدم الفرز بين هذين المعنيين في بروز الكثير من الأخطاء والغموض. والمعنيان هما: التجدد بمثابة عرض عام، والتجدد بمثابة وصف خاص.

التجدد بالمعنى الأول لا يختص بعلم الكلام، وإنما تتسع ساحته لكل العلوم والمعارف. وبكلمة ثانية؛ التجدد بمثابة العرض العام لا يقتضي بناءً متعيّناً لعلم الكلام، بل يمكن أن يطرأ على جميع العلوم، فالتجدد بهذا المعنى من ضروريات مقام تحقق العلم. والعلم ليس سوى مسائله، ومسائل العلم تدريجية الحصول، فمسائل العلم تطرح بشكل تدريجي وتتناسق مع بعضها حول محور معيّن حتى تغدو بمرور الوقت علماً مدوناً ظاهراً، ينمو ويتطور مع ظهور مسائل جديدة تضاف الى العلم.(٢٣)

كل مقطع من تاريخ تطور العلوم، جديد بالنسبة لسابقه، وقديم بالقياس الى لاحقه؛ ولهذا يكتسب التجدد بمعناه هذا مفهوماً نسبياً، فكلام الشيخ الطوسي جديد نسبة لكلام الشيخ المفيد، وكلام نصير الدين الطوسي جديد مقارنة بكلام الشيخ الطوسي.

طبعاً تبدو حركة التغيير في علم الكلام سريعة الإيقاع إذا ما قورنت بباقي العلوم، فتطوراته تسارعت بتوافد مسائل جديدة وشبهات متلاحقة كانت تطرح على الفكر الإسلامي باستمرار. بيد أن الكلام كباقي العلوم يتمتع بتجدد في مقام التحقق، وهو حالة تدريجية نسبية، لكن هذا المعنى ليس هو المقصود بالتجدد في «الكلام الجديد»، وإنما نواجه مفهوماً خاصاً للتجديد الكلامي نسميه التجدّد بمثابة عرض خاص.

والتجدد في علم الكلام بهذا المعنى الثاني له جذوره في تعريف علم الكلام، وهو ليس بالأمر التدريجي أو النسبي أو ممكن الإطلاق على سائر العلوم. فالجديد فيها يسمى اليوم كلاماً جديداً، وهذا عرض خاص. والعلوم الأخرى لا تشترك مع الكلام في هذا التجدد. ومن الضروري الإشارة الى تعريف علم الكلام بغية توضيح هذا المعنى (الثاني) للتجديد.

علم الكلام حسب تعريفه ذو هوية وسائطية بين الوحي ومخاطبيه. وهذه الهوية الوسائطية هي في الواقع جنسٌ، وجامع مشترك بين جميع التعاريف الموجودة لعلم الكلام والنظم الكلامية المختلفة، وبفضل هذه الهوية يكتسب علم الكلام تعيّنه من كلا طرفي الارتباط (الوحي ومخاطبيه).

إن الذي يقوّم هوية الكلام باعتباره كلاماً هو الوحي والتعاليم الدينية، التي ظهر الكلام من أجل إسداء الخدمة لها. أما الذي يكوّن بناء الكلام ويصمّم هندسته المعرفية، ويُؤمّن تعيّنه الثقافي، فهم مخاطبو الوحي. وبالتالي فإن الهوية الوسائطية للكلام تقيمه على ركيزتين، إحداهما ثابتة بذاتها، والثانية متحولة باستمرار، فالوحي شيء ثابت مقدس سماوي، وعلم الكلام هو الكفيل بعرض مضامينه على المخاطبين المتمتعين بهوية جماعية تاريخية متحولة، وتطورات الذهن واللغة البشرية حقيقة تاريخية صارمة لا يصح إنكارها.

ويعود التعقيد في مهمة عالم الكلام الى أنه يعتبر الوحي خطاباً عاماً يستوعب جميع البشر بكل تنوعاتهم الجغرافية والتاريخية، ويجد نفسه مكلّفاً بالحفاظ على التخاطب وتقديم الوحي لكافة الناس بشكل يجعلهم يفهمون تعاليم الوحي ويتقبلونها، ولا يعثرون على منافس لها أو معارض، وبهذا فالمتكلم يرسم نظامه الكلامي بما يتناسب وأذهان ولغات مخاطبيه، وبتحول أذهان المخاطبين يتحول النظام الكلامي.

وإذا افترضنا حصول تحوّل جذري هائل ومصيري في أذهان البشر ولغاتهم خلال حقبة معينة من التاريخ، بحيث يتغيّر نمط التفكير الإنساني تغيّرات أساسية تشمل أجواء الأفكار ومبادئ التفكير وتوجهات المعرفة، عندها سيجد المتكلم نفسه إزاء مخاطبين بذهنيات ولغات جديدة تماماً. وهذا ما يترك تأثيرات عميقة على خطاب الكلام وتبييناته وبراهينه ودفاعاته وعرضه للفكر الديني، فهي تستفزّه لمعرفة أسس جديدة وتوجهات جديدة ولغة جديدة، وبهذا تدخل تحولات ملحوظة على الأضلاع المختلفة لمنظومته الكلامية.

ومثل هذا التحوّل واجهه المتألهون المسيحيون في الغرب كما يشير الى ذلك «فورد» في مقدمته لكتاب «المتألهون الجدد»[٢٤]. فلقد شهدت الساحة الثقافية والفكرية والحياتية في العالم الغربي طوال القرن السادس عشر وحتى العشرين تحولات اساسية. وكانت أبرز هذه التحولات: النهضة وتجديد الحياة العلمية ــ الثقافية، وحركة الإصلاح الديني، وحركة التنوير، والثورة الفرنسية الكبرى، والثورة الامريكية، وارتقاء النزعة الرومانسية، والثورة الصناعية، وتصاعد المد الوطني، وانفراط الأمة المسيحية الواحدة الى دول مسيحية اوروبية متعددة، والتطورات المذهلة في العلوم الطبيعية الحديثة، والتقنية، والطب الحديث وفروعه التابعة، مضافاً الى التحولات الجذرية في العلوم الإنسانية، وعلم المعرفة، والفلسفة، والادارة، وتطورات الأدوات والخطط الحربية، ونضج المؤسسات الديمقراطية، والتقدم الكبير في البرامج الصحية، وظهور نظام التربية والتعليم الحديث، وانتشار مفاهيم حقوق الإنسان، و... الخ.

وقد صنّف البعض التحوّلات التي شهدتها القرون الأخيرة في ثلاثة مدارات رئيسية هي:

١ ـ المعرفية.

٢ ـ الثقافية ـ السياسية.

٣ ـ الصناعية ـ الاقتصادية.[٢٥]

وقد كانت التحولات المعرفية الى حدٍّ ما رهينة بتأملات الفلاسفة الانجليز، ثم شهدت قفزة هائلة بفضل عمانوئيل كانت، الى أن أثمرت بالتالي على يد الفلاسفة التحليليين.

إذ تأمّل الفلاسفة (الانجليز غالباً) في قوى الادراك البشري، وجاء هيوم بأفكاره التي بدّلت ما اسماه البعض «مُثُل بيكون ـ ديكارت»[٢٦] إلى يأس فلسفي من تقديم نظرية نهائية تكون صحيحة بالضرورة، الأمر الذي انتهى بالفلسفات الجزمية الى طريق مسدود. وهو طريق مسدود لم يكن منه بدٌّ حتى لفلسفة هيوم ذاتها وما تلاها من الفلسفات الوضعية. واعتبرت فلسفة كانت النقدية ضالة التفكير الانساني، وصارت ذريعة لخروج الفكر باستمرار من طريق مسدود الى آخر.

إن التأملات النقدية في قوى الادراك البشري، وخصوصاً التعمق في الأخطاء المنظومية (السيستماتية) التي لابد منها (في مقابل الأخطاء الممكنة الاجتناب) فتحت الطريق واسعاً أمام التوجهات النقدية، مقابل النزعات الجزمية، وطرحت نمطاً جديداً من الواقعية. وقد اضطر الكثير من المتألهين المسيحيين قبالة هذه الذهنيات والافكار الجديدة، الى اتخاذ مواقف كلامية يمكن الدفاع عنها، وطرحوا نظريات تتناسب والتحولات الجديدة.

أما التطورات الثقافية ـ السياسية فقد سميت أيضاً حركة اليقظة والتنوير. والمقصود من التحولات الثقافية ـ السياسية، التعاطي النقدي للانسان مع هويته التاريخية، والذي تمخّض عن ظهور الكثير من المكوّنات الثقافية السياسية المعاصرة، كالحرية والمشاركة السياسية، والمساواة، وحقوق الانسان، والديمقراطية و... الخ. وعلى أساس التحولات الثقافية ـ السياسية أخذت توقعات الإنسان

المعاصر من الدين شكلاً آخر، وتغيّر تعامله مع التعاليم العملية للأديان والحياة الدينية بصفة عامة. وقد أصبح تعاطي معظم العلماء مع تعاليم الدين العملية (كالأخلاق الفردية والأحكام السياسية ـ الاجتماعية) تعاطياً نقدياً تنافسياً، وكانت العلمانية والليبرالية أهم ما شغل بال المتألهين المسيحيين بعد هذه التطورات. وربما أمكن أن نعزو كل هذه التحولات والتطورات الى العلوم الحديثة التي جعلت من الإنسان وطروحاته منافساً عنيداً للأديان والتعاليم السماوية.

المتألهون المسيحيون في هذه القرون لم يواجهوا ملحدين ينكرون وجود الله والانبياء والمعاد، وإنما واجهوا أناساً طرحوا أنفسهم منافسين لتعاليم الأديان، وتحدثوا عن غربة البشر في محاربة الدين، وهم ما نسمّيهم بـ «رسل العلمانية».

إن منافسي المتألهين المسيحيين في هذه الأعصار زعموا من ناحية حَمْلَ رسالة انقاذ البشرية الشبيهة برسالات الأنبياء، وطرحوا إيديولوجيات إصلاحية للمجتمعات البشرية. ومن ناحية أخرى نادوا بالانقطاع عن السماء والاستغناء عن التعاليم الدينية، خلافاً للانبياء والرسل الذين بشّروا بنجاة الانسان وسعادته الأخروية عبر العبودية المخلصة لله. ولقد كان تعبير «رسل العلمانية» وصفاً واضحاً لشخصيات معروفة، مثل: أوغست كونت، وفرويد، وماركس، ونيتشه، وسارتر، وغيرهم.

إن التفاسير التي قدّمها أمثال: فويرباخ، وماركس، وفرويد، وواطسون، ونيتشه، وغيرهم للحياة والأفكار الدينية، شكّلت نماذج من منافسة الايديولوجيات المنقطعة عن السماء لتعاليم الرسالات الدينية المقدسة، وهم منافسون لم يروا المعتقدات الدينية باطلة وحسب، وانما اعتبروها ضارّة، ودعوا بكل جرأة إلى إلغائها من حياة البشر، ووصموا مستقبل الأفكار والحياة الدينية بأنه «مستقبل وهم» ونادوا من أجل إنقاذ الأخلاق بفصلها عن الدين.[٢٧]

الصنف الثالث من التحوّلات الحديثة، هي إنجازات الانسان على صعيد تسخير الطبيعة والتصرّف فيها، فقد أحرز الانسان المعاصر طوال القرون الأخيرة مكتسبات واكتشافات علمية مدهشة مهدت له الطريق الى تطوير هائل في العلوم التجريبية، تمخّض عن تحوّلات لا سابق لها في الصناعة والاقتصاد واساليب الحياة المختلفة.

إنها تحولات غيّرت البنية الاجتماعية بالكامل، وانتقلت بها من الشكل البسيط الى شكل نظام معقد يضم مؤسسات وتشكيلات عديدة، وكانت «الحداثة» الثمرة النهائية لكل هذه التفاعلات. وأصبحت محاولات التوفيق بين التديّن والحداثة على الصعد الفردية والاجتماعية المختلفة من أهم المشاغل الفكرية للمتألهين المسيحيين في العصر الحاضر.

ما ينبغي الالتفات إليه بخصوص التحولات المذكورة في الحضارة الغربية المعاصرة، هو أنها تكوّنت على شكل مجموعة متلائمة ومنظمة، فقد أثرت كل واحدة منها على الأخرى، وتأثرت كل واحدة منها بغيرها. وما حدث لم يكن انهياراً في أحد أجزاء بناء الحياة الغربية، عمد الانسان الغربي الى ترميمه وتعميره محافظا على باقي الأجزاء وعلى الهيكلية العامة لحياته، وإنما انهارت جميع الأجزاء وبشكل يستحيل معه الترميم؛ لذلك لم يكن مفر من تشييد صرح جديد. وأهم معضلة تواجه الإلهيات المسيحية المعاصرة في هذا الخضم، تتبلور في السؤال: كيف يمكن ترتيب دور ومكان للأفكار الدينية داخل هذا الصرح الجديد وربطها بباقي أجزائه واقسامه؟

والواقع أن هموم الحفاظ على الطابع الديني للعصر، دفعت المتأله المسيحي صوب قضية عصرنة الدين، فكيف يمكن عرض التعاليم الدينية في العصر الحاضر بحيث تحفظ قدسيته ونقاءَه من جانب، ويكون مقبولاً في العالم المعاصر من جانب آخر؟ وجد المتألهون المسيحيون سبيل الوصول الى هذا الهدف في إعادة بناء الفكر الديني، وعلى هذا النحو ولدت الإلهيات الجديدة التي يصح اعتبارها إعادةً لبناء الفكر الديني في العالم المسيحي، وهو الأمر الذي حتّمته التحولات الأساسية التي شهدتها القرون الأربعة الأخيرة في الغرب.

الكلام الإسلامي والتطورات الجديدة

السؤال الذي يطرح على المتكلمين المعاصرين هو: هل التحولات الجذرية التي طرأت على الحضارة الغربية خلال القرون الأخيرة، وأدت فيما أدت الى ولادة إلهيات حديثة، يمكن سحبها على العالم الاسلامي عموما، والثقافة الاسلامية بوجه خاص؟ وإذا كان ذلك ممكناً، فهل ستكون آثار التحولات المذكورة في الثقافة

الاسلامية ذات الآثار التي تركتها في الثقافة المسيحية؟ وعلى افتراض هذا، هل ستكون المنظومة الكلامية الجديدة كالإلهيات المسيحية الحديثة؟

في الإجابة عن هذه الأسئلة هناك احتمالات متعددة يمكن تصوّرها:

أولاً: لا يمكن لأي تحول جذري يحدث في الغرب، أن يعيد نفسه في المجتمعات والثقافة الإسلامية.

ثانياً: التحولات الغربية في القرون الأخيرة كانت بدعة وانحرافاً عن المسار الصحيح للتفكير والحياة الفطرية الانسانية، وهي بمثابة كارثة مروّعة بالإنسانية سواء في الغرب أو الشرق، والموقف الصحيح منها الإعراض واللامبالاة، دون السعي لمواجهتها والتصدي لها.

ثالثاً: لا مفر من هذه التطورات، كما لا عيب فيها ولا شرور، لذا ينبغي التحرّك لاستقبال هذا الضيف، والقبول بالحداثة وبما بعد الحداثة، والتكيّف مع هذه الظواهر، والعمل على عصرنة الدين.

رابعاً: التحولات المذكورة حقيقة واقعة، والعصر الحديث موجود فعلاً، ولابد من أخذه مأخذ الجد، واعتبار مهمّة طبع العصر بطابع ديني من أول واجبات المتكلم المعاصر.

ولاشك أن الكلام المعاصر يتشكل على أساس أحد هذه الفروض الأربعة (أو الى أي افتراض يستند اليها). والموقفان الأولان يجهضان محاولات الكلام الجديد لحل المعضلات، بسبب إلغائهما للمشكلة بدل السعي لحلها، فهما إذن يحولان دون بلوغ المتكلم أهدافه. والموقف الثالث بدوره يفرغ الكلام المعاصر من هويته بسبب استسلامه التام دون قيد أو شرط أمام الحداثة، ويلغي ضرورة الالتزام بالوحي، ويفضي الى نمط انتقائي من الفكر الديني، أو أنه يمسخ التعاليم الدينية الى منظومات فلسفية.

والظاهر أن الموقف الأخير هو القادر على حفظ الالتزام بالوحي وصيانة الهوية الوسائطية لعلم الكلام، وتثبيت قدسية الوحي وحاكمية الدين واقتداره في عالم الحداثة وما بعد الحداثة. ثم إنه الموقف الوحيد الذي يبدو متمكنا من العمل على تلوين العصر الحديث بصبغة دينية، ففي إطار هذا الموقف يجهد المتكلم المعاصر

لفهم التحولات الأخيرة فهماً عميقاً وإدراك كنهها وتحليل مستلزماتها وركائزها وآثارها، واستقصاء المسائل الكلامية الجديدة، والمعرفة بالمباني الحديثة والتوفر على اللغة والمناهج المناسبة.

ويستلزم تبنّي الموقف الأخير تجديداً شاملاً مختصاً بعلم الكلام،[٢٨] ودالاً على هيكلية معينة لهذا العلم وتحولات محددة فيه. والكلام الجديد بهذا المعنى مسبوق بتحولات معينة، ومطبوع بتعيّن ثقافي خاص. والحقيقة أن تأسيس مثل هذا الكلام ليس بالعملية السهلة، ولا هو أمر فجائي الحصول، وإنما يحتاج الى مساعٍ متظافرة محفوفة بأنواع الأخطار والآفات، وبحوث مُشبَّعة بالاختبارات والأخطاء، وشجاعة تستند الى أساس متين من الدقة. والنتيجة هي أن المعرفة العميقة بضوابط الوحي (القرآن والسنة االشريفة) في كل أبعادها، والاطلاع الواسع على العالم المعاصر، شرط لازم لتأسيس مثل هذه المنظومة الكلامية.

القسم الرابع: الأضلاع المعرفية في الكلام الجديد

وفقاً للتحليل الذي قدمناه للكلام الجديد، فإنه لا يتفاوت من حيث هويته المعرفية عن الكلام التقليدي، إلاّ أنه يختلف عنه بلحاظ الهندسة المعرفية. الكلام الجديد كالكلام القديم واسطة بين الوحي ومخاطبيه، وعامل على تيسير ارتباط الناس بالوحي بصفته برنامجاً تعليمياً دعوياً للدين. إنه العلم الذي يقدم لمخاطبي الوحي تعاليمه والايمان المبتنى على هذه التعاليم بشكل واضح منظم يتسم بالمعقولية.

إذن، لا يختلف الكلام الجديد في هويته الوسائطية عن الكلام التقليدي، كما لا يختلف عنه في اختلافه واستقلاله عن كل الأبحاث والعلوم الدينية الأخرى.

والذي يمايز الكلام الجديد عن التقليدي، اضلاعه المعرفية. وسبب هذا التمايز التطورات التي طرأت على أذهان ولغات مخاطبي الوحي. التحولات الثلاثية المحاور التي ظهرت في مجالات المعرفة، والثقافة، والسياسة، والصناعة والاقتصاد في المجتمعات الغربية خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر، والتي اعتبرناها الصُعُد الرئيسية المهِّدة للتحولات في الإلهيات المسيحية، تتواصل اليوم بسرعة أكبر

وأبعاد أوسع، وتؤدي باستمرار الى تغييرات عميقة في أذهان ولغات وحياة البشر.

جرّب الانسان في القرون الأخيرة ثورتين كبريين، غيّرت كل واحدة منهما افكاره وحياته تغييرات شاملة عميقة: الثورة الأولى هي الثورة الصناعية التي أطلقت أيدي الإنسان للتصرف في الطبيعة من خلال تطوراتها العلمية والتقنية الهائلة، وغيّرت علاقة الانسان بالطبيعة تغييراً تاما. والإنسان الذي كان يعتبر الطبيعة عظيمة مرعبة غامضة ولا يمكن الوصول إليها، هو اليوم يسخّرها كما يسخّر العبيد؛ ولهذا تصوّر أن بإمكان العلوم والصناعات المتطورة الكشف عن جميع اسرار الطبيعة وتذليل كامل قواها، وبالتالي مَحْق جميع المتاعب والآلام الإنسانية.

الثورة الصناعية غيّرت نظرة الانسان الى نفسه والى بيئته والى الآخرين، ووضعت نصب عينيه مفهوما جديدا للحياة، وبهذا ظهرت «الحداثة» بكل مستلزماتها وآثارها ـ من التنوير وحتى العلمانية ـ فإذا كان الانبياء العظام أصحاب رسالات منزلة بواسطة الوحي تبشر بنجاة الإنسانية وفلاحها، فإن بعض البشر في عَصر الحداثة زعم بحمل ما يشابه هذه الرسالات، ونادى بفلاح الانسان بعيداً عن إعتبارات العالم الآخر، بل حصر اهتمامه بالسعادة الدنيوية. ومثل هذا التنافس مع الأنبياء العِظام لا سابق له في تاريخ البشرية، وهو أمر أوجد للمتكلمين مسألة جديدة تماما.

والثورة الثانية هي التحولات المتسارعة والمستمرة في تقنية الاتصالات التي ألغت الفواصل بين البشر، الفواصل التي بدت قبل ذلك غير ممكنة الزوال، وقاربت بين الحضارات، وأفصحت عن أسرار الحضارات وخباياها، وقارنت بين التعيّنات الثقافية، والصور العقيدية، واشكال التدين، وأخضعتها جميعا للنقد. وأوجدت أجيالاً متعددة العناصر، وثقافات متعددة الأصوات، وحوّلت العالم على رحابته وسعته الى قرية صغيرة. وإذا كانت الثورة الصناعية قد وزّعت الأمة المسيحية الواحدة الى دول اوروبية متعددة، فإن ثورة الاتصالات أعادت الدول الأوروبية الى الاتحاد، وتشكلت تدريجيا القرية العالمية الواحدة.

وإذا أثمرت الثورة الصناعية «الحداثة»، فقد تمخضت الاتصالات المتطورة عن «ما بعد الحداثة». وإذا كان علم المعرفة النقدي الكانتي ـ البوبري، باعتباره أحد

مستلزمات الحداثة، قد أوجد تحولات عميقة في فهم العقلانية والعلاقة بين الدين والعقل، فإن الفوضوية المعرفية لدى أمثال فايرابند، والافكار القومية لأضراب بول واطسون، خلقت فضاء جديداً تماما لأذهان مخاطبي الأديان في الوقت الحاضر.

والمتكلم الذي يرى دوره في إشاعة وتعليم رسالة السماء، بعدما واجه ظاهرة رسل العلمانية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، يجد نفسه اليوم أمام ظاهرة أفظع وأخطر، هي أن «كل إنسان رسول نفسه». وإذا كان في عصر الحداثة يعالج مشكلة تهرّب البشر من النزعات المعنوية، فإنه اليوم يواجه أوبة البشرية الى النزعات المعنوية.

وقد أوجدت هذه العودة الى المعنويات تعقيدات كثيرة في برامج الترويج للدين وإشاعة التعاليم السماوية.

الكلام القويم في العصر الحالي يحتفظ من ناحية بهويته الوسائطية ودوره الدعوي. ومن ناحية ثانية لابد أن يعتمد أدوات ومبانٍ ولغة ومنهجية جديدة، تواكب التحولات المعقدة لدى مخاطبي الوحي. وهذا ما يتوقف على أمرين: الأول، التحول في كافة أضلاع علم الكلام، والثاني، قراءة جديدة وإعادة بناء شاملة للمعرفة الدينية. ومما يوضح أبعاد هذا الطرح أن نقيم مقارنة بين كتاب «مدخل الى الرؤية التوحيدية للعالم» للشهيد مرتضى مطهري، الذي كتبه دون شك بهدف تقديم برنامج متماسك لترويج الدين وتعليمه بأدوات تواكب العصر، وبين أي واحد من الكتب الكلاسيكية القديمة في علم الكلام.

وللمثال نقول: إن مبحث الإيمان في الآثار الكلامية التقليدية مبحث فرعي جداً، يُطرح ضمن مبحث المعاد ومشكلة الثواب والعقاب بصورة استطرادية. ومبحث الانسان كذلك لا يرد إلاّ في بعض المصادر الكلامية بشكل ضمني. في حين نجد في المنظومة الكلامية للشهيد مطهري أن مبحثي الانسان والايمان يستقران في المقدمة ويقفان في طليعة عناصر برنامجه الرامي الى تعليم الدين وترويجه.

لقد اكتسب علم الكلام اليوم هوية تنتسب الى الفروع الوسيطة، بسبب أن المسائل الكلامية المعاصرة مسائل متعددة الأصول، وتكرّس علم الكلام في ارتباط متقابل مع سائر فروع البحث الديني، فهذه الفروع في الوقت التي نحتت للكلام

مسائل جديدة، ساعدت من ناحية أخرى على إثرائه بأدوات وأسس جديدة. إن الهوية الكلامية المتشابكة مع باقي العلوم تؤدي فضلاً عن تخصص المتكلم في فهم النصوص الدينية، الى إلمامه بعلوم الفيزياء والمعرفة والأخلاق والاساطير والاجتماع والنفس و... الخ، مما يمكّنه صياغة علم الكلام على أساس تحاور وتبادل لوجهات النظر مع باقي العلماء، فكيف يتسنّى للمتكلم بدون الاطلاع على باقي العلوم إطلاق آراء واضحة حول التدين وأشكاله ومصادره وظروفه، تقع موقع القبول في الذهنيات العارفة بمعطيات العلوم المختلفة.

إن دراسة الفروع العلمية المختلفة تعد من أهم أضلاع الكلام المعاصر ذات التأثير في تشكيل الهندسة المعرفية للكلام الجديد، فبهذا التوجه نُدخِل في الحساب مناهج متنوعة ومبانٍ مختلفة ولغات عصرية مؤثرة. وقد اهتم السلف أيضاً بالاطلاع على الفروع العلمية المختلفة، وأدركوا ضرورة هذه الممارسة. ونعتقد أن «تعالي» الحكمة الصدرائية وليد اهتمامه الذكي بدراسة الفروع المتنوعة في مسائل الإلهيات.[٢٩] وطبعاً ثمة فاصلة شاسعة بين مستوى العلوم الدينية في زمن صدر المتألهين وبينها في الوقت الحاضر.

لقد اكتسب المتكلم اليوم أدوات ومقدمات جديدة تتدخل في جميع شؤونه المعرفية كفهم وشرح تعاليم الدين، وتقديم الايمان الديني، واثبات صحة الطروحات الدينية وغير ذلك، فهو يتحرك أحياناً بخطىً ظاهراتية، وتارة يتحدث بلهجة تاريخية، وفي أحيان أخرى ينقد التحليلات النفسية بأدوات عصرية، ويشيد نهاية من كل هذا نظاماً معرفياً جديداً.

القسم الخامس: إشكاليات منهجية في الفكر الكلامي المعاصر

من أساليب تقييم الفكر الكلامي المعاصر التدقيق في مزالقه وآفاته المنهجية. وفي هذا البحث سنناقش الفاصلة العميقة بين الكلام المحقق والكلام الحديث، حسب الهندسة المرسومة.

التفكير الكلامي عرضة للزلات والآفات من جهات مختلفة شأنه شأن باقي العلوم البشرية. وهناك ثلاثة أسباب لاعتبار المزالق المنهجية أهم ما يتعرض له

علم الكلام من مزالق؛ أولاً بسبب أهمية المناهج في العلوم بشكل عام. وثانياً؛ بسبب التنوع المنهجي في علم الكلام. وثالثاً؛ لأهمية القضية في تكوين منظومة كلامية حديثة.

ويمكن تسجيل نوعين من المزالق المنهجية يقع فيها التفكير الكلامي: المزالق الفكرية العامة، والمزالق الخاصة بالفكر الكلامي. ومن أبرز الأخطاء والمزالق العامة التي تواجه عالم الكلام المعاصر، حصر الاهتمام بالتوجهات المباشرة وإغفال التوجهات الأخرى، والإفراط والتفريط، والتعميمات الخاطئة الناتجة عن اعجاب المفكر بابداعاته الخاصة، وأخذ وجه من وجوه الشيء بدل كنهه، والخلط بين الدليل والعلة، ومغالطة اعتبار ما ليس بدليل دليلاً، والمزج بين الواقع وتفسيره.

بيد أن ما نريد مقاربته في هذه الصفحات هو بعض الآفات المنهجية الخاصة بالفكر الكلامي المعاصر.[٣٠] والملاك في انتقاء الآفات هو الأغلال التي تقعد الكلام المعاصر عن طرح ومعالجة المعضلات الكلامية. ويبدو أن ثمة أربع آفات أساسية تهدد الفكر الكلامي المعاصر، وعلاجها من شروط تشييد علم الكلام الجديد، وهي:

١ ـ النزعة التقليدية:

هناك عوامل عديدة دفعت بعض المتكلمين المعاصرين الى الإفراط في الانحياز للماضي وللافكار الكلاسيكية. إن المعرفة بالفكر التقليدي وماضي المسائل الكلامية من الشروط اللازمة لتأسيس نظام كلامي جديد، إلا أن التأكيد المفرط عليها، يحول دون تعاطي المتكلم وتفاعله مع القضايا الكلامية المعاصرة، فالمعرفة بالمسائل الجديدة في علم الكلام شرط لازم لعرض الايمان الديني والدفاع عن طروحات الوحي في العصر الحاضر. ونجاح المتكلم في التواصل مع الذهنيات المعاصرة من أبرز مقومات هويته، فالكلام بحسب تعريفه ذو هوية وسائطية، ومهمّة المتكلم المعاصر تقديم الايمان وتفهيم الفكر الديني لمخاطبيه العصريين، وفهم شبهاتهم الكلامية المعاصرة. وحصول هذه الحالة منوط بالتعاطي الجاد مع العصر الراهن، والمعرفة المعمّقة بأبعاد تحولاته وتطوراته.

النزعة التقليدية تحجز المتكلم عن الوعي بالعلم الحديث وملابساته واعتباراته،

وتجعله يرى الشبهات الكلامية الجديدة، شبهات فارغة وشيطانية وعديمة الأهمية، ولا يجد تفاوتاً بين أذهان المعاصرين وبين نمط التفكير التقليدي.

وللنزعة التقليدية اشكال مختلفة: شكلها الصريح عدم الإقبال على المسائل الكلامية الجديدة، ومعارضة كافة المباحث الحديثة في علم الكلام. ومثل هذا اللون من التقليدية نجده لدى من يعتبرون الكلام الجديد صراحةً، عبارات خالية من المضمون وعناوين بدون معنون. فهم بالتالي ينكرونه من باب «الناس أعداء ما جهلوا».

أما شكلها المضمر فيتمثل في الإقبال على المسائل الكلامية الجديدة دون الالتفات الى المباني والتوجهات والمناهج المناسبة لها، فإذا كان الاهتمام بالمسائل الكلامية الجديدة غير مرتكز على وعي صحيح بالتحولات الحديثة، ولا يقوم على معرفة واسعة بالعالم المعاصر، فسيكون جهداً ضائعاً وبحثاً لا طائل من ورائه؛ لأنه سيبقى بعيداً عن التواصل والتخاطب مع المعاصرين وذهنياتهم المعاصرة، بحيث يجد النقاد إشكالاتهم ما تزال قائمة ولا من يجيب دعوتها.

ثمة عوامل مختلفة تؤدي الى النزعة التقليدية في علم الكلام المعاصر، منها:

أ ـ عدم الاطلاع على ابعاد ومستلزمات التحولات الجذرية في القرون الأخيرة على صعيد الافكار والحياة الإنسانية.

ب ـ الحرص على النقاء الديني والاحتراز الشديد من كل أنواع الالتقاط، والقراءات الدينية المستندة الى مفاهيم فلسفية وعلمية حديثة.

ج ـ التفكير المنغلق، والاعتزال الثقافي، والركون الى السلامة والبحث عن الأسهل، وبالتالي تقليد السلف، الذي هو بحد ذاته من الآفاق الفكرية العامة.

التقليديون لا يدركون عادة حقيقة تاريخية تقول: إن عظماء من امثال الشيخ الطوسي ونصير الدين الطوسي لو أرادوا أن يكونوا تقليديين ويعتبروا أفكار أسلافهم مقدسة لا تقبل النقد، ويمتنعوا على هذا الأساس من تشييد نظام كلامي جديد، لما وصل لنا اليوم تراثهم الكلامي الحافل. إن السلف الذين يرى التقليديون اليوم أفكارهم خطوطاً حمراء لا يمكن تجاوزها، كانوا في الغالب نقاداً ملحّين لأفكار اسلافهم، ومؤسسين مبدعين لمنظومات كلامية جديدة (في وقتها). وقد

عرفت عن الشيخ المفيد ملاحظاته النقدية على «الاعتقادات» للشيخ الصدوق. وكذلك الحال بالنسبة لابداعات اشخاص مثل نصير الدين الطوسي وابن ميثم البحراني.

٢ ـ معاكسة الماضي:

وهي النزعة التي تقف في مقابل النزعة التقليدية من حيث موقفها من التراث، فإذا كانت التقليدية نزعة إفراط في تبنّي الماضي وعدم الخروج عنه، فإن نزعة معاكسة الماضي أو (اللاتقليدية) سارت في طريق التفريط بالتراث. وقد أدى التركيز الفائض على التجديد الى غفلة بعض المفكرين المعاصرين عن الأفكار القديمة، فدفعهم الشغف بالحداثة والجديد الى معارضة كل ما هو قديم، واعتبار نتاجات السلف غير ذات قيمة بالمرّة.

واللاتقليدية حصيلة ظروف مأزومة، ونتيجة مؤثرات شخصية واجتماعية متعددة. وقد كانت النزعة التقليدية بحد ذاتها من العوامل المهمة في ظهور حمى معاكسة الماضي، والانهزام الثقافي واحد آخر من هذه العوامل. وتسببت هذه النزعة في ظهور العديد من الآفات والتشويهات على مسرح الثقافة المعاصرة. ويمكن بحث آفة اللاتقليدية في الفكر الكلامي على مدارين: الأول التفريط بالنقاء الديني، وتأويل الأفكار الدينية وفق الآراء الحديثة. والثاني عدم الاطلاع على المسائل الكلامية الجديدة والفشل في معالجتها. ذلك أن معرفة الحال في ضوء الماضي من الممارسات المهمة جداً في معرفة مسائل الكلام الجديد، ثم إن المعرفة بتجارب الماضين في تعاملهم مع القضايا الكلامية يساعد كثيراً في اكتشاف المناهج الصحيحة لتحليل المسائل المطروحة.

لا يصح اعتبار الكلام الجديد منقطعاً عن التفكير الكلامي التقليدي، فالكلام الجديد كسابقه يمتاز بهوية معرفية وسائطية. ولا يختلف عنه اختلافاً أساسياً من حيث كونه كلاماً. هذا من حيث التعريف ومن حيث التحقق فهو احدى المراحل التكاملية للكلام التقليدي.

بعض البحوث التي تطرح تحت يافطة الكلام الجديد تتبنّى نمطاً من الانقطاع

عن الماضي، يتصوّر معه الطلبة الجامعيون أن الماضين لم تطرح لديهم أساساً مثل هذه القضايا والاشكاليات. في إطار مبحث «الايمان» مثلاً ، والذي يطرح اليوم في بعض الدروس الكلامية الجديدة، من العجيب حقاً أن نجد اشارات عديدة ونظريات جديدة مشهورة وغير مشهورة، في حين لا تذكر آراء الماضين حول الموضوع، أو تبحث مسألة لغة الدين بدون التنويه بطروحات السلف من علماء الأصول والمتكلمين والعرفاء المسلمين التي تلامس هذه القضية. إن طرح آراء الماضين في المسائل الكلامية الجديدة من شروط البحث المنهجي المستند الى عملية المقارنة التاريخية، إلاّ إذا كانت هناك مسائل لم تكن مطروحة أساساً في الماضي.

وللنزعة اللاتقليدية مراتب مختلفة، من مراتبها تخطئة الماضين وتسخيف آرائهم في المسائل الكلامية الجديدة، والمرتبة الأخرى السكوت عن آرائهم وإهمالها، ومن مراتبها أيضاً إصدار الأحكام الاعتباطية غير المدروسة حول الأفكار التقليدية. والمراد بالأحكام الاعتباطية، تلك التي تصدر على أساس معرفة إجمالية بسيطة بمقطع معين من تاريخ الفكر الكلامي، أو بالاستناد الى عدد محدود من نتاجات السلف (النتاجات المطبوعة مثلاً) وقد أشرنا في القسم الثاني من هذا البحث الى نماذج من هذه الأحكام.

المتكلمون المعاصرون لا يبدون اهتماماً لائقاً بالتراث الكلامي الزاخر، وحتى أصحاب النزعة التقليدية أيضاً يماثلون أضدادهم في هذا الاهمال! وهناك شواهد عديدة تثبت هذا الادعاء، فالكثير من المؤلفات الكلامية للسلف ما تزال مخطوطة، لا سبيل للباحثين إليها. وما يزال الكثير من المتكلمين المؤثرين في التاريخ غير معروفين ولا يجري لهم ذكر مناسب في المحافل العلمية. وهناك العديد من المسائل الكلامية لا يزال تاريخ ظهورها وتطوراتها مجهولاً، ومعنى هذا أن المتكلمين المعاصرين لا يتعاطون بطريقة منهجية بنّاءة مع أسلافهم، في حين أن تخصيب الكلام المعاصر بحاجة الى مثل هذه التوجهات البحثية في التراث الكلامي.

٣ ـ الخلط بين الكلام الجديد والالهيات المسيحية الحديثة:

الكلام الاسلامي والالهيات المسيحية منظومتان عقيديتان متفاوتتان أساساً.

والتثنية في التسمية مؤشر على ثنائية المسمّى. فالمبنى في المنظومة العقيدية لدى المسلمين هو التلقّي عن الوحي. والوحي كلام الله مع البشر، وظهور الله للناس يتم من خلال كلامه معهم. وعلم الكلام هو المعرفة الوسيطة بين الوحي (كلام الله) وأذهان المخاطبين.

أما في الرؤية المسيحية فالوحي هو ظهور الله ذاته للبشر. ونظريّة التجسّد والوجود التاريخي للوحي بين المسيحيين (الوحي الخاص) من أسس العقيدة المسيحية المهمة. وعلى هذا الأساس تسمى الواسطة المعرفية بين الوحي (الله ذاته) وأذهان ومدارك المخاطبين، بعلم الالهيات أو الالهيات.

وتبدو معرفة المتكلمين المعاصرين بالالهيات المسيحية الحديثة مهمة لما يلي:

أولاً: ظهرت التحولات الجذرية التي أشرنا إليها، في رقعة تدين بالدين المسيحي. والكثير من المسائل الكلامية الجديدة مسبوقة ومصبوغة بالفكر والتقاليد المسيحية، حتى أن الجهل بهذه التقاليد والافكار يحرم الباحث من الاحاطة بكل جوانب المسألة، فكيف يمكن يا ترى التوفر على وعي عميق بمسألة العلمانية من دون المعرفة بالفكر التقليدي المسيحي في القرون الوسطى؟

ثانياً: بسبب التاريخ الطويل لتجارب الالهيات المسيحية الحديثة مع تحولات العالم الغربي من القرن السابع عشر الى التاسع عشر، فقد تضمنت هذه الالهيات وجهات نظر متعددة في دراسة المسائل الكلامية الجديدة، فتاريخ قرن كامل من التأمل في المسائل المستحدثة نقلهم من مرحلة اتخاذ المواقف المتسرعة الى مرحلة التنظير والمناقشة العميقة، فطرحوا نظريات تحتوي طبعاً مواطن ضعف وقوة مختلفة.

ثالثاً: يحتاج المتكلم الاسلامي الى اطلاع جيد بالالهيات المسيحية، لاتخاذ موقف دقيق من مسائل مثل: الالهيات العامة لكل الأديان، وماهية التجربة الدينية، وتشييد كلام اسلامي موجّه للأديان الأخرى.

إن التضلّع في تجارب المتألهين المسيحيين في مواجهتهم للمسائل الجديدة، والتبحر في أساليبهم وحلولهم للمعضلات الجديدة، وإمعان النظر في مستويات نجاحهم ونقاط الخلل والقوة في آرائهم، هي بمثابة أدوات مفيدة جداً للمتكلم المعاصر، بل

وضرورية حتماً لاستكمال مقوماته العلمية. غير أن الاقتصار على الاهتمام بنتاجات وتجارب المتألهين المسيحيين يستتبع بروز آفات عديدة تؤدي بالتالي الى عقم الفكر الكلامي، فلا مسائلهم هي بالضبط مسائل الكلام الاسلامي، ولا أجوبتهم عن المسائل هي بالضرورة صحيحة وناجعة وفق التعاليم الاسلامية.

إن وجه الاشتراك بين الكلام الجديد والالهيات الحديثة يكمن في هويّتيهما الوسائطية بين الوحي ومخاطبيه، ووجه الاشتراك هذا يستوجب الكثير من المواقف المشتركة، لكن ماهية الوحي والنظام المعرفي القائم عليه لدى المتألهين المسيحيين يختلف عن المعارف المبتنية على الوحي لدى المسلمين، وهذا الاختلاف يتمخض بطبيعة الحال عن تباينات كبيرة في المنهج والمباني والأجوبة.

٤ ـ الخلط بين الكلام الجديد وفلسفة الدين:

من المزالق المنهجية المهمة في علم الكلام الجديد عدم التمييز بينه وبين فلسفة الدين.[٣١]

إن العلاقة بين الكلام الجديد وفلسفة الدين تبدو غامضة من عدة جهات، فمن ناحية لا تخلو هوية الكلام الجديد في مقام التعريف، من جوانب غامضة، كما أن الهندسة المعرفية لهذا العلم الجديد في مقام التحقق، لم ترتسم بوضوح لحد الآن. ومن ناحية أخرى تزيد الصور المتعددة لفلسفة الدين من غموض القضية، ويعود جزء مهم من هذا الغموض الى حداثة هذين الفرعين المعرفيين. وهذا ما يدل عليه العدد القليل من الكتب والمؤلفات التي ظهرت عن الكلام الجديد وفلسفة الدين باللغة الفارسية، أو التي ترجمت إليها. وهو غموض لا يعاني منه طلبة العلم وحسب، بل وحتى الباحثون والاساتذة، فثمة بحوث يعتبرها أحد الدارسين جديرة بعنوان فلسفة الدين، لكنّ باحثاً آخر لا يرى ذلك. وفي البحوث التي تنشر تحت عنوان الكلام الجديد، يمكن ملاحظة صور مختلفة لماهية الكلام الجديد وهندسته المعرفية بعدد هذه البحوث.[٣٢]

ولهذا توجد آراء متفاوتة بخصوص طبيعة العلاقة بين الكلام الجديد وفلسفة الدين: «... ولذلك يسمى الكلام الجديد أحياناً فلسفة الدين، وفلسفة الدين اليوم

ذات مفهوم أعم يشمل الكلام القديم والكلام الجديد بجانب بعضهما...»،[٢٣] وان «ما نسميه كلاماً جديداً، يسميه المتكلمون الغربيون فلسفة الدين».[٢٤]

وقد يؤدي الغموض المضاعف في مسألة التمايز بين فلسفة الدين والكلام الجديد الى أن يكون طرح المسألة غير مفيد وغير ضروري. وغالباً ما يقال: «من المناسب بدل البحث في ماهية هذين العلمين والتمييز بينهما، أن تطرح وتبحث مسائل معينة في الكلام الجديد وفلسفة الدين، ليمكن تشخيص شأنيهما في مقام العمل». وهذا الرأي قمين بالتمعّن والتدقيق لعدة أسباب:

أولاً: حال طالب العلم المشتغل بالبحوث الكلامية والدراسات الدينية من دون الاطلاع على الشأن المعرفي للكلام الجديد أو فلسفة الدين، كحال من يريد السباحة، فيلقي نفسه في البحر من دون أن يعلم عرضه وطوله وعمقه وباقي خصائصه.

ثانياً: الخوض في علم من دون المعرفة الاجمالية بهندسته المعرفية يؤدي الى الوقوع في مزالق منهجية عديدة، ولا يتمخض إلاّ عن الالتقاط. والالتقاط في الكلام الجديد وفلسفة الدين؛ لأنهما علمان من علوم الدين يفضي الى البدع والانحراف والأخطاء الخطيرة.

ثالثاً: الغموض الذي يكتنف قضية التميز بين هذين العلمين ينبغي أن لا يحضّنا على إلغاء المعضلة، بدل حلّها إيثاراً للسلامة.

الاجابة عن السؤال: كيف يمكن التمييز بين الكلام الجديد وفلسفة الدين؟ منوط بالاتفاق على تفسير معين لكل من الكلام الجديد وفلسفة الدين. ويجب قبل كل شيء التذكير بأن هذا السؤال يطرح بالنسبة للمتألهين المسيحيين على شكل سؤال عن العلاقة بين الالهيات الجديدة وفلسفة الدين، وقد أجابوا عنه إجابات متعددة، لكننا نطرحه في شكل العلاقة بين الكلام الجديد وفلسفة الدين.

إن القاسم المشترك بين جميع الصور المطروحة لعلم الكلام هو أنه ذو هوية وسائطية، فعلم الكلام واسطة بين الوحي المنزل (القرآن والسنة) ومخاطبيه، والهوية الوسائطية لعلم الكلام بمثابة جنسه. ويمكننا أن نؤسس التمييز بين الكلام الجديد وفلسفة الدين على هذه الركيزة، أي على جنس علم الكلام الذي هو

القاسم المشترك بين مختلف تعاريفه.

المتكلم عالم متدين بالضرورة، ينظّم علمه بدوافع دينية من أجل تعريف الدين وتعليمه وتبليغه للناس. إنه يرمي الى منح معنىً للمفاهيم والافكار وحتى للحياة الدينية، ويجعلها متبلورة مفهومة من قبل اكبر عدد من مخاطبي الوحي. وبالتالي فإن مهمة المتكلم الاساسية توضيح وإثبات وعرض الفكر الديني.

أما التعاريف المختلفة لفلسفة الدين فيمكن إرجاعها الى تعريفين رئيسيين: التعريف الأول أنها «تبيين المفاهيم الفلسفية المختلفة التي يمكن أن تتضمّنها الأديان والمعتقدات الدينية».[٣٥] وعلى هذا القول تكون فلسفة الدين بمعنى الدفاع الفلسفي عن المعتقدات الدينية، وهي بذلك خليفة الالهيات الطبيعية في دورها ومفعولها.[٣٦]

فلسفة الدين حسب التصور الغالب لدى فلاسفة الدين هي في الواقع التفكير الفلسفي حول الدين، وهي بذلك تشبه فلسفة العلوم أو فلسفة الفن وما الى ذلك.[٣٧] وبالتالي فإن فلسفة الدين بهذا المعنى هي البحث العقلاني في الاديان المختلفة والظواهر الدينية.[٣٨]

ويعزو هوبلينغ في «اصول فلسفة الدين» الفارق بين هذين التعريفين الى نظرتين مختلفتين للدين «المضاف إليه في تعبير فلسفة الدين». فقد يكون المضاف إليه مأخوذاً بمعنى الاضافة الذهنية أو المعادلة للاضافة العينية.[٣٩] كما يمكن تفسير التمايز المذكور برؤيتين متفاوتتين الى المضاف، فقد تكون الفلسفة في هذا التعبير بمنزلة بحث معرفي كما هو في الاعتبارات الفلسفية التحليلية، وقد تؤخذ بمنزلة بحث ميتافيزيقي وانطولوجي كما هي في الأفكار الحديثة عموماً. ونموذجا هاتين الرؤيتين يمكن ملاحظتهما على التوالي في فلسفة الدين عند غسلر (١٩٧٧) وفلسفة الدين لدى باسيل ميشيل (١٩٨٦). يكتب ميشيل في مقدمة كتابه «فلسفة الدين»: «من هنا فإن مكانة فلسفة الدين بالنسبة للدين، ذات المكانة التي تحتلها فلسفة التاريخ بالنسبة للتاريخ، أو فلسفة العلم بالنسبة للعلم. ففي جميع هذه الحالات يقف الفيلسوف على صعيد النقد ومناقشة الأدلة وتوضيح المفاهيم الداخلة في مجاله الدراسي، فالفيلسوف بما هو فيلسوف ليس في هذا الموقف متألهاً (متكلماً) وهو لا

مؤرخاً ولا عالماً طبيعياً...».[٤٠]

إن تمايز فلسفة الدين بالمعنى الأول عن الكلام والالهيات بصورة عامة (سواء كانا قديمين أو جديدين) يبدو واضحاً الى حدٍ ما. لكن المغلّف بالغموض والاشكالات هو تمييز فلسفة الدين عن الكلام بالمعنى الثاني. وبما أن مسائل فلسفة الدين والالهيات الحديثة هي ذات المسائل في الغالب، تصور البعض أن هذين العلمين غير مفترقين ماهوياً، والكلام الجديد هو ذاته فلسفة الدين أو جزء من فلسفة الدين، أي أن الاشتراك في المسائل أوهم بوحدة العلمين.

إن فلسفة الدين بالمعنى الأول كما يذكر هيك هي استمرار للالهيات الفلسفية. والالهيات الفلسفية (Philosophical Theology) عند الفلاسفة المسيحيين تختلف عما يسمى بالالهيات الجزمية (Dogmatic Theology). الالهيات الفلسفية تهتم بتفسير المفاهيم الدينية الاساسية (الله وصفاته وافعاله و...) بأدوات عقلية محضة، ومن دون أي اعتماد على الوحي. وفلسفة الدين بهذا المعنى يمكن مساواتها بما عرف عند الحكماء المسلمين بـ «الالهيات» بالمعنى الأخص.

إن الالهيات بالمعنى الأخص في المؤلفات الفلسفية للحكماء المسلمين، والمؤلفات التي وضعها الفلاسفة تحت عنوان المبدأ أو المعاد، تختلف اختلافاً بيّناً وأساسياً عن علم الكلام. ويمكن ملاحظة هذا الاختلاف حتى في اكثر المؤلفات الكلامية نزوعاً للفلسفة كالمطالب العالية للفخر الرازي، وتجريد الاعتقاد وقواعد العقائد لنصير الدين الطوسي (المتوفى سنة ٦٧٢ هـ). وربما أمكن توضيح هذا التمايز أكثر عبر النزاع التاريخي الحافل بين الفهم الفلسفي للنصوص الدينية وتشييد تعاليم الدين على أساس الحقائق الفلسفية، وبين الفهم الديني للتعاليم الفلسفية وابتنائها على حقائق الوحي. وهو نزاع ظل قائماً منذ عصور السلف وحتى عصر أصحاب التفكيك متخذاً لغات متعددة ومبانٍ مختلفة، ودالاً على الفوارق بين الأفكار الكلامية والتفاسير الفلسفية للفكر الديني.

وفي مضمار هذا التمايز بين فلسفة الدين بمعناها الثاني ـ الذي شاع في العقدين الأخيرين ـ والكلام الجديد، يمكن أن تطرح عدة نقاط:

أولاً: فلسفة الدين بصفتها بحوثا فلسفية في الدين هي من فروع البحث الديني

(study of Religion) وهي كباقي هذه الفروع (كالبحوث الدينية المقارنة، والتاريخية، وعلم اجتماع الدين، وعلم نفس الدين) تدرس الظاهرة الدينية من منطلقات مستقلة خارج الدين. «في الواقع ليس من الضروري أساساً أن ننظر للدين من منطلقات دينية، فالملحدون واللاأدريون، والمتديّنون، جميعهم يستطيعون الخوض في التفكير الفلسفي حول الدين، وهم يقومون بذلك فعلاً».[٤١] في حين أن للمتكلم أساساً شأناً دينيّاً، فهو لا يمارس البحث الكلامي من خارج الدين ولمجرد تحصيل المعرفة، وإنما الكلام وحسب تعريفه مسبوق بحصول معرفة وجدانية. من هنا ينطلق المتكلم من داخل الدين وبقصد عرض الدين وتقديمه للناس. والمراد بالدراسة من داخل الدين غير ما قرره بعض المعاصرين تحت عنوان بحوث من داخل الدين وبحوث من خارج الدين،[٤٢] بل المراد أن الكلام وخلافاً لفلسفة الدين ليس علماً ثانوياً مع الواسطة، ولا يتمتع بالاستقلال عن موضوع بحثه. فعالم الكلام يتحدث عن معتقدات وأفكار دينية يؤمن بها، وهو يبحث الأمور من وجهة نظر إنسان متدين يؤمن بنظريات دينه وطروحاته. المتكلم يتحدث بالدين، والفيلسوف يتحدث عن الدين.

ثانياً: «ليس فلسفة الدين وسيلة للتعليم» هذه العبارة المجملة لجان هيك مؤشر لواحد من أبرز وجوه الاختلاف بين فلسفة الدين والكلام الجديد. ففلسفة الدين بما هي شعبة من شعب الفلسفة، وليست من فروع الالهيات كعلم لتدوين وتنسيق العقائد الدينية (حسب تعبير هيك) فهي كأي علم أصلي، وسيلة لاكتساب المعرفة، تتوفر على كل سمات المعرفة الفلسفية. في حين أن الكلام الجديد أداة لعرض الايمان الديني ووسيلة للدفاع عن الأفكار الدينية يستعملها المتكلم بقصد التبليغ للدين في العصر الحاضر. إنه يهندس نظامه الكلامي بما يتناسب والحياة المعاصرة، ومن واجبه الحفاظ على الشأن المعرفي لعلم الكلام (هويته الوسائطية).

فيلسوف الدين والمتكلم كلاهما يهتمان بمفاهيم ومعتقدات واحدة، لكن توجهاتهما مختلفة. فالفيلسوف لا يُعنى بالافكار الدينية بغية تعليمها وترويجها واثباتها أو الدفاع عنها. بينما يخوض المتكلم غمار الفكر الديني لهذا الهدف بالضبط.

ثالثاً: انطلاقاً مما ذكرناه في الوجه الثاني من وجوه التمايز، تصادفنا في فلسفة

الدين مناخ لا يمكن أن تنبت في التربة الكلامية. ومن ذلك ما يسميه بول ريكور قطباً تحليلاً في فلسفة الدين، أي الفلسفات التي ترى القضايا الدينية خالية من المعنى، أو أنها لا تتوفر على الضوابط المنطقية والمعرفية المعترف بها في جميع التيارات العلمية.[٤٣]

رابعاً: الضوابط في علم الكلام هي ضوابط الوحي. وحسب هذا الملاك ينقسم الفكر البشري الى ثلاثة أصناف: الأفكار المنسجمة مع تعاليم الوحي، والأفكار غير المنسجمة، والأفكار التي لا هي منسجمة ولا هي غير منسجمة. في علم الكلام تسمى الأفكار غير المنسجمة شبهاتٍ. والرد على الشبهات من أبرز مهمّات عالم الكلام. فالمتكلم حينما يواجه الآراء المعارضة لتعاليم الوحي، لا يحق له الموائمة بينهما وبين الوحي، عبر تفريغ الأخير من محتواه أو تفسيره بطريقة مغلوطة. أمّا فيلسوف الدين فغير ملزم بهذه المعاني، وبإمكانه إعادة بناء الفكر الديني وفق الافكار الفلسفية الموجودة، وتقديم فهم جديد للدين ينطبق وهذه الأفكار. ومثل هذه العملية قد يعتبرها المتكلم إماتة للدين أو ممارسة إلتقاطية.

خامساً: الكلام بحسب هويته ذو دور وسائطي بين الوحي ومخاطبيه. وهذه الهوية الوسائطية تحدد بنيته المعرفية، وتضع أهدافه ومسائله ومبانيه ومناهجه في مواضعها الصحيحة، وتعطيها شكلها المناسب، وتجعل علم الكلام في نهاية المطاف واحداً من علوم الدين. في حين أن فلسفة الدين وبالرغم من ارتباطها بالدين إلاّ إنها تفتقر الى مثل هذه الهوية. ومن هذه الناحية يمكن تشبيه شأن المتكلم بشأن الفقيه، وشأن فيلسوف الدين بشأن عالم نفس الدين. فلعالم نفس الدين شأن عالم النفس، ولا يختلف من هذه الناحية مع عالم نفس الادارة مثلا. إذ لا يمكن بذريعة أن متعلق علم نفس الدين، هو المعتقدات والسلوكيات الدينية، اعتبار علم نفس الدين جسراً بين الوحي والبشر وإقحامه ضمن دائرة الكلام الجديد أو الالهيات.

إن الدراسة المقارنة للكلام الجديد وفلسفة الدين تكشف عن ثنائية هاتين المعرفتين البشريتين المتعلقتين بالدين، إنْ في مقام التعريف، وإنْ في مقام التحقق. وعليه فإن تحويل الكلام الجديد الى فلسفة الدين من المزالق المنهجية المهمة في التفكير الكلامي المعاصر، وهو خلط لا مبرر له سوى الذهول عن الهوية الوسائطية

للكلام، والتنكّر لطابعه التبليغي والدعوي والدفاعي.

يأتي التأكيد على تمييز الكلام الجديد عن فلسفة الدين في سياق الدفاع عن الهوية الكلامية الدينية للكلام الجديد، من دون جفاء للتقارب البيّن بين هاتين المعرفتين، فالكلام الجديد وفلسفة الدين علمان متقاربان متضامنان من عدة نواحٍ، فهما متداخلان في المسائل مثلاً، وهذا ما تدل عليه مراجعة لائحة المسائل المطروحة في آثار فلاسفة الدين والمتألهين الجدد، ولا يفيد الاشتراك في المسائل انطباق العلمين ووحدتهما، فمع أن الكلام الجديد وفلسفة الدين متطابقان غالباً في المسائل، إلاّ أنهما مفترقان في المباني والمناهج والتوجهات والنتائج.

إعادة بناء الفكر الديني مثلاً، قضية تشغل فيلسوف الدين بقدر ما تعني المتأله الجديد. إلاّ أن الأول يدرسها صرفاً من باب قابلية المعارف البشرية على التطور، في حين يطرحها المتكلم لا من باب تحول المعرفة الدينية، وإنما من حيث إحياء أو اندثار الفكر الديني. وواضح أن الطرح الأول من مباني الكلام الجديد، بينما الطرح الثاني شبهة ينبغي للمتكلم أن يدحضها.

فلسفة الدين تهتم بالكلام والالهيات، كما تُعنى فلسفة العلم بالعلوم. وفلسفة الدين الى ذلك تتعمق في المفاهيم والنظم العقيدية الدينية وظواهر التجربة الدينية والمراسم العبادية. وبناء على هذا يغدو علم الكلام والالهيات بعض قضايا فلسفة الدين. ولا يعني هذا تحويل الكلام الى فلسفة دين، كما أنه لا يتعارض مع ثنائية هذين العلمين. فعلم التاريخ مثلاً يبقى مغايراً لفلسفة التاريخ رغم أنه موضوعها. وبعبارة أخرى؛ فلسفة الدين مسبوقة بالالهيات والكلام، لكن الكلام والالهيات مسبوقة بالدين، فالكلام لا يظهر إلاّ إذا كان ثمة دين يتحدث عنه المتكلم (معرفة من الدرجة الاولى)، أما فلسفة الدين فهي معرفة من الدرجة الثانية تتخذ من المعارف الكلامية موضوعاً لها. وبالطبع تقتضي المهمة الدفاعية لعلم الكلام أن يتناول بدوره معارف من الدرجة الثانية.

سادساً: الكلام الجديد مدين لفلسفة الدين بمعنيين، فدراسات فلاسفة الدين كثيراً ماتعتبر في الكلام الجديد إما شبهات، أو مباني. وعليه يرتكز الكلام الجديد في جانب من تطوره الى فلسفة الدين. من هنا كانت الكثير من التيارات والمذاهب

المهمة في الالهيات المسيحية الحديثة متأثرة بفلاسفة الدين. وللتوضيح نقول: إن المتألهين والمتكلمين في مواجهتهم للبحوث الدينية الفلسفية ونتائجها يتخذون إما موقف الاقبال أو الانكار. فما يحظى بإقبالهم يتحول الى مبادئ فلسفية لتبيين المسائل الكلامية، أما ما يرفضونه فيتخذ شكل الآراء المعارضة للمعتقدات الدينية ويطرح كشبهات تحتاج الى نقد وردود.

وعموماً ينحت كل من علم الكلام وفلسفة الدين لبعضهما المسائل والاشكالات، ويعمل كل واحد على إغناء الآخر. والتمايز والارتباط بين فلسفة الدين والكلام، كتمايز وارتباط الكلام الجديد وباقي فروع البحث الديني، ولا فرق في ذلك بين علم اجتماع الدين وفلسفة الدين. ولأن فلسفة الدين شاعت اكثر من باقي البحوث الدينية في الثقافة المعاصرة، أوحت التباساً للبعض بأنها والكلام الجديد شيء واحد.

٥ ـ تحديد الخيارات المنهجية:

المسائل الكلامية الجديدة متعددة الأصول، وهي لذلك تحتاج الى دراسات للفروع الوسيطة، فالاقتصار على توجه خاص، وتحديد إطار معين دون غيره يشل البحث في المسائل الكلامية الجديدة. ولعل أهم تبعات هذا التحديد هو النزعة «الاختزالية» الخاطئة.

وليس المقصود بتحديد الخيارات المنهجية، اعتماد رؤية أحادية المنهج (Monomethodic) في مقابل تعددية المنهج (Polymethodic)، وإنما التحديد يأتي في مقابل الدراسات الوسيطة (Multipledisciplinary). ففي البحث المتعدد المناهج تستخدم مناهج متنوعة بحسب نوعية المسائل المطروحة، أما في الدراسة الوسيطة فتدرس المسألة الواحدة بمناهج متعددة، على نحو التعاطي بين الفروع المختلفة ديالكتيكياً لا ميكانيكياً، الأمر الذي يحقق فهم المسألة بشكل متكامل.

٦ ـ الاختزالية:

وهي من الأخطاء العامة في الممارسة الفكرية لدى علماء الكلام وباقي الباحثين

في قضايا الدين. وأنا أستعمل مفهوم الاختزالية (Reductionism) للتأشير على الأخطاء المنهجية داخل آراء سمّاها أدولف رايناخ «فلسفات هذا وليس سوى هذا»، وكثيراً ما تتلخص هذه الآراء بجمل تتضمن عبارة «ليس سوى...» والجمل أدناه نماذج للأخطاء الاختزالية:

* ليس الانسان سوى ماكنة معقدة.
* ليست القوانين المنطقية سوى القوانين النفسية.
* القواعد الأخلاقية ليست سوى تجليات أخلاق مجتمع معين.
* ليست الأشياء المادية سوى مجموعات مركبة من كيفيات نفسية.
* ليس الكلام الجديد سوى مسائل كلامية جديدة.

ولا نقصد هنا أن عبارة «ليس سوى...» عبارة كاذبة، أو أنها وليدة خطأ اختزالي وإنما المراد بالاختزالية خطأ يشغل الانسان عن البحث ليدفعه صوب فلسفة «ليس سوى كذا وكذا». ولهذا الخطأ في الواقع منبعان:

أولاً: لا يدرس الباحث الموضوع الذي أصدر حكمه حوله بشكل دقيق وشامل، ولذلك لن تتكئ نتائجه على أدلة كافية.

وثانياً: الذي يستدرج الباحث لاتخاذ هذه المواقف قبليات كلية معينة.

وخطأ الاختزالية يبدو أخطر في البحوث الخاصة بالأديان، ذلك أن الدين والظواهر الدينية متعددة الأضلاع ولها أبعادها المختلفة، فرؤية ضلع واحد، وإنكار باقي الجوانب والأضلاع ـ وهذا وليد قبليات الباحث ـ يؤدي بطبيعة الحال الى الطريقة الاختزالية، فتارةً يُختزل الدين الى أخلاق، وتارةً يختزل الى الاصلاح الاجتماعي، وأخرى تحال التجربة الدينية الى أرضيتها البايولوجية أو النفسية،[٤٤] وأحياناً يختصر الدين بتجربة دينية، وتارةً يخفض الى المعرفة الدينية، وآخرون يختزلون الدين الى ايديولوجيا.

إن شيوع النزعة الاختزالية في الفكر الكلامي والبحوث الدينية مردّه الى تعددية جذور المسائل في هذه المجالات البحثية. وقد طرح الظاهراتيون الظاهراتية لتلافي أخطاء الاختزالية، وفي مثل هذه الظروف نشأت ظاهراتية الدين. إلاّ أن حصر التركيز على الظاهراتية واستبعاد باقي التوجهات كالتاريخية، يؤدي هو الآخر الى نمط من الاختزالية.

والحل الناجع لهذه المشكلة يتمثل في اعتبار الاختزالية وليدة كون البحوث حول الدين متعددة الأصول، والمسائل متعددة الأصول تستلزم دراسات الفروع الوسيطة. أما تكريس الاهتمام في إطار فرع معين دون غيره، فتنجم عنه بالطبع مثل هذه المزالق والأخطاء.

الهوامش

(١) مدخل الى المسائل الجديدة في علم الكلام ـ ص ١٠.

(٢) لاريجاني، صادق. «ندوة ماهية الكلام الجديد وفلسفة الدين ــ القسم الثاني». صحيفة إطلاعات، السبت ١٣٧٥/٤/٣٠ [صيف عام ١٩٩٦م] العدد ٢٠٨١٦ ـ ص ٧.

(٣) اوجبي، علي. علم الكلام في إطار التحوّل: الكلام الجديد على امتداد الافكار، ص ٥٤ ـ ٥٥.

(4) Reductionism.

(٥) سبحاني، جعفر. مدخل الى المسائل الجديدة في علم الكلام، ص ١٠.

(٦) مدخل الى المسائل الجديدة في علم الكلام ـ ص ١٠.

(٧) ملكيان، مصطفى. فصلية «نقد ونظر» العدد ٢ ـ السنة الاولى ـ ربيع ١٩٩٥ ــ ص ٣٥.

(٨) الفارابي. إحصاء العلوم. تحقيق: عثمان أمين. الطبعة الثانية. مكتبة الانجلو المصرية. القاهرة، ١٩٦٨م. ص ١٣١.

(٩) لغنهاوزن، محمد. فصلية «نقد ونظر» العدد ٢ ـ السنة الاولى ـ ربيع ١٩٩٥ ــ ص ٣٤.

(١٠) ملكيان. مصطفى. كراسة دروس الكلام الجديد. جامعة الامام الصادق ــ الفصل الاول ١٩٩٤ ـ ١٩٩٥ م، الدرس الأول.

(١١) الرومي. جلال الدين. مثنوي معنوي ــ الكتاب الرابع ـ البيت ٣٠٠٩.

(١٢) راجع البحث المفصل عن الآراء المؤيدة والمعارضة لهذه النظرية في: قراملكي، أحد. ببليوغرافيا وصفية لتحول المعرفةالدينية. فصلية «كتاب نقد» ــ العدد ٥ و ٦ شتاء وربيع ١٩٩٨م. ص ٣٦٢ ـ ٣٨٤.

(١٣) مجتهد شبستري، محمد. مراجعة نقدية للفكر الكلامي: هرمنيوطيقا الكتاب والسنة. ص ١٦٨ ـ ١٧٩.

(١٤) سبحاني، جعفر. المعارف الدينية والأصول الفلسفية في خضم علم المعرفة المعاصر. طبعة أولى: صحيفة اطلاعات ١٩٩٣م. طبعة ثانية: هرمينوطيقا الكتاب والسنة ص ٢٤١. وبهشتي، أحمد. علم الكلام والكلام الجديد. مجلة ميراث جاويدان ، السنة

الاولى ـ العدد ٣ ـ خريف ١٩٩٣م، ص ٨٦ ـ ٩٣.

(15) Ford David F., The Modern Theologians, Basil Blackwell. 1990. Vol. 1, P.1.

(١٦) للاطلاع على شكل البرهان في هذه الآية راجع: قراملكي، أحد. «برهان التمانع» (دانشنامه جهان اسلام) ، ب، ج ٣. طهران ١٩٩٧م ـ ص ٢٩٦ ـ ٢٩٩.

(١٧) أشخاص مثل نويا يعتقدون أن اللغة القريبة من القرآن بين المعارف الاسلامية كالكلام والفلسفة والعرفان و... هي لغة العرفان. راجع: بول نويا. التفسير العرفاني واللغة القرآنية. ترجمة: اسماعيل سعادت، مركز نشر دانشكاهي، طهران.

(١٨) عبدالله جوادي آملي. الكلام الجديد. ص ٢٣.

(١٩) نفس المصدر، ص ٢٢.

(٢٠) نفس المصدر، ص ٢٣.

(٢١) نفس المصدر، بقليل من التصرف ـ ص ٢٣.

(٢٢) نفس المصدر، ص ٢٢ ـ ٢٥.

(٢٣) التجديد وفق هذا المفهوم من ضروريات كل العلوم البشرية. ورغم أن ابن سينا لم يجد في علم المنطق تحوّلاً جدّياً، لذلك رأى المتأخرين لم يضيفوا شيئاً الى قواعد المنطق الأرسطي، ولم ينقصوا منها شيئاً، إلاّ إننا بالامكان ملاحظة أدوار ومراحل متعددة من علم المنطق. فالمنطق السينوي ذاته المكوّن من قسمين يعد منطقاً جديداً بالنسبة للمنطق الأرسطي ذي التسعة أقسام، كما أن منطق القرن السابع الهجري جديد بالمقارنة الى المنطق السينوي.

(24) Ford. 1989, Voll, P1.

(٢٥) مجتهد شبستري، محمد. هرمنيوطيقا الكتاب والسنة. ص ٢٠٩ ـ ٢١١.

(٢٦) واتكينز، جان. نظرة جديدة للعقلانية العلمية. ترجمة: الدكتور حسن ميانداري ـ جامعة طهران ـ العدد ١٠٦ و ١٠٧ ـ ربيع وصيف ١٩٩٦ ـ ص ٢٤٣.

(٢٧) فرويد، سيجموند. مستقبل وهم. ترجمة: هاشم رضي ـ ١٩٦٣م، طهران.

(٢٨) مرد كون التجدد بهذا المعنى خاصاً بعلم الكلام هو كما أشرنا الى أن قابلية التجدد في علم الكلام تكمن في هويته الوسائطية، أي كونه واسطة بين أمر ثابت بالذات هو الوحي، وأمر متحول على الدوام هو أذهان ولغات البشر؛ ولذلك فهو يقبل التجديد تبعاً للتحولات التي تطرأ على ذهنيات وأفهام ولغات البشر.

(٢٩) قراملكي، أحد. توجهات الفروع العلمية والتعيّن المعرفي للفلسفة الصدرائية. مقالات

ودراسات ـ العدد ٦٣، ١٩٩٩م.

(٣٠) للبحث في المزالق الفكرية العامة انظر: قراملكي، أحد. ستار الوهم. طهران ١٩٩٩م، ص ١٦٤ ـ ٢٠٠، تحليل الغفلة في ضوء الخطبة رقم ١٧٤ من نهج البلاغة.

(٣١) لمزيد من التفصيل راجع:

ـ فلسفة الدين (ندوة) مجلة قبسات، العدد ٢ ـ شتاء ١٩٩٧ ـ ص ٢٢ ـ ٣٥.

ـ قراملكي، أحد. «توضيحات حول مميزات الكلام الجديد عن فلسفة الدين». نفس المصدر، ص ٥٤ ـ ٥٩.

- Adler Mortimel and Coin Seymor, Religion and Theology, Newyork, 1961.

(٣٢) كنموذج لهذه البحوث انظر كتاب «الكلام الجديد في مسار الأفكار».

(٣٣) سروش، عبدالكريم. القبض والبسط النظري للشريعة. ص ٧١.

(٣٤) اسفندياري،محمد. «بيليوغرافيا وصفية للكلام الجديد». مجلة «نقد ونظر» ربيع ١٩٩٥، العدد ٢ ـ ص ٢١١ ـ ٢٤٨.

(٣٥) هوبلينغ. «مفاهيم ومسائل فلسفة الدين». من المقدمة، ترجمة: آيت اللهي، مجلة قبسات، السنة الاولى ـ العدد ٢ ـ شتاء ١٩٩٧. ص ٦٨.

(٣٦) جان هيك. «فلسفة الدين». ص ٢١.

(٣٧) نفس المصدر.

(٣٨) هوبلينغ ـ ص ٦٩.

(٣٩) نفس المصدر.

(40) Mitchell B. (ed) Philosophy of Religion, Oxford. 1986. P.1.

(٤١) جان هيك. فلسفة الدين ـ ص ٢٧.

(٤٢) سروش، عبدالكريم. دروس في فلسفة علم الاجتماع. مؤسسة صراط الثقافية ـ طهران ١٩٩٥ ـ ص ٤٠٦ ـ ٤٢٨.

(٤٣) ريكور، بول. التيارات الرئيسية في فلسفة الدين. ترجمة: مصطفى ملكيان، فصلية «نقد ونظر» ـ العدد ٢ ـ ربيع ١٩٩٥ ـ ص ١٣٧ ـ ١٦٠.

(٤٤) هود، رولف. «التجربة الدينية، علم نفس الدين والالهيات». ترجمة: أحد قراملكي، مجلة قبسات ـ ١٩٩٨م.

علم الكلام والكلام الجديد
الهوية والوظيفة

يحيى محمد*

هل هناك ما يطلق عليه علم الكلام الجديد؟

سؤال يمكن تفكيكه الى ثلاثة أسئلة، بقدر ما تتضمنه مفردات، صيغة «علم الكلام الجديد»: فهل هناك في عصرنا الحاضر ما يمكن أن يطلق عليه بالكلام؟ وهل هذا الكلام جديد فعلاً؟ ثم على فرض ذلك فهل نحن امام كلام قد حقق مرحلة التخصص العلمي، أم أنه لا زال في طور الثقافة المهدة؟

تلك هي أسئلة أحسب أنه لا يمكن أن يجاب عنها ما لم تتضح سلفاً ماهية الكلام، باعتبارين مختلفين يصحّ اجراؤهما على أي علم من العلوم البشرية: اولهما كموضوع قائم في ذاته، أي بغض النظر عن تحققه فعلاً، فسواء تحقق ام لم يتحقق، وسواء كان علماً ام لا زال ثقافة؛ فان من الممكن افتراض موضوعه وتحديده، بما يجعله متميزاً ومختلفاً عن غيره. وثانيهما هو أن من الممكن النظر اليه بما هو موضوع متحقق فعلاً، بحيث تكون له خصائص وصفات محددة تضاف الى هويته الذاتية المفترضة بحسب الاعتبار الاول.

---

* باحث اسلامي عراقي مقيم في لندن.

فتحديد هذين الاعتبارين يحقق لنا الشرط الذي لا غنى عنه في الاجابة عن السؤالين الاولين من الاسئلة الثلاثة المطروحة. أما السؤال الاخير فشرطه التعرف على طبيعة التخصص العلمي وتمييزه عن مجرد الثقافة.

هكذا كان لابد من اجراء التفكيك السابق، إذ نحن امام قضية مركبة مما يطلق عليها بعلم الكلام الجديد. فهل هذه القضية تنتمي فعلاً الى دائرة الكلام بما هو موضوع قائم في ذاته؟ أي هل ينطبق عليها مواصفات الكلام كهوية ذاتية؟ ثم هل هذا الكلام المفترض جديد، بحيث له من الخصائص ما يجعله مختلفاً تماما عن سالفه من الكلام التقليدي؟ واخيراً ما هو نوع البناء الفعلي له: فهل هو بناء من طراز العلم المتخصص، أم أنه مجرد بناء ثقافي لم يصل بعد الى مثل ذلك المستوى من العلم؟

طبقا لما سبق أن القول بوجود كلام جديد يجعل منه ومن الكلام التقليدي ينتميان الى حقل واحد مشترك، هو الذي نصفه بالكلام على اطلاق. فصفة الاشتراك هذه انما يبررها وحدة الموضوع كأمر قائم في ذاته بغض النظر عما يطرأ عليها من عوارض خصوصية تأذن لنا بوصفها بصفات، كالقدم والجدة والاسلامية، والاشعرية والاعتزالية، وكذا العلمية التخصصية، والثقافية، وما الى ذلك من صفات، مما يبرر اجراء المقارنة بين مثل هذه الخصوصيات المختلفة للموضوع المشترك الواحد، أي حينما يكون لدينا اكثر من كلام واحد متحقق.

اذن لابد من ان نحدد سلفاً ما يُقصد بالكلام، وذلك من حيث الهوية والوظيفة الذاتية، أي كموضوع مفترض قائم في ذاته. فما المقصود بالكلام؟ او ما هو علم الكلام؟ ونحن هنا قيدنا الكلام في السؤال بلفظة «علم» تسامحا، اذ غرضنا هو التعرف على الكلام كهوية ذاتية مفترضة بغض النظر عن سائر الاعتبارات الاخرى. والتقييد بالعلم انما نريد به العلم العام سواء كان تخصصياً او ثقافة.

ما هو علم الكلام؟

لقد اعتاد المفكرون المسلمون ان يحددوا هذا العلم طبقاً للوظيفة التي انيطت به وهي اثبات قضايا العقيدة الاسلامية، والدفاع عنها ضد شبهات الخصوم. وفي بعض

التحديدات الاسلامية نجد ان الوظيفة الكلامية لم تتوقف عند ذلك الشكل العمومي من العقيدة، وانما تجاوزته في التخصيص ضمن بعض الصور المذهبية. أي ان التحديد اخذ بُعداً مذهبياً خالصاً وهو الدفاع عن المذهب والرد على خصومه ممن وصفوا بالمبتدعة. الامر الذي البسه طابعاً آيديولوجياً ابعده عن هويته الحقيقية، مما جعله مساغاً سهلاً للطعن والاعتراض. فالغزالي يرى ان هذا العلم مناط بالكشف «عن تلبيسات اهل البدعة المحدثة على خلاف السنة المأثورة : فمنه نشأ علم الكلام واهله».[١] ولاشك ان هذا التحديد الذي اخطأ عن تقديم تصور حقيقي لنشأة علم الكلام؛ أثّر على تعريف هذا العلم كما نلاحظه لدى ابن خلدون الذي ضمّنه هو الآخر مفهوما مذهبيا ذا طابع اشعري. فهو يعتبر علم الكلام بأنه «علم يتضمن الحجاج عن العقائد الايمانية بالادلة العقلية، والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف واهل السنة»[٢] . فالتعريف كما هو واضح يتضمن عدم الاعتراف بغير الكلام الاشعري وما على شاكلته كممثل وحيد لعلم الكلام. وبذلك يتجاهل سائر الممارسات الكلامية الاخرى، حتى تلك التي سبقت الاشاعرة بمدة طويلة، كما هو الحال مع المعتزلة وغيرها.

وواضح ايضاً ان هذا التعريف المذهب لا يتقبل الاعتراف بحقيقة ما ينطوي عليه علم الكلام من خصوصية «الاجتهاد» الذي يعمل على تبرير اختلاف الرأي في مختلف العلوم الانسانية. فضلا عن انه لا يسمح لهذا العلم من ان يمارس وظيفته في التحقيق والابداع العلمي المستقل.

ويمكن تحديد علم الكلام كهوية تجعله يختلف عن غيره من العلوم والمعارف، وذلك فيما لو اخذنا بنظر الاعتبار هويته الذاتية المفترضة كموضوع قائم في ذاته بغض النظر عما يلحق به من عوارض تطرأ عليه.

إن هوية كل علم تستمد من امرين متلازمين، هما: الموضوع والوظيفة، على ان تكون هذه الوظيفة مقيدة بالكشف عن المعرفة والبحث عنها من دون ان تقع في المصادرة على المطلوب. فمثلاً الفيزياء علم موضوعه الظواهر الطبيعية ووظيفته التفسير، وعليه فان تحديده كهوية ذاتية يتم من حيث اعتباره علما لتفسير الظواهر الطبيعية. فهو بهذا الشكل من الافتراض يعد موضوعا قائما في ذاته، اما ما يلحق

به من خصائص اخرى، مثل كيفية تفسير هذه الظواهر، ودقتها العلمية، والمناهج المتبعة في التفسير، وكذا النتائج والنظريات المتخذة في ذلك؛ كلها امور لاحقة لا تمثل جوهر ما عليه ذلك العلم في ذاته. وبالتالي فهي إن تبدلت فان ذلك لا يعني تبدل العلم المفترض. وكمثال آخر هو ان الفقه كعلم قائم في ذاته له موضوع هو عبارة عن الاحكام الشرعية، كما وله وظيفة هي استنباط الاحكام الشرعية من مصادرها المعتبرة، لكن كيفية الاستنباط والمناهج المتبعة فيها وكذا النتائج المترتبة عليها؛ كل ذلك يعد من الامور التي لا تمتّ الى جوهر موضوع الفقه بما هو في ذاته، وهي بالتالي عرضة للتغير والتبدل دون ان يطرأ تغيّر على اصل هذا الموضوع. لكن لو تبدل موضوع العلم او وظيفته فان ذلك سيبعث على ايجاد علم آخر مفترض غير السابق بما هو في ذاته. على انه يمكن ان ينتزع من العلم علم آخر اضيق او اوسع دائرة من الاول، فتكون لكل منهما هويته الذاتية، رغم ان احدهما يكون متضمنا في الآخر. وكمثال على ذلك الفيزياء النووية من حيث انها فرع لعلم اعم منها هو الفيزياء العامة.

وعندما نبحث عن الكلام كهوية ذاتية نجد ان له موضوعاً هو العقيدة الدينية، وبالتحديد عبارة عن مبادئ التكليف. وكذا له وظيفة هي التحقيق في أرجاء هذه المبادئ. ذلك ان مبادئ التكليف التي تبشر بها الاديان لا تعدو عن اربعة كالآتي: المكلِف (التوحيد)، والمكلَف (العبودية)، والواسطة او الصلة بينهما (الرسالة)، ومن ثم ثمرة التكليف (الحساب). وبالتالي فان كل علم يبحث في اطار العقيدة الدينية او مبادئ التكليف فهو من علم الكلام، والا كان خارجاً عن هذه الهوية. فمثلا البحث الدائر عن التحقيق في وجود اله لهذا الكون، بشكل منفصل ومستقل عما تقوله العقيدة الدينية، التي تتضمن الاطار المعياري في نظرية التكليف؛ لا يمكن ان يكون بحثاً كلامياً، بالمعنى الذي تحدده تلك الهوية الذاتية من الموضوع الكلامي، انما يمكن ان يكون بحثاً فلسفياً او منطقياً او أي بحث آخر مختلف.

من هنا يمكن القول: إن علم الكلام ـ كموضوع في ذاته ـ يتصف بعدد من الصفات والخصائص كالآتي:

١ ـ أهم صفة يتصف بها هذا العلم هو انه ذو طابع معياري، وهي خصوصية

تنبعث من مركز الدائرة التي يدور حول محيطها البحث الكلامي، فالمبادئ الاربعة لا تُبحث كقضايا وجودية مستقلة ومجردة عن دائرة التكليف، وهي دائرة معيارية مستمدة من الصبغة الدينية. الامر الذي يميز هذا العلم عن غيره من العلوم الاخرى المنافسة كالفلسفة.[٢]

٢- يلاحظ ان التحديد الآنف الذكر هو تحديد ابستمولوجي لا ينطوي على التسليم سلفاً بأي قضية يراد الاستدلال عليها، وبالتالي فهو على خلاف التحديدات المألوفة التي تعرّف هذا العلم بما ينطوي على قضايا مسلم بها سلفاً ويراد الاستدلال عليها في الوقت ذاته، مثل اعتباره علماً يراد منه اثبات العقيدة الدينية والدفاع عنها والرد على خصومها. وهو تحديد يفترض التسليم بالعقيدة سلفاً قبل اقامة الدليل عليها.

نعم لو قلنا: ان الايمان بالعقيدة نابع من مصدر آخر لا يمت الى الكلام بصلة؛ لكان يمكن مجاراة مثل ذلك التعريف بشرط ان تتوضح الوظيفة المعرفية بما يخرجها عن المصادرة على المطلوب. لكن الاشكال هو من اين يأتي الايمان بالعقيدة ما لم تمارس فيه الادلة الموضوعية التي هي محل اهتمام ذلك العلم؟

كما يخلو تحديدنا الآنف الذكر من السمات الآيديولوجية المذهبة، كتلك التي تجعل من وظيفته الرد على المبتدعة. بل ويخلو من صفة مطلق الرد على الخصوم، اذ الرد ليس من الصفات الذاتية للعلم بما هو علم ابستمولوجي قائم في ذاته، فالعلم بما هو علم وظيفته الذاتية الكشف المعرفي لا الرد الذي يفترض التسليم سلفا بالقضايا التي يفترض ان تكون ضمن دائرة البحث والتحقيق الكلامي.

وعليه فان التعريف الذي نقترحه يجعل من التفكير الكلامي بما هو موضوع في ذاته ليس فقط محل ممارسة اولئك المدافعين عن العقيدة الكلامية، وانما هو كذلك محل ممارسة اولئك الذين يتصفون بالخصوم، فالمدافع والخصم ينطبق عليهما التفكير الكلامي حينما يتعلق الغرض بدراسة مبادئ التكليف او ما يلف حولها من قضايا. فضلاً عن انه شامل لكل كلام ديني، كالكلام الاسلامي والمسيحي واليهودي.. وكذا لكل كلام مذهبي، كالكلام الاشعري والاعتزالي والامامي، والكاثوليكي والبروتستانتي... الخ.

وتصحيحاً للموقف نعتبر التعريف التقليدي للكلام، بما هو عبارة عن اثبات العقيدة والرد على خصومها؛ ليس تعريفاً للكلام بما هو في ذاته، وانما هو تعريف للكلام الديني المتحقق والمخصوص، كالكلام الاسلامي مثلاً. وحينما يوضع قيد آخر في التعريف؛ فانه لا يحتفظ بالكلام الديني الشامل كالكلام الاسلامي وانما يكون علم كلام مذهبي. وبالتالي فان من شأن القيود الموضوعة في التعريف ان تضيق في هوية الكلام، وكلما زادت هذه القيود كلما زاد التضييق في الدائرة التي يعمل بها هذا العلم.

ومع كل هذا فان من المفارقة والتناقض ان يحتفظ التعريف بتلك القيود من المسلمات دون ان يشار الى كونها تفريعاً او نتاجاً لعلم اشمل يتناولها بالبحث والتحقيق، وهو ما يمثل جوهر مهمة علم الكلام بما هو موضوع قائم في ذاته.

٣ ـ ان التحديد الآنف الذكر للكلام يحتفظ له بكونه علماً كلياً ليس معنياً بجزئيات التكليف مثلما يمارسه علم الفقه، وعليه ففي الدائرة الاسلامية يكون قياس الكلام الى غيره من العلوم الاسلامية هو قياس الكلي الى الجزئي، وعلى حد قول الغزالي : «ان العلم الكلي من العلوم الدينية هو الكلام، وسائر العلوم من الفقه واصوله والحديث والتفسير علوم جزئية، لأن المفسّر لا ينظر الا في معنى الكتاب خاصة، والمحدث لا ينظر الا في طريق ثبوت الحديث خاصة، والفقيه لا ينظر الا في احكام افعال المكلّفين خاصة، والاصولي لا ينظر الا في ادلة الاحكام الشرعية خاصة، والمتكلم هو الذي ينظر في اعم الاشياء وهو الموجود.. ثم ينزل بالتدريج الى التفصيل ... فيثبت فيه مبادئ سائر العلوم الدينية من الكتاب والسنة وصدق الرسول، فيأخذ المفسر من جملة ما نظر فيه المتكلم واحداً خاصاً وهو الكتاب فينظر في تفسيره، ويأخذ المحدّث واحداً خاصاً وهو السنة فينظر في طرق ثبوتها، والفقيه يأخذ واحداً خاصاً وهو فعل المكلف فينظر في نسبته الى خطاب الشرع من حيث الوجوب والحظر والاباحة، ويأخذ الاصولي واحداً خاصاً وهو قول الرسول الذي دل المتكلم على صدقه فينظر في وجه دلالته على الاحكام، اما بملفوظه او بمفهومه او بمعقول معناه ومستنبطه، ولا يجاوز نظر الاصولي قول الرسول عليه السلام وفعله، فان الكتاب انما يسمعه من قوله والاجماع يثبت بقوله والادلة هي

الكتاب والسنة والاجماع فقط، وقول الرسول انما يثبت صدقه وكونه حجة في علم الكلام، فاذاً الكلام هو المتكفل باثبات مبادئ العلوم الدينية كلها فهي جزئية بالاضافة الى الكلام، فالكلام هو العلم الاعلى في الرتبة، اذ منه النزول الى هذه الجزئيات».(٤)

الكلام كموضوع متحقق

اذا كنا قد عرفنا ان الكلام كموضوع في ذاته هو ذلك الذي يهدف الى البحث والتحقيق في قضايا مبادئ التكليف وما يترتب عليها من مقدمات ونتائج؛ فانه كموضوع متحقق عبارة عن نمط الممارسة العلمية الخاصة حول قضايا تلك المبادئ، وذلك بما تنطوي عليه الممارسة من استخدام مفاهيم اجرائية محددة ومناهج معينة واصول تتكئ عليها ومواقف معرفية ترتضيها ومصادر علمية توظفها لاغراضها، وقد يترتب على ذلك ايضاً اجراء بعض الانماط من التعامل مع نص الخطاب الديني وما الى ذلك من ممارسات علمية ومعرفية، فما يظهر من طبيعة هذه الممارسات العلمية هو ما يحدد فعلاً هوية الكلام المتحقق، وهي هوية اضافية لا تعود في صميمها الى موضوع الكلام كما هو في ذاته. لهذا كان من الممكن ان يتحقق عدد من الهويات الفعلية التي يعبر كل منها بطريقته الخاصة عن الكلام المتحقق، وان تتنافس هذه الهويات وتتقاطع، او يتجدد بعضها او يندثر ويموت، كل ذلك بغض النظر عن الكلام المفترض كما هو في ذاته، ومنه يظهر لدينا ما يطلق عليه بالكلام الاسلامي والمسيحي واليهودي، كما يظهر لدينا ضمن الدائرة الاسلامية مثلاً كل من الكلام الاعتزالي والاشعري والامامي والسلفي، وكذا يظهر ما يطلق عليه بالتقليدي والجديد.

إن أي علم من العلوم ليس باستطاعته التحقق فعلا من دون الممارسة الاجتهادية،فالاجتهاد متضمن في آلية التحقق ذاتها، وهو المبرر الموضوعي للتعددية التحققية، سواء اطلقنا على ذلك عبارة (نظريات)؛ كالذي يجري في العلوم الطبيعية والاجتماعية، او قلنا: إنها «مذاهب»؛ كمذاهب الفلسفة وعلم النفس وما اليها، او غير ذلك من التسميات التي لا تغير من حقيقتها الجوهرية وهي انها عبارة عن تعددية اجتهادية تتضمنها ذات الآلية التحققية، بمعنى انه لا يمكن صون

هذه الآلية عن الاجتهاد والتعدد اطلاقاً.

وحيث ان حديثنا عن الكلام الاسلامي فلنعلم انه رغم وجود الاتفاق على قبول مبادئ التكليف؛ الا ان الممارسة الاجتهادية التي تتضمنها آلية التحقق جعلت فهم هذه القضايا مثاراً للتعددية والاختلاف، فقد اختلف الكلاميون حول طبيعة «المكلِف» من حيث ذاته وصفاته ونمط ارتباطه وعلاقته بخلقه وعباده. كما اختلفوا حول طبيعة «المكلَف» من حيث قدرته وارادته ونمط التكليف الذي يخصه إن كان شرعياً محضاً او يضاف اليه التكليف العقلي. واختلفوا ايضاً حول «رسالة التكليف» في عدد من القضايا كالدليل عليها وصفاتها ووجوبها وما قد يترتب عليها من امور كالامامة. وكذا انسحب الاختلاف الى الموقف من المضامين البيانية للرسالة، وتعددت وجهات النظر حول التقنين الخاص في العلاقة بين العقل والنص، اذ هناك من عمل على رفض الممارسة العقلية في علاقاتها مع النص، وهناك من اعتبر العقل في خدمة البيان وتكريس الظاهر الخطابي، كما هناك من فعل العكس بجعل العقل قيماً على هذا الظاهر ولو افضى الامر الى تأويله واعتباره من المتشابه لا البيان. واخيراً اختلفوا حول «ثمرة التكليف»؛ كاختلافهم المتعلق بمسائل الاحباط والوفاء والارجاء والوعيد وغيرها الكثير الكثير.

خصائص الكلام الاسلامي التقليدي:

ان الرباط الذي شد الكلام الاسلامي التقليدي بنظرية التكليف هو رباط يمكن التعبير عنه على مستويين، احدهما له علاقة بتحديد التكليف بما هو (موضوع في ذاته)، والآخر له علاقة بتحديد هذا التكليف بما هو (موضوع لأجله) رغم وجود بعض المفارقات والمصادرات التي لاحت هذا الامر، فمن حيث التكليف بما هو (موضوع في ذاته) نجد هناك مباحث عامة عن التكليف وشروطه وعلاقته بالعدل وحرية ارادة الانسان، كما ان مقدمات الكلام التقليدي قد الفت ان تشرع بالبحث عن وجوب العلم، وعما يجب على الانسان ان يعرفه اولا. وعن تحديد عقيدة الفرقة الناجية وسط فرق الضلال. فأصبح التكليف مقدمة للكلام، بل اصبح الكلام تكليفاً، اذ ان قضاياه الاساسية تعتبر في نظر اصحابه من التكاليف التي يجب على

المسلم بحثها عيناً كي يحدد عقيدته سلفا. ومن ذلك ان الباقلاني يذكر في كتابه (الانصاف) ما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، فيعدد مختلف قضايا الكلام الاشعرية، بل ويضيف اليها حتى العلم بأوائل المعرفة واصول الادلة والمقصود بالاستدلال وانقسام المعلومات والموجودات والمحدثات، وكذلك يوجب على المكلّف معرفة اول نعم الله على خلقه وافضلها عند المؤمنين المطيعين وغيرها من القضايا الاخرى. وحيث انه اذاع مبدأ (بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول) خلال القرن الرابع الهجري، فانه قد زاد من حمولة التكليف وشملت قضاياه حتى الادلة المحررة، اذ خرجت من كونها في دائرة ما هو (موضوع لاجله) لتدخل دائرة ما هو (موضوع في ذاته) من التكليف، الشيء الذي يعني ان الكلام قد اصبح «شريعة»، والاجتهاد «نصا». فحيث ان الاستدلال على بعض العقائد كالقدرة والخلق متوقف عند الباقلاني على اثبات الخلاء والجوهر الفرد والعرض لا يبقى زمانين وغيرها، لذا كانت هذه القضايا ضمن العقائد الواجب اعتقادها، وبالتالي فهي قضايا وجودية مؤسسة على المعيار، بخلاف طريقة الوجوديين (اهل الفلسفة والعرفان)، لكونهم يؤسسون المعيار على الوجود لا العكس، بل لدى المعياريين ان مبرر وجود الخلق هو لغرض معياري يتعلق بالتكليف، حيث سخّرت الاشياء للانسان ليعتبر منها ويتخذها كمرشد ودليل على التكليف، بما في ذلك التكاليف العقلية، كما يلاحظ مثلا لدى اولئك الذين يعتبرون الغرض من وجود الشهوات في الانسان انما هو لأجل التكليف.(٥)

كان ذلك مما له دلالة على البحث الكلامي في التكليف بما هو (موضوع في ذاته). اما البحث الكلامي في التكليف بما هو (موضوع لاجله) فانه يستغرق ما تبقى من مواد علم الكلام، ويتوارى في كثير من الاحيان وراء الادلة المحررة، بما في ذلك ادلة اثبات اصول العقائد كالتوحيد والعدل؛ فهي مع تضاربها بحسب الميول المذهبية، تهدف سلفا نحو التنزيه والتقديس، طاردة عنها شبهة التدنيس ومخالفة الشريعة، وذلك لاجل ضمان «صحة الاعتقاد»، في الوقت الذي لا يخلو لسانها من التعريض بكل من خالف «الاعتقاد الحق»، بالتكفير والتضليل، مما له دلالة على «التكليف» بوصفه معياراً يتوارى خلف لغة الكلام وعلمه.

مهما يكن فقد ظهر للكلام التقليدي خصائص وصفات على الصعيد المعرفي بعضها كان كفيلاً بأن يفضي به الى الوقوع في الشلل المزمن من غير قدرة على النهوض. واهم هذه الخصائص ما يأتي:

١ ـ الوقوع في خندق الايديولوجيا «المذهبية»، ذلك ان هذا العلم قد بنى نفسه بشكل تكون فيه المذهبية كانتماء اجتماعي هي اساس تكوين العلم لا العكس.

لقد نشأ الكلام وهو في طور الثقافة نشأة فردية غير ممذهبة، بل وفي اجواء هذه النشأة تجد ان عدداً من الاراء يعبر عن اجتهادات حرة غير متأثرة بأيديولوجيا السياسة وما اليها؛ رغم ان المطارح الاولى كانت مطارح داخلية ولم تكن من ذلك الصنف المنشغل بتأسيس الخطاب من الخارج. فمثلاً اقدم رسالة وصلتنا بهذا الخصوص هي الرسالة المنسوبة الى الحسن بن محمد بن الحنفية في القدر والذي يرجع تأليفها الى سنة ٧٣هـ. فهي من جانب رسالة ثقافة لا علم متخصص. كما انها رسالة رأي فردي وليست رسالة اتجاه مذهبي، وهي اكثر من هذا لا تعبر عن المدلول السياسي، أي انها ليست متأثرة بالسياسة. وموضوعها يعبر عن مسألة جزئية من القضايا المتعلقة بمبادئ التكليف. والذي فيها تتناول مسائل الخلاف الداخلي وليس لها علاقة بالخلاف الخارجي. على ان ما يعنينا من هذه الرسالة هو انها تخلو من الدوافع الآيديولوجية على الصعيد المذهبي كانتماء اجتماعي، فضلاً عن الصعيد السياسي، على عكس ما آل اليه الامر بعد تكوين المدارس والاتجاهات. وذلك بدلالة ان الحسن كان يخالف اباه في هذه القضية كما خالفه في مسألة الارجاء. والمخالفة في تلك الفترة ليست من نوع ما تمّ التعبير عنه فيما بعد بأنه مخالفة للاجماع او المذهب او المتسالم عليه. اذ لا زالت الآراء آنذاك عبارة عن تعبير لمبادرات فردية لم تتبلور بعد على هيئة مذاهب متبعة جيلا بعد جيل، والتي غالبا ما يتعطل عندها دور التحقيق والابداع.

لكن حيث إن الشاغل الاعظم للكلاميين الاوائل ليس هو تأسيس العقيدة الاسلامية من الخارج والرد على خصومها، بل هو تأسيسها من الداخل بالفهم والاجتهاد، لذا فقد سهل ذلك صياغة منظومات تعددية افضت الى ان تكون مذاهب كلامية متبعة بحسب الانتماء الاجتماعي، وكذا السياسي، وليس بمحض البحث

والتحقيق. الامر الذي ولّد حالة من الانغلاق سدت على الممارسات الكلامية ان تقوم بدور اجتهادي، ولم يعترف للكلام بطابعه الاجتماعي بعد ان غدا عبارة عن ممارسات جدلية ممذهبة، واصبح العمل المعرفي مساقاً بايديولوجيا المذهب عوض ان يساق بابستمولوجيا الحقيقة، ومن ثم أُغلق باب البحث والتفكير وعلا مكانه باب التضليل والتكفير، رغم ما انطوت عليه تلك الممارسات من تناقضات مفضوحة.(٦)

٢ ـ لقد اعتمد الكلام التقليدي ـ غالباً ـ على العقل في علاجه للقضايا التي كانت موضع اهتمامه. لكن مع ذلك فانه لم يعمل على تحليل هذا العقل والكشف عن ابعاده وما يترتب عليها من نتائج، ومن ذلك انه لم يفرق بين العقلين القبلي والبعدي، فكلاهما تم التعامل معهما بنفس النسق والاعتماد، بل غالب الامر هو انه اتخذ من العقل القبلي اداة للنظر في توليد النتائج الاخبارية الكاشفة عن الابعاد الخارجية ومنها مداليل النص والواقع الموضوعي. الامر الذي جعل من التركيبة العقلية لدى الكلاميين تحمل مضامين هشة وضعيفة، مما افضى الى الاعتراف بعجزها وتناقضها حتى من قبل اولئك الممارسين لها، وكان على رأسهم الفخر الرازي خلال القرن السادس الهجري.

على ان مرحلة الفخر الرازي مرحلة حاسمة بالنسبة الى الحركة العقلية في علم الكلام. ذلك انها تمثل شكلا من المفارقة بما تحتضنه من مظهرين متنافيين، احدهما هو انه في هذه المرحلة عبرت الحركة العقلية الكلامية عن نفسها بأقصى حد ممكن من التطور، وقد ظهر اثرها في اتمام الصياغة الكلية لقانون العلاقة التي تربط العقل بالنص. اما المظهر الآخر فهو ان هذه المرحلة تعبر عن نهاية حياة العقل بتدميره والقضاء عليه، وذلك بعد ان تم الاعتراف بعجزه وتناقضاته من قبل ذات الشخصية التي سبق لها ان رجحت كفته على النص تماما فيما اطلق عليه بالقانون الكلي.(٧)

يظل ان نشير الى ان الممارسة الكلامية لها بعد آخر اقل تأثيراً، وهو المتمثل بالتيار البياني او السلفي، مثلما هو الحال لدى كل من ابن حزم وابن تيمية وابن القيم ومحمد امين الاسترابادي وغيرهم.

٣ ـ يلاحظ انه رغم الاتفاق الغالب لدى علماء الكلام حول اصالة العقل؛ الا ان

القواعد والاصول المعرفية المعتمدة على الاصل هي غير متفق عليها في الغالب، وكان من ابرز وأهم ما اختلفوا حوله هو قاعدة الحسن والقبح، وهي قاعدة يترتب عليها الكثير من المسائل والنتائج.

٤ ـ هناك ثلاثة انماط من التأسيس العقلي في علم الكلام، احدها عبارة عن التأسيس القبلي للنظر، حيث يعبر عن التشريع الخاص بالعقل الكلامي بغض النظر عن علاقته بغيره. وثانيها عبارة عن التأسيس الخارجي للخطاب، والذي به تتحقق الحجة الدينية والاعتراف بصدق مدلولها. اما ثالثها فهو التأسيس الداخلي للخطاب والذي فيه يتم التحقق من طبيعة مضمون النص إن كان على توافق مع الرؤية القبلية للعقل فيقر عليه، او انه لا يتفق ظاهره معها فلا يقر عليه بل يوجه بما يتفق واياها. وهو الامر الذي افضى بالعقل الكلامي الى ان يرى في الخطاب صفات مثل المجاز والاحتمال والتشابه هي على الضد من صفات العقل المتمثلة بالحقيقة والقطع والاحكام. وهو ما يبرر ممارسة التأويل لصالح الرؤية القبلية.[٨] بل وحتى المذهبية. لكن ماذا تعني عملية التأسيس تلك من منظور علم الطريقة؟ واين يقع علم الكلام بحسب هذا المنظور؟ وكيف تدار قضاياه اذا ما ابتعدنا عن الأطر المذهبية التي تشرنق بها وجعلناه يخضع الى اعتبارات ذلك العلم من الطريقة؟ هذه اسئلة هامة نحيل الجواب عنها الى التفصيل الذي اجريناه في كتاب (مدخل الى فهم الاسلام).

٥ ـ ان طبيعة العلاقة التي دشنها علم الكلام في اشكالية العقل والنص جعلته يختلف مساراً عن تلك العلاقة التي صيغت من قبل علم الفقه، فرغم انهما يعدان علمين معياريين، وانهما يهتمان اساساً في الدائرة المؤطرة بنظرية التكليف تحديداً؛ الا ان تقنين العلاقة التي تربط العقل بالنص وتحديدها جاءت مختلفة ومتعاكسة. فالعقل في علم الكلام هو المحدد في الغالب للعلاقة التي تربطه بالنص. اذ اول ما يبدأ الدليل في هذا العلم بالعقل، فهو بهذا يتقدم على الدليل المستمد من النص. وانه كذلك يباشر كلا التأسيسين الخارجي والداخلي للخطاب. وهو امر يختلف تماماً عما يجري في الفقه، اذ فيه يتقدم النظر في النص على غيره من المصادر الاخرى مما يطلق عليها بالاجتهاد والقياس والعقل وما الى ذلك. بل غالبا ما ينظر الى العقل في علم الكلام بانه مصدر البداهة والقطع والاحكام، وان الدليل فيه

قطعي لا يقبل التشكيك، وذلك بخلاف المنظور اليه في الفقه، حيث لا يملك العقل تلك المنزلة ولا دليله، فضلاً عن ان يتقدم فيه على الدليل المستنبط من النص. وعليه فاذا ما كان المحكم في علم الكلام هو العقل، والمتشابه هو النص، فان العكس هو الصحيح في علم الفقه، حيث يتموضع العقل بموضع (المتشابه) وذلك لعجزه عن ان يكشف عن الحكم الواقعي الا ما شذّ وندر. في حين يكون النص مشبعاً بروح الاحكام والبيان، بالرغم من دلالاته الظنية في الغالب.

مع هذا يلاحظ انه رغم نفور الفقهاء الاوائل ازاء الكلام،[٩] الا ان ما تم ترسيمه فيما بعد هو ان تمت الموافقة على العلمين معاً، فلم يشهدا الصدام بوصفهما علمين رغم ما لكل منهما في الغالب من اتجاه مختلف ومعاكس لما لدى الآخر، وذلك في كل من المنهج والمصدر والاصول المعرفية. بل ان مظاهر الازدواج تبدو حتى لدى الشخصية العلمية الواحدة، ولها ما يبررها اذا ما اخذنا بنظر الاعتبار طبيعة كل علم من هذين العلمين. حيث يفترض في علم الكلام ان يكون موضوعه الاساس هو مجموع التأسيسين الخاصين بالنظر القبلي والبعدي من الخطاب، وهو في ممارسته لهذا الموضوع يحتاج لا محالة الى العقل، خاصة في حدود التأسيس القبلي الذي يتوقف عليه فهم الخطاب برمته، وبالتالي فمن الضروري ان يكون العقل ملاصقا للحقل الكلامي تبعا للموضوع الذي يعالجه في التأسيس الخارجي للخطاب. بينما يختلف الحال في علم الفقه، ذلك انه يتوقف فقط على فهم الخطاب، مما لا يحتاج فيه الى سلاح العقل المستقل، خاصة وان عملية الفهم هذه قد اجمعت على ان دائرة العقل خالية من ان يمكنها ان تحدد مصالح الاحكام في الفقه، تبعا للبيان الناهي عن تدخل الممارسات العقلية المستقلة.

٦ ـ من وجهة نظر «علم الطريقة» فان الممارسة العقلية لعلم الكلام تتحدد بأصلين مولدين للمعرفة يجمعهما رابط عام هو «الحق»، وان اختلف الامر بينهما تحت عنوانين او اصلين مولدين هما: الحق في ذاته، والحق المشروط بالملكية، او حق الملكية. ذلك ان اغلب القضايا التي تتصف بالمنظومية والتي انتجها علم الكلام هي قضايا متسقة مع احد هذين الاصلين المتضادين او مستمدة منه.[١٠] لكن المسألة الجديرة في الاعتبار هو ان الكلاميين بمختلف اتجاهاتهم واعتباراتهم لذلك «الحق»

لم يعالجوا موضوعاتهم الا من حيث العمل على تبرير الفعل الالهي، وبالتالي فان شاغلهم المعرفي كان مكرساً في اطار المكلِف لا المكلف. وان دائرة «الحق» التي يراد بها اساساً البحث في اشكالية حق المكلِف، مما يعني تغييب البحث المخصص باشكالية الحق العائد بالمكلف. فالجهد الكلامي هو جهد «ميتافيزيقي» حجب نفسه عن التفكير في الواقع ومعالجة اشكالياته.

٧ ـ يلاحظ ان الممارسة العقلية لعلم الكلام تقف على الضد والتنافي مع الممارسة العقلية للفلسفة التقليدية، ذلك ان النظام الذي ينتمي اليه كل منهما هو على الضد من الآخر. فبحسب الفهم الطريقي ان العقل الكلامي هو عقل معياري بخلاف ما يتصف به العقل الفلسفي من صفة وجودية غير معيارية. وبالتالي فان الروح المعرفية وطريقة التفكير ونوع النتائج لكل منهما هي مختلفة تماماً مثلما كشفنا عن ذلك في (مدخل الى فهم الاسلام).

لا يقال بان للفلسفة التقليدية منهجها البرهاني الذي لا تسلّم فيه بشيء ما لم تقم الدليل عليه، بخلاف الكلام. ذلك انها وكذا الامر مع الكلام يقيمان منهجهما الاستدلالي طبقاً للمسلمات الخاصة لكل منهما، مثلما اشار الى ذلك ابن رشد. بل يمكن القول إن الفلسفة التقليدية ليست برهانية باطلاق، بل هي كذلك في حدود ما تتعامل به من ماهيات كلية مفترضة في الذهن، فهي بالتالي ليست برهانية من حيث علاقتها بالواقع او انطباقها معه. ويمكن تصوير هذه الناحية من خلال مثال يعود الى الهندسة الكونية، فحينما نقول: إن مجموع زوايا المثلث هي (١٨٠ درجة) لا بد ان نلاحظ ان هذا القول يعد صحيحا قياسا الى ما نحمله من تصور وافتراض ذهني هو ليس بالضرورة ان يكون متحققاً في الواقع فعلاً، فنحن هنا نتعامل في ذهننا مع سطح مستو، في حين ليس بالضرورة ان يكون الواقع مشكلاً بمثل هذا السطح. فلو ان هذا السطح لم يكن مستوياً في الواقع لكان مجموع تلك الزوايا غير ذلك القدر بالضرورة. لذا نلاحظ ـ مثلاً ـ ان اينشتاين في نظريته النسبية العامة انما يعول على السطح المنحني الذي فيه تكون زوايا المثلث غير تلك الدرجة، وذلك على خلاف نظرية نيوتن في الجاذبية.[١١] وهكذا يمكن ان يقال بخصوص ما يتعلق بالفلسفة التقليدية.[١٢]

اخيراً فان كلاً من الفلسفة والكلام لم يتعاملا تعاملاً محايداً ازاء القضايا التي اعترضتهما، خصوصاً فيما يتعلق بالقضايا الرئيسية للعقيدة الدينية. ومع ذلك فان لكل منهما اجتهاداته الخاصة، الى درجة انهما يتفقان غالباً على ترجيح الرؤية العقلية على النص، اذ يعدانها قاطعة بخلاف هذا الاخير، لكنهما يختلفان تماماً من حيث مضامين تلك الرؤية.

٨ ـ **لقد اصبح علم الكلام علماً غير فاعل، شُلت فاعليته، وتباطأت حركته، ولم يعد ثمة من يجدد هذه الحركة طبقاً للموازين المعهودة سابقاً**، فمن حيث الممارسة العقلية يلاحظ انها جسدت جملة من التهافتات كان آخرها تلك التي اعترف بها الفخر الرازي. فمنذ ذلك الوقت وحتى يومنا هذا لم يكن هناك من يجدد للعقل اعتباراته ويصحح مفاهيمه ومنهجه، بل ظلت الممارسة العقلية تتحرك على نفسها باللف والدوران، وتضاءلت هذه الحركة شيئاً فشيئاً باضطراد، واخذت المفاهيم الاجرائية التي وظفها هذا العلم بالضمور والاختفاء، كما ذهب الكثير من موضوعاته، ولم يعد بالامكان احياؤها من جديد. بل ولم يعد هناك من يحتفي بهذا العلم او يشيد باعتباراته مقارنة مع غيره من العلوم الاسلامية الاخرى. لكن رغم هذا وذاك فان الكلام التقليدي قد نجح فعلاً في تحقيق ما استهدفه من تكوين عقائد مذهبية مغلقة يصعب زحزحتها او الاجتهاد فيها رغم ما هي عليه من البناء الضيق والضعيف. وهو امر جعل من الكلام الجديد مقيداً غالباً بقيود ذلك الكلام ضمن تشكيلة ازدواجية من الصعب حلها والقضاء عليها؛ مثلما سنشير الى ذلك فيما بعد.

هوية الكلام الجديد

لعلنا بعد ما بينا طبيعة الكلام كهوية او صفة ذاتية، وبعدما اطرنا وظيفته بتحديدات مخصوصة، ومن ثم جهدنا الى ان نتعرف عن شيء من طبيعة الكلام كما هو متحقق فعلا في تاريخنا الاسلامي؛ يمكننا بعد ذلك ان نلقي بعض الضوء على ما يطلق عليه بعلم الكلام الجديد. ولا ننسى اننا هنا بصدد الكشف عن ذلك الموضوع المتصف بصفتي المعيار والكلية، والذي يهتم في معالجة مبادئ التكليف بما

يترتب عليها من مقدمات ونتائج. ونحن نعلم ان هذه المبادئ كانت حاضرة بوعي وقوة كموضوع يراد له البحث والتنظير في الكلام التقليدي، فوضعت لاجل ذلك المناهج المعرفية والمفاهيم الاجرائية وقدمت التعاريف الخاصة بالعلم والوظائف المناطة به، كما بينت العديد من القواعد والاصول المعرفية. لكن السؤال هو: هل اننا نجد مثل هذه المواصفات لدى الدراسات الحديثة؟ فهل هناك في هذه الدراسات من كلام جديد ميزته انه يهتم بالاطار العقيدي من الاسلام او مبادئ التكليف بطبيعتها المعيارية الكلية مع اخذ اعتبار جوانب الاختلاف عما كان سائداً في السابق؟ وهل حضور هذا الاهتمام من البحث يمكن ان يشكل اليوم ما يطلق عليه بالعلم المتخصص، ام انه لا زال في طور الثقافة دون ان يتحول بعد الى مثل تلك المرتبة من العلم؟

يمكن القول: إن هناك فعلاً ما يسمى بالكلام الجديد، فمن حيث المنهج المتبع يلاحظ انه قد تغير كثيراً عما كان مألوفاً في السابق، ومن حيث المفاهيم الاجرائية فيلاحظ انها تختلف عادة عما كانت عليه آنذاك. وكذا فان القضايا المطروحة هي في كثير من الاحيان مختلفة عما كانت تطرح من قبل. واذا اردنا ان نجمل بكلمة واحدة نوع المنهج المتبع وطبيعة القضايا المتداولة؛ فيمكن القول: إن هذا المنهج هو عبارة عن ممارسة العقل البعدي المتكئ تارة على الواقع، واخرى على النص. اما القضايا المطروحة فغالبا ما كانت عبارة عن اشكاليات لها علاقة بحقوق الانسان والتوفيق مع العصر. بل يمكن القول: إن هذه القضايا تتوزع على ما يقل عن ستة اصناف كالآتي:

١ ـ **قضايا عقدية الهية**، كالبحوث الخاصة باصول الدين، وهي وان لم تكن جديدة من حيث الموضوع، لكنها عولجت معالجات مختلفة، كان من بينها تلك الردود الخاصة حول الشبهات الفلسفية والعلمية الحديثة. على ان اهم معالجة منهجية جديدة بهذا الصدد هي معالجة المفكر الاسلامي الشهيد محمد باقر الصدر، وذلك انه قام بتأسيس تلك الاصول طبقاً لمنهجية جديدة هي منهجية الاستقراء وحسابات الاحتمال، فقد وضع لهذا الغرض كتابين: احدهما يعد تبسيطا وتوضيحا للآخر، حيث عمد في كتاب (الاسس المنطقية للاستقراء) الى تأسيس

عملية الاستقراء تأسيساً جديداً يهدف من ورائه الى البرهنة على وجود القاسم المشترك الذي يثبت كلاً من العلوم الطبيعية والايمان بالله، ثم اردفه بكتاب (موجز في أصول الدين: المرسل والرسول والرسالة) ليوسع من دائرة اثبات قضايا العقيدة عبر النظر الى الواقع من منطق الاستقراء،[١٣] حتى قال بهذا الصدد: «ان قضايا اصول الدين والعقيدة ثبوتها لدينا كثبوت القضايا العرفية والتجريبية في الوضوح والحقانية؛ لانها تملك رصيداً من الدليل الحسي والاستقرائي على حد سائر القضايا الاستقرائية التجريبية».[١٤] ومعلوم انه لا توجد ممارسة تنظيرية قائمة على الاستقراء وحسابات الاحتمال تلوح العقائد وتسوّي بينها وبين سائر القضايا العلمية والطبيعية قبل هذا المفكر.

٢- **قضايا التربية العقائدية**، وذلك ان هناك من اهتم بالعقائد على مستوى التربية الروحية والايمانية من اجل ترسيخ العقيدة في النفس المسلمة دون الاكتفاء بالاعتقاد المعرفي المنبني على الدليل والتحقيق. لكن تظل ان هذه القضايا كانت تبحث في السابق ضمن كتب الاخلاق والعرفان العملي.

٣- **قضايا ايديولوجية**، اذ وُظفت العقيدة لاغراض التغيير الاجتماعي، وكان من بين ذلك تحويل معاني العقيدة الى معاني اجتماعية غرضها اصلاح الواقع الاجتماعي للأمة. ومن هذا القبيل ما فعله محمد اقبال في (تجديد التفكير الديني في الاسلام) الذي جعل من التوحيد الميتافيزيقي توحيداً قابلا للتنزيل بوصفه فكرة يمكن تنفيذها على مستوى المساواة والاتحاد والحرية.[١٥] كذلك ما فعله المفكر الشهيد الصدر في بعض دراساته التي اعتبر فيها ان مطلب اقامة العدل في المجتمع ووحدة الامة هما مطلبان مستمدان من وحدة الله وعدالته.

وفي الثمانينيات من القرن العشرين اعددنا دراسة لم تنشر بعنوان(نظرية العدل التوحيدي للمجتمع) حاولنا فيها ان نجد رابطة بين الاصول الخمسة للامامية وبين المطالب الاجتماعية والمباني الايديولوجية، حيث اعتبرنا عدالة المجتمع ووحدته من الغايات الرئيسية التي يستهدفها الانسان في حركته التاريخية، وهما مستمدان من الاصلين الاساسيين لاصول الدين، وان هاتين الغايتين لا يتحققان الا عبر سلطات ثلاث يكمل بعضها البعض الاخر، وهي السلطة التشريعية والتنفيذية والقضائية،

وان هذه السلطات مستمدة من مفاهيم اصول الامامية. وهي النبوة التي تمثل سلطة التشريع حيث تبليغ الاحكام، والامامة التي تمثل سلطة التنفيذ حيث الرئاسة الخاصة بتطبيق الاحكام، والمعاد الذي يمثل سلطة القضاء، حيث الحساب الخاص الذي يُعنى بامتثال ذلك التطبيق لاجل الغايتين المذكورتين.

٤ ـ **قضايا نظمية**، وذلك ان هناك من اهتم بابراز ما يتضمنه الاسلام من نظم تضاهي في قدرتها وقوتها الفاعلية سائر الانظمة الحديثة؛ كأطر فكرية يراد بها التعريف. ومن ذلك النظام الاجتماعي والسياسي والاقتصادي والاداري والتربوي وغيرها من النظم الاخرى المطروحة.

٥ ـ **قضايا الحقوق الانسانية**، وهي التي اخذت النصيب الاعظم من الاهتمام الكلامي بما تتضمن من بحث المفاهيم العامة التي اريد بها تغطية حاجات المسلم المعاصر، كالبحوث الخاصة في الحرية والمساواة والعدالة الاجتماعية والمواطنة والهوية والخصوصية والديمقراطية والاشتراكية وغيرها. واول القضايا التي اهتم بها التفكير الاسلامي الحديث هو مثل هذه القضايا، وذلك ضمن اطار مشروع النهضة منذ رفاعة الطهطاوي خلال القرن التاسع عشر، حيث ظهرت على اثر ذلك مفاهيم عدة تم تداولها، وقد كان نصيب بعضها الاندثار والفشل، والبعض الآخر لا زال شاغلا التفكير الاسلامي حتى يومنا هذا. فالتي اصابها الفشل مثل اشتراكية الاسلام، اما تلك التي لا زالت تحتل موقعاً من التفكير والنظر والتجديد هي مثل الحرية والديمقراطية والمواطنة والهوية والخصوصية.

٦ ـ **قضايا التوفيق مع العصر**، وهي القضايا التي شغلت الفكر الاسلامي الحديث على طول مدته، والتي تجسّدت تارة باعتبارات ما يطلق عليه بالتوفيق بين الاصالة والمعاصرة، واخرى باعتبارات التوفيق مع قضايا العلوم الطبيعية. وعلينا ان نذكّر هنا بأن افضل مؤسسة اسلامية فاعلة افادت من اشكالية التوفيق ونهجت نهجا خاصا من الجمع بين كتابي الوحي والكون، او الخطاب والواقع؛ هي مؤسسة المعهد العالمي للفكر الاسلامي.

تلك هي ابرز محاور الاهتمام في الكلام الجديد، وهي تتفاوت في حضورها، والغالب فيها هو قضايا التوفيق مع العصر والحقوق الانسانية. لكن مع هذا فقد

جاءت البحوث الخاصة بتلك المحاور متفرقة لا يربطها رباط منظم ولا غرض موحد يمكن ان يعود بها الى علم عام جامع. كذلك فانه لا يوجد ما يجمعها على صعيد المنهج، ولا الاصول المعرفية. وبالتالي فان نقطة ضعف الكلام الجديد هو انه لم يتأسس بعد على مستوى التخصص العلمي، انما لا زال في طور الثقافة الممهدة.

فعلا انه لابد لكل علم من ان يمر سلفا بمرحلة الثقافة قبل ان يتشكل الى طور التخصص. فكل علم تخصصي لا يتأسس من فراغ، بل لابد ان يسبق ذلك وجوده كمعلومات متشتتة من هنا وهناك تفتقر الى الرابط الذي يجمعها، كما وتفتقر الى النظام الخاص الذي يوضح فيه موضوع العلم وهدفه والمنهج الذي يتبعه والاصول والادوات المعرفية التي يتأسس عليها. وهو امر ينطبق على الكلام الاسلامي التقليدي، حيث نشأ في بداية الامر على شكل ثقافة قبل ان يتشكل ويصبح علماً منضبطا يتقيد بما ذكرناه. فالبحوث الكلامية التي تناولت قضايا الجبر والاختيار والارجاء والعلم الالهي ومرتكب الكبيرة وغيرها من المسائل لم تطرح في البدء كأجزاء من رباط علمي واحد يجمعها اصول معرفية ومناهج محددة، وانما طرحت باستقلالية كآراء ينفصل بعضها عن البعض الآخر. وهو ذات ما نواجهه في الكلام الجديد.

وبعبارة اخرى ان من الممكن اجمال شروط التخصص العلمي ضمن هاتين النقطتين:

أ ـ تأطير القضايا المستهدفة للبحث ضمن اطار واحد يجمعها هدف محدد يتعلق بموضوع العلم بما هو في ذاته.

ب ـ أن تتضح المفاهيم الاجرائية والطرق المنهجية والاصول والقواعد المعرفية مهما بدا الاختلاف بينها.

ويلاحظ في الكلام الجديد انه ما زال يفتقر الى كل من هذين الشرطين وذلك كالآتي:

١ ـ الملاحظ ان قضايا الكلام الجديد لم تندرج ضمن تشكيلة واحدة مؤطرة باطار خاص لتمييزها عن غيرها. فكتابات المفكرين متناثرة وذوات دواع مختلفة.

٢ ـ العلم لا يكون تخصصيا ما لم يحمل على الاقل وضوحا منهجيا في التعامل

مع القضايا، الامر الذي يفتقر اليه الكلام الجديد. فهو في جملة من الكتابات نجده يدافع عن قضايا النص، كما يلاحظ في عدد من الكتابات التي تدفع شبهات الغربيين والمستشرقين حول حقوق المرأة والانسان والحدود وما الى ذلك. لكنه في كتابات اخرى نراه يلجأ للتوفيق مع مقتضيات العصر، وذلك بتوجيه المفاهيم والنصوص الاسلامية توجيها يناسب الواقع الجديد؛ كتعامله مع قضايا المساواة والحرية والمواطنة والديمقراطية وما اليها. فمع ان القضايا الاولى هي كالقضايا الثانية تعود كلها الى قائمة حقوق الانسان: الا ان التعامل معها هو تعامل مختلف عادة، ومع ذلك لم يتوضح لماذا نجد مثل هذا الاختلاف من التعامل؟ وبالتالي وعلى نحو اعم اين هو الوضوح المنهجي في التقنين لمصادر المعرفة، فمثلا ما هي العلاقات التي تربط كلا من النص والعقل والواقع ؟ فمن يتحكم بمن، ومن يخضع الى من؟

٣ ـ لا يوجد في الكلام الجديد تأسيس واع يتعلق بالقواعد والاصول المعرفية التي عليها تنبني سائر القضايا،اذا ما استثنينا تلك المحاولة الشامخة التي أطل بها علينا المفكر الشهيد محمد باقر الصدر في مشروعه الذي يخص الدليل الاستقرائي وعلاقته بتأسيس الخطاب.

هكذا يمكن القول: إن كل ما هو مطروح مما يشكل كلاماً جديداً لا يعدو عن ان يكون قضايا متناثرة يغلب عليها الطابع الثقافي. لكن مع هذا فان من الممكن تشخيص خصائص هذه الثقافة ومقارنتها بالكلام التقليدي، سواء من حيث ما تمارسه من وظائف وما تهتم به من اشكاليات ضمن اطار مبادئ التكليف المحددة لهوية الكلام بما هو موضوع في ذاته، وعليه فالمقارنة بين الكلامين هي مقارنة ليست لها علاقة بتلك الهوية الذاتية من الكلام، وانما لها علاقة بالكلام كموضوع متحقق على ما سبق ان بينا، وذلك كالآتي:

١ ـ إن الكلام التقليدي هو علم تخصصي لا اشكال فيه، بينما الكلام الجديد لا زال في طور الثقافة ولم يتحول بعد الى التأسيس العلمي التخصصي على ما عرفنا.

٢ ـ ان سبب نشأة الكلام التقليدي يعود الى امرين: احدهما كون النص لم يغط المسائل الاعتقادية بالكشف المفصل، والآخر عبارة عن التأثير السياسي. وكلاهما من العوامل الداخلية. اما سبب نشأة الكلام الجديد فيعود الى بواعث الدفاع

والنهضة لما فرضته الحضارة الغربية من تطور وثقافة جديدة، مثلما يلاحظ لدى رواد الحركة الثقافية الاولى، كما تجلت لدى الطهطاوي والتونسي ومن ثم الافغاني ومحمد عبده والكواكبي والنائيني والبلاغي والسيد محسن الأمين والسيد هبة الدين الحسيني الشهرستاني وغيرهم.

٣ ـ إن اطار التفكير لدى الكلام التقليدي هو العقل في الغالب، وان الثقافة التي سادت لديه هي ثقافة عقلية تجريدية، اذ تم تأسيس قضايا الانتاج المعرفي طبقا للعقل القبلي، وان اغلب الاشكاليات المطروحة كانت اشكاليات تجريدية. في حين ان اطار التفكير والثقافة والقضايا المطروحة لدى الكلام الجديد، وكذا عمليات التأسيس التي عولجت بها هذه القضايا انما تمت من خلال العقل البعدي، تارة بلحاظ الواقع وما يفرزه من اشكاليات، واخرى بلحاظ النص. ومن ذلك البحث في قضايا المواطنة والشورى والديمقراطية والقومية والحاكمية والعلمانية والمرأة والمساواة والحرية والعدالة والعلم والتراث والنهضة، وما اليها من مضامين اجتماعية تتأطر في الغالب ضمن ورقة «حقوق الانسان».

٤ ـ إنه لما كان الكلام التقليدي معولاً على قضايا تجريدية؛ فالملاحظ في نتائجه انها كادت ان تكون ثابتة لصعوبة تمحيصها طبق موازين قابليتها على البطلان والتكذيب، وبالتالي فليس هناك ما يدعو الى تغييرها وايضاح الخلل فيها. لكن الحال مع الكلام الجديد يختلف تماماً، ذلك ان قضاياه مستمدة في غالبها من افرازات الواقع، وان الواقع متغير، وبالتالي كان من السهل ان يظهر التغير في هذه القضايا والنتائج المترتبة عليها، خصوصاً وانها مشبعة بآيديولوجيا الحاضر والحداثة. ولعل ابرز الامثلة على ذلك كيف انطفأت دعوات كانت تملأ الواقع العربي في بعض فتراته الحديثة ، ولم يعد لها اليوم من وجود، مثل تلك التي كانت تنادي باشتراكية الاسلام، ومثلها الدعوة الى الجامعة الاسلامية التي حل محلها الاقتناع بالخصوصية والوطنية. وقد كانت الديمقراطية موضع اجتذاب وتدافع منذ ان قبلها الطهطاوي ولا زالت هي بين المد والجزر، وكذا ان تاريخ الواقع العربي الحديث يشهد بكونه مسرحاً لتداول الاشكاليات المعرفية على التناوب، يظهر بعضها ثم يختفي ليحل محله بعض آخر، وقد يعود او لا يعود، وهكذا.. اذ بدأت مشكلة هذا

الواقع بالتعليم والنهضة، ومن ثم الجامعة الاسلامية، وبعدها المرأة، ثم الخلافة، فالقومية، فالحاكمية، وبعد ذلك الخصوصية، وهكذا.. وفي جميع الاحوال انه لم تعد الافكار التي اتخذت خلال القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين هي نفسها التي آل اليها المفكرون والمثقفون المسلمون، خصوصاً ـ وكما قلنا ـ انها كانت مشبعة بروح الحاضر والحداثة ومتأثرة الى حد كبير بالواقع الغربي.

٥ ـ لقد استقطب اهتمام الكلام التقليدي محور المُكلِف وطبيعة علاقته الميتافيزيقية بالمُكلَف، وذلك ضمن النسق الخاص بالحق الالهي تبعاً للتضاد النظري بين الحق في ذاته وحق الملكية. في حين استقطب اهتمام الكلام الجديد محور المُكلف، وذلك من حيث البحث في حقوقه الطبيعية والاجتماعية. كما وآلت البحوث الحديثة الى استهداف تنمية الروح الايمانية في النفس المسلمة عوضاً عن الاكتفاء بمجرد الادلة النظرية الموضوعة لإثبات العقيدة كما زاولها الكلام التقليدي الرسمي. كذلك عملت على جعل العقيدة تنبسط على الواقع من خلال اعطائها معاني اجتماعية غرضها تغيير الامة واصلاحها.

وعليه كان التفكير في الكلام التقليدي يستقطبه الاهتمام المحدد بالإلهيات، على عكس الكلام الجديد الذي استقطبه الاهتمام بالانسانيات. وانه اذا كان الاصل المولد للكلام العقلي القديم هو عبارة عن الحق المشروط او غير المشروط بما يتضمنان من مداليل تجريدية متعالية اريد بها البحث حول الذات الالهية بالخصوص؛ فان الحال مع الاصل المولد للكلام الجديد لم يتبلور فعلاً، لكنه بجميع الاحوال ليس بمعزل عن القضية الجوهرية التي اريد لها ان تكون محور اهتمامه، الا وهي حقوق الانسان.

٦ ـ لقد انشغل الكلام التقليدي بتقنين العلاقة التي تربط العقل بالنص، ومال غالباً الى ترجيح الدلالة العقلية على دلالة الظهور النصّي. لكن في الكلام الجديد لم يظهر اثر للاهتمام بالدلالة العقلية التجريدية، وانما انصب الاهتمام بقضايا الواقع وان لم يتبلور موقف واضح وصريح يبرر من خلاله نوع العلاقة التي تربط الواقع بالنص، اذا ما استثنينا بعض الاجمالات ممن صرح بترجيح الواقع كحسن حنفي الذي آل الى تسوية العلاقة بمنظار آيديولوجي مكشوف.

مع هذا فالملاحظ ان الكلام الجديد آخذ بالتوفيق بين النص والواقع لحساب هذا الاخير، كما يظهر ذلك بخصوص الحقوق المتعلقة بالحريات والمساواة والمواطنة التي اصبح التسليم بها امراً مألوفاً لدى غالب المفكرين والمثقفين المسلمين. وهو امر يبعث إما على توجيه النص وتأويله بما يتناسب ومضامين الواقع، او انه يبعث على اعادة فهم القضايا الاسلامية فهماً جديداً يتم من خلاله التوفيق بينها وبين الواقع. وقد كان الكلام التقليدي ينحو ناحية تأويل النص كلما وجده يتعارض مع المضامين القبلية للعقل، رغم الاختلاف الحاد في هذه المضامين بين الاتجاهات والمذاهب الكلامية.

٧ ـ تبعا لعلم الطريقة من الصعب تحديد المرتكزات المعرفية للكلام الجديد، خصوصاً وانه لا زال يشكل ثقافة غير معلمنة بالعلم الاختصاصي، وهي تتفاوت وتختلف في الاتجاهات. فالمرتكزات المعرفية للكلام التقليدي واضحة تماماً، ففي الغالب كان المصدر المعرفي المعول عليه هو العقل اساساً، وان الآلية المعرفية هي آلية قبلية تجريدية، في حين ان المولد المعرفي ينقسم في الغالب الى اتجاهين اساسيين هما الحق في ذاته وحق الملكية. اما في الكلام الجديد فربما يكون هناك تنافس وتنازع في المصدر المعرفي بين الواقع والنص، وقد تكون الغلبة للواقع، وان الآلية المتبعة هي آلية بعدية وليست قبلية، اما المولد المعرفي فمن الصعب تحديده، وان كان الاهتمام الغالب بالحقوق الانسانية يجعل له علاقة قوية بها.

٨ ـ على الرغم من الاختلاف بين المرتكزات المعرفية لدى كل من الكلام التقليدي والفقه؛ الا انه مع ذلك لم يتولد بينهما حالة من الصدام، وذلك لاختلاف القضايا المطروحة لدى كل منهما. فعلى الاقل ان موضوعات الكلام التقليدي تتصف بالتجريد بخلاف ما هو في الفقه. بل على العكس نلاحظ ان الاتجاه الكلامي كان له تأثير على المنحى الفقهي، وان ظهر في قبال ذلك من المفارقات بين العلمين على ما اشرنا اليه في بحث مستقل.[١٦] اما الحال مع الكلام الجديد فالمتوقع له غير ذلك بالتمام، اذ اصبح التعامل سواء لدى الكلام او الفقه هو تعامل مرتبط بالواقع، ومنه حقوق الانسان. فالفقه له طريقته الخاصة في التعامل بحسب ما يجده من البيان النصّي، في حين ان الكلام الجديد يميل على ما يبدو الى تغليب العقل البعدي المستمد من الواقع، وهو امر لابد وان يفضي في النهاية الى نوع من الصدام، طالما

ان المرتكزات المعرفية لديهما مختلفة، وان هناك موضوعاً مشتركاً للبحث بينهما. ولا يقلل من هذه القضية ما يتصف به البحث الفقهي في التعامل الجزئي على خلاف ما يتصف به البحث الكلامي من الاطار الكلي. كما لا يقلل منها ما تتصف به الحركة الفقهية اليوم من محاولات التوفيق مع قضايا الحداثة الجديدة.

٩ ـ إن الكلام التقليدي مؤطر بالمذهبية ونزعتها الجدلية، في حين ليس للكلام الجديد مثل هذا الاطار لاعتبارين: احدهما ان الكلام الجديد لا زال يعبر عن ممارسات تتصف بالفردية، خاصة وانه في مرحلة الثقافة ولم تتبلور بعد الاتجاهات التي تحدد المنظومات المعرفية مثلما هو الحال مع الكلام التقليدي. والثاني هو ان القضايا المطروحة في الكلام الجديد تختلف عن تلك التي كان يطرحها سالفه.

إن الخطر التقليدي في الماضي هو خطر يهدد الانتماء المذهبي من قبل المذاهب المنافسة الاخرى، وهو ما يبرر ظاهرة التشبث بالمذهب عبر الجدل الذي لا ينتهي، خصوصا وان ذلك الانتماء كان يفوق سائر الانتماءات الاخرى. اما مع الكلام الجديد فانه لا يواجه مثل ذلك الخطر، بل ما يواجهه هو خطر الخصوم الخارجين عن الثقافة الاسلامية، وبالتحديد خطر الثقافة الغربية وهيمنتها. لذا فالتحدي في الكلام الجديد هو تحدي حضاري وليس تحدٍّ مذهبي. وبالتالي فالايديولوجيا الجديدة هي آيديولوجيا حداثية تعبّر عن المطالب الاجتماعية واحيانا السياسية. في حين ان ايديولوجيا الكلام التقليدي هي ايديولوجيا مذهبية تعمل على ارضاء سلطة السلف والانتماء المذهبي، واحياناً تكون مندفعة لاغراض سياسية.

مع هذا فالظاهرة التي نشهدها اليوم هي ان ثقافة الكلام الجديد لما كانت منتجة عادة من الاوساط المذهبية، فانها لذلك ليست مقطوعة الصلة بالمذهبية. اذ لا زالت آثار الكلام التقليدي الممذهب في اذهان الكثير من اولئك الذين يمارسون الثقافة الكلامية الجديدة. أي ان هؤلاء تجديديون في قضايا الحداثة، لكنهم تقليديون في قضايا المذهب التي تنزع منزع التجريد. ويصل الامر احياناً الى نوع من المفارقة. فقد تجد المثقف او المفكر اشعري النزعة من حيث الرؤية، حيث يؤمن بمبدأ حق الملكية وان الحسن والقبح شرعيان، لكنه مع ذلك يرى ان الواقع يفرض عليه الاعتراف بالحقوق الطبيعية للانسان كالحرية والمساواة والخصوصية وغيرها

من الحقوق التي ينتزعها من الهام الواقع وليس من النص الشرعي. ولا شك ان مثل هذه المفارقة التي تجمع كلا من الكلامين القديم والجديد وتضعهما معا صفا بصف تحتاج الى من يطل عليها بضوء من الدراسة والتحليل.

ملاحظات للمهتمين بالكلام الجديد:

هناك عدد من الملاحظات ارى ان اطرحها على المهتمين بالكلام الجديد بحسب النقاط التالية:

١ ـ **ينبغي تحويل ثقافة الكلام الجديد الى علم تخصصي**، وذلك بجمع شتات القضايا المطروحة واظهار المناهج المتبعة في توليدها، ومحاولة وضع المفاهيم الاجرائية المناسبة، وعرض النظريات وابراز ما تعول عليه من طبيعة الادلة المعتمدة والاصول المعرفية المتخذة مع التحقيق فيها.

فمثلا يمكن الاتكاء على قاعدة حسابات الاحتمال والاستقراء كمفهوم اجرائي يتخذ في التحقيق من القضايا؛ ليس فقط تلك المتعلقة بالتأسيس الخارجي للخطاب مثلما وظفه المفكر الشهيد محمد باقر الصدر، وانما ايضا ما يخص التأسيس الداخلي للخطاب، أي التحقيق في القضايا التي يطرحها النص من اجل الكشف عن مضامينه. فمبدأ الاستقراء وان تم توظيفه بجدارة في الفقه واصوله كما صنع الشاطبي في (الموافقات) الا انه لم يوظف بخصوص الكلام المتعلق بالنص. والشاطبي ذاته الذي يوظف المبدأ في الاول يتجاهله تماما في الثاني. مع ما له من ثمار ونتائج مهمة تميل الى المنطقية.[١٧]

٢ ـ **ينبغي التحرر معرفياً من النزعة الايديولوجية بالمعنى الدال على الانتماء الاجتماعي**، فهي نزعة بقدر ما تحقق الغرض الايديولوجي؛ بقدر ما تنافي العلم الموضوعي ونزعته الابستيمية. فاذا ما اريد للكلام الجديد ان يتقدم خطوة باتجاه العلم الحقيقي المثمر فلابد من ان ينزع عن جلده كل ما يعلق به من براثن مذهبية؛ كتلك التي حملته لونا من الازدواجية، او ان يقطع صلته بظاهرة الاندماج والتماهي التي عمل الكلام التقليدي على تكريسها عندما وحد بين العلم والانتماء المذهبي وجعل من العلم مطية هذا الانتماء.

بل لابد للكلام الجديد من ان يتخذ مسلكاً جديداً يكون فيه نواة للتحقيق المعرفي: بقطع الصلة عن جميع الصيغ الايديولوجية التي تقف ضد ذلك الغرض النبيل، سواء كانت مذهبية او سياسية او أي ايديولوجية مصلحية غير تلك التي تهدف الى التحقيق في القضية الكلامية ضمن دائرة الاتفاق الاسلامي، وهي الدائرة التي تنطلق من الايمان بمبادئ التكليف الاربعة، والتي يُفترض ان تكون التفاصيل التي تتضمنها محوراً لعمليات الاجتهاد والفهم طبقاً للمنطق العلمي الآنف الذكر.

ويستحسن التنبيه الى ان العمليات الاجتهادية المشار اليها وان كان من الممكن ان تتحول بالنتيجة الى مدارس ومذاهب اسلامية جديدة؛ الا ان ذلك يمكن ان يكون ظاهرة صحية اذا ما كان الاتجاه المذهبي المشار اليه يعبر عن الانتماء العلمي او المعرفي وليس الانتماء الاجتماعي، أي بالمعنى الذي يطلق عليه بالرأي العام العلمي. ففي السابق كان الكلام التقليدي يرى في «الرأي العام» رأيا مذهبيا طبقاً للانتماء الاجتماعي. ولكي يتجنب الكلام الجديد هذه العقبة التي تصد عن المعرفة الحقة ويجعل من ذاته مختلفا جذريا عن الكلام التقليدي فانه لابد من ان لا يقر ذلك المنحى بمختلف تسمياته كالاجماع وما اليه، وان لا يحول الرأي العام مما هو علمي الى اطار اجتماعي. لكن ليس هناك من سبيل لتجنب الوقوع في ورطة الانتماء الاجتماعي غير اعتبار الآراء العلمية آراءً اجتهادية خاضعة للفحص والمراجعة والتحقيق باستمرار دون ان يُعطى لها قيما مطلقة ومقدسة. على ان هذه الخاصة من الفحص والمراجعة والتحقيق هي خاصة امتاز بها العلم الطبيعي الحديث، وهي سر التقدم الذي حققه والفاصل الذي فصله جذريا عن العلم القديم. فقد اصبح من المسلم به ان الاختلاف الاساسي بينهما ليس من جهة قيم نتائجهما في الصواب والخطأ، وانما يعود الى كون العلم الحديث سلك منهج الفحص والمراجعة المستمرة دون ان يسلكه العلم القديم او ان يوليه أي اهمية، اذ كان يعد النظرية التي يصل اليها تمثل حقيقة قاطعة ونهائية لا تحتاج الى فحص جديد.[١٨] وعليه يلاحظ انه بفضل المراجعة والتحقيق لم يكن ترجيح قبول نظرية كوبرنيكوس على نظرية بطليموس في النظام الشمسي مستمداً من صواب الاولى وخطأ الثانية، وانما رجحت الاولى على الثانية اعتماداً على مبدأ البساطة.[١٩]

٣ ـ ينبغي ان يكون شاغل الباحثين في قضايا الغيب والميتافيزيقيا منصباً على الكليات، وان يكون اهتمامهم في قضايا الشهود والواقع قائماً على التفصيل، وذلك نظراً لامكانات العقل المحدودة بالنسبة للقضايا الاولى، ودفعا للجدل الذي يصعب حسمه مثلما حلّ في الكلام التقليدي.

كما يجدر بالباحث ان يتقيد في فهمه للحدود اللغوية للنص طبقاً لنفس القاعدة من الفهم المجمل، وذلك طمعا في الوصول الى القطع ودفعا لكثرة الاحتمالات الداعية الى كثرة الخلاف من غير حسم او ترجيح مثلما هو حاصل في الفقه. وتعويضا لهذا التضييق فإن في سعة الباحث ان يلجأ الى الارتكاز الى فهم الواقع (الكتاب التكويني) لتسديد ما يفتقر الى فهمه مفصلا من (الكتاب التدويني)، حيث يجد في ذلك امكانية للمراجعة والاختبار، ومن ثم الترجيح وربما الحسم، مهما طال الزمن. وهو ما نسعى الى بيانه خارج حدود هذا البحث، ولذلك ينبغي:

أ ـ تكثيف الجهود في التركيزعلى نظرية الاستخلاف وتوظيفها بشأن تحديد المواقف اللازمة من الاشكاليات الحديثة، خصوصاً تلك التي لها علاقة بحقوق الانسان وكذا التوفيق بين النص والواقع.

ب ـ البحث في مصادر المعرفة الاسلامية (النص والعقل والواقع)، وذلك بتحليل مفاهيمها واشكالياتها وعلاقاتها.

ج ـ الانشغال باشكالية العلم والدين، وذلك عبر الاستفادة من بحوث فلسفة العلم والبحث في بعض اشكالياته لتوظيفها في الكلام الجديد، فكما يقول اينشتاين: «ان العلم (science) بدون دين اعرج، وان الدين بلا علم اعمى».[٢٠] فعلى الاقل هناك قضية هامة يمكن ان تدفع بالكلام الى ان يكون علماً يؤمل له الحضور على الصعيد العالمي، ويمكن عنونة هذه القضية بـ (العلم والمسألة الالهية).

العلم والمسألة الالهية:

يعلم الذين يقيمون في الغرب ابعاد هذه القضية واهميتها، حيث تنتشر حالات الالحاد واللاأدرية، بشكل يبدو عليها الاعتزاز احياناً بكونها رافعة مشاعل العلم والتقدم؛ خلافاً لمظاهر الايمان التي تعد في نظر الكثيرين بأنها لا تتفق وطبيعة

العلم، او على الاقل ان العلم لا يجد وسيلة ليؤكد مثل هذه المظاهر.

ويبدو لي ان جزءاً مهما من المسؤولية عن انتشار ذلك الفهم وتلك الحالات يعود الى النهج الذي كرسته «فلسفة العلم»، وبالخصوص التأثير الذي مارسته الوضعية المنطقية التي لم تعد تجد للمسألة الالهية مطرحا يمكن ان يدل عليها؛ لا بالعلم ولا بغيره.

لا يعنينا هنا ما يواجهه العلم اليوم من مشاكل جسيمة جرّاء انحلاله عن الالتزام بالقيم الاخلاقية والروحية التي تجد فيضها نابعاً من الايمان بالله. بل ما يعنينا هو التنبيه على امكانية طرح المسألة الالهية والبحث فيها من خلال توظيف بعض قضايا العلم واشكاليات فلسفته، وذلك على نحوين كالآتي:

١ ـ الاشكالية العلمية ومسألة الايمان بالله، ذلك انه بالتعرف على طرق البحث العلمي وانشاء النظريات والمنطق المتبع في التحقيق وكذا الموقف من قضايا فلسفية كمبدأ السببية؛ كل ذلك يتيح بشكل كبير معالجة المسألة الالهية، من حيث انها ليست مقطوعة الصلة عن المنهج المتبع في القضية العلمية كالذي حاول تأسيسه الشهيد الصدر في كتابه (الاسس المنطقية للاستقراء) وكالذي لجأت اليه بعض المحاولات الغربية.[٢١] مع ما يلاحظ ان المسألة الالهية هي ليست على التماثل تماما مع القضية العلمية. ولا اقصد بذلك الفارق الخاص بقابلية الادراك المباشر، اذ نجد الكثير من القضايا التي يقدّر وجودها العلم هي مما لا تقبل مثل هذا الادراك، بل تستنتج بحسب ما يبدو من الآثار الظاهرة، وهي بهذا تماثل المسألة الالهية. فالذي اقصده فعلا هو الفارق الخاص بالتفسير بين ان يكون مغلقا ومحصوراً او مفتوحاً وغير محصور. فالنظام المتبع في التفسير العلمي هو نظام مفتوح، حيث فيه يتم افتراض نظرية ما وسط عدد غير محدد من النظريات الممكنة او المحتملة، فاذا ما رفضت احداها يمكن ان تتقدم اخرى غيرها، وهكذا بانفتاح غير قابل للحصر. اما نظام التفسير في المسألة الالهية فهو من حيث الاساس نظام ثنائي مغلق، أي انه قابل للحصر العقلي المجمل. لكنه مع هذا يمكن ان يخضع الى نفس المنطق الاساسي الذي يقوم عليه هذا العلم، وهو منطق الحساب الاحتمالي وكفاءة التفسير. حيث تنطلق الاشكالية فيه من البحث في طبيعة الاساس

الذي تقوم عليه ظواهر الكون ان كان يمكن تفسيرها طبقا لمنطق المصادفة العشوائية او تبعا لمبدأ القصد والتصميم. ويلاحظ اننا هنا امام حصر عقلي ثنائي مثمر يختلف عما يطرح على الصعيد العلمي. لكن ما يماثل ما نحن بصدده هو ما يلاحظ ـ مثلا ـ في ظاهرة الكتابة. فالحروف المصفوفة بين الجلدين ـ لكتاب لا نعلم مصدره ـ هي ما يتشكل عليها البحث اولا، وذلك من حيث التساؤل ان كان من الممكن تفسير الحالة المفترضة طبقا لمنطق المصادفة العشوائية، او تبعا لمبدأ القصد والتصميم ولو اننا توصلنا الى قبول الفرض الثاني وترجيحه على الاول؛ فان من الممكن بعد ذلك البحث عن الاحتمالات الواردة حول طبيعة شخصية ذلك المصمم من خلال الاثر الذي اوجده. فهذا هو ما يماثل ما نحن بصدده في المسألة الالهية.

على ان هناك اختلافا في القيمة المعرفية التي تترتب على الفارق الذي حددناه بخصوص القضية العلمية والمسألة الالهية. ذلك ان النظام العلمي المفتوح لا يبعث على القطع في القضايا غير المدركة مباشرة، وهو خلاف النظام المغلق لوجود الحصر.

٢ ـ **الاشكالية العلمية وحكمة الخلق**، والمقصود بذلك البحث عن الحكمة في مظاهر الخلق، خاصة تلك التي تتعلق بالشرور ومن بينها الصراع العام بين الكائنات. اذ يلاحظ ان هذه القضية هي الفجوة التي يتسلل منها رجال الالحاد واللاأدرية، حيث يعدون الايمان بالله ليس فيه فائدة، اذ انه على فرض وجوده اما ان يكون غير قادر على ازالة الشر من العالم، او انه اله منزوعة عنه الرحمة والشفقة. وهي شبهة تطرح على الدوام في البحوث التي تتعلق بفلسفة الدين (philosophy of religion).

لكن حيث ان القضية غير مفصولة عن الاشكالية العلمية ونتاجاتها؛ لذا كان لابد من طرحها عبر هذا المدخل. وبالاحرى كان الاولى ان يتقدم ذلك وجود علم متخصص يغاير النهج العلمي الممارس في الغرب حاليا، وهو ان يهتم بلحاظ النتائج العلمية للعلوم القائمة ويبحث عن تفسيرها على ضوء مبدأ الحكمة؛ كأن يعمل في البدء بتتبع واستقصاء حالات الحكمة وانواعها ومظاهرها، وكذا لابد من ان يحدد الحالات التي لا زال الانسان عاجزاً عن ان يتوصل الى ادراك مغزاها وحكمتها،

خصوصا فيما يتعلق بالدراسات البايولوجية وعلاقات الصراع الخاصة في الكائنات الحية. مع لحاظ ضرورة ان يتضمن هذا العلم مقدمة كلامية تخص البحث عن مسلمة ذلك المبدأ واعتباره كمبدأ السببية. اذ مثلما ان عدم ادراك سببية حادثة ما لا يدعو الى التشكيك بالمبدأ العام للسببية او التنازل عنه وانما يبعث على البحث والتنقيب، وهو المسلك الذي لا زال العلم يستظل به رغم محاولات التشكيك المنبعثة من الفلاسفة الغربيين، فكذا يمكن قوله بخصوص المبدأ الآنف الذكر، حيث ان عدم ادراك الحكمة لظاهرة معينة لا يعني بالضرورة التشكيك في المبدأ او التنازل عنه؛ بقدر ما يعني ضرورة البحث والتنقيب عنها، وذلك انطلاقا من الاقرار بكون النظام الدقيق الدال على وجود الخالق العظيم لا يسمح وجدانا للفرض القائل بوجود ثغرة في خلقه تتسق مع العبثية او غياب الحكمة.

وهنا يلاحظ انه رغم تشكيك الكثير من فلاسفة العلم في صدق مبدأ السببية وامكانية انطباقه على العالم الذري الالكتروني؛ الا انه مع هذا ظهر هناك ميل الى قبوله كمبدأ ميتافيزيقي يعمل كضرورة لا غنى عنها في تأسيس البحث العلمي، مثلما هو اتجاه كارل بوبر في كتابه (منطق الكشف العلمي).[٢٢] فكذا يمكن القول بخصوص مبدأ الحكمة وما يستلزمه من اعتراف بوجود الصانع الحكيم، حيث يفترض ان يتخذ كمبدأ ميتافيزيقي للعلم؛ تصبح به كلمة (بسم الله) ليست مجرد كلمة تقال في الشعائر الدينية، بل الاهم من ذلك انها تكون حقيقة يتأسس عليها التصور العلمي؛ سواء من حيث تكوينه الذاتي، او من حيث اعادة بنائه بالشكل الذي لا ينفصل فيه عن منظومة القيم التي قطع الصلة عنها. وإن اثبتت الايام حاجته الماسة اليها.

هكذا مثلما ان الحاجة تدعو الى تأسيس علم يخص حكمة الخلق؛[٢٣] فكذا ان الفلسفة التي تؤطر هذا العلم هي الوظيفة التي ينبغي ان تكون على عاتق علم الكلام. وما اجلها من وظيفة!

الهوامش

(١) المنقذ من الضلال، ص٩٢.

(٢) تاريخ ابن خلدون، ج١، ص٨٢١.

(٣) انظر بهذا الصدد كتابنا: مدخل الى فهم الاسلام، ص٥٨ وما بعدها.

(٤) المستصفى، ج١، ص٥ ـ ٧.

(٥) انظر مثلاً: القاضي عبد الجبار الهمداني: شرح الاصول الخمسة، ص٥١٠. وابو جعفر الطوسي: تمهيد الاصول في علم الكلام، ص١٦١. والمقداد السيوري الحلي: ارشاد الطالبين، ص٢٧٣ ــ ٢٧٤. ويحيى محمد: منطق الاحتمال ومبدأ التكليف في التفكير الكلامي، دراسات شرقية، عدد ٩ ـ ١٠.

(٦) انظر بهذا الخصوص الفصل السابع (العقيدة وطريقة النظر) من كتابنا: الاجتهاد والتقليد والاتباع والنظر.

(٧) انظر بهذا الصدد: مدخل الى فهم الاسلام ص٢٧٩ وما بعدها.

(٨) ينظر بهذا الصدد : مدخل الى فهم الاسلام. ص٢٧٣ ـ ٢٨٠.

(٩) لاحظ:مدخل الى فهم الاسلام، ص٢٦٠ وما بعدها.

(١٠) لاحظ مدخل الى فهم الاسلام، ص٣٤٥ ـ ٣٤٦.

(11) Madden, Introduction, Philosophical problems of physics, The Structure of Scientific Thought, Printed in UK, 1968, p. 57.

(١٢) عالجنا هذه القضية في كتابنا: نقد العقل العربي في الميزان، ص١٦١ وما بعدها.

(١٣) انظر بهذا الصدد: محمد باقر الصدر: موجز في اصول الدين. تحقيق: عبد الجبار الرفاعي، ص١٢٧ وما بعدها.

(١٤) بحوث في علم الاصول، ج٤، ص١٢٦. كذلك مقدمة الفتاوى الواضحة.

(١٥) تجديد التفكير الديني في الاسلام، ص١٧٨.

(١٦) انظر: نظرية المقاصد والواقع، قضايا اسلامية معاصرة، عدد ٨.

(١٧) لاحظ: مدخل الى فهم الاسلام، ص٢٧ ـ ٢٦.

(18) Wright, The Origins of Modern Science, The structure of Scientific Thought, p. 15.

(19) Hemple, Philosophy of Natural Science, 1966, current printing 1987, USA, p. 41.

(20) Philipp Frank, Einstein, Mach, and logical positivism, The structure of Scientific Thought, p. 93.

(٢١) انظر مثلاً الفصلين الثاني والثالث من كتاب: Richrd Swinburne, Is There a God?, Oxford University Press, 1996.

(22) Karl Popper, The Logic of Scientific Discovery, Printed in Great Britian, 1974, p. 248.

(٢٣) هذه دعوة آمل ان تكون موضع اهتمام مؤسسة المعهد العالمي للفكر الاسلامي، فلا يوجد لدينا اليوم غيرها مؤسسة قادرة على توظيف همم المختصين في الفروع العلمية ـــ خاصة الدراسات البايولوجية ـ ودفعهم بطرق باب هذا العلم الجليل.

دور الإصلاح العقدي في النهضة الإسلامية *

عبدالمجيد النجار**

تمهيد

إن العقيدة الإسلامية في تحديدها لحقيقة الوجود والإنسان والكون هي الفكرة التي صنعت الحضارة الإسلامية ـ إذ كل حضارة هي ثمرة فكرة تحدد هذه الحقيقة ـ وستبقى على مر الدهر هي التي تحرك الأمة إلى هذه الحضارة: استئنافاً، وتعديلاً، وترشيداً، كما حركتها لصناعتها ابتداءً. ولكن هذه العقيدة يتوقف عملها في الدفع الحضاري على كيفية تحمل المسلمين لها. فإن كان تحملها يجري على حال صفائها وصحتها كما جاءت عليه في حقيقتها من جهة، وكان يجري من جهة أخرى على عمق من النفوس بحيث تأخذ بمجامعها، وتحشد قواها، أفضى ذلك إلى الدفع الحضاري، وإن كان ذلك التحمل يجري على حال تكون فيه صورة العقيدة على انحراف أو تشويش أو تجزئة واختصار، وكان من جهة أخرى يجري على حال لا تتجاوز فيه العقيدة مجرد أفكار وخواطر ومعلومات تقع في الأذهان، ولا تنفذ لتأخذ بمجامع القلوب، فإنها حينئذ تتعطل دافعيتها للنفوس، فلا يكون لها أثر يذكر في

---

* ينشر بالتنسيق مع «اسلامية المعرفة».

** دكتوراه في أصول الدين من جامعة الأزهر عام ١٩٨١، استاذ في جامعة قطر.

الفعل الحضاري، ويكون إذن التراجع والانحسار في التحضر، ويكون العجز عن النهوض لاستئنافه من جديد. وقد كان الخلل الذي اصاب الأمة الإسلامية في تحملها لعقيدتها عاملا حاسما في انحسارها الحضاري سواء ما آل إليه الأمر من انحراف في التصور العقدي، أو من سطحية في التحمل الإيماني تراخى بها الدافع الإرادي للعمل الحضاري. وهذا الخلل بمظهريه هو نفسه الذي يعوق الأمة اليوم عن الانطلاق من جديد للنهوض الحضاري عاملاً أساسياً من عوامل الإعاقة. فيكون إذن إصلاح هذا الخلل عاملا أساسيا من عوامل النهضة، بحيث لا يمكن أن يحدث في حياة الأمة الإسلامية انتعاش معتبر، فتنمو هذه الحياة في وجوهها المختلفة وتستأنف شهود التحضر، إلا بإصلاح عقدي يرشد تحمل الأمة لعقيدتها لتقع في النفوس من جديد موقع الدفع إلى العمل الصالح المعمر في الأرض، المنمي للحياة.

وتحمل العقيدة الإسلامية يكون على درجات متعددة، أولها الفهم، وذلك بتصور هذه العقيدة على حقيقتها كما ورد بها الوحي، وثانيها التصديق بحقيقتها، سواء في نسبتها الى مصدرها، أو في قيمتها الذاتية مطابقة للواقع، وتأدية إلى الخير والصلاح. وثالثها صيرورتها مرجعا موجها للفكر في كل ما يتجه اليه بالبحث، وما ينتهي إليه من النتائج. ورابعها صيرورتها دافعة للإرادة كي تنطلق في سبيل الفعل والإنجاز، وفي كل درجة من هذه الدرجات في تحمل الأمة الإسلامية اليوم يوجد خلل يستوجب الإصلاح، ليتم من إصلاح الاعتقاد تفصيلا صلاحه ورشده جملة، ولتكتمل بذلك العناصر التي تجعل من الوضع العقدي للمسلمين عامل نهضة حضارية حينما يصبح بالإصلاح وضعاً صحيحاً، كما كان عند إنشاء التحضر الإسلامي في دورته الأولى.

وفيما يأتي سنتناول بالبيان كيفية الإصلاح العقدي في درجاته الأربع المشار إليها، وذلك من خلال ثلاثة عناصر أساسية:

أولها: ترشيد الفهم للعقيدة الإسلامية ترشيدا تستقر به هذه العقيدة في النفوس صحيحة صافية جازمة.

وثانيها: التأطير العقدي الشامل، بحيث تكون العقيدة هي المرجعية الأساسية التي يصدر عنها فكر المسلم وعمله جميعا.

والثالث: هو التفعيل الإرادي للاعتقاد حيث يكون اعتقاد المسلم مؤديا إلى إرادة فاعلة تنطلق في إنجاز العمل الصالح.

وفي كل عنصر من هذه العناصر نبين كيف أن الإصلاح العقدي فيه يثمر دفعا إلى النهضة، ولكننا في عنصر رابع نجمل ذلك الدور المتأتي من جملة العناصر الثلاثة، ونسميه عاملية الرشاد الاعتقادي في التحضر، وفيه نبين كيف أن هذا الإصلاح العقدي كفيل بإحداث النهضة الإسلامية أو بالمساهمة الأساسية فيها، ونناقش المقولات المخالفة لذلك.

ترشيد الفهم العقدي

نقصد بترشيد الفهم العقدي أن يحصل للمسلم تصور لمفهوم العقيدة مطابق قدر الطاقة الإنسانية لما هي عليه في حقيقتها التي جاءت عليها في الوحي، خالصة من أي زيادة أو نقصان أو تغيير أو اضطراب. ويشمل هذا الترشيد ثلاثة عناصر أساسية: ترشيد مصادر الفهم، وترشيد المدلول العام للعقيدة، وترشيد المفردات العقدية.

أ ـ مصادر الفهم

جاءت العقيدة الإسلامية بينة في نصوص القرآن والحديث، وبمقتضى المبدإ الإسلامي الذي يجعل فهم نصوص الوحي قدرا مشتركا بين المسلمين ويمنع أيا كان من أن يدعي احتكار فهم تلك النصوص وتفسيرها ونصب نفسه الناطق الرسمي باسمها لتصبح أفهامه وشروحه ملزمة للناس، بمقتضى ذلك المبدإ فإن نصوص القرآن والحديث تكون هي المصدر الوحيد لمعاني العقيدة الإسلامية الذي يتجه إليه المسلمون لتحصيل مفاهيمها وضبط مدلولاتها.

غير أن نصوص القرآن والحديث تختلف في إخبارها بحقائق العقيدة، فبينما بعضها يخبر بطريق القطع في الدلالة وفي الثبوت، فإن بعضها الآخر يخبر بطريق الظن في أحدها أو فيهما معا، ولهذا فإن المسلمين لما نظروا في هذه النصوص لتحصيل مفاهيم العقيدة منها، فانهم اتفقوا في الفهم فيما يتعلق بالعقائد التي وردت قطعية الثبوت والدلالة، وهي العقائد الأساسية من مثل وحدانية الله وثبوت

النبوة والبعث. ولكنهم اختلفت أفهامهم في تلك العقائد التي وردت ظنية في الدلالة أو في الثبوت، أو فيهما معا.

واختلاف المسلمين في الأفهام التي وقع فيها اختلاف لم يبق عند حد ما تقتضيه الحجة العلمية الصرفية في دلالة النص على معناه، أو في ثبوت نسبته إلى مصدر الوحي، بل داخلته ملابسات أخرى كثيرة، يعود بعضها إلى تفاعلات المجتمع الإسلامي في تطوره السريع، وما نتج عن ذلك التطور من المشاكل السياسية والاجتماعية والاقتصادية، ويعود بعضها الآخر إلى الصراع العقدي والثقافي الذي نشأ عن انتشار الإسلام في أرض الأديان والمذاهب والفلسفات مشرقا ومغربا.

ومن هذه الملابسات المعقدة تطورت الخلافات في الفهم العقدي وتوسعت حتى انتهت إلى ما عرف في التاريخ الإسلامي بالفرق الإسلامية، التي هي في حقيقتها فرق مبنية على أساس الاختلاف في الفهم العقدي. ولما تميزت الفرق بكياناتها، وتوسعت أنظارها واهتماماتها، ولابست الحياة الإسلامية العامة بجميع وجوهها: سياسة واجتماعا واقتصادا، انضافت في أنظارها وتقريراتها العقدية ملابسات أخرى إلى تلك الملابسات التي أشرنا إليها آنفا، وهي ملابسات يعود أكثرها إلى ما نشب بينها من صراع فكري بالأساس، وسياسي اجتماعي في بعض الأحيان، صراعا تجاوز في حالات كثيرة حدود العدالة والقسط ليؤول إلى تحكمات المكابرة والأهواء، أو إلى المصادرات والإلزامات التي لا تستند الى الأدلة والحجج.

وقد أسفرت هذه الملابسات كلها عن وضع من الفهم العقدي لمسائل كثيرة لم تكن فيه نصوص الوحي هي المصدر الأول والأخير في الفهم، بل داخلته عوامل أخرى عن قصد أو عن غير قصد، تبدت في مظاهر من التأويل وألوان من التعصبات التي تصدر كلها عن غير خلوص وتمحض في الالتزام بالنص ومقتضياته الذاتية.

ولما تطاول الزمن، وآل أمر الأمة إلى الجمود والتقليد في الفكر كله بما فيه الفهم العقدي، استقرت الأفهام العقدية المختلف فيها على وجوه اختلافها منسوبة الى أصحابها من الفرق والأشخاص، وكان استقرارها متضمنا الملابسات التي أدت إلى الاختلاف فيها، كما أدت إلى استمرار الثبات عليها من قبل أصحابها. وكان التقليد

صارفا عن النظر في تلك الأسباب والملابسات التي وقع تناسيها، واستقر حال الأمة على أن تتحمل عقيدتها على تلك الأفهام مباشرة وكأنما هي مصدر للفهم العقدي مستقل بذاته، دون الرجوع بالفهم إلى المصدر الحقيقي الذي هو نصوص القرآن والحديث، فيما يشبه ما أصاب أحكام الشريعة من التزام فيها بأقوال الفقهاء والمفتين السابقين دون الرجوع الى مصدرها الأصلي من القرآن والحديث.

والناظر اليوم في كتب العقيدة ودواوين الفرق الإسلامية، وهي التي تمثل الأفهام العقدية للأمة، يجد أنها فيما هو مختلف فيه ينأى كثير منها عن المقتضيات الحقيقية لنص الوحي، وذلك بتأويلات مفرطة تميل بإفراطها حينا إلى ناحية الباطن، وتميل حينا آخر إلى ناحية الظاهر، فإذا بها تبدو غريبة عن الوحي، سواء في المواطن الخاصة التي كانت مناطا للفهم المباشر، أو في الروح العامة و المقاصد الكلية للقرآن والحديث. ومن جهة أخرى فان كثيرا من الأفهام المتخالفة يظهر عند التدقيق فيها أن اختلافها لا يعدو أن يكون اختلافا ظاهريا ناشئا عن اختلاف مصطلحات، أو عن تشبث بالتمايز في سياق التعصب المذهبي.

وهذا الوضع الذي آل إليه الفهم العقدي أصبح فيه المسلمون كأنما يتخذون لفهم عقيدتهم مصدرين ملزمين: الوحي من جهة، و أفهام الفرق والعلماء وتفسيراتهم من جهة أخرى، وذلك بمقتضى التقليد و المذهبية الضيقة المتعصبة، كما انتهى إلى ذلك حالهم منذ قرون عديدة. ولا شك في أن هذا المآل المتمثل في ازدواجية المصدر الذي تؤخذ منه أفهام العقيدة قد كان له ضرر كبير لحق بالأمة، وكان سببا معطلا لمسيرة التحضر، و عائقا يعوق النهوض لاستئناف تلك المسيرة من جديد.

وعلى سبيل التمثيل لتلك الأضرار الناشئة عن ازدواجية المصدر نذكر تلك النزاعات بين الفرق، وما أهدر فيها من طاقات، وما آلت إليه أحيانا من تدابر بين المسلمين قد يصل إلى حد الاقتتال. ولا تزال آثار تلك النزاعات باقية إلى اليوم تسبب الفرقة والخصام، تستحضر فيها خصومات الماضي حتى و إن أصبحت تلك الخصومات غير ذات موضوع في الحاضر، و تشخص فيها فرق من التاريخ حتى و إن أصبحت تلك الفرق أثرا بعد عين، ليس لها في الواقع وجود.

ونذكر في ذلك أيضا العديد من التصورات العقدية التي خالفت مراد الوحي، وانحرفت عن الصورة الحقيقية كما وردت فيه، وذلك بحكم التأويلات المتطرفة يمينا أو شمالا، فإذا هي تقعد بالأمة عن ممارسة مهمتها الحضارية أو تسهم في ذلك بقدر كبير. ومن تلك التصورات المنحرفة ما فشا في قسم كبير من الأمة من عقيدة الجبر التي تعطلت بها الأسباب في الأذهان، فانكفأ الناس عن طلبها في تعاملهم مع بعضهم و في تعاملهم مع الكون، و سقطوا في الاتكال، فإذا هو الخمول والسكون، وإذا هو التراجع الحضاري، ثم العجز عن الحركة لمعاودة النهوض. ومثل هذه العقيدة المنحرفة فيما آلت إليه أفهام المسلمين كثير، وآثارها في مسيرة التحضر بالغة الضرر وهي تعود كلها بسبب متين إلى الازدواجية في مصادر فهم العقيدة.

و بناء على ما تقدم فإن من أول مظاهر الترشيد في تحمل الأمة لعقيدتها هو أن تؤوب في هذا التحمل إلى المصدر النصي مصدراً وحيدا لفهم العقيدة، بحيث تطلب حقائق العقيدة و تضبط صورها بالرجوع إلى القرآن و الحديث مصدراً مُلزماً وحيداً؛ وأما أفهام السابقين من الفرق والعلماء والباحثين فإنها تصبح لا تعدو أن تكون وسيلة مساعدة على الفهم المباشر من القرآن والحديث. ويصبح الرجوع إليها مقتضى من مقتضيات المنهج في البحث والنظر، وليس بحال مقتضى من مقتضيات التدين باعتبارها مصدراً للعقيدة، وحينئذ فإنها تكون مبسوطة على بساط الامتحان والنقد، فيؤخذ منها ويرد، ويتحرى منها ما هو أقرب إلى الحق بقطع النظر عن نسبته إلى الفرق والأشخاص.

وإذا كان العموم من أفراد الأمة لا يقدرون في واقعهم الحالي على الرجوع المباشر إلى نصوص القرآن والحديث لتحديد أفهامهم العقدية، فإن النخبة القادرة منها على ذلك يقتضي الرشد في فهمها أن ترتبط ارتباطا مباشرا بهذه النصوص لتجعلها المصدر الملزم للتصور العقدي ثم تتوسع هذه السيرة شيئاً فشيئاً بتوسع قدرة المسلمين على الارتباط المباشر بالقرآن والحديث. ويصبح ذلك سنة عامة للناس يكون الاحتكام فيها في الأفهام إلى نصوص الوحي، ولا تتخذ آراء المتناظرين والشراح إلا مساعدات على الفهم يستأنس بها استئناسا في غير إلزام.

وحينما تُخلص الأمة أوبتها إلى القرآن والحديث في فهم العقيدة، فإنها ستفتح لها أبواب الفهم الصحيح، وتتخلص من منحرفات الصور ومبتدعاتها: إذ إن العكوف على النص القرآني والحديثي عكوفا متأنيا خالصا من نزعات الهوى والعصبية من شأنه أن يبصر بوجوه الحق في مدلولاته العقدية، فكثير من موارد تلك المدلولات قاطع في الدلالة والثبوت، وما كان فيها ظنيا لا يلبث أن يتبين مدلوله برد بعضه إلى بعض لدراسته ضمن وحدة موضوعية تتكامل فيها المعاني الجزئية لتكوّن المعنى الكلي، وأخذا بعين الاعتبار للسياقات التي ترد فيها المعاني العقدية، فإنها عنصر مهم في تحديدها. ولو جمع في كل معنى من معاني العقيدة ما ورد فيه من آيات وأحاديث، ثم درست تلك الآيات والأحاديث بالمنهج الذي ذكرنا بعيدا عن الموجهات الخارجية لكان الانتهاء إلى مدلول هو المدلول المراد من الوحي، ولالتقى عنده الناس معظمهم إن لم يكونوا كلهم.[١]

إن حقائق العقيدة ثابتة لا تتغير، وهي ليست متعلقة بظرف من الظروف أو بحال من الأحوال، فالله واحد في كل حين، والآخرة حق أبدي، والإنسان مكرم في كل زمان، وهو مكلف بإقامة الخلافة في الأرض إلى يوم القيامة، وهكذا الأمر في كل حقيقة من حقائق العقيدة، فأي مسوغ لوجود اختلافات في الأفهام سوى تحكيم الاعتبارات الظرفية، إن لم تكن اعتبارات الهوى والعصبية؟ وإذا كان الاختلاف في فهم الأحكام الشرعية يسوغه أن هذه الأحكام موضوعة لمعالجة أحوال واقعية، وهي متغايرة بتغاير الظروف، فيكون لكل ظرف حكم يحقق فيه مقصد الشريعة، فإن أحكام العقيدة وضعت تتصف بالإطلاق الذي لا تقيده الظروف، فمسوغ الاختلاف فيها غير وارد مثل أحكام الشريعة. وقد جانب المعتزلة قديما الصواب حينما دفعهم إخلاصهم في إثبات وحدانية الله إلى المغالاة في التشبث بمقولة وحدة ذات الله وصفاته، ومقولة خلق القرآن لمواجهة التثليث المسيحي الذي كان يهاجم التوحيد الإسلامي،[٢] فهم قد حكموا ظرفا معينا من الواقع في فهم حقيقة من حقائق العقيدة، ولكن مجانبة أكبر للصواب تتمثل في تنازع فئات من المسلمين اليوم حول هذه القضية، وقد ولّت الظروف التي نشأت فيها، والأطراف التي تنازعت حولها منذ قرون.

وحينما يُتّخَذُ النص القرآني والحديثي مصدرا وحيدا لفهم العقيدة الإسلامية، ومنطلقا أوليّاً لتبين مدلولاتها، فان الخلافات في تصورها ستؤول إلى الزوال إلى حد كبير، وستلتقي الأفهام على قدر مشترك من المعاني. هي المعاني التي جاء الوحي يريدها على قدر ما في طاقة الإنسان من القدرة على المطابقة بين مراد المُخَاطب وتصور المتلقي. وحينئذ فإن الأمة تتجاوز أوضاع الفرقة المستنزفة للطاقات، وتتوحد جهودها في محاولة النهضة، كما أن تصورها العقدي لحقيقة الوجود والإنسان والكون سيكون التصور الصحيح الدافع لتلك الجهود الموحدة في طريق الحل والانجاز.

ب ـ مدلول العقيدة

بعد ترشيد التحمّل العقدي فيما يتعلق بالمصدر الذي يكون منه الفهم، فإن الضرورة تدعو أيضا إلى ترشيد هذا التحمل فيما يتعلق بمدلول العقيدة نفسها، فإن هذا المدلول أصابه هو أيضا الاضطراب والتحريف. كما أصابه الانكماش والاختصار، وكان لكل ذلك انعكاس سلبي على الأمة في مسيرتها الحضارية نكوصا ونهوضا على مرور تاريخها.

والترشيد المتعلق بمدلول العقيدة ذو أهمية بالغة، ذلك لأن العقيدة هي أساس الدين، وهي بالتالي المحدّد الأصلي للهوية الإسلامية، وهي المحرّك الأساسي لحركة التحضر، والطابع له بطابعه المميز؛ فمدلولها إذاً بحسب ما يكون تصوره في الأذهان سعة وضيقا، ووضوحا وغموضا، يكون عمل العقيدة في النفوس تحقيقا للهوية الإسلامية فيها، ودفعا لها إلى التعمير في الأرض والخلافة فيها، وذلك بمقتضى كون العقيدة الإسلامية هي التي تقوم مقام الفكرة الدافعة إلى التحضر كما أشرنا إليه آنفا. وعلى سبيل التوضيح، فإن عقيدة يمتد مدلولها ليشمل تحديد مهمة للإنسان في حياته هي مهمة التعمير في الأرض، فيكون أصلا من أصولها سيكون أثرها في النفوس، طبعا لهويتها وتحديدا لعلاقتها العملية بالكون، أثرا مختلفا لا محالة عن الأثر الذي تحدثه تلك العقيدة لو انحسر مدلولها عن تحديد هذه المهمة

للإنسان، فأُهملت فيها، أو اندرجت ضمن تعاليم ثانوية في نطاق التشريعات العامة، وإذن فان مدلول العقيدة كما تتصوره الأذهان، سعة وضيقا، له بالغ الأثر في تحديد المسلك العملي الناشئ عنها.

وإذا كان مدلول العقيدة الاسلامية ظل في أذهان المسلمين مشتركا بين أجيال الأمة في ثبوت امتداده على مساحة تمثل الأسس الكبرى من المعاني العقدية مثل الوحدانية والنبوة والبعث وما تنطوي عليه من المعاني الجزئية، فإنه في مساحة أخرى من المعاني ظل عرضة للتمدد والتقلص عبر تاريخ المسلمين، سواء كان ذلك عن شعور أو عن غير شعور، فإذا ببعض المعاني تُعَدُّ من مدلولات العقيدة عند بعض الناس وفي بعض الأزمان، وتُعَدُّ خارجة عنها ـ وإن كانت مندرجة ضمن التشريع العام ـ عند بعض آخر وفي أزمنة أخرى؛ وخذ في ذلك مثالا من تطبيق أحكام الشريعة في جملة من مظاهر الحياة الاجتماعية، فقد ظل عند المسلمين أحد المدلولات الثابتة في العقيدة، ولكنّ شقاً غير قليل من المسلمين انسحب من أذهانهم هذا المدلول منذ بعض الزمن، فإذا تطبيق تلك الأحكام غير ملزم من الوجهة العقدية، فانحسر إذن مدلول العقيدة في تصورهم عن هذه المساحة من المعاني. ولا شك أن لهذا الاضطراب في مدلول العقيدة أثرَه السلبي في حياة الأمة، مما يستلزم ترشيدا هو الذي عنيناه بعبارة ترشيد المدلول.

وحينما نبحث في الأصول النصّية أو حتى في كتب التراث عن تعريف للعقيدة يضبط مدلولها بصفة محددة فإننا لا نظفر في ذلك بما يفي بالغرض، ولكن ظل متعارفا بين المسلمين مدلول جملي للعقيدة يتمثل في تلك الحقائق التي جاء بها الدين وطلب من المسلم أن يتحملها بالتصديق القلبي حتى إذا ما خرج بعض منها من نطاق التصديق انتفت بسبب ذلك صفة الإيمان وانتقض الاعتقاد جملة. وقد كان هذا المدلول الجملي المتعارف بين المسلمين متأسساً على حديث نبوي جاء يحدد حقيقة الإيمان فجعلت هذه الحقيقة مدلولا للعقيدة، وهذا الحديث هو قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، وتؤمن بالقدر خيره وشره».[٣] والحقيقة أن مدلول العقيدة في هذا الحديث مدلول

مجمل، وهو يحيل على مساحة أخرى واسعة من معاني العقيدة في الإيمان بالرسول صلى الله عليه وآله وسلم «لأن الإيمان برسول الله المراد به الإيمان بوجوده وبما جاء به عن ربه»،[٤] فالتصديق بكل ما جاء به النبي صلى الله عليه وآله وسلم من أحكام ثبتت نسبتها إليه هو جزء من مدلول العقيدة حسب هذا التعريف.

والمتأمل في القرآن الكريم يجد في بياناته مصداقاً لهذا المدلول العام للعقيدة بحيث يشمل هذا المدلول الإيمان بكل ما جاء من عند الله في القرآن والحديث من أوامر ونواه، فإنكار أي منها وتعطيل العمل به مع ثبوت نسبته إلى الوحي يعد ناقضا للعقيدة، وهو مدلول قوله تعالى: ﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون﴾ (المائدة: ٤٤)، وقوله تعالى: ﴿فلا وربك لا يؤمنون حتّى يحكّموك فيما شجر بينهم﴾ (النساء: ٦٥). ففي هاتين الآيتين نفي لصفة الإيمان عمن أنكر حقيقة التعاليم الإلهية بعد ثبوتها، أو عطل العمل بها تعطيل جحود؛[٥] وبمفهوم المخالفة فان مدلول العقيدة يمتد ليشمل الإيمان بكل هذه التعاليم تصديقا بحقيتها وبوجوب العمل بها.

وقد ظل هذا المدلول العام للعقيدة هو المدلول السائد في أذهان المسلمين طيلة العهد الأول، حيث لم يظهر تخصيص لهذا المدلول بمعان دون غيرها مما هو مطلوب من الدين على وجه القطع سواء كان طلبه تصديقا بالقلب، أو تصديقا بالقلب وعملا بالسلوك. وقد بدا ذلك بينا في أقوال الصحابة والتابعين، كما بدا في بواكير المؤلفات العلمية على يد أوائل العلماء، وهم المعبرون عن ضمير الأمة، والممثلون لتوجهها العام في التدين. فالكتب المروية عن هؤلاء العلماء كانت تمتزج فيها أحكام الدين المتعلقة بوجود الله وتوحيده، وبالنبوة واليوم الآخر، مع أحكام الدين المتعلقة بالصلاة والزكاة والحج في سياق أنها جميعا تمثل مدلولا للاعتقاد باعتبارها مطلوبات دينية يتوجب الإيمان بحقيقتها وبالعمل بها.

وبتقدم الحركة العلمية نشأ في القرن الثاني علم خاص بالعقيدة هو علم الكلام أو علم التوحيد أو الفقه الأكبر، وبرزت في هذا العلم قضايا من الدين دون أخرى، وذلك بسبب ما كانت تتعرض له تلك القضايا من تحديات من قبل أهل الأديان والثقافات القديمة، مثل التوحيد والبعث ونبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم، أو

ما كانت تتعرض له من تحديات من قبل تفاعلات الحياة الاجتماعية مثل قضية القضاء والقدر.[٦] ثم ظلت تلك القضايا تزداد في هذا العلم بتزايد الطوارئ المتحدية عبر الزمن حتى استقر علم العقيدة على الموضوعات التي استقر عليها عندما كمل نضجه وتوقف نموه في القرن الخامس للهجرة.

والمتأمل في الموضوعات التي تناولها علم العقيدة بالبحث كما انتهت إليه في كبرى المدونات الجامعة لهذا العلم، مثل كتاب المواقف لعضد الدين الإيجي (ت ٧٥٦ هـ) بشرح السيد الشريف الجرجاني (ت ٨١٦ هـ)، يجد أنها لم تستوعب كل مساحة مدلول العقيدة، بل هي تناولت قضايا أساسية كبرى تتركز على وجود الله تعالى وصفاته، والنبوة والبعث، والقضاء والقدر والإيمان، ما يتعلق بها من مسائل فرعية، وما يمهد لإثباتها من مقدمات هي من خارج العقيدة أصلا مثل مسائل طبيعية وأخرى نظرية عقلية.

والسبب في اقتصار علم العقيدة على هذه القضايا دون غيرها أن هذا العلم نشأ علما ذا غاية دفاعية: إذ هو كما استقر عليه الأمر في تعريفه: «علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه».[٧] فهو إذن معني بالمسائل العقدية التي يقتضي الحال الدفاع عنها إثباتا لها وردّا للشبه الموجهة إليها، واندراج المسائل فيه إنما كان بناء على الحاجة الى الدفاع عنها، إما بأسباب خارجية أو داخلية. وقد كان الأمر كذلك تاريخيا، فنشوء البحث في هذه المسائل كان متطاولا في الزمن بحسب حدوث الأسباب الداعية للدفاع،[٨] والمسائل التي لم تدع حاجة إلى الدفاع عنها لم تدرج بصفة أساسية في علم العقيدة، فلم تصبح ضمن مسائله إلا أن تكون بصفة عارضة.

ولما توقف الفكر الإسلامي عموما عن النمو والإبداع بعد القرن الخامس، ومن ضمنه الفكر العقدي، كلّ هذا الفكر عن مهمة الدفاع عن العقيدة بالتصدي للتحديات المستجدة الموجهة لمسائل دينية بعض منها قد لا يكون تعرض إلى مثل تلك التحديات فلم يقع إذن إدراجه ضمن دائرة علم العقيدة كما كانت تدرج من قبل تلك المسائل التي تدعو الحاجة إلى الدفاع عنها تباعا بمقتضى تعرضها للتحديات،

وبذلك توقف هذا العلم في مسائله، وانغلق على مواضيعه السابقة، واصبح العمل فيه لا يعدو أن يكون ترتيبا وتبويبا، أو شرحا وتوسيعا، أو اختصاراً وتهذيبا.

وبمرور الزمن أصبح كثير من متأخري المسلمين يقع في نفوسهم الظنّ بأن مدلول العقيدة الإسلامية إنما هو محدود بحدود المسائل التي انتظمها علم العقيدة وانغلق عليها بحكم توقفه عن النمو قرونا طويلة، وأما ماعدا ذلك من مسائل الدين فهي مسائل شرعية وليست عقدية، فلم تدرج ضمن هذا المدلول، ولم يكن لها إذن منزلة من الرسوخ في النفس والتأسيس فيها كما كان لتلك المسائل الأخرى، ولم يكن لها بالتالي موقع التوجيه والدفع الذي يكون للمسائل المندرجة ضمن مدلول العقيدة، إذ تشكل تلك المسائل بمقتضى صفتها العقدية الموقف الديني العالم للفرد المسلم وللأمة عامة، وهي التي توجه الحياة كلها؛ إذ العقيدة هي الموجهة للحياة.

ولو تأملت أوضاع المسلمين من حيث مدلول العقيدة في أفهامهم كما انتهى إليه الأمر منذ قرون، وكما هو الأمر اليوم عند عامة المسلمين، بل عند كثير من خاصتهم المتعلمين وعند بعض من المختصين في علوم الدين، لو تأملت ذلك لوجدت أن هذا المدلول يتركز على القضايا الأساسية في العقيدة وهي الإيمان بالله والنبوة والوحي والملائكة والقدر، وما هو مندرج ضمنها، وأنه لا يتسع لمسائل أخرى ذات معان عقدية أيضا، يدخل التصديق بها إلى دائرة الإيمان، ويخرج التكذيب بها إلى دائرة الكفر، ومن أمثلتها مسألة حاكمية الشريعة الإسلامية، وموالاة الكفار، والروح كجزء من التركيب الإنساني، ومهمة الخلافة في الأرض كغاية لحياة الإنسان، والعدالة الاجتماعية كقاعدة في بناء المجتمع. فهذه المسائل وأمثالها رغم ما لها من مدخل في تحقق الإيمان وعدمه، إلاّ أنها لا تدخل اليوم ضمن دائرة المدلول العقدي عند الكثير من المسلمين، وإنما هي عندهم مسائل شرعية لا ترقى إلى درجة الاعتقاد، ولا تراها تدرج في اهتماماتهم التعليمية والدعوية ضمن المؤلفات والبيانات العقدية.

وقد أدى هذا الانحسار في مدلول العقيدة في الذهنية الإسلامية إلى نزوع هذا المدلول منزعاً تجريدياً ابتعد به عن وجوه الحياة العملية، حيث أصبحت الأذهان

تنصرف في تحملها للعقيدة إلى عالم الغيب دون وصل له بعالم الشهادة من واقع الحياة الجارية؛ إذ كأنّما الاعتقاد يقتصر على الاعتقاد بالغيب، وكان لذلك انعكاس سيئ على الحياة العملية للمسلمين، إذ تقاعست هذه الحياة عن الاندفاع نحو التعمير في الأرض باستثمار الكون، وترقية الإنسان بالحرية والعدالة والسعي الدؤوب لتحقيق الخلافة، فهذه مسائل خارجة في دائرة الوعي عن أن تكون مسائل عقدية، وماذا يدفع إلى توجيه الحياة إليها إذا لم يكن إيمان بأنها من صلب العقيدة الإسلامية؟ ويشيع اليوم في دوائر الكثير من الدعاة والمؤسسات الدعوية والتعليمية الدينية، فضلا عن دوائر العامة من المسلمين، يشيع الاهتمام الكبير بمسألة الجن كمسألة عقدية، بينما لا تدرج مسألة العدالة الاجتماعية، أو موالاة الكفار ومعاداتهم، أو مهمة الخلافة ضمن ذلك الاهتمام العقدي، فكيف إذن يمكن أن تتجه حياة المسلمين في اتجاه النهوض الحضاري؟ وكيف لا تبقى العقول مشدودة نحو المجرد دون قدرة على الفعل في الواقع؟

ومن ذلك يتبين أن الضرورة تدعو ـ عاملاً من عوامل الدفع للفعل الحضاري ـ إلى أن يتم في الأمة ترشيد في تحملها لمدلول العقيدة بتوسيع هذا المدلول في الأذهان ليشمل دائرة من المسائل أفسح من هذه المسائل التي شملها الآن، ولتكون صورته في النفوس كحقيقته في واقع الأمر كما جاء في القرآن والحديث، وكصورته التي كان عليها في أذهان أوائل المسلمين حينما كانوا يفهمون انطلاقهم في الآفاق لنشر الدعوة وتحرير العباد من الطواغيت، والتعمير في الأرض على أنه جزء من مدلول العقيدة، فكان انطلاقهم فاعلاً، وانجازهم الحضاري مشهوداً، وما كانوا في ذلك الفهم لمدلول العقيدة إلا صادرين عن روح القرآن والحديث في تعدية هذا المدلول إلى دائرة واسعة من تعاليم الدين ذات البعد العملي، هي أوسع بكثير من تلك التعاليم ذات البعد النظري، وإنْ تكن هي الأساس الأول للاعتقاد. لقد جاء في القرآن المكي، وهو المؤسّس للعقيدة في النفوس، وصل دائم بين حقائق الوحدانية والبعث والنبوة من ناحية، ومفاهيم اجتماعية مثل كفالة اليتامى والمساكين، والقيام بالعمل الصالح، من ناحية أخرى، وفي ذلك أبلغ الدلالة على تعدية دلالة العقيدة إلى

مثل تلك الحقائق. وإذا كان الأمر كذلك فكيف يمكن إعادة بناء الفهم العقدي بترتيب مفردات العقيدة في نطاق هذا المدلول؟

ج ـ مفردات العقيدة

إن ترشيد مدلول العقيدة في تصور المسلمين يستلزم نظرا جديدا في المفردات العقدية التي تندرج في ذلك المدلول بمقتضى ما يراد من ترشيد، وهذا النظر يقتضي إدخالا جديداً للعديد من مفردات العقيدة في الوعي العقدي للأمة، بحيث تصبح هذه المفردات تتنزل في الأذهان على أنها أسس في الدين، وأن الإخلال بها إنما هو إخلال بالدين. وليس ذلك من باب الابتداع، وإنما هو من باب إرجاع المفاهيم إلى نصابها الحقيقي، وإحلالها في التصور على الوضع الذي جاءت عليه في نصوص الوحي، والذي كانت عليه في أذهان أوائل المسلمين. ويستلزم هذا الترشيد إبرازاً للمفردات العقدية العائدة وتأصيلاً لها في نصوص الوحي. لتصبح بذلك كله مدرجة دعويا وتربوياً ضمن الدعوة الى العقيدة الإسلامية والتربية عليها، ومدرجة علميا ضمن علم العقيدة الذي يمد الدعاة والمربين بمادة الدعوة في هذا المجال.

وفي نطاق هذا الترشيد فإن المفردات الأساسية للعقيدة، وهي تلك التي ضبطها حديث الإيمان الآنف الذكر، ستبقى بصفة دائمة وفي الأحوال كلها هي مركز الثقل للتصور العقدي للمسلمين؛ إذ هي جوهر الدين وأساسه. ولكن قضايا أخرى جزئية مدرجة في المنظومة العقدية كما هي في وعي المسلمين يمكن أن تؤخر في الترتيب والاهتمام لتزاحمها مفاهيم عقدية من تلك التي يقتضي الترشيد إبرازها من جديد وإدخالها في الوعي العقدي للأمة، وبذلك يكون الترشيد العقدي متناولا لذوات المفردات، ولمجالها ومراتبها في منظومة الاعتقاد.

ترشيد المفردات:

الترشيد في مستوى ذوات المفردات من حيث إبرازها مجدداً في الوعي العقدي يمكن أن يتناول قضايا متنوعة منها ما هو ذو بعد خلافي[٩] عام، وبعضها ذو بعد اجتماعي و آخر ذو بعد كوني، ورابع ذو بعد تشريعي. وهي في عمومها ذات صلة

ببعضها قد تبلغ مبلغ التداخل، وهي أيضاً كذلك بالنسبة لسائر مفردات العقيدة الأخرى، ولكن تقسيمها إنّما هو على سبيل البحث والبيان.

والقضايا ذات البعد الخلافي العام تشمل حقيقة خلافة الإنسان في الأرض باعتبارها المهمة التي خلق من أجلها الإنسان، وتشمل أيضاً حقيقة الإنسان نفسه في خلقه الأول وفي تركيبه من المادة والروح، وفي قيمته الذاتية ومنزلته في الكون. كما تشمل أيضا شهادة الأمة الإسلامية على الناس، باعتبارها المهمة التي أناطها الله بها إزاء الأمم، تبليغاً للدعوة إليها وإنقاذاً لها من الضلال، وتنويراً لها بالعلم والدين، وقياما إزاءها بالقسط والعدل.

إن هذه القضايا هي من صلب العقيدة الإسلامية، إذ لو اعتقد معتقد أن الإنسان ليس له من مهمة في الحياة، وأن وجوده ليس إلا عبثا أو نقمة، أو اعتقد أن مهمته لا تتجاوز إشباع الرغبة وتحقيق اللذة؛ لكان بذلك خارجا من ربقة العقيدة الإسلامية، مارقا من الدين كله. وكذلك الأمر لو اعتقد أن الإنسان ليس إلا بعداً مادياً صرفاً في تكوينه، أو أنه كائن تافه حقير لا قيمة له في معرض الموجودات الكونية، أو أن الأمة الإسلامية أمة منكفئة على ذاتها لا شأن لها بالأمم والشعوب، أو أنها مطلوب منها أن تعمل على استعباد تلك الشعوب وقهرها وإبقائها في غياهب الجهل والضلال والانحطاط، فكيف إذاً لا تبرز هذه القضايا لتكون في وعي المسلم من ضمن المعتقدات التي يتحدد بها الانتماء للدين والخروج منه؟ إن انسحابها من مساحة هذا الوعي يمثل لا محالة خللا عقديا يستلزم التصويب والترشيد.

والقضايا ذات البعد الاجتماعي تشمل حقيقة العدالة الاجتماعية، وحقيقة التكافل بين أفراد الأمة، وكفالة الأمة لأفرادها، وحقيقة الحرية الشخصية والعامة بضوابطها، وحقيقة حق الإنسان في التكريم المادي والمعنوي، فهذه القضايا هي أيضا من مدلول العقيدة الإسلامية. فكثيرة هي الآيات والأحاديث التي تقرن هذه الحقائق الاجتماعية بحقيقة التوحيد أو حقيقة النبوة أو البعث جاعلة إياها بعداً من أبعادها ولازمة من لوازمها ، ونذكر في ذلك على سبيل المثال قوله تعالى في أسباب المصير إلى الجحيم كما جاء على ألسنة الكفار حينما سئلوا: ﴿ما سَلَكَكُمْ في سَقَرَ*

قَالوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصلّينَ* وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ الْمِسْكينَ* وَكُنَّا نَخوضُ مَعَ الخآئِضِينَ* وَكُنّا نُكَذِّبُ بِيَوْمِ الدِّينِ﴾ (المدثر: ٤٢ ـ ٤٦)، وقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «ايما أهل عرصة أصبح فيهم أمرؤ جائعا فقد برئت منهم ذمة الله تعالى».[١٠] فهذه النصوص وأمثالها مما هو في موضوعها كافية في بيان اندراج هذه الحقائق الاجتماعية ضمن مدلول العقيدة، وهي مستند لترشيد هذا المدلول في أذهان المسلمين بحيث تصير مندرجة فيه ضمن وعيهم العقدي.

والقضايا ذات البعد الكوني تشمل قضية تسخير الكون للإنسان وأنه معد لأجله، ومنفتح لاستعطائه، وممهد له لينجز مهمته التي من أجلها خلق، وقضية استثمار الكون والانتفاع بمرافقه وتسخير مقدراته لبناء الحياة في اتجاه الغاية العليا وهي تحقيق الخلافة، ابتداء بالتدبر والتفكر لتحصيل العلم، وانتهاء بالاستثمار التطبيقي لذلك العلم، وقضية الرفق بالكون والحفاظ عليه من أن تناله أيدي الفساد والتدمير. فهذه القضايا ذات بعد عقدي كما جاء في القرآن والحديث، فقد جاء في القرآن الكريم من الأوامر المؤكدة المكررة للتأمل في الكون والتدبر فيه والانتفاع به ما يرقى بهذه الحقيقة إلى أن تكون في دائرة الاعتقاد، وقد جاء في الحديث النبوي خبر المرأة التي دخلت النار في هرة، وهو إشارة إلى فداحة التخريب في الكون والإفساد فيه، وفداحة العقاب الذي ينتهي إليه في الآخرة، مما يبين البعد العقدي لهذه القضية. ولو تعطل ارتفاق الكون بالعزوف عن التدبر العلمي وعن الاستثمار النفعي، وكذلك لو عومل الكون بالإفساد والتدمير، لتعطلت مهمة الإنسان التي من أجلها خلق، فكيف لا يكون ذلك إذن مندرجا ضمن دائرة مدلول العقيدة؟

والقضايا ذات البعد التشريعي تشمل كل أحكام الشريعة الإسلامية من حيث الإيمان بحقيقتها. فحكم الوجوب للصلاة والزكاة والحج، وحكم الحرمة للزنا والربا والخمر، وكذلك سائر أحكام الشريعة، يندرج الإيمان بحقيتها ضمن مفردات العقيدة، إذ جحودها والتكذيب بها يفضي إلى انحلال الإيمان وانتقاضه؛ ولهذا السبب فان الفارابي (ت ٣٣٩ هـ) في تعريفه لعلم الكلام، (وهو العلم المفصل لمفردات العقيدة) ضمن إحصائه للعلوم، عرفه بقوله: «صناعة الكلام يقتدر بها

الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحدودة التي صرح بها واضع الملة وتزييف ما خالفها بالأقاويل».[١١]. وهو يقصد بالآراء الأحكام الدينية المطلوب تحملها بالتصديق القلبي مثل الوحدانية والبعث، ويقصد بالأفعال الأحكام المطلوب تحملها بالتصديق والعمل مثل الصلاة وحرمة الزنا، فقد صارت إذن كل الأحكام الثابتة من الشريعة أحكاما عقدية من حيث الإيمان بها، وهي تندرج ضمن علم العقيدة من حيث الاستدلال عليها ونصرتها بالبرهان. وقد رأيت هذا التعريف لعلم الكلام أنضج تعريف وقفت عليه وأكثره شمولا ودقة.

إن المفردات التي أوردناها آنفا لم تكن غائبة في أذهان المسلمين عن الوعي الديني العام، ولكنها كانت غائبة عن الوعي العقدي في تلك الأذهان وهو الذي به تحتل موقعا دافعا موجها للحياة كلها. ولذلك فإنك لا تجد لهذه المفردات حضورا في الخطاب العقدي لا في جهود الدعاة، ولا في كتب العقيدة ومؤلفاتها، ولا في مناهج التربية والتعليم. وقد تجد في هذه كلها بيانات وافية في الإطار العقدي عن العلاقة بين ذات الله وصفاته هل هي عين ذاته أم غيرها؟ وعن القرآن الكريم هل هو قديم أم مخلوق؟ وعن الجنة والنار هل هما مخلوقتان من قبل يوم القيامة؟ وهل حكمهما الأبدية أم الفناء؟ ولكنك لا تظفر بأي بيان عن مهمة الخلافة في الأرض، وعن تكريم الإنسان، وعن العدالة الاجتماعية، وعن ارتفاق الكون، اعتبارا في ذلك لكون تلك مفردات عقدية، وهذه لا تندرج في مدلول العقيدة، وهذا خلل بيّن في الاعتقاد آل إليه أمر المسلمين منذ زمان.

ومع كون هذه المفردات العقدية لا تقع في الذهن الإسلامي ضمن دائرة الوعي العقدي فإنها أيضا تتعرض لتحديات كبيرة من قبل الثقافة الغربية تتمثل في تلك المذاهب التي تدعو الى عبثية الحياة بصفة مباشرة أو غير مباشرة، مثل الوجودية وامتداداتها في الفنون والآداب، وتلك المذاهب المادية التي تفسر الإنسان على أنه بعد مادي صرف، وتلك التي تقوم على الفردية المطلقة التي يتلاشى فيها معنى العدالة الاجتماعية، وهذا فضلا عما تتعرض له عقيدة حاكمية الشرع من هجومات مباشرة نظرية كما يبدو في المذهب العلماني، وعملية كما يبدو في ميدان القانون الوضعي الذي

غزا العالم الإسلامي، ولهذه المذاهب كلها، الظاهر منها والمستتر، أغراض هجومية على المعتقدات الإسلامية، ولتلك الأغراض تحققات في الواقع مختلفة الأشكال.

وحينما يضاف هذا التحدي لما ذكرنا من المفردات العقدية إلى ما كان حاصلا من انسحابها من الوعي العقدي في الذهنية الإسلامية، فإن وضعها يزداد سوءا في واقع التدين الإسلامي بما يخشى أن يؤول الأمر فيه إلى انحراف عقدي أفدح على صعيد التصديق الإيماني، وعلى صعيد الأثر العملي معا. وذلك كله يدعو حثيثا إلى أن تدرج هذه المفردات ضمن جهود التوعية العقدية لتصبح مجددا واقعة في وعي الأمة موقع الاعتقاد الواعي المكين في النفوس، بدلاً من الموقع الهامشي الذي تتنزل فيه الآن فلا يثمر في واقع الحياة العملية شيئاً يذكر.

ترشيد الترتيب:

حينما تدرج هذه المفردات في المنظومة العقدية في الوعي الإسلامي فإن ترشيد الاعتقاد يتعدى أيضا الترتيب الذي تكون عليه المفردات العقدية في الأذهان، بحيث تتنزل فيها بحسب اعتبارات ليست هي تلك التي تترتب بها اليوم مفردات العقيدة في أذهان المسلمين فتحدد أحجام الاهتمام بها، وأقدار حضورها في الوعي شدة وخفة، ومدى استخدامها في الايقاظ والتوجيه والدفع، وإنما اعتبارات أخرى يقتضيها هي أيضا الترشيد ليترشد الترتيب التي تفضي إليه.

والوضع القائم حاليا في مراتب المفردات العقدية كما هي في وعي المسلمين هو وضع منحدر في معظمه من قرون خوال أفضى إليه أيلولة الفكر العقدي الإسلامي إلى الجمود على الموروث الواصل إليه، فاستصحب فيما استصحب ترتيب المفردات كما كان عليه الأمر في قرون النضج لعلم العقيدة في القرن الثالث والرابع والخامس للهجرة.

ولما نتأمل الوضع الحالي لمراتب المفردات العقدية في الوعي العقدي للكثير من المسلمين بل لمعظمهم، كما يبدو في اهتمام الدعاة، وفي مؤلفات العقيدة، وفي مناهج التعليم، فضلا عن تصور العامة من أفراد المسلمين، حينما نتأمل ذلك نلفي أن

الترتيب الحالي لتلك المفردات تحكمه اعتبارات يعود بعضها إلى تحديات قديمة كانت قد وردت على العقيدة الإسلامية في القرون الأولى، ففرضت حينذاك اهتماماً ببعض مفردات العقيدة، وإذا بذلك الاهتمام يستصحب إلى الآن مع زوال التحديات التي اقتضته في ذلك الزمن، ويعود بعضها الآخر إلى خصومات وخلافات مذهبية بين الفرق المختلفة، فكانت بعض المسائل يبرزها ذلك الخلاف، وتتخذ الآراء فيها مستمسكا للتميّز والاستقلالية المذهبية، وربما عاد بعض منها إلى ولع الخيال الشعبي بأخبار المغيبات والخوارق فتبرز المسائل العقدية ذات الصلة بذلك، وتبقى بعد ذلك مقدمة المرتبة رغم تبدل الأحوال والظروف. وهكذا نجد بحسب هذه الاعتبارات مسائل عقدية ذات صفة جزئية ثانوية تحتل مركزا مهما في حجم الاهتمام بها، وتتقدم على مسائل أخرى ذات أهمية حقيقية في البناء العقدي الإسلامي. ومن الأمثلة في ذلك مسائل العلاقة بين ذات الله وصفاته، وخلق القرآن ورؤية الله، وتأويل الصفات الخبرية، وطبيعة الجنة والنار، والجن وأحكامه؛ فهذه المسائل وأمثالها إنما أخذت من الاهتمام حيزا كبيرا لظروف وأحداث معينة، أو لخصومات ونزاعات بين الفرق، وأكثر ذلك لم يبق منه اليوم شيء، ويكفي في الاعتقاد بها تحكيم خبر نصي من القرآن والحديث لتستقر في مكانها الطبيعي من الوعي العقدي للمسلم.

والحقيقة أن ترتيب المفردات العقدية في منازل الوعي العقدي للمسلم نوعان: ترتّب بحسب ذات المفردات، وتتقدم فيه الأصول على الفروع، والكليات على الجزئيات، وهو الذي ينبغي أن تستقر عقيدة المسلم عليه: إيمانا بالله وبالنبوة وبالبعث، ثم بسائر التفاصيل فيها، وسائر الغيبيات التي جاء بها الخبر الشرعي. وترتّب دعوي تقتضيه متطلبات الدعوة، فتقدم بحسب هذه المتطلبات مسائل وتتأخر أخرى للدفاع عنها في هجوم موجه إليها، أو لإحيائها من غفلة طرأت عليها، أو لتحفيز المسلمين بها ودفعهم إلى الحركة والنهوض. وبحسب هذا النوع يقتضي الحال في واقع الأمة اليوم أن تتأخّر في وعيها العقدي مفردات كثيرة كتلك التي ذكرناها منذ حين، وأن تتقدم لتصبح في صدارة الاهتمام مفردات أخرى كتلك التي

أوردناها آنفا، والتي كانت مسحوبة من دائرة المدلول الاعتقادي، فإن تلك المفردات هي الكفيلة اليوم بإيقاظ الأمة من غفلتها، ودفعها لتعاود الحركة، وتبني الحياة الخلافية بارتفاق الكون والشهادة على الناس كما سنبينه بعد. ولا يخفى أن قصدنا بتقديم هذه المسائل في الترتيب إنما هو في نطاق الحقائق الأساسية للاعتقاد وليس تقديماً لها عليها. لا في الترتيب الذاتي، ولا في الترتيب الدعوي.

وحينما ينتظم فهم العقيدة على الأسس التي بيناها فيما يتعلق بمصدر العقيدة ومدلولها ومفرداتها، فإن ذلك سينعكس لا محالة رشادا في تصور العقيدة التصور الصحيح كما هي عليه في مصادرها، وكما كانت عليه في عهد السلف من الصحابة والتابعين، أولئك الذين اندفعوا بتصورهم ذاك يعمّرون الأرض تعميرا شاملا؛ فإن انحراف التصور واضطرابه إنما ينشأ عن خلل الفهم، فإذا ما رشد الفهم رشد أيضا التصور الحاصل منه. فسيكون ذلك عاملا أساسياً من عوامل النهضة، إذ التحضر الإسلامي لا يقوم إلا على التصور العقدي الصحيح سواء في حال الابتداء كما كان، أو في حال الاستئناف كما نرجو أن يكون.[١٢]

التأطير العقدي الشامل

ليست العقيدة الإسلامية مفاهيم تنحصر قيمتها في التصديق القلبي بها في حدّ ذاتها، وإنما ذلك هو جزء من الإيمان بها فحسب، باعتبار أن معرفة الحقّ والإيمان به فضيلة مطلوبة في ذاتها. والجزء الثاني من تلك القيمة هو ما يحدثه الإيمان بالعقيدة من أثر شامل في حياة الإنسان الفكرية والعملية. وتلك نقطة فارقة بين العقيدة الإسلامية وسائر العقائد في المذاهب والأديان.

وفي نصوص القرآن والحديث تأكيد مستمر على هذه الحقيقة، وإرشاد دائم إليها علما من الله تعالى بسرعة ما يقع للنّاس من الانحراف فيها بالفصل بين الاعتقاد وبين العمل الفكري والسلوكي، وذلك في مثل قوله تعالى: ﴿الّذين يذكرون الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السّماوات والأرض﴾ (آل عمران: ١٩١) حيث يجعل التفكر في خلق الله من مظاهر الكون بعداً من أبعاد الايمان بالله، وقوله

تعالى: ﴿وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم﴾(النور: ٥٥) حيث يقرن الإيمان بالعمل الصالح إقران تلازم يترتّب عليه الجزاء. فالإيمان بالعقيدة في الآيتين هو ايمان يمتد كي تكتمل قيمته الى الفكر والسلوك معا.

وبعد مدّة من تحقق وحدة العقيدة والعمل في أذهان المسلمين طرأ على هذه الوحدة انفصام بدأ خفيفا ثم استفحل مع مرور الأيام. ولعل أول مظهر من مظاهر الانفصام تمثل في تلك النزعة التجريدية التي نزع إليها علم الكلام الذي اختص بالبحث في العقيدة الإسلامية، فإذا هو يوغل في المباحث العقدية من وجهة نظرية افتراضية تعتمد المحاجة العقلية في غير صلة تذكر بالآثار التي تحدثها العقيدة في الحياة العملية. وهكذا كان مبحث التوحيد على سبيل المثال يجنح إلى الإيغال في بيانات واستدلالات على وحدانية الذّات الإلهية، دون أن يمتد امتداداً ذا بال إلى الوحدانية في الأفعال، والوحدانية في الحكم، والوحدانية في المعبودية، وهي التي من شأنها أن تجعل المؤمن بالتوحيد يظهر توحيده في تفكيره وأعماله، وكذلك الأمر في العديد من القضايا العقدية الأخرى.

ولو تأملت حال المسلمين اليوم، وهي الحال التي استصحبوها منذ قرون لألفيت واقعاً من الإرجاء يسيطر على وضعهم العقدي رغم أن معظمهم لا يؤمنون بالإرجاء نظرياً؛ ذلك أنك تراهم يصدقون بالقلب ولكنهم لا يعملون بمقتضى تصديقهم في السلوك، فيجري هذا السلوك على غير مقتضى الاعتقاد، ولعل هذا الوضع يُعدّ في أحد وجوهه أيلولة خاطئة دفع إليها الجهل والغفلة لما انتهى إليه أهل السنة وهم معظم المسلمين من تقرير أن الإيمان بالعقيدة تنعقد حقيقته بالتصديق القلبي فقط، وإنما يعتبر العمل بمقتضاه كمالا من كمالاته فحسب،[١٣] ولم يكن سلف الأمة إلا معتبرين الإيمان تصديقا وإقراراً وعملاً في غير فصل ولا تفصيل قد يؤول بالناس إلى ما آلو إليه من الإرجاء، فليت المسلمين استصحبوا ذلك الفهم الشامل للإيمان، إذن لما ذهبت بهم الغفلة إلى تأخير الأعمال كما آل إليه أمرهم اليوم.

وقد ازداد هذا الانفصال بين الإيمان والعمل استفحالا في واقع الأمة لمّا نبتت فيها

طائفة لا تكتفي بتأخير الأعمال غفلة وجهلا، ولكنها تجعل ذلك مبدأ نظريا، وتعده فهما من أفهام الدين، وإذا كانت هذه النابتة قليلة العدد في إطار الأمة الواسعة، إلا أنها تسيطر على حظوظ الأمة ومواقع القرار فيها، فأجرت الحياة العامة على نمط لا صلة له بالعقيدة التي تبقى إيمانا مجرّدا في الأذهان لا علاقة له بتوجيه الحياة، وتلك هي النزعة المعروفة بالعلمانية.

ويقتضي ترشيد الاعتقاد في الذهنية الإسلامية أن يعاد في تلك الأذهان ربط الصلة بين الإيمان بالعقيدة كلّ نوازع المؤمن إلى الفكر والعمل، بحيث يكون ما يعمر العقل من الاعتقاد كالإطار الذي ينطلق منه ويعود إليه كلّ تصرف المسلم بالفكر والسلوك.

أ ـ التأطير العقدي للفكر:

إن الفكر يسبق العمل، وليس العمل إلا نتاجا للفكر. ولا يكون الفكر الإسلامي رشيدا إلا إذا كان موصولا بالاعتقاد، صادرا عنه، ويتم ذلك بأن يكون المسلم في كل ما يفكر فيه لإنتاج الرؤى والتصورات والمخططات والمشاريع مستحضرا للعقيدة الإسلامية استحضارا تكون به تلك العقيدة حالا له، لا مجرد مفردات يحملها ذهنه. وبهذا الاستحضار الحالي يتكيف الفكر بمقتضيات العقيدة أو لا في مستوى القصد والعزم، فيوضع إذن الفكر في سياق الاعتقاد ابتداء، ويوطد على نهجه ليتحرك ضمنه. ثم يتكيف بعد ذلك في حركة بنائه للأفكار والصور بمقتضيات العقيدة بأن يتّخذ من معانيها ومقاصدها ناظما ينظم كل تلك الرؤى والصور، ويكوّن منها بناءً متكاملا في كل ميدان أراد فيه بناءً حتى تكون العقيدة هي الرّوح السارية في كل فكرة بعينها، وفي كل بناء فكري مركب.

وعلى سبيل التمثيل لذلك فإن الفكر الإسلامي إنما يكون رشيدا عقديا حينما يكون نظره في الكون لبناء صورة علمية عنه موجها في كل حين بحقيقة وحدانية الله في أفعاله، تلك الوحدانية التي كان بها الكون موحّد القانون، فتحصل إذن تلك الصورة العلمية متولّدة عن وحدانية الله، وحينما يكون نظره لإنتاج قوانين تنظّم

المجتمع موجها بوحدانية الله في الحكم، وحينما يكون نظره في النظام الاقتصادي موجّها بحقيقة أن الملكية الحقيقية إنما هي ملكية الله، وليس الإنسان إلاّ مستخلفا فيها، وحينما يكون تخطيطه لبرامج استثمار الكون موجها بعقيدة الارتفاق انتفاعا ورفقا في الوقت نفسه، وهكذا الأمر في كل منشط من مناشط الفكر.

وإذا كان الفكر الإسلامي مهمّته الأساسية أن يصوغ من الشرع أحكاما توجه الحياة، إما صياغة فهم فقط من النص، أو صياغة اجتهاد، فإن أكبر تجلّياته إنما تبدو في الفكر الشرعي المعبر عنه بعلم الفقه بمعناه الواسع، سواء كان فقها تعبديا أو اجتماعيا او اقتصاديا أو سياسيا.

وحينما نطبق المبدأ الذي بيّناه آنفا في التأطير العقدي للفكر على الصورة الحالية التي عليها الفكر الشرعي موروثة عن عهد الانحطاط مفصولا فيها الوجه العملي عن الوجه العقدي، حينذاك فإن الترشيد الاعتقادي يقتضي أن يصاغ الفكر الشرعي من جديد صياغة عقدية بحيث تبدو فيه روح العقيدة سارية في مفرداته، وفي هيكله العام، مؤطرة له في كل مساراته. ويكون ذلك بأن يتم هذا التأطير بصورتين متكاملتين:

الصورة الاولى:

أن يعمد الفكر الشرعي إلى كل محور من المحاور الأساسية للشريعة فيدرج بين يديه مبحثا عقديا يتعلق به، ويكون ذلك المبحث كالسّند لكافة قضايا المحور، يوجه بناءها وترتيبها والاجتهاد فيها عن قرب. فإذا محور العبادات على سبيل المثال يتقدمه مبحث عقدي في العبادة في المفهوم الإسلامي وخصائصها وأبعادها الروحية والتربوية، ومحور المعاملات الاقتصادية يتقدمه بحث في المال من الناحية العقدية من حيث حقيقة الملكية في المفهوم الإسلامي، وأهميتها في الخلافة في الأرض. ومحور الأنكحة يتقدمه مبحث في الأسرة من حيث أهميتها في البناء الاجتماعي، ودورها في التعمير، وقداسة روابطها ومواثيقها. وهكذا يمكن أن تدرج في منظومة الأحكام الشرعية، بحسب ما يناسب كل محور فيها، مباحث عقدية أخرى مثل: قيمة الإنسان المبنية على التكريم، وغاية وجوده التي هي الخلافة في الأرض، وحقوق

الإنسان في العدل والمساواة، وعلاقة الإنسان بالكون ومنزلته فيه، والعدالة الاجتماعية، والتكافل الاجتماعي، بحيث لا يخلو باب من أبواب الأحكام الشرعية إلا ويُسند إلى مبحث تأصيلي من مباحث العقيدة.

الصورة الثانية:

أن تقرن القضايا والأحكام الشرعية المندرجة في محاورها العامة بمغازيها العقدية القريبة المندرجة في مباحثها الكليّة المصدرة بين يدي المحاور بحيث لا يقرر حكم في النظر أو في التطبيق إلا وهو مرتبط بسند عقدي جزئي بالإضافة إلى استناده العام في نطاق محوره إلى السند العقدي العام للمحور كلّه، فإذا حُكْم منع الاحتكار على سبيل المثال مرتبط عند تقريره بمغزى عقدي تربوي هو محاربة الأنانية والجشع والبغي، وذلك في نطاق ارتباطه ضمن محوره الاقتصادي بمبدأ عقدي عام هو أن الملكية الحقيقية للمال هي ملكية الله، وإذا حكم الوجوب في بعض وجوه الإنفاق التي يلزم بها ولي الأمر أثرياء الأمة مستندا إلى مغزى عقدي هو حقُّ كفالة المحتاج في المجتمع، وذلك في نطاق ارتباطه ضمن محوره الاجتماعي بمبدأ عقدي عام هو تكريم الإنسان وحفظه من الهوان، وهكذا الأمر في سائر أحكام الشريعة حينما يباشرها الفكر بالتقرير والصياغة والتطبيق.

وبالتكامل بين هاتين الصورتين يكون الفكر الشرعي، وهو يعالج واقع الأمة بأحكام الشريعة، موجّها بالعقيدة في كل حال، فإذا ثماره من الأحكام تنتظم في سياق عقدي انتظاما محكما، فما من حكم يتقرر إلا وقد توجه بمغزى عقدي كلي عام، ثم أحكم توجيهه بمغزى عقدي جزئي في نطاق ذلك الكلي، فتصبح الشريعة بذلك في توجيهها لمناشط الحياة كافة موصولة بالعقيدة لما كان من تأطير عقدي دائم للفكر الذي يقررها، فتسري إذن روح العقيدة في كل خاطرة فكر، وفي كل حكم شرعي.

ونحسب أن الإمام الغزالي في كتابه إحياء علوم الدين كان له غرض في هذا المعنى من الوصل بين العقيدة والشريعة في نطاق غرضه الأعلى الذي هو الإحياء الروحي لعلوم الدين؛ ذلك أنه رأى أن علوم الشريعة انحرف بها أهلها إلى فصل

أحكامها، كما تقررها أفهامهم، عن روح العقيدة الإسلامية، فتبددت بذلك وتشتتت، فألّف هذا الكتاب الذي بناه على صورة فقهية لأغراض من أهمها «ترتيب ما بددوه، ونظم ما فرّقوه»،[١٤] وذلك بإعادة الربط بين العقيدة وأحكام الشريعة، فإذا هو يصدر كتابه ذا الصورة الفقهية بمبحث عقدي عام شامل ترجم له بكتاب قواعد العقائد، ثم هو يتعهده بالوصل بينه وبين مغزاه العقدي ليكون الفكر المستنبط أو الفكر القارئ المتفهم مرتبطا دوما بمعاني العقيدة، مقاومة منها في ذلك لما رآه من «ميل أهل العصر عن شاكلة الصواب، وانخداعهم بلامع السّراب، واقتناعهم من العلوم بالقشر عن اللباب».[١٥] إنها إذن حركة ترشيد عقدي قام بها الغزالي يريد بها تأطيراً عقديا للفكر كلّه، وهو ما تدعو الحاجة إليه الآن في نطاق ما ندعو إليه من الترشيد العقدي.[١٦]

ويلحق بالفكر في هذا المجال كل ما هو شبيه به من ألوان المنازع الإنسانية في توليد الصور والتعبير عنها، مثل سائر الآداب والفنون شعرا وأناشيد ورسوما وحركات جسمية وسواها، فإنّها هي أيضا ينبغي أن تكون موصولة بمعاني العقيدة صادرة بتوجيه منها، بحيث تكون واقعة في النفوس موقع الدفع إلى المتعة الجمالية بآيات الله في الكون، أو موقع الحث على العمل والتحفيز إليه، أو موقع الإثارة للدفاع عن النفس أو عن الإنسان المظلوم عامة، أو الإثارة للحركة في سبيل نشر الخير والحق بين الناس لتحقيق معنى الشهادة عليهم. فهذه المواقع التي تقعها في نفوس المخاطبين إنما هي دالة على المواقع التي منها تصدر من المخاطبين، وهي مواقع التوجيه العقدي الشامل.[١٧]

ب ـ التأطير العقدي للعمل:

إذا كان الفكر هو أصل العمل فإن التأطير العقدي للفكر لا يُغني عن التأطير العقدي للعمل أيضا؛ ذلك أن العمل إذا لم يكن موجّها توجيها عقديا مباشرا فإنه قد يطرأ عليه انقطاع عن مفاهيم العقيدة حتى وإن كان الفكر الذي هو امتداد له مبنيا بناء عقديا، فما أيسر ما ينحرف السلوك العملي عن الصورة الذهنية

الحاصلة للفكر حتى وإن كانت صورة مؤطرة تأطيرا عقديا. ولعل هذا هو أحد معاني الحديث النبوي الذي فيه تعوّذ من علم لا ينفع،[١٨] فهو تعوّذ من صورة ذهنية تكون صحيحة في ذاتها مبنية على مقتضيات عقدية، ولكن العمل التطبيقي عند حاملها لا يجري على حسبها، بل يجري منحرفا عنها، مقطوع الصلة بموجهها العقدي فلا يكون له نفع.

وربما كان الخلل الأفدح الذي يصيب المسلمين منذ زمن هو انقطاع الأعمال عن موجهاتها العقدية، أكثر مما هو انقطاع أفكارهم عنها. ولو تأملت التقريرات الفكرية المحددة لنظام السياسة الشرعية على سبيل المثال، لألفيتها جارية منذ بداية نشوئها قواعد علمية على أصول العقيدة: عدالة وشورى وتحكيما للشريعة، وتكافلا اجتماعيا، وهي تقريرات يقرّها الجميع حاكما ومحكوما، وتجري بها أفكارهم في إذعان، كما تنطق بها ألسنتهم وأقلامهم في تحمل واعتراف، ولكن العمل الذي جرى عليه واقع الحكم بعد الخلافة الرّاشدة، انقطع في الغالب عن الأصول العقدية، فخالف الصورة الفكرية المبنية على تلك الأصول، فإذا هو الظلم والاستبداد على نحو ما هو معلوم. وتقاس على ذلك أوضاع كثيرة في حياة المسلمين.

ولا ينصلح هذا الخلل إلا بتعدية التوجيه العقدي إلى العمل أيضا بعد تعديته إلى الفكر. وإنما تكون هذه التعدية بحضور المعاني العقدية حضورا دائماً في ضمير المسلم حال مباشرته العمل سواء كان عملا تعبديا بالمعنى الخاص، أو عملا تعميريا عاما، وأن يجعل من ذلك الحضور مادة في إنجاز حركاته العملية الجزئية. وفي ترتيب تلك الحركات أعمالا متكاملة، فإذا المصلي بذلك يصوغ حركات صلاته وهيئته العامة فيها من استحضار ربه خضوعا ومذلة وخوفا ورجاء، وإذا بالمزارع يصدر في فلحه وبذره عن استحضار لعقيدة الخلافة في الأرض والتعمير فيها بوصف ذلك مهمة خلقه الله من أجلها، وإذا المهندس وهو يقيم المدينة تخطيطا وبناء، توجه تخطيطه وبناءه عقيدة وحدانية الله تعالى في رعايته لجميع خلقه، وفي توجه الجميع إليه بالخضوع والطاعة، فيضع المسجد الجامع في مركزها، ومساجد أخرى في كل حي من أحيائها، وهكذا يكون المسلم في كل عمل صادرا عن توجيه عقدي

باستحضار دائم لحقائق العقيدة في النفس.

ولو ارتفعنا بهذا الأمر في التأطير العقدي للعمل من حالة العمل الفردي إلى حالة العمل الجماعي الذي تقوم به الأمة بإشراف وترتيب من نوابها في مستوياتهم المختلفة لتحقيق المصالح العامة، لو ارتفعنا بذلك ما وجدنا الأمر مختلفا، فالأعمال العامة التي تقوم بها الأمة هي أيضا ينبغي أن تصدر عن مبادئ العقيدة، وأن تتوجه بوجهتها بعد أن يكون الفكر الذي سبق تلك الأعمال قد صدر عن تلك المبادئ وتوجه بوجهتها. وهكذا تكون إنجازات التصنيع، ومشاريع الري وبناء المدن، وتجييش الجيوش جارية على مقتضى العقيدة، يطرأ عليها التعديل بحسب تلك المقتضيات. ولكنها تبقى دوما موصولة بها موجّهة بوجهتها.

وربما عبر عن هذا المعنى من التأطير العقدي للعمل بتعبير جريان الأعمال على مقتضى مقاصد الشريعة، ذلك أن هذه المقاصد وإنْ تفرعت فروعا إلا أنها تعود في مجملها إلى المقصد الأعلى وهو تحقيق خير الإنسان وصلاحه بالتزام أوامر الله ونواهيه، وهو حقيقة عقدية كلية. فيكون جريان الأعمال على تحقيق مقاصد الشريعة تعبيرا عن الصلة بين العمل والعقيدة: وذلك فإننا نعد علم مقاصد الشريعة علما واصلاً بين علم العقيدة من جهة وعلم الفقه الذي يضبط الأعمال من جهة أخرى. ومن مظاهر الخلل المتمثل في ضعف الصلة بين العقيدة والعمل في واقع الأمة الإسلامية ما يلقاه هذا العلم الجليل من زهادة فيه وتهميش له ضمن الثقافة العامة للمسلمين. وذلك ما يدعو في نفس الوقت إلى إحيائه والاهتمام به في نطاق الترشيد العقدي الذي نحن بصدد البحث فيه عاملا من عوامل الدفع إلى التحضر.

ودوران العمل على مقاصد الشريعة بوصفها رابطاً بينه وبين العقيدة يقتضي أن تُلحظ في الأعمال كلها مآلاتها من المصلحة أو المفسدة. فتبنى بحسب تلك المآلات، وتتعدل وتتكيف بحسبها أيضاً، ذلك أن العمل له صلة بالواقع الإنساني والبيئي الذي لا يضبطه منطق مطرد صارم كصرامة المنطق الذي يحكم الأفكار، ولذلك فان الأعمال ربما أجريت على صورة قُدّر أنها تحقق مقصد الشريعة فتكون موصولة إذن بمقتضيات العقيدة، ولكن يتبين خلال الإنجاز أو بعده، لملابسات واقعية لم يضبطها

التقدير، أنها آلت إلى ما لم يتحقق فيه المقصد. فانقطعت صلتها إذن بالمعتقد، وحينئذ فإنها ينبغي أن تعدل إلى ما فيه تحقيق مقصدها لترتبط من جديد بموجهها العقدي، على نحو ما يكون في بناء مصنع يقدر أنه يوفر الخير للناس ويحقق التعمير في الأرض، ولكن يتبين في أثناء العمل فيه أنه يسبب من التلوث البيئي ما فيه فساد كبير فيعدل إذن بحسب ما فيه حفظ للبيئة الكونية وخير للإنسان، وهكذا يكون المقصدُ، وهو معنى عقدي كما ذكرنا، المؤشر الدائم الذي تتجه باتجاهه الأعمال، وتتكيف بحسبه كل مناشط المسلم. وهذا ضرب من الترشيد بالغ الدقة، ولكن لا مناص من أن يأخذ اليوم طريقه عنصراً في الإصلاح الدافع إلى النهوض، وإلا بقيت أعمال المسلمين تسير على غير هدى من العقيدة فلا يكون لها أثر إيجابي في النهضة المنشودة كما سنبينه بعد حين.

إن من عناصر الرشاد في الاعتقاد إذن أن تصبح العقيدة التي يتحملها المسلمون إطاراً مرجعيّاً وحيداً وشاملاً، منه يصدرون بدءاً ومعاداً في التفكير كله لتحصيل صور الرؤى والأفكار والحقائق، وفي التطبيق العملي السلوكي لتلك الأفكار والصور والرؤى؛ واعتقادٌ لا يكون له هذا الدور التوجيهي الشامل الملزم هو اعتقاد مختل لا يأتي بثمار ولا يحرك إلى خير، وإن كان في ذاته جاريا على وجه الحق في مدلوله وفي مفرداته على الصورة التي بيناها سابقاً.

التفعيل الإرادي للاعتقاد

الاعتقاد هو التصديق بمفردات العقيدة تصديقا يشمل حقيقتها في ذاتها كما يشمل صلاحها للإنسان وخيريتها المطلقة لحياته، وللاعتقاد في حلوله بالنفس درجات يقوم وسطها خط فاصل بين نوعين منها: نوع يبقى الاعتقاد فيه حبيس الذهن، ولا يكون له سلطان على إرادة الفعل، ويمكن أن نسميه بالاعتقاد الساكن، ونوع يقوى فيه الاعتقاد حتى يتعدى إلى الإرادة فيكون له سلطان عليها يحركها به لتنطلق في إنجاز الأعمال، ويمكن أن نسميه بالاعتقاد بالفاعل.

وقد كانت مذاهب اليونان الفلسفية تعتبر معرفة الحق فضيلة قائمة بذاتها، ولا

تضفي على آثارها العملية قيمة تذكر، وذلك بما هي في عمومها مذاهب نازعة إلى التجريد، عازفة عن الأعمال، ولكن العقيدة الإسلامية جاءت بمفهوم آخر يكون في الاعتقاد محددة قيمته بآثاره العملية، فاصبح فيه التصديق الذهني بالعقيدة ليس معتبرا في ذاته إلا قليلا، وإنما قيمته تكتمل حقا بما يؤدى إليه من الأعمال، وذلك ما أشار إليه ابن خلدون في قوله معبرا عن العقيدة بالتوحيد: «إن المعتبر في هذا التوحيد ليس هو الإيمان فقط الذي هو تصديق حكمي، وإنما الكمال فيه حصول صفة منه تتكيف بها النفس»،[١٩] والمقصود بهذه الصفة التي تتكيف بها النفس ذلك السلطان الذي يكون للعقيدة على الإرادة فيوجهها في طريق الأعمال.

وقد كانت الأجيال الأولى من المسلمين تتنزل العقيدة في نفوسهم تنزلا مباشرا في الدرجات التي تدفع إرادتهم إلى الأعمال، فما أن يتحمل الواحد منهم الإيمان بهذه العقيدة حتى يندفع مباشرة في العمل بما تقتضيه في الواقع في وجوهه جميعا، جهادا ونشر دعوة أو إنشاء وتعميرا في الأرض، أو طلبا للعلم الديني والكوني. ولم يكن معهودا لدى تلك الأجيال ذلك الاعتقاد السكوني الذي يقصر عن تحريك الإرادة العاملة، فيجتمع الاعتقاد والقعود في الرجل الواحد في ذات الوقت. ومن خير ما يرمز للاعتقاد الذي يتنزل في النفس تنزلا مباشرا في موقع الدفع الإرادي للعمل قصة ذلك الصحابي في غزوة أحد حينما سأل النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «أرأيت إن قتلت أين أنا؟ قال: في الجنة، قال: فألقى تمرات في يده، ثم قاتل حتى قتل»،[٢٠] فذلك التنزل المباشر للإيمان بالجنة لم يمهله ليصير عملا حتى لأكل ثمرات كان بصدد أكلهن، وكذلك كان الأمر في حال ما بين الاعتقاد وسائر الأعمال عند تلك الأجيال من التأثير المباشر.

ولكن خلفت أجيال من المسلمين بعد ذلك اختلف عندها الأمر، فإذا العقيدة تقع في النفوس عند كثير منهم موقعا باهتا، لا يمتد أثره إلى الإرادة فيحركها لتدفع الجوارح إلى العمل إلا قليلا وعلى تطاول في الأثر، ذلك أنها عند بعضهم انحدرت إليهم تقليدا من الآباء، ولم يكابدوا فيها معاناة التأمل لتكتسب به من القوة ما تتعدى به إلى التأثير في الإرادة، وعند بعض آخر جنحت بها مغالاة العقل في التقرير

والتفصيل والمجادلة حتى حجبتها عن التمكن من مجامع النفس لتؤثر في الإرادة، وظلت أقرب إلى الظاهرة العقلية المجردة منها إلى الفكرة المتفاعلة مع كيان الإنسان كله فتدفعه إلى إنجاز الأعمال. وسواء كان السبب هذا أو ذاك فقد آل أمر سواد المسلمين إلى واقعهم الراهن الذي فيه تراهم «يتسابقون في انضباط السلوك الظاهر، وفي حساب التعاويذ والاذكار، وطويتهم هواء. لا تجيش بحواثّ الإيمان وعزائمه التي تحدث النهضة في واقع الحياة».[٢١] ولذلك فإنه كان لزاما أن يمتد ترشيد الاعتقاد ليشمل أيضاً علاقة العقيدة بالإرادة الفاعلة، فتكون هذه العلاقة علاقة فعل وانفعال تثمر إنجاز العمل الصالح المؤسس للنهضة، وربما يكون هذا الترشيد متمثلا بالأخص في أمرين أساسيين:

أ ـ الجزم الاعتقادي

إن الإرادة الفاعلية لا يحركها التحمل العقدي إلا إذا كان حاصلا في النفس على درجة من الشدة والقوة بحيث يتولد من الإيمان بالحق حواثّ تحث الإرادة على دفع الجوارح إلى الفعل. وقوة الإيمان بالعقيدة لا تبلغ درجة الفعل في الإرادة إلا إذا كانت متأتية بالاقتناع الذاتي الحاصل بمعاناة التأمل والتدبر في مفردات تلك العقيدة، أو في مبادئها الأساسية على الأقل. وأما إذا كان ذلك الإيمان حاصلا من خارج الذات وراثة أو تقليدا فإنه لا يبلغ في النفس مبلغ التأثير الفعلي إلا على سبيل الندور، ذلك أنه يظل أبدا يحمل في نفس المؤمن صفة الغيرية والغرابة، إذ هو متأت من خارجها فيكون فيها كالعارية بشعور أو بدون شعور، فتنصد عن أن تنفعل به الانفعال المحرك للإرادة في طريق الفعل، ولكن حينما يكون الإيمان بالعقيدة حاصلا في النفس بعد معاناة السعي الذاتي بالتدبر، فإنه حينئذ يحل فيها على صفة من القربى والانتماء تنفتح بهما للانفعال به فيكون له أثر في تحريك الإرادة.

وقد جاء القرآن الكريم يشدد النكير على التقليد الذي لا يستند على شيء سوى انحدار المعتقد من الآباء والأجداد، ويكون ذلك الانحدار هو السند الوحيد للحقيقة، فقد قال تعالى: ﴿وكذلك مآ أرسلنا من قبلك في قريةٍ من نذير إلاّ قال مُترفوها إنّا وجدنآ آباءنا على أمةٍ وإنّا على آثارهم مُقتدون* قال أوَلَوْ جئتكُم

بأهدى مما وجدتُم عليه آباءَكم قالوا إنّا بما أُرسلتُم بهِ كافرون﴾ (الزخرف: ٢٣ ـ ٢٤). ثم هو يوجه العقول بدلا من ذلك إلى النظر والتأمل والتدبر كما في قوله تعالى: ﴿أوَلم يروأ كيف يُبدئ الله الخلق ثمّ يعيده إنّ ذلك على الله يسير * قُل سِيروا في الأرضِ فانظروا كيف بدأ الخلق ثمّ الله يُنشئ النّشأةَ الآخرةَ إن الله على كلّ شيءٍ قدير﴾ (العنكبوت: ١٩ ـ ٢٠) وقد اعتبر عند علماء العقيدة أن الإيمان إنما يكون إيمانا معتبرا حينما يكون ناشئا عن النظر المفضي الى الجزم، وأما إيمان المقلد فقد تراوح عندهم بين البطلان أصلا والضعف الذي يقصر به عن المطلوب الديني.[٢٢] وأحسب أن من موازين هذه المعايرة للإيمان ميزان أيلولته إلى التأثير على الإرادة الفاعلة أو عدمها، إذ إيمان التقليد لا يؤول إلى ذلك خلافا للإيمان الجازم.

والمتأمل في أحوال الأمة كما آل اليه أمرها اليوم يجد أن السّواد منها يتحمل العقيدة تحمّل تقليد لا تحمل نظر وتدبر، سواء كان ذلك التقليد تسليما بعقائد الآباء، أو محاكاة لما عليه الهيئة الاجتماعية العامة، أو تعلما من معلمي العقيدة ومشايخها الذين يلقنون العقيدة تلقينا مجردا ضمن العلوم الصورية التي تلقن للمتعلمين. ولو بحثت في هذه الأمة لوجدتهم قلة أولئك الذين حصلوا ايمانهم بمعاناة النظر والتدبر، فجاسوا خلال الأنفس والأفاق لينتهوا إلى إيمان مكسوب من قبلهم، فيه من قوة الجزم ما يشتد به على النفس فتندفع إلى العمل، فكيف بأمة سوادها يحمل إيمانه وراثة وتقليدا أن تكون لها عزيمة تنهض بها من السبات؟ إن تلك العزيمة لا تكون إلا بأن يتحول موقع الإيمان في النفوس من درجة التقليد إلى درجة الإيقان الذاتي بالنظر والتأمل.

وليس المقصود بالنظر والتأمل تلك القياسات المنطقية المعقدة التي درج عليها المختصون في علم الكلام، فإنها ليست في طاقة عامة المسلمين، فضلا عن أنها قد لا تنشئ الإيمان الجازم، وإنما المقصود به استنهاض الفطرة الاستدلالية الكاملة في كل النفوس على قدر مشترك بينها، ثم على أقدار قد تتفاوت بين فرد وآخر، ليبسط محصول العقيدة الموروثة على تلك الفطرة بحسب أقدارها بسطا تقلب فيه

تلك العقيدة على الآيات الكونية والاجتماعية تقليب بحث لا تقليب شك، على هيئة فعل إبراهيم الخليل في استعراضه لأحوال النجوم وانتهائه باليقين الجازم بألوهية الله الدائم القيوم. وإن هذا الاستنهاض للفطرة الاستدلالية في النفوس لهو اليوم متوفر الدواعي والمقدمات والآلات أكثر من أي وقت مضى، فإن كتاب الكون فتحت صفحات كثيرة منه، فبانت آيات الله فيه جلية، وإن أديان الناس ومذاهبهم التي وضعتها عقولهم بان خسرانها جلياً أيضا، ومن هذه وتلك يمكن تأليف مادة ذات فعالية شديدة لاستنهاض فطر المسلمين في هبة دعوية وتربوية شاملة لتحويل إيمانهم من موقع التقليد إلى موقع الجزم على النحو التالي:

أولا: استنهاض الفطرة الكونية:

إن كل نفس إنسانية تنطوي على ما يمكن أن نسميه بالفطرة الكونية، وهي متمثلة في نزوع طبيعي إلى البحث عن علل الموجودات الكونية وأسبابها، ولهذا ظل الإنسان يبحث عن هذه العلل منذ فجر تاريخه إلى اليوم، ولهذا أيضا وجهه القرآن الكريم إلى النظر في الكون وآياته لاكتشاف أسبابه والوصول إلى الحق العقدي منها، استثماراً لهذه الفطرة وتوجيها لها نحو تحققها الطبيعي.

واليوم وقد كشفت العلوم الطبيعية عن حقائق كثيرة من سنن الله في الكون، وأصبحت هذه الحقائق ميسورة التناول والفهم لسواد الناس بما تيسر من وسائل التقديم والشرح، فإنه يمكن أن تستخدم وسيلة دعوية ناجحة تقدم للمسلمين مخاطبة فطرتهم الكونية، فتبين لهم ما في هذا الكون من عظمة الصنع ودقة النظام وغائية الصيرورة. وحينما يقفون على ذلك ويرونه رأي العين، توجه فطرتهم إلى سبب الأسباب في ذلك كله، فتنفعل النفوس إذن بذلك انفعالا جديدا، ويحصل الاقتناع بعقيدة الألوهية وما يتبعها من العقائد حصولا ثانيا، تنزل فيه منزلة الجزم بعدما كانت نازلة منزلة التقليد. وقد رأينا برامج تلفزية في هذا الشأن تحدث في النفوس انقلابا ايمانيا لا تحدثه وسائل الدعوة والتعليم النظرية الجافة، وذلك أنها خاطبت عن قرب الفطرة الكونية في المسلم فاستنهضتها لتحصيل الإيمان الجازم.

ولا يخفى أن كثيرا من الملحدين الذي يمارسون البحث في العلوم الكونية تحولوا إلى الإيمان بما وقفوا عليه من أسرار الكون وآيات دقته ونظامه.[٢٣]

هذا وقد بات من البين اليوم أن العقلية العلمية التجريبية التي تنفتح للفهم والاقتناع بما هو علمي تجريبي أصبحت عقلية سارية في قطاع كبير من المسلمين تأثرا بالعقلية السائدة في التحضر الغربي. ويمكن أن تستثمر هذه الخاصية بتوجيه العقول إلى حقائق العلم الكوني، ثم توجيهها إلى دلالات تلك الحقائق على ما وراءها من حقائق أخرى غيبية، فإنها حينئذ لا تملك إلا الإذعان الإيماني، ولكنه إذعان حصل بمعاناة النظر والتدبر، وهو إيمان الجزم القادر على تحريك إرادة الفعل.

ثانيا: استنهاض الفطرة النفعية:

إن في الإنسان نزوعا فطريا إلى تحصيل المنفعة متمثلة في معان كلية من الأمن والطمأنينة والكفاية ورغد العيش، ومتفرعة إلى فروع وجزئيات كثيرة. وهذه الفطرة المشروعة كثيرا ما تدفع الإنسان إلى البحث عن الحقيقة من خلال ما يتحقق له من النفع، وقد أصبح هذا الأمر اليوم فلسفة سائدة في الغرب متمثلة في المذهب النفعي، وقد أصاب شيء منها عالم المسلمين، وتسرب إلى كثير من أهله. وإذا كان هذا المذهب انحرف بالفطرة الإنسانية عن حقيقتها، حيث انحصر النفع فيه في منافع الرجل الأبيض ولو كان ذلك على حساب شقاء الأمم والشعوب الأخرى، إلا أن أصل الفطرة النفعية يمكن استثماره فيما نحن بصدده من ترشيد الاعتقاد.

إن العالم اليوم تتوفر فيه الشواهد الكثيرة على إفلاس المذاهب والأديان في تحقيق المنفعة للإنسان. ولا أدل على ذلك من أن هذه الحضارة الغربية العاتية في إنجازها المادي لم تحقق لأهلها الأمن والطمأنينة والهناء، فضلا عن أن يتحقق ذلك لسائر الأمم والشعوب الأخرى، وقد أصبحت هذه المعاني تضج بها محافل الفكر الغربي نفسه فيما يشبه النذير بالمآل المظلم لهذه الحضارة.[٢٤]

إذن تتوفر فرصة ثمينة في أن يعرض الإسلام في مبادئه العقدية على المسلمين أنفسهم من المقلدين في إيمانهم عرضا تظهر به تلك المبادئ من حيث ما تحققه

للناس من الخير والمنافع بموازينها الإنسانية العامة، وذلك من خلال التجربة الحضارية الإسلامية التي قامت على تلك المبادئ ومن خلال اللازمة المنطقية بين حقائق العقيدة في ذاتها وآثارها في نفع الإنسان، وبالمقارنة مع فشل كل المذاهب والأديان في تحقيق هذا النفع. إن هذا العرض من شأنه أن يجعل المسلم يعيد تحصيل عقيدته بما يستثير فيه من فطرة المنفعة، فترقى تلك العقيدة في نفسه إلى منزلة الجزم بعد النظر في آثارها، والاقتناع بأنها الحل الوحيد الذي يحقق للإنسان السعادة والخير.[٢٥]

إذا ما سلك الدعاة والمربون مسلك استنهاض الفطرة الكونية والفطرة النفعية في نفوس المسلمين، فإن ذلك من شأنه أن يحرك النفوس، وينفض عنها غبار التقليد، فتنهض لتحصل عقيدتها بذاتها تحصيل الناظر في الآفاق وفي الآثار العملية، فتنخرط إذن هذه العقيدة في سياق التأثير على الإرادة، وتدفع بها إلى العمل التعميري الصالح بعدما كانت مستكنة في النفوس وكأنما هي غريبة عنها لانحدارها إليها من خارجها. وليس هذا الأمر بعزيز على هذه الأمة في واقعها الراهن فإن أقدارها من الفطرة ومن القابلية للنظر والفهم لا تقل عن أقدار أهل الجاهلية الذي تأملوا العقيدة الجديدة بسليم فطرتهم، فآمنوا بها إيمان الجزم. فانطلقت بهم الإرادة إلى الإنشاء الحضاري المشهود: إذن هو ترشيد لاعتقاد المسلمين ضروري لدفعهم في سبيل النهوض.

ب ـ الإحياء الروحي للاعتقاد

الإيمان بالعقيدة يتحمله المسلم بالتصديق والإذعان، وقد كان المسلمون الأوائل يتم التصديق والإذعان عندهم بكافة الطاقات في ذواتهم عقلية وروحية وعاطفية، فما أن ينبلج الإيمان في النفس حتى تتضافر على تحمله مدارك العقل مع أشواق الروح مع منازع العاطفة، فإذا الله تعالى في نفوس المؤمنين يسلم العقل جازما بوجوده وصفاته، وتنزع العواطف إلى محبته وخوفه ورجائه، وتهفو الروح إلى لقائه، وهكذا الأمر في كل عقيدة. ومن هذا الوضع في تحمل الإيمان تتكون شدة له في

النفوس فيأخذ بمجامعها، ويدفع بالإرادة دفعا قويا إلى العمل والإنجاز وذلك سر من أسرار تلك القفزة الحضارية المشهودة في ذلك الزمن القصير.

ولكن بعد بعض الزمن تغير وضع هذا التحمل الإيماني ليميل الى التحمل العقلي الصرف تسليما بالعقيدة حسبما يقتضيه العقل في غير سند روحي وعاطفي يذكر. وقد عزز من هذا الوضع الجديد نشوء علم العقيدة نشوءاً عقليا لرد الهجوم العقلي على أصول الدين الإسلامي، ثم تطوره على ذلك باطراد، حيث قام هذا العلم على المقايسة العقلية الصرفة في شيء كثير من التجريد والجفاف. ولما آل أمر المسلمين إلى التخلف العام، تعزز هذا الوضع أيضا مرة أخرى، فاصبح الاعتقاد قواعد ورسوما عقلية لا تكاد تتجاوز في نفوس المؤمن التصديق العقلي الناشئ عن التقليد إلى أي ركن آخر من أركان الذات الفسيحة. وقد كان هذا الأمر داعيا الإمام الغزالي لأن يؤلف كتابه «إحياء علوم الدين»، وهو يقصد الإحياء الروحي في مواجهة الجفاف العقلي الذي آل إلى واقع من علوم الشكليات والرسوم.

وفي واقع المسلمين اليوم صورة من هذا الحال الذي آل إليه الاعتقاد، إذ ترى الإيمان بالله وبسائر العقائد الأخرى لا يتجاوز عند سواد الناس أن يكون مسلمة عقلية تنحدر بالتقليد في الغالب دون أن تخالطها معاني الخوف والرجاء والحب والشوق إلى لقاء الله، فتعطلت إذن دواع كثيرة من شأنها أن تجعل الإيمان فاعلا في الإرادة دافعا لها نحو العمل، ولا يخفى أن العواطف واشواق الروح لها من التأثير في الاندفاع إلى العمل ما يوازي أو يفوق تأثير الإيمان العقلي إذا كان عن جزم فكيف إذا كان عن وراثة وتقليد؟!

ولهذا الأمر فان التفعيل العقدي للإرادة بدفعها إلى الانحياز يقتضي ترشيداً عقديا يتمثل في إحياء روحي للاعتقاد، بحيث يصبح تحمل المسلم لعقيدته تحملا عقلياً وروحيا معا، فإذا تصديقه العقلي الجازم بالله تعالى يسنده خوف منه ورجاء، ويجلله حب وشوق الى اللقاء، واذا تصديقه بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم يخالطه حب له وتأس به في أخلاقه وأفعاله، وإذا الإيمان التصديقي بالآخرة مضمخ باستشعار دائم لمواقفها وما فيها من أهوال، وتحسب دائم أيضا لمشاهد الجزاء فيها

ثوابا وعقابا، وهكذا الأمر في كل حقيقة من حقائق العقيدة.

ويمكن أن يتم هذا الترشيد بتخفيف الدعاة والمربين في خطابهم العقدي من غلواء العقل الصارم في تقرير العقيدة بأن يتجه الخطاب أيضاً إلى الفطرة العاطفية الروحية في الإنسان إلى جانب خطاب العقل، فتستثار تلك الفطرة لتتحمل هي أيضا الإيمان بالعقيدة بما يناسب طبيعتها، وذلك بتقرير العقيدة وعرضها في أبعادها العقلية والروحية في الآن نفسه، فيكون الدليل العقلي مقرونا بالدليل العاطفي على نحو ما إذا عرض وجود الله من خلال آثاره في الكون، فيعرض ما في مشاهد الكون من الدقة والنظام لمخاطبة العقل، كما يعرض ما فيه أيضاً من مظاهر العناية والرحمة واللطف لمخاطبة العاطفة، فينتهي العقل إلى التسليم المنطقي، وتنتهي العاطفة إلى حب الله الرحمن الرحيم والشوق إليه، حتى إذا استقرت العقيدة في نفس المؤمن كانت منتشرة في جميع حناياها، ممتدة إلى جميع زواياها، فتجيش إذن بالعزم الذي يدفع الجوارح إلى السعي العملي استجابة لاقتناع العقل من جهة، وتلبية لنداء العاطفة والشوق الروحي من جهة أخرى. وقد كان القرآن الكريم يسلك ذلك المسلك المزدوج في الخطاب العقدي، فهو كما يوجه الأنظار إلى آيات الله في صنعتها ونظامها ليستنهض العقول، يوجه خطابه أيضاً إلى العواطف ليستثيرها في اكتساب الإيمان كما في قوله تعالى: ﴿الله الّذي خلق السماوات والأرض وأنزل من السّماء ماءً فأخرج به من الثّمرات رزقاً لكم وسخّر لكم الفلك لتجري في البحر بأمره وسخّر لكم الأنهار* وسخّر لكم الشّمس والقمر دائبين وسخّر لكم الليل والنّهار* وآتاكم من كل ما سألتموه وإن تعدّوا نعمت الله لا تحصوها إنّ الإنسان لظلوم كفّار﴾ (ابراهيم: ٣٢ ـ ٣٤).[٢٦]

يبدو إذن أن الوضع الاعتقادي للمسلمين كما هو حاله اليوم يقتضي ترشيدا لوصله بالإرادة وصلا يكون به مستثيرا لها لتندفع في سبيل الإنجاز السلوكي لمقتضيات الدين وأغراضه في الحياة العملية، ويلتقي في هذا الترشيد دفع الاعتقاد من وضع التقليد إلى وضع الجزم الناشئ من الاقتناع الذاتي، مع إحيائه إحياء روحيا عاطفيا ليكون بهذا وذاك عاملا من عوامل التحضر الإسلامي.

عاملية الرشاد الاعتقادي في التحضر

لقد أوردنا الرشاد الاعتقادي بعناصره الثلاثة في مورد حسبانه عاملا من عوامل النهوض بالمسلمين لاستئناف الشهود الحضاري، والدفع بهم نحو التنمية الشاملة ماديا ومعنويا، وربما خفي على البعض وجه التأثير لهذا الرشاد الاعتقادي كما شرحناه في إنهاض المسلمين رغم ما كنا نشير إليه في ذلك الحين والآخر. ولذلك فإننا نشرح هذه العاملية بعناصرها المتكاملة في هذا الموطن استكمالا لبيان عامل الرشاد الاعتقادي في التحضر.

إن مكانة العقيدة في نهضة الأمة وتحضرها هي مكانة حاسمة كما بينا ذلك سابقاً، وذلك ما تثبته التجربة التاريخية للمسلمين حيث لم تكن حضارتهم المشهودة إلا ثمرة لعقيدتهم التي اعتنقوها متقاطرين إليها من ديانات وملل ونحل كثيرة متنوعة عجزت كلها عن إنشاء حضارة شاهدة على الناس كالحضارة الإسلامية، كما يثبته أيضاً التحليل المنطقي لحلقات العقيدة الإسلامية ومفرداتها من حيث تأديتها إلى نتائجها اللازمة في ترقية الإنسان ترقية مادية ومعنوية.

ولكن العقيدة الإسلامية إذا كانت من حيث ذاتها تفضي إلى التحضر بصفة منطقية، فإن أيلولتها بالفعل إلى إحداث التحضر في واقع الناس تتوقف على الكيفية التي بها يتحملها المسلمون وهو ما سميناه بالاعتقاد، فقد تكون هذه الكيفية على نحو من السداد بحيث تثمر به العقيدة ثمرتها في واقع الحياة، وقد لا تكون كذلك إن قليلا أو كثيرا، فلا تثمر في ذلك الواقع شيئا أو لا تثمر إلا شيئا قليلا، فالرشاد الاعتقادي الذي عرضناه ـ عاملاً من عوامل التحضر ـ إنما هو عنصر تفعيل للعقيدة في نفوس المسلمين كي تثمر اندفاعهم إلى العمل الصالح في سبيل تنمية حياتهم المادية والمعنوية. ويكون ذلك التفعيل بحسب العناصر التي ذكرناها على النحو التالي:

أ ـ عاملية رشاد الفهم

إن العقيدة إنما تدفع إلى العمل بحسب ما تكون عليه في تصور المسلمين من

حيث مدلولها العام أولا، ومن حيث مفرداتها التفصيلية. إذ النفوس تنفعل بالصور التي تحصل فيها عن الحقائق لا بالحقائق في ذاتها. وحينما تحصل صورة العقيدة في مدلولها لدى المسلمين اليوم على النحو الذي وصفناه من الشمول، فإنها ستغير لا محالة في هيئة انفعال النفوس بها، إذ ستتنزّل قضايا عديدة ذات صلة بالواقع الكوني والاجتماعي في الوعي العقدي للأمة، ويصبح بذلك تحقيق مقتضياتها بالفعل محدّدا من محددات الفصل بين الإيمان والكفر، مما يكون له أثر بالغ في النزوع إلى العمل والإنجاز والتعمير، ويتكون من ذلك أوبة عامة إلى الفعل في الحياة العملية بما وقر في النفس من أن ذلك هو مقتضى من مقتضيات الاعتقاد الذي أصبح ذا أبعاد عملية في العلاقات الكونية والاجتماعية.

وعلى سبيل التفصيل فان الخلافة في الأرض لما تتنزل في الأذهان منزلة الاعتقاد فان ذلك من شأنه أن يجعل المسلم يجدّ في التعمير في الأرض باعتباره عنصرا من عناصر الخلافة إذا هو تقاعس عنه اختلت عقيدته، وكذلك العدالة الاجتماعية وتكريم الإنسان والشهادة على الناس، فإنها حينما يتحملها المسلم على أنها عقائد فسيكون ذلك عاملا على السعي في تنزيلها على الواقع. إذ هي تكتسب من صفتها العقدية ما يثقل به وزنها في ميزان الأعمال فتأخذ طريقها إلى الفعل. ألا ترى كيف أن المسلم اليوم يقوم بشعائر الصلاة والزكاة والصيام والحج باعتبارها تحقيقا خارجيا لعقيدته في توحيد الله ووجوب عبادته، فإذا ما جاء أمر الكفالة الاجتماعية والعدالة بين الناس والنهوض بتبليغ الدين إلى العالمين. رأيته يقعد عن ذلك، إذ هو لا يجد تلك المعاني في وعيه العقدي فيحسب أنها مما لا يضر كثيرا التقاعس عنه، ولو وجدها في وعيه العقدي مثلما وجدها في عقيدة الألوهية والبعث لانطلق فيها ينفذها كما ينفذ المقتضيات العملية للألوهية والبعث على حسب ما يفهم.

إن الفهم الرشيد للعقيدة الإسلامية في مدلولها وفي مفرداتها على نحو ما وصفناه لهو إذن عامل مهم في توجيه المسلمين إلى التعامل مع الكون تعاملا استثماريا نافعاً، والتعامل مع المجتمع تعامل العدالة والتكريم، والتعامل مع الإنسانية عامة تعامل الشهادة على الناس، وذلك بما يقر في النفوس من أن هذه كلها إن هي

إلاّ أسس في الدين يفضي إهدارها إلى إهداره. وحينئذ فإن حركة النمو الشامل تبدأ دبيبها في جسم الأمة، وتستأنف من قريب النهوض التدريجي المفضي إلى الشهود الحضاري. أو ليست حركة الشهود الأول إنما تمت بما كان في اعتقاد الأمة من أن التعمير في الأرض والشهادة على الناس جزء من العقيدة؟ فكذلك الأمر يكون في حركة العودة إلى التحضر.

ب ـ عاملية التأطير العقدي

إن العقيدة هي الدافع الأكبر نحو العمل، وذلك باعتبار ثقلها في النفس، إذ هي المشكلة لهويتها المعنوية الثقافية. وحينما تكون هي المؤطر للتفكير ولكل أنواع السلوك بحيث لا يكون شيء منها إلا وهو منبثق عنها وراجع إليها وخاضع لتوجيهها كما بيناه آنفاً، فان ذلك من شأنه أن يؤدي إلى أمرين كل منهما له أثره في العمل على الدفع نحو حسن الانجاز وكفاءة الأداء.

أما الأول فهو أن التأطير العقدي للتفكير والأعمال يضمن السداد في كل منهما، ويعصم من أن ينحرف إلى ما يناقض أصل العقيدة ومقتضياتها ليسقط في متاهات تهدر الطاقات ولا تعود من المنفعة بطائل، فعلى مستوى التفكير يكون ما ينتجه الفكر الإسلامي بالتأطير العقدي من رؤى واجتهادات سليما مصيبا للحق بما هو موجه بالعقيدة، وعلى مستوى الأعمال تكون الممارسات المراقبة بالقيم العقدية، والموجهة بها فاعلة في تحقيق المقاصد الشرعية، معدلة أثناء إنجازها بحسبها، فلا تهدر إذن فيما هو ضار من حيث يحسب أنه نافع. ألا ترى كيف أن كثيرا من المسلمين لما انفصل الفكر السياسي عندهم عن الإطار العقدي في قيم العدل الاجتماعي وحقوق الإنسان السياسية،جعلوا يفكرون تفكيرا يشرع للاستبداد، فظهرت مقولات «المستبد العادل»، «ظالم غشوم أحسن من فتنة تدوم» وما شابهها؟ وألا ترى كيف أن الأعمال الاجتماعية لما انفصلت عنها الرعاية العقدية سقطت في ضروب من البدع، والعادات السيئة في معاملة المرأة وفي نطاق الأسرة عامة، فتعطلت بذلك طاقات عاملة، وكانت مما كرّس التخلف وأطال ليله؟ فالتأطير العقدي يضمن

إذن الرشد والسداد للفكر والعمل، والسداد فيهما شرط للانطلاق في النهوض والعودة الحضارية.

وأما الثاني فهو أن التأطير العقدي للفكر والعمل يكسب كلا منهما في النفوس قوة تأثير متأتية من قوة العقيدة نفسها، فإذا كان للعقيدة في النفوس مهابة تخضع بها لمقتضياتها من الأعمال، فان الأفكار ومجاري السلوك حينما تكون مؤطرة بالعقيدة، منبثقة منها وموجهة بها، فإنها أيضا تكتسب في النفوس شيئاً من تلك المهابة التي تضفي عليها الجد في التنفيذ والنجاعة فيه. فالمسلم حينما يصبح في نشاطه الفكري على اختلاف أنواعه يصدر عن مبادئه العقدية، ويخضع لتوجيهها، فإنه سيستشعر مسؤولية أثقل مما يحمله على أداء أفضل، وكذلك حينما يكون في نشاطه العملي يصدر عن توجيه عقدي فإنه سيحدوه حافز أقوى فتصير فعاليته في الأداء أرفع، وهل يكون المزارع الذي يباشر حقله بالعمل اليومي مستشعرا في عميق نفسه أنه في كل حركة يقوم بها يحقق جزءاً من مهمة خلافته في الأرض ويوفر رزقا للإنسان الذي هو شهيد عليه، وينتظر بحركته جزاء في اليوم الآخر، هل يكون هذا المزارع في إتقانه وإنتاجه وفعاليته مثل ذلك الذي لا يستشعر من هذه المعاني شيئا سوى أنه يوفر لنفسه ما يدفع عنه غائلة الجوع؟ إنك لو قمت بقياس مادي لقوة ضربة الفأس وأثرها في فلح الأرض وبين الأول والثاني، لوجدت فارقاً كبيرا بينهما لصالح الأول. إن التأطير العقدي هو كالحادي الذي يحدو مسيرة العمل والسلوك، فيبعث فيها الفعالية، ويدفعها إلى البناء الزكي، وهل مشكلة المسلمين اليوم في وجه كبير منها إلا مشكلة كلالة في الفكر والعمل معا؟

وإذا نظرنا إلى الأمر على صعيد أشمل قلنا: إنّ الأمة الإسلامية بما هي عليه من تخلف، ومن اضطراب في بعض مفاهيم الدين نفسه، فإن الروح الدينية، والثقافة الإسلامية في خطوطها العامة تبقى هي المشكل الأساسي لضميرها في سوادها الغالب وان خرج عن ذلك أفراد وجماعات صغيرة. ومهما بدا للناظر أن هذه الأمة حائدة عن دينها في مجالات شتى، فإنه يتبين عند البحث أنها تنطوي على حس عقدي ديني يجري في دمائها، وكأنما هو قدر كامن الوعي غشته الأرزاء

التي ناءت بها عبر الزمن، فإذا ما أتيحت فرص الاستنهاض لذلك القدر الكامل فاجأتك قوة الاستجابة وشمول الأوبة إلى الله من حيث كنت تظن أنك تعامل أجساما من الناس كالأموات.

إن هذا الواقع الذي عليه الأمة الإسلامية متراوح بين ظاهر لا تحقق فيه مقتضيات الدين إلا قليلا، وحس كمين في أعماق الضمير بالحاكمية الدينية. وبذلك صار كل فكر وكل عمل يُنتج خارج الإطار العقدي الإسلامي فلا يكون موجها بتوجيهه، مطبوعا بطابعه. ومثل هذا الفكر والعمل حين تنزيله في واقع ليوجه تفكيرها ويصوغ حياتها العملية، لا يلقى إلا الصدود والنفور من حيث ظن أنه يلقى القبول. وسبب ذلك أن الحس العقدي الكامن في الضمير يتحسس ما يرد من مشاريع الفكر والعمل الهادفة لتوجيه حياة المسلمين، فحينما يجدها لا تحمل طابع الاعتقاد إذ هي أنتجت خارج إطاره، فإنها تقابل بالصد والرفض في أشكال مختلفة. ألا ترى أن المشروع العلماني الذي انتج خارج دائرة العقيدة الإسلامية ثم جعل برنامج تنمية ونهضة في أغلب مناطق المسلمين اليوم، ألا ترى كيف أنه فشل الفشل الذريع في إحداث أي تنمية وأي نهضة، بل هو في كثير من الأحيان يفضي إلى مزيد من التخلف والارتكاس؟ إنه الرفض السلبي المتمثل في اللامبالاة حينا، وفي المقاومة الخفية والظاهرة حينا آخر، إن هذا الرفض الذي جابه به الضمير الديني للأمة هو الذي أجهض هذا المشروع العلماني، فلم يحدث نهوضا، وهو يكرس منذ قرن من الزمان في واقع المسلمين.

وفي مقابل ذلك فإن هذا الضمير الديني للأمة لا يتفاعل إلا مع الأفكار والأعمال التي تصاغ في إطار عقدي، ولا يستجيب إلا للمشاريع التي تعد بتوجيه العقيدة الإسلامية، وتبنى على روحها. وقد تبين في مناسبات عديدة كيف أنه لما تتاح فرصة الاختيار الحر بين مشروعين أحدهما علماني مُنْتَج خارج الإطار العقدي، والآخر مؤطر تأطيرا عقديا، يميل الاختيار في حسم إلى الثاني دون الأول، وذلك دلالة على أن التأطير العقدي للفكر والعمل هو الكفيل بأن يستنهض الإرادة الجماعية للأمة لتمضي بقوة وعزم في تنفيذ مشروع النهضة، فتتحقق التنمية الشاملة أو تأخذ

طريقها إلى التحقق شيئاً فشيئاً، فهو إذن عامل أساسي في استجابة المسلمين لنداء التحضر.

ج ـ عاملية التفعيل الإرادي

من البين أن العقيدة لما تحل في النفوس محل الجزم القاطع المتأتي بالنظر والتدبر فإن أثرها في الإرادة يكون أبلغ، إذ اليقين الذاتي هو الذي يكون له من قوة الوقع في النفوس ما يحرك الإرادة لتنطلق في الإنجاز. فسيكون إذن رفع الوضع الإيماني للمسلمين من حال التقليد إلى حال الإيقان الجازم الناشئ بالنظر، على أقدارهم فيه، من شأنه أن يؤثر في الإرادة الفردية والجماعية تأثيرا تتجه به للنهوض العملي بالمقتضيات التي يقتضيها الاعتقاد سواء في مباشرة الكون بالاستثمار، أو بترقية الذات الفردية والجماعية للإنسان.

ومما يرفد الجزم الاعتقادي في هذا الشأن ما ذكرنا من إحياء روحي للعقيدة، حيث تصير هذه العقيدة أكثر تأثيرا في الإرادة ودفعاً إلى العمل لما تمتد إلى عواطف الإنسان وأشواقه الروحية، إذ تصبح هذه العواطف والأشواق لما تكون هي أيضاً محضنا للاعتقاد، تصبح عامل التزام جديد من شأنه أن يقوي من دفع الإرادة إلى الإنجاز العملي لمقتضيات العقيدة في الواقع، فيتضافر إذن في النفوس الجزم العقلي والالتزام الروحي على تحريك الأمة في طريق التنمية المادية والمعنوية.

يتبين مما تقدم أن الرشاد الاعتقادي هو عامل مهم من عوامل تحريك الأمة ودفعها إلى العمل الصالح، وكما حدثت الحركة الحضارية الأولى بدفعة عقدية غيرت ما بالنفوس من الضلال العقدي، فانطلق المسلمون بعقيدتهم الجديدة يعمرون الأرض، فإنها لا تحدث الحركة الثانية لاستئناف ما تعطل من التحضر وما توقف من النمو إلا بدفعة عقدية جديدة تغير ما بالنفوس من انحراف في التصور العقدي، ويعود فيها الاعتقاد إلى رشده، فيكون ذلك الرشد كفيلا بالدفع إلى التعمير والتنمية.

الهوامش

(١) لم تتجه دراسة العقيدة لا قديما ولا حديثا وجهة الانطلاق من نصوص القرآن والحديث إلا في القليل النادر، والمنهج الغالب هو أن يقع الانطلاق من القضية نفسها، فيتخذ فيها رأي، ثم تستدعى نصوص القرآن والحديث للتأييد وذلك منهج يحتاج إلى إصلاح جذري ليتخذ النص منطلقا يحدد الوجهة، لا مؤيداً لها بعد تحديدها من خارجه.

(٢) راجع في ذلك كتابنا (بالاشتراك) «المعتزلة بين الفكر والعمل» الشركة التونسية للتوزيع، تونس ١٩٨٦، ص ٤١.

(٣) أخرجه البخاري ومسلم، وجاء في البخاري في كتاب الإيمان، باب سؤال جبريل النبي صلى الله عليه وآله وسلم عن الإيمان والإسلام.

(٤) ابن حجر ـ فتح الباري: ١/١٦٣.

(٥) راجع في هذا المعنى: الرازي في التفسير الكبير، ج ١١، ص ٢٧، وابن عاشور في التحرير والتنوير: الدار التونسية للنشر، تونس ١٩٨٤: ج ٦، ص ٢١١.

(٦) راجع نشوء البحث في هذه المسائل في كتابنا: مباحث في منهجية الفكر الإسلامي، دار الغرب الإسلامي، بيروت ١٩٩٢.

(٧) الإيجي ـ المواقف، بولاق، القاهرة ١٩١٣ ١/١٤.

(٨) راجع كتابنا ـ مباحث في منهجية الفكر الإسلامي ـ ١٠٣ وما بعدها.

(٩) نسبة إلى الخلافة في الأرض.

(١٠) اخرجه البخاري في الأدب المفرد: ٢٠.

(١١) الفارابي ـ إحصاء العلوم، تحقيق: عثمان أمين، الطبعة الثانية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٦٨، ١٣١.

(١٢) راجع في المعاني المتعلقة بفهم العقيدة: أبو الأعلى المودودي: الحضارة الإسلامية، أسسها ومبادئها، والمقدمة التي كتبها محمد عبدالحكيم خيال لهذا الكتاب.سيد قطب: العدالة الاجتماعية في الإسلام، ومحمد المبارك: نظام الإسلام: العقيدة والعبادة، وعبدالمجيد النجار: مقدمة تحقيق كتاب تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين، ومباحث في منهجية الفكر الإسلامي.

(١٣) راجع تفاصيل هذه القضية في: الإيجي والجرجاني، المواقف، وشرحه: ٢/ ٤٥٤ وما بعدها.

(١٤) الغزالي، إحياء علوم الدين: ١/ ١١.

(١٥) نفس المصدر، ١/ ١٠.

(١٦) راجع كتابنا: في المنهج التطبيقي للشريعة الإسلامية: ٤٢.

(١٧) راجع: حسن الترابي، الدين والفن، وكذلك، الإيمان وأثره في حياة الإنسان، ص ٢٦٦.

(١٨) قال صلى الله عليه وآله وسلم: «اللهم إني أعوذ بك من قلب لا يخشع، ودعاء لا يُسمع، ومن نفس لا تشبع ومن علم لا ينفع، وأعوذ بك من هؤلاء الأربع»، رواه الترمذي في الدعوات، وراجع فيه: ابن الأثير، جامع الأصول: ٤/٣٥٥.

(١٩) ابن خلدون ــ المقدمة: ٤٢٥، وراجع في العلاقة بين العلم والعمل، الشاطبي في الموافقات: ١/ ٦٠ وما بعدها.

(٢٠) رواه البخاري في المغازي، باب غزوة أحد، وراجع، ابن الأثير ــ جامع الأصول: ٨/ ٢٤٦.

(٢١) حسن الترابي ــ الإيمان واثره في حياة الإنسان: ١٨.

(٢٢) راجع الآراء المختلفة في هذه المسألة في: محمد محيي الدين عبدالحميد: النظام الفريد بتحقيق جوهرة التوحيد: ص ٣٦ وما بعدها.

(٢٣) راجع كتاب: العلم يدعو للإيمان، الذي يشتمل على مقالات لعدد من كبار علماء الكونيات، يعرضون فيه تجاربهم في الإيمان من خلال ممارستهم لحقائق العلوم في اختصاصاتهم المختلفة.

(٢٤) راجع نماذج من ذلك في: طه جابر العلواني: المسلمون والبديل الحضاري.

(٢٥) عرض بعض علماء العقيدة لما يشبه هذا المسلك في سياق الاستدلال على النبوة المحمدية، وذلك فيما عرف بدليل نجاح الدعوة المحمدية، أو دليل الظهور، راجع: الإيجي والجرجاني: المواقف وشرحه: ٤٢٨/٢.

(٢٦) راجع في هذا المعنى: رؤوف شلبي، منهج القرآن الكريم في إثبات العقيدة الإسلامية، ص ٨٥ وما بعدها.

اطلالة على المسار التطوري لعلم الكلام *

علي اوجبي**

معظم السجالات السائدة اليوم في أوساطنا الفكرية حول ما يسمى «علم الكلام الجديد»، هي في الواقع قضايا وشبهات أطلقها الفلاسفة وعلماء الطبيعة الغربيون منذ عصر النهضة (ronesance) والى يومنا هذا، وكانوا يقصدون بطرحها غالبا معارضة الدين أو إلغاءَه أو هدم المعتقدات الميتافيزيقية والتصورات الماورائية (metaphysiad) التي كان لها السطوة والسيادة في العالم الغربي آنذاك. وقد دفعت هذه الإطلاقات التشكيكية المتكلمين والمتألهين (theologian) المسيحيين الى نحت اجابات وردود متنوعة لدحضها.

ولكن خلافاً لما يتصوره البعض، لم تكن هذه التسمية «علم الكلام الجديد» في بلادنا، معادلاً لمفردة غربية، أو ترجمة لاصطلاح أوروبي موجود. وانما نحتها مفكرونا، وشاعت في الأوساط الثقافية خلال العقد الأخير. ولا يمكن التماس أثر لها في كتابات وأحاديث المفكرين قبل ذلك.

في البدء، لا بأس أن نمهد للموضوع، بمقدمة حول مبادئ علم الكلام، ونقصد

---

* ترجمة: حيدر نجف.

** باحث اسلامي من ايران.

هنا علم الكلام التقليدي الذي يأتي عادة في مقابل علم الكلام الجديد، محاولين بهذا التمهيد التوفر على وعي صحيح للمفردة المنظورة.

مناهج تعريف العلوم

يصنف علماء المنطق التعريف الى اربعة أقسام؛ الحد التام، والحد الناقص، والرسم التام، والرسم الناقص. بيد أن هذا التصنيف يختص بالأمور ذات الماهية المعينة. وبتعبير آخر فإن هذا التقسيم مسبوق بافتراض أن المراد تعريفه شيء له ماهية معينة، أي أنه من المقولات الماهوية. ففي كل التعاريف المنطقية، لابد من وجود الحد الأدنى من الأجزاء الماهوية للمُعرَّف (الجنس والفصل). لذلك لا مندوحة من استخدام مناهج وأساليب أخرى لتعريف الظواهر غير الماهوية كالعلوم والمعارف.

وبما أن مسائل العلم هي التي تشكل هيكليته وكيانه، ومسائل العلم هي في الواقع مجموعة القضايا التي تتناول الأعراض والأحوال الذاتية لموضوع العلم، لذا فإن أفضل تعريف يمكن تقريره لعلمٍ ما، هو الذي يُذكر فيه موضوع ذلك العلم؛ لأن مثل هذا التعريف يكشف عن حقيقة العلم المراد تعريفه، ويميّزه عن باقي العلوم.

غير أن المشكلة تكمن في صعوبة، بل تعذّر وضع اليد على موضوع واحد للعلم، أو تحديد قدر جامع ذاتي لمسائله. خصوصاً إذا كان العلم المراد تعريفه من العلوم الاعتبارية، وليس من العلوم الحقيقية. ففي العلوم الاعتبارية، تتوحد مسائل العلم بوحدة الغرض المترتّب عليها. وبذلك يكون الغرض من العلم ذا دور أساسي في تعريف العلم. وفي إطار مثل هذا التعريف تتضح حقيقة ذلك العلم الى حد كبير. مضافاً الى أنه يتمايز به عن سائر العلوم.

من الأساليب الأخرى لتعريف العلوم وفرزها، التعريف بالمنهج (method) والآلية التي يستعملها العلم. فكل علم يتخذ لنفسه منهجاً وطريقة خاصة لعرض وإثبات قضاياه. وكان من ثمرات هذا الأسلوب ظهور علم جديد هو «علم المناهج» (methodology).

موضوع علم الكلام

يتفق الجميع على أن موضوع العلم، هو الذي يبحث في الأعراض الذاتية لذلك العلم. فموضوع العلم إذن، يربط بين مسائل العلم من الداخل، ويضفي عليها لوناً من الوحدة الذاتية والتماسك. ويترتب على هذا أن لكل علم موضوعاً واحداً وحسب.

والسؤال الآن: ما هو موضوع علم الكلام بحسب هذه الضوابط؟ وبعبارة بديلة ما هو العنوان الكلي الذي يوحد بين المسائل الكلامية المتنوعة؟

يعد هذا السؤال من أوليات علم الكلام، ويقدم المتكلمون إجابات مختلفة عنه، يمكن تلخيصها بهذه الآراء:

١ ـ البعض يرى أنه لما كان لكل علم موضوع واحد، فلابد أن يكون الأمر كذلك بالنسبة لعلم الكلام، لكنهم يقدمون آراء متفاوتة في تحديد مصداق هذا الموضوع الذي يوحّد بين المحمولات الكلامية، ومن هذه الآراء ما يلي:

يعتقد القاضي عضد الأيجي أن موضوع علم الكلام يتمثل بالمسائل ذات العلاقة باثبات العقائد الدينية.[١] ويعتقد ابن خلدون أن العقائد الايمانية هي موضوع علم الكلام.[٢] ومن ناحية اخرى يقول القاضي الأرموي: إن موضوع علم الكلام هو ذات الباري عزوجل؛ لأنه يتناول أعراضه الذاتية التي هي صفاته الثبوتية والسلبية، كما يتناول أفعاله، سواء في هذه الدنيا كحدوث العالم، أو في الآخرة كالحشر والقيامة. وما يترتب على أفعاله من أحكام في الدنيا والآخرة، مثل: هل يجب على الله بعث الانبياء وتنصيب الأئمة في الدنيا أم لا؟ وهل يجب عليه الثواب والعقاب في الآخرة أم لا؟[٣]

في حين قرر فريق آخر من العلماء مثل الغزالي والتفتازاني أن موضوع هذا العلم هو «الموجود بما هو موجود» ثم اضافوا «على منهج الاسلام» أو «على قانون الاسلام» ليفصلوا علم الكلام عن الفلسفة.[٤] وقد تصور هؤلاء أن الفارق ما بين الفلسفة والكلام يقتصر على منهج البحث واساليب البرهنة. حيث لا يتقيد الفيلسوف بالأدلة الشرعية، وانما يعتمد على الأدلة والبراهين العقلية. بينما يحصر

المتكلم نفسه في دائرة الشرع ليبحث من خلالها وفي ضوء تعاليمها، قضايا الوجود المطلق وتجلياته.

٢ ـ فئة أخرى من المفكرين من أمثال الشهيد مرتضى المطهري،[٥] رفضوا شمول القاعدة القائلة بضرورة وجود موضوع واحد لكل علم من العلوم. وذهبوا الى أن لعلم الكلام عدة مواضيع، وأن وحدة المسائل الكلامية، شأنها شأن مسائل العلوم الاعتبارية، تابعة لوحدة الغرض منها. وهؤلاء بدورهم يتوزعون الى فريقين:

الأول: يرى أن موضوع علم الكلام محصور بأمور معينة، فيعتقدون مثلاً أن موضوع الكلام ليس سوى أصول الدين الخمسة (التوحيد، النبوة، المعاد، العدل، الإمامة) أو ذات الباري عزوجل وذات الممكنات،[٦] أو ذات الباري وصفاته.[٧]

والثاني: لا يرى حداً معينا يتحدد به موضوع علم الكلام. ويستدلون على ذلك بأن من أهم ما يضطلع به هذا العلم الدفاع عن التصورات والمعتقدات الدينية. ومن الواضح أن الشبهات والتشكيكات التي ترد على الدين ومعتقداته لا تتحدد بزمان ومكان معين، لذلك فإن أي شبهة جديدة ستكون بمثابة ظهور موضوع جديد في علم الكلام.

٣ ـ والبعض الآخر عجز عن العثور على قدر جامع ذاتي لمسائل علم الكلام المتشتتة في ظاهرها، فأنكر شمولية قاعدة «لكل علم موضوع واحد»، وزعم أن الكلام علم لا موضوع له، كما أن علم الأصول بلا موضوع.

وأرى شخصيا أن علم الكلام كالفلسفة، من العلوم الحقيقية؛ لذا ينبغي أن يكون القدر الجامع لمسائله ذاتياً لا عرضياً. وما دامت هناك وحدة ذاتية تتمتع بها مسائل العلم، فلن تكون ثمة ضرورة للاستعانة بالوحدات العرضية، كوحدة الغرض، أو وحدة المنهج. مضافاً الى أن كل ما بالعرض يرجع الى ما بالذات، كما أثبتت الفلسفة. وبتعبير آخر فإن الوحدة العرضية تشي دائما بوحدة ذاتية موضوعية. فما لم تكن الذاتيات متحدة، لن تبدو الأعراض مشتركة.

إذن، يمكن القول: إن الفئة الأولى هي الفئة المصيبة، بالرغم من أنهم أخطأوا في تعيين مصداق هذا الذاتي (الموضوع) الذي ثبّتوه أساساً.

تعريف علم الكلام

نظراً لوجود اختلافات بيّنة في تحديد موضوع علم الكلام، من الطبيعي أن تأتي تعاريف هذا العلم متفاوتة هي الأخرى. فمثلا يقول المرحوم اللاهيجي: إن علم الكلام هو صناعة يستطيع بها الانسان اثبات عقائده الدينية.[٨]

ويرى صاحب مجمع البحرين أن علم الكلام هو العلم الذي يُبحث فيه عن ذات الله تعالى وصفاته، وعن أحوال الممكنات في المبدأ والمعاد، على قانون الاسلام.[٩]

ويذهب ابن خلدون في تعريفه لعلم الكلام إلى أنه العلم المشتمل على الاحتجاج لاثبات العقائد الدينية عن طريق الادلة العقلية، والرد على أصحاب البدع، والذين انحرفوا عن معتقدات مذاهب السلف وأهل السنة.[١٠]

وأما صاحب «المواقف» فيرى أن الكلام هو العلم الذي إنْ تعلّمه المرء استطاع تقديم الادلة لاثبات العقائد الدينية ودفع الشبهات.

ويذهب الفارابي في «إحصاء العلوم» الى أن صناعة الكلام ملكة يستطيع بها الانسان عن طريق الكلام مناصرة الآراء والأفعال المعينة المحدودة التي أفصح عنها الشارع بصراحة، وإبطال ما يخالفها.[١١]

وبالتالي فإن الشهيد مرتضى مطهري يرى الكلام علماً يخوض في العقائد الاسلامية، أي أنه يبحث فيما يجب الاعتقاد والإيمان به من وجهة نظر الاسلام، فهو يشرح هذه العقائد، ويستدل عليها، ويدافع عنها.[١٢]

النتيجة

يستفاد من مجمل ما ذكرناه أن لعلم الكلام ثلاث مهام رئيسية، وهذا يعني بالنتيجة أن القضايا الكلامية تتوزع الى ثلاثة أقسام:

١ ـ المهمة التبيينية (discriptive):

وتتضمن مجموعة القضايا الخاصة بتبيين وعرض التصورات الدينية الرئيسية من قبيل: الله، الصفات الالهية، الملائكة، النبوة، المعجزة، والمعاد. وهي مفاهيم

أُثبتت فيما بعد على شكل قضايا «هلية» بسيطة، مثل «الله موجود»، «الملائكة موجودون»، «يوجد عالم آخر وراء هذا العالم». أو في إطار قضايا «هلية» مركّبة، مثل «الله واحد» و«الملائكة مجردون» و«المعاد جسماني».

وتحوز هذه القضايا أهمية خاصة في هيكلية المعرفة الدينية ومتانتها لثلاثة أسباب:

أ ـ تشكل هذه الفئة من المفاهيم والتصورات، موضوعات و محمولات غيرها من القضايا الكلامية، وتعتبر من مبادئها. وبدون وعي نافذ وإدراك ثاقب لهذه المفاهيم لا يمكن إثباتها كقضايا.

ب ـ إن عرض هذه المفاهيم التي تعد من خصوصيات دينٍ معين ومميزاته الذاتية، من شأنها فرز ذلك الدين عن سائر الأديان والنظريات الكونية.

ج ـ الكثير من الشبهات والاستفهامات تنجم عن الفهم الخاطئ أو العرض المزيّف للمفاهيم الدينية؛ لذلك ستكون مهمة التبيين الصحيح ذات دور كبير في رفع الالتباسات ودفع الشبهات من الأساس.

٢ ـ مهمة الاثبات (Positive):

وعبرها يجري اثبات مجموعة القضايا والتصديقات الرئيسية في الدين، والتي تكوّن وجهةالنظر الدينية عن الكون والخالق والمعاد والمخلوقات وعالم الغيب والشهادة و ... الخ، حيث يتم إثباتها في صيغة قضايا «هلية» بسيطة ومركبة. وهي مجموعة القضايا التي يكون مضمونها إما أصل وجود موجود خاص، ومفاد كان التامّة، مثل «واجب الوجود موجود»، وإما وجود شيء لشيء آخر، ومفاد كان المركّبة، مثل ثبوت أوصاف الجلال والجمال لذات الباري تبارك وتعالى.

٣ ـ المهمة السلبية أو الدفاعية (Apologetic):

وتشمل مجموعة القضايا والمسائل الخاصة بدفع الشبهات عن الدين ومعتقداته وأحكامه. وهذا من المهام الرئيسية في علم الكلام، والتي إن لم تكن أهميتها اكبر من المهمتين السابقتين فهي ليست أقل منهما بحال من الأحوال. وهي المهمة التي

يمكن اعتبارها بمثابة علّة البقاء للمعرفة الدينية، بينما المهمتان الأوليان بمثابة علة الحدوث. وليس دور علة البقاء دون دور علة الحدوث أبداً. ثم إن هذه المهمة تمتاز بحيوية وتحوّل وديمومة تمتد عبر الزمن ولا تتقيد بحد معين، فهي مستمرة باستمرار الشبهات.

المنهج في علم الكلام

المنطق هو العلم الذي ينهض بتحديد المناهج الصحيحة للتفكير. وفيه يجري تحليل اساليب تشخيص المجهول التصديقي بالتفصيل. وهناك يتضح أن الاستدلال من حيث الصورة ينحصر في ثلاثة أقسام:

١ ـ القياس (deduction)؛ الحركة من الكليات الى الجزئيات.

٢ ـ الاستقراء (induction)؛ الحركة من الجزئيات الى الكليات.

٣ ـ التمثيل (analogy)؛ الحركة من جزئي الى جزئي آخر.

ويحتل القياس المرتبة الأولى من بين أقسام الاستدلال؛ لأنه يحقق لنا اليقين ضمن ظروف خاصة . ويتوزع القياس بدوره الى الصناعات الخمس؛ البرهان[١٣]، الجدل[١٤]، الخطابة[١٥]، الشعر[١٦] والمغالطة.[١٧] ومن بين هذه القياسات يتمتع القياس البرهاني باكبر قيمة علمية لأنه يفضي الى اليقين.

وبالرغم من استخدام القياس في علم الكلام، لكن الأسس الاستدلالية الكلامية تختلف فيما بينها اختلافا جوهريا:

١ ـ في بعض القضايا الكلامية كالنبوة الخاصة وخصائص المعاد والحشر، يتشكّل البرهان مما يستفاد من الكتاب والسنة. وهذا الجانب من علم الكلام يطلق عليه «الكلام النقلي» (revealed theology).

٢ ـ في الكثير من البحوث الكلامية، كإثبات الواجب تعالى وصفاته، وإثبات النبوة العامة، وأصل المعاد، يستفاد من القياس الجدلي الذي يتشكل من القضايا العقلية. ويصطلح على هذا الجزء «الكلام العقلي» (natural theology).

كانت الاستعانة بالجدل، والاستدلال بحسن وقبح الافعال، أسلوباً متداولاً بين المتكلمين الى ما قبل نصير الدين الطوسي. وفي مرحلة لاحقة لم يعد هذا الأسلوب

كافياً لدحض جميع الشبهات التي ازدادت مع مرور الوقت، وأخذت تتنوع وتتعمق اكثر فاكثر. ومن ناحية أخرى اتضحت هشاشة هذا المنهج في إثبات قضايا البعد العقلي من علم الكلام، نتيجة الاختلافات التي جرت بين الفلاسفة والمتكلمين. وقد دفع هذا الواقع العلامة نصير الدين الطوسي الى إخراج الكلام من حالته الجدلية، وإضفاء طابع من البرهان والفلسفة عليه. حتى بلغ الطابع البرهاني لكتابه «تجريد الاعتقاد» حداً جعل البعض يعتبرونه نهاية علم الكلام وغايته القصوى. ونلاحظ في هذا الكتاب ايضاً إعادة ترتيب المباحث الكلامية بما يقترب من أسلوب الكتب الفلسفية. فكما في معظم كتب الفلسفة، تبتدأ مباحث «تجريد الاعتقاد» من العموميات والكليات، لتنتهي بالإلهيات بالمعنى الأخص. وقد اتبع المتكلمون من بعده هذا المنهج في كتبهم، ومثال ذلك ما صنعه اللاهيجي في «شوارق الإلهام».

تطورات علم الكلام

من النظريات المشهورة في علم المعرفة (epistemology) أن جميع المعارف البشرية في تحوّل وتطور وانقباض وانبساط مستمر. وقليل من التدبر يرشدنا الى أن هذه المقولة لا يمكنها أن تكون عامة مطلقة؛ لأنها في هذه الحالة ستنقض نفسها. لكنها من باب الموجبة الجزئية يمكن أن تكون صحيحة. فهناك طائفة من القضايا لا يعتريها تحوّل أو تغيير من حيث صدقها وكذبها أو عموميتها وجزئيتها. وإنما تبقى في ثبات وسكون أبدي. ومن هذه القضايا يمكن الاشارة الى البديهيات الأولية في الفكر الإنساني كامتناع اجتماع وارتفاع النقيضين. ومن الضروري هنا الإشارة الى أنه بالرغم من التكامل والمرونة في فهمنا لهذا القضايا الثابتة، إلاّ أن هذه المرونة لا تتضارب والثبات الذاتي لتلك القضايا.

النقطة الأخرى التي تجدر الاشارة اليها هي أن التحوّلات التي تطرأ على علم من العلوم يمكن تصورها وفق أربعة أشكال:

١ ـ تحوّلات في المسائل.

٢ ـ تحوّلات في المنهج واساليب البرهنة.

٣ ـ تحوّلات في مبادئ البرهنة.

٤ ـ تحوّلات في الموضوع.

والتطور التكاملي ممكن في الأشكال الثلاثة الأولى فقط، اما في الشكل الرابع فهو غير ممكن؛ لأن تغيّر الموضوع يستلزم ظهور علم جديد، وهذا ما يتنافى ووحدة العلم.

والآن لنحاول تسليط الضوء على تطوّرات علم الكلام:

١ ـ تطور البحوث التبيينية:

لو راجعنا التاريخ الحافل لهذا العلم، واستعرضنا مراحل تطوره منذ أن ظهر وحتى عصر العلامة نصير الدين الطوسي، سنلاحظ أن الجزء التبييني من علم الكلام شهد مساراً تكاملياً واضحاً خلال هذه الحقب على الصعيدين الكمي والكيفي. ففي البداية كان هنالك عدد معين من القضايا الكلامية منها ما يدور حول الكلام الإلهي، والجبر والاختيار، وذلك على مستوًى كيفي دان. ولكن مع مرور الوقت أضيفت الى هذه العنوانين الكلامية عناوين أخرى، وازدادت البحوث عمقا ودقة بفعل عدة عوامل منها تضارب الآراء، واتساع الأفق الفكري للباحثين. فمثلاً نجد اختلافاً كبيراً بين تصورات المتكلمين في القرنين الثاني والثالث الهجري عن واجب الوجود وصفات الباري تعالى والتوحيد والحدوث والقدم، وبين ما ظهر لاحقا من تصورات حول هذه المفاهيم، إثر المساعي العلمية التي ظهرت على يد المشائين والاشراقيين والعرفاء من قبيل محيي الدين بن عربي، وبعد ظهور الحكمة المتعالية لصدر المتألهين. ومع هذا ينبغي التسليم بأن هذا الجانب من علم الكلام لم يخضع للتطور والتغييرات كما حدث بالنسبة للجزأين الآخرين من علم الكلام.

٢ ـ تطور البحوث الإثباتية:

يعترف الجميع بأن أي علم إنما هو حصيلة جهود ودراسات عدد كبير من العلماء، فمن المستحيل أن يتكون العلم بجهود ونتاجات شخص واحد. وعلم الكلام لا يشذ عن هذه القاعدة. فمنذ ظهوره وحتى مراحل تطوره البعدية، ارتكز على ما قدمه عدد كبير من المفكرين المتألهين والباحثين المتدينين، وطوى أدواراً مهمة من التطور والفاعلية، حتى بلغ درجات مختلفة جداً عما كان عليه في بداياته. ولذلك

نلاحظ في كتاب «تجريد الاعتقاد» محتوًى إثباتياً هائلاً في الكم والنوع، مقارنةً بالبحوث الأولى في الكتب الكلامية الرائدة.

٣ ـ تطور البحوث السلبية:

راجت الفلسفة بين المسلمين بعد علم الكلام، وعن طريق تعريب كتابات كبار الفلاسفة اليونانيين، وقد واجهت منذ البداية سخط الكثير من علماء الكلام. ومع ذلك فقد كانت لبعض المفكرين آنذاك نظرة مختلفة لهذا المولود الجديد. فقد تذكروا حديث المعصوم (ع): «خذ الحكمة ولو من المشرك»[١٨] وتعاملوا مع الفلسفة اليونانية باعتبارها جهداً عقلانياً مجرداً، وعمدوا الى تهذيبها وتحويرها لتولد على أيديهم الفلسفة الاسلامية التي قامت على أساس القياس البرهاني خلافاً لأساليب الجدل الكلامي. وعندها اندلع التشاحن بين هذين التيارين الفكريين. وتمخض عن ازدهار في الحياة الفكرية، وإثراء للمدارس الفلسفية والكلامية المختلفة التي كانت قائمة آنذاك. وبذلك يكون شطر من تطورات علم الكلام صنيعة الاحتكاك بالفلسفة والفلاسفة.

من ناحية أخرى، نرى أن التعاليم والمفاهيم الدينية، ورغم مجاراتها للفطرة الانسانية، إلاّ أنها واجهت عناد بعض الفئات من الناس. وهم:

أ ـ مرضى النفوس: الذين أخذت بعقولهم زخارف الدنيا وبهارجها، وحالت الرواسب السلبية في أذهانهم دون وعيهم بحقائق الدين: ﴿صمٌ بكم عمي فهم لا يرجعون﴾.[١٩]

ب ـ أصحاب الجاه والأموال: هؤلاء أدركوا صواب الدين وتعاليمه، لكنهم وجدوه مناقضاً لمصالحهم، فحاولوا بشتى صنوف التزييف، وبإشاعة مختلف ألوان الأفكار الخرافية تفتيت اساس الدين وضعضعة أركانه. وقد كان من هؤلاء في صدر الإسلام الحكام الذين سعوا عبر ترجمة وبث الأفكار اليونانية وانواع الشبهات إلى زعزعة الايمان الديني في نفوس المسلمين.

ج ـ جماعات من أهل الكتاب: وقد جهد هؤلاء، لاسيما اليهود الذين كتموا في نفوسهم هزائمهم النكراء، وتظاهروا بالاسلام، جهدوا في وضع الأحاديث ونسبتها

الى المعصومين عليهم السلام ليدخلوا الى الدين الإسلامي ما استطاعوا من الخرافات والأساطير والأكاذيب.

د ـ الأعداء الخارجيون: وهم الملحدون وناكرو الدين من خارج المجتمع الاسلامي، الذين وجدوا أن استفحال التفكير الديني وانتشاره يتضارب وأفكارهم وإرادتهم. فشنوا على المسلمين فضلا عن الحروب العسكرية، حروباً وغارات ثقافية عنيفة.

تطوّر المناهج

اجتاز علم الكلام خلال تاريخه الطويل مراحل مختلفة، واستعان في كل مرحلة بأدوات وأساليب معينة. ويمكن تقسيم هذه المراحل الى أربع:

١ ـ مرحلة ما قبل التدوين:

لاريب أن الرسل والأنبياء هم أول المؤمنين بالأديان، وأول الساعين الى تبيين المفاهيم الدينية وإثبات التصورات التي جاءوا بها من عند الله، والدفاع عنها قبالة المشككين والمنكرين. وبذلك فقد جرت أول البحوث والسجالات على ألسنتهم، وكانت تلك البحوث نقطة البداية التي انطلق منها المتكلمون في بحوثهم في العصور التالية.

وبما أن التحول والتكامل في الفكر الانساني، وقرب الناس أو ابتعادهم عن تعاليم الدين، وتباين المستوى الفكري للمخاطبين ودرجة فهمهم للدين، يقتضي أدواتٍ وطرقا إثباتية متفاوتة، لذا تصادفنا عند مطالعة التاريخ حالات عديدة لإجابات متعددة يقدمها المعصوم (ع) عن سؤال واحد يطرحه عليه عدة أشخاص. وقد تكون بين إجابة وإجابة فروق جوهرية. فقد كان المعصوم يتعامل بالجدل والبرهان مع أهل الجدل والمناظرات العلمية. ويتحوّل الى اسلوب الوجدانيات والايمان القلبي مع من يجدهم أصحاب قلوب سليمة تبحث عن الحقيقة بأرواح خالصة من أدران الملابسات العلمية والسجالات النظرية.

وعموما فقد كان المعصومون يعرضون حقائق الدين لكل سائل بحسب أفقه الفكري ودرجته الإدراكية: «لا نكلّم الناس إلاّ على قدر عقولهم»[٢٠] ويدعون الآخرين إلى انتهاج نفس السبيل.

٢ ـ مرحلة التدوين:

تبدأ هذه المرحلة مع مطلع القرن الثاني الهجري تقريباً. ومع أن الطريقة التي سادت آنذاك هي «الجدل» بيد أن المعتزلة والشيعة كثيراً ما لجأوا الى المبادئ العقلية في طروحاتهم الكلامية.

٣ ـ مرحلة العلاّمة نصير الدين الطوسي:

وهو الذي أدخل البرهان في البحوث الكلامية كما اسلفنا، ومزج الكلام بالفلسفة.

٤ ـ المرحلة المعاصرة:

يعتقد البعض أنه لابد من استعمال الأدوات والمناهج الحديثة في هذه المرحلة، بناءً على ما يواجهه عالمنا الإسلامي اليوم من ضرورات. وتبدو هذه الدعوة صائبة، إذا كان القصد منها استعمال المبادئ المعرفية الجديدة. أما إذا كان المراد بها الاستعانة بالمناهج المعرفية الجديدة، فستكون دعوة باطلة؛ لأن المناطقة أثبتوا أن أساليب معرفة المجهول التصديقي لا تتجاوز القياس (الصناعات الخمس) والتمثيل والاستقراء.

مسار تطور البراهين الكلامية

يستخدم البرهان عندما يكون هنالك زعم ما، فيحاول الانسان إثبات زعمه عن طريق البرهان. ولهذا من الخطأ أن نطالب بالبرهان والدليل في الجانب التبييني من علم الكلام؛ لأن اللغة المستخدمة في هذا الجانب لغة وصفية بحتة، وعند التبيين إنما تعرض موضوعات ومحمولات المسائل الكلامية:

١ ـ الأدلة الإثباتية: وتنقسم من حيث الأصول والمقدمات الى فئتين رئيسيتين:

أ ـ **الأدلة النقلية**؛ وتشكل الآيات القرآنية وسنن المعصومين أصول هذه الأدلة، كدليل النبوة الخاصة، وولاية الإمام علي عليه السلام، وصنوف النعيم في الجنة والعقاب في النار. ولا تلاحظ تحوّلات محسوسة في هذا القسم من الأدلة؛ لأن أصولها وصورها ثابتة.

ب ـ **الأدلة العقلية**: وقد طرأت تحوّلات وتطورات مؤثرة جداً في نطاق هذه الأدلة. فقد كان الحسن والقبح والمشهورات والمقبولات هي التي تؤلف مقدمات الأدلة وأصولها في بدايات علم الكلام. لكنها شيئاً فشيئاً تركت مكانها لليقين والبراهين الحاسمة.

ويمكن استقصاء مثل هذا التحوّل في علوم مثل الفلسفة أيضاً، والتي تحظى اليوم بثبوت نسبي. فمثلاً طرح «برهان الصدّيقين» باشكال مختلفة في الفلسفة المشائية، ثم في الفلسفة الإشراقية، وبالتالي في الحكمة المتعالية، وترسخ وضوحه ونسبة اليقين فيه. ولم تتوقف هذه الحركة التكاملية عند هذا الحد. يقول العلامة جوادي آملي في هذا الصدد:

«تكامل برهان الصديقين أكثر بعد صدر المتألهين، فاختزلت مقدماته، واتضحت الغاية منه أكثر واختصر الطريق إليه بشكل ملحوظ. وقد اضطلع ببعض هذه المهام الحكيم السبزواري حينما قلّص بعضاً من مقدمات البرهان، وبعد ذلك قدّم سيدنا الاستاذ العلامة الطباطبائي أدق وأكمل تقرير لبرهان الصديقين. فقد كان يقول رحمه الله: يمكن تقرير برهان الصديقين بما يجعله أول ما يطرح على بساط البحث من القضايا الفلسفية. فيكون بامكان الانسان قبل الدخول في أيٍّ من القضايا الفلسفية إثبات الواجب بذاته. ومثل هذا التقرير يعد أكمل مما جاء في حكمة الاشراق أو حكمة المشائين وحتى الحكمة المتعالية لصدر المتألهين. ففي كل هذه المدارس ينبغي قبل إقامة برهان الصديقين، إثبات بعض المبادئ والأصول كمقدمة. ومن هذه الأصول أصالة الوجود والوحدة التشكيكية وبساطتها. وهو ما قام به صدر المتألهين. أو إثبات اصالة الماهية كما فعل صاحب المدرسة الإشراقية. أو تقسيم الموجود الى واجب وممكن، ودحض الدور والتسلسل كما في الفلسفة المشائية».[٢١]

وهكذا فإن باب التحول والتطور في المجال الاثباتي من علم الكلام مازال مشرعاً بوجه العلماء والمتألهين المعاصرين، ليبادروا الى تشذيب وتهذيب الأدلة والاقتراب بها من البديهيات الأولية. فهم غير ملزمين بالتسليم المطلق إزاء نتاجات السلف، بل إنهم مدعوون لإعادة تقييمها ونقدها، وهذا ما قام به السلف ذاتهم مع من سبقوهم، وهي منهجية تفضي بالضرورة الى تمتين أسس العقيدة وإعلاء صروح التفكير الإنساني.

٢ ـ الأدلة السلبية: لم تكن أصول الأدلة السلبية هي الأخرى بمعزل عن التغيير والتطور الكمي والكيفي على امتداد الزمن:

أ ـ التطور الكمي: ويبدو فضلا عن طابعه البديهي، أمراً في غاية الضرورة، فكل شبهة وتشكيك يختص بموضوع معين، ويتشكل من مقدمات خاصة. وبالتالي فإن الدليل الذي يقوم لدحض هذا التشكيك يتألف لزوما من مقدمات معينة. فمثلاً يختلف الرد على شبهة ابن كمونه عن الرد على شبهه الشرور. بل إن الأدلة الداحضة لشبهات ترد حول موضوع واحد، تكون عادة ذات أصول ومقدمات متباينة. إذن من الضروري استخدام مقدمات تتلاءم والتشكيك المطروح. وهذه بديهية لا سبيل الى إنكارها.

ب ـ التطور الكيفي: أحياناً يتكامل الدليل الذي يقدمه المتكلمون للرد على شبهةٍ ما، فتضاف إليه خبرات لاحقة ومواهب عقلية جديدة، تثري الدليل وتقوّي من عوده. وخير مثال على ذلك الردود الكلامية لتفسير ظاهرة الشرور والجبر. ولهذا التطور بحد ذاته أنواع لا يتسع المقام لشرحها.

والنتيجة هي أن هذا الجزء من علم الكلام يتطور ويتكامل باستمرار، إن من الناحية الكمية، أو من حيث نوعية البراهين. بل إن قابلية التطور في هذا الجزء، مقارنة إلى الجزأين الآخرين، تبدو ذات حدود أوسع.

ولا بأس من الاشارة هنا إلى أن مباحث الجزء السلبي من علم الكلام تتوزع الى عدة انواع منها:

١ ـ التشكيكات والنقوض التي يطرحها الفلاسفة بغية إيضاح الدراسات الكلامية وتشذيبها وتمتينها.

٢ ـ التشكيكات التي لا تتخذ طابع مناهضة الدين، وإنما هي بمثابة الاستفهامات الحقيقية، سواءً تلك التي يطرحها المتدينون، أو التي يتقدم بها غيرالمتدينين، من دون أن يقصدوا مجابهة الدين.

٣ ـ التشكيكات التي تأتي بهدف معارضة الدين وهدمه.

وما يجب أن ينهض به علماء الكلام قبل كل شيء باعتباره الغاية الأصلية من علم الكلام، هو الرد على النوع الثاني والثالث من التشكيكات، وخصوصاً النوع الثالث الذي يسمى اصطلاحا «الشبهات».

الكلام الجديد

ظهرت في الحقبة المعاصرة بحوث كلامية جديدة تختلف بشكل أساسي عن البحوث المطروحة في علم الكلام القديم (التقليدي)، بحيث لا يمكن التماس أي أثر للبحوث الحديثة في المؤلفات الكلامية القديمة. وهذا ما حدا بالبعض الى القول بأن هذا العلم هو في الواقع معرفة جديدة مستقلة ذات موضوع وتعريف خاصين. ولكن نظراً لما أسلفنا ذكره، يمكن القول إن هذا الرأي مجرد وهم ليس الاّ. فالكلام الجديد والتقليدي متحدان في الموضوع والغاية وحتى في مناهج الاستدلال أحيانا. والفارق الوحيد يكمن في الاختلاف بين المسائل، لاسيما السلبية ومبادئ البراهين. والواقع أن الكلام الجديد هو ذاته الكلام التقليدي متكاملاً. والكلام في خضم حركة التكامل هذه أشبه بوليد يطوي مراحل النمو والرشد المختلفة بينما تبقى شخصيته وذاته واحدة. وبعبارة أخرى فإن الكلام الجديد هو مرحلة متأخرة لمشروع تكاملي يسمى «علم الكلام».

ليس الكلام الجديد معرفة تقف على عرض الكلام التقليدي أو تعتبر منفصلة عنه. فالكلام علم سيّال نابض متحرك، يواصل حياته وتطوراته بموضوع وتعريف واحد وأهداف محددة، ويزداد يوماً بعد يوم غنىً وأهمية وحجماً. ولن تفارقه هذه الخصائص الدائمية الذاتية يوماً. وبالتالي فإن ذات التعريف والموضوع والأهداف التي كانت للكلام التقليدي تصدق اليوم على الكلام الجديد.

إذن فالكلام الجديد هو الآخر علم يُعنى بتبيين المفاهيم والعقائد الدينية، وإثباتها، ودحض الشبهات التي ترد على أسس الدين واصوله، والهدف منه تمتين أسس العقيدة الإسلامية بواسطة البرهان العقلي اليقيني، وترسيخ الايمان في النفوس، والدعوة الى الدين ونشره وحمايته من حراب التشكيك والنكران.

وفضلاً عن الشواهد المتعددة الدالة على عدم تمايز الكلام القديم عن الكلام الجديد، يجب القول: إن مناط وحدة العلم وتمايزه عن غيره من العلوم هو موضوع العلم أو الغرض منه. فمثلاً لا يمكن اعتبار الفيزياء وعلم النفس علماً واحداً أو مرحلتين متكاملتين لعلمٍ واحد. فموضوعهما مختلف، والأهداف من كلٍّ منهما

متباينة. أما الكلام الجديد والكلام التقليدي فموضوعهما واحد وأغراضهما واحدة، لذلك فهما بلا ريب علم واحد.

حول تسمية «الكلام الجديد»

في ضوء ما ذكرناه، يبرز الى السطح سؤالان:

١ ـ ما هو السبب والمبرر في تقييد علم الكلام بصفة «الجديد»؟

٢ ـ هل ثمة ضرورة لمثل هذا التقييد أم لا؟

في إطار التحولات التي شهدها علم الكلام، قسّمنا التطورات التي تطرأ على علم من العلوم الى أربعة أقسام:

١ ـ التحولات الكمية والكيفية في مسائل العلم.

٢ ـ التحولات في المنهجية.

٣ ـ التحولات في مبادئ (أصول) الاستدلال.

٤ ـ التحولات في الموضوع.

وقد مر بنا أن التحولات التكاملية غير ممكنة وغير متصورة بالنسبة للقسم الأخير، أي أن التطور والتكامل لا يطرأ على موضوع العلم. فمن غير الممكن أن يحتفظ العلم بوحدته، مع أن له عدة مواضيع.

أما الاقسام الثلاثة الأولى فقد شهدت تطورات هائلة عبر الأعصار، ولا سيما القسم الأول والثالث. إذن فالجدة في علم الكلام المعاصر تفيد اشتماله على إجابات وحلول لشبهات ومسائل جديدة (سلبية)، وهذا يعني بالضرورة وجود براهين وطرق ومبادئ معرفية جديدة يتوسل بها علم الكلام اليوم لدحض شبهات لم تكن موجودة في السابق.

ومن ناحية أخرى، فإن الوعي العميق بحقيقة علم ما وعناصره الذاتية المكوّنة له، يغنينا عن التقيّد بوصفه بالجدة، فجدة علم الكلام حالة نسبية. بمعنى الكلام في كل مرحلة يعتبر جديداً بالنسبة للمرحلة التي سبقتها. وإذا كان التقيد بصفة الجدة أمراً ضرورياً تحتم اعتبار الكلام الذي جاء به نصير الدين الطوسي جديداً بدوره. كما أن الفراغ من مرحلة معينة يسقط عنها سمة الجدة بصورة تلقائية.

فظهور ولو شبهة جديدة واحدة، أو وضع أسلوب برهاني جديد، أو استخدام مقدمة جديدة، أو اختزال إحدى المقدمات، يكفي للتجديد في علم الكلام، وإلغاء الجدة عن الصورة السابقة لهذا العلم. وهكذا فإن هناك كلاماً جديداً دائما.

الشهيد مرتضى المطهري والكلام الجديد

حمل الشهيد المطهري هموم عصره وشارك بفاعلية في كل ساحة وجد أنها تفتقر الى الرأي الإسلامي الأصيل. ففي معرض التصدي للنظريات المادية، كتب «الدوافع نحو المادية» و«نقد النظرية الماركسية». وفي مقام الرد على النزعة القومية ألّف كتاب «الخدمات المتقابلة بين ايران والإسلام». وبذلك فهو الى جانب تأليفه كتبا قيمة في الفلسفة والعلوم الخاصة، مثل شرح الأسفار الأربعة «مبحث الحركة والزمان» وشرح المنظومة، وهي كتب نخبوية لخواص القراء والدارسين، نراه يضع مؤلفات عامة سهلة يفهمها الجميع من قبيل: «قصص الابرار» و«مسألة الحجاب». فتنوع أعماله العلمية تكشف عن عقلية كلامية حملت همَّ الدين وكافحت من أجل نصرته والدفاع عن مبادئه. من هنا يرى بعض المعاصرين، أن الشهيد مطهري هو مؤسس علم الكلام الجديد.

ويرى كاتب السطور أن الأدق اعتباره رحمه الله باعث علم الكلام ومحييه. فالواقع أن هذا المفكر الكبير نفخ الحياة ثانية في الجسد البالي لعلم الكلام، ونبّه المفكرين المتدينين الذين عاصروه إلى حمل الرسالة العظيمة المتمثلة بصيانة اساس المعرفة الدينية، ذلك أن الاهتمام الأكبر للعلماء كان منصباً آنذاك على الاجتهاد في فروع الفقه وحسب.

ورغم أن الشهيد مطهري كان مفكراً متعدد المواهب والإمكانات، حيث خاض بجدارة في التفسير والفقه والأصول والفلسفة، وترك الكثير من الآثار المتنوعة في مختلف صنوف المعرفة الإسلامية والعلوم الإنسانية، لكن الطابع الكلامي كان سائداً في كل هذه الأعمال والنتاجات. وعليه فالأفضل اعتباره متكلما محاميا عن تخوم الفكر الاسلامي، وليس فيلسوفاً أو فقيهاً أو مفسراً، رغم إبداعه المبهر في كل هذه العلوم والفنون وتفوّقه على أقرانه فيها.

يقول رحمه الله حول ماهية الكلام الجديد ومسائله وضرورته:

«١ــ بلحاظ أن لعلم الكلام وظيفتين؛ احداها رد الشبهات وتفنيد الإشكالات الواردة على أصول الدين وفروعه، والثانية عرض ما يدعم أصول الدين وفروعه (وقد اختص الكلام القديم برمته بهاتين المهمتين) ونظراً لظهور شبهات جديدة في عصرنا الحاضر لم تكن موجودة في السابق. وبروز دلائل حديثة تدعم المعتقدات الدينية، جاء بها التطور العلمي، وفي المقابل فقدان الكثير من الشبهات القديمة موضوعها، وتدنّي قيمة العديد من البراهين القديمة. نظراً الى كل هذه المتغيرات يبدو من الضروري تأسيس علم كلام جديد.

وفي الكلام الجديد تبحث هذه المسائل كحد أدنى:

أ ـ فلسفة الدين وأسباب ظهورها من وجهة نظر علماء النفس وعلماء الاجتماع، والنظريات المختلفة المطروحة في هذا الباب (وغالبيتها نظريات غير صحيحة). ومسألة فطرية الدين والبحوث الانسانية العميقة حول الفطرة والنزعات الفطرية، والنبوة والأنبياء والمهدوية في الإسلام.

ب ـ الوحي والإلهام من منظار العلوم النفسية الحديثة (ظاهرة النبوة).

ج ـ إعادة النظر في البراهين المساقة لإثبات التوحيد مع ملاحظة الاشكالات والشبهات التي يطرحها أنصار المادية الجدد على هذه البراهين، بما في ذلك برهان النظم وبرهان الحدوث وبرهان الوجوب والإمكان. ومع الأخذ بنظر الاعتبار الأدلة الحديثة وشبهات الماديين في المجالات المختلفة لاسيما فيما يخص العدل الإلهي والعناية الإلهية.

د ـ موضوع الإمامة والقيادة من منظور اجتماعي مع ملاحظة البحوث المهمة المطروحة اليوم فيما يتعلق بإدارة المجتمع وقيادته، والقضايا ذات الصلة بالجانب المعنوي من الإمامة والإنسان الكامل في كل زمان.

هـ ـ المسائل والاشكالات الخاصة برسول الإسلام والقرآن الكريم، والشبهات المطروحة على هذا الصعيد.

٢ ـ تناقش في علم الكلام الجديد، وضمن إطار الاسلام ومتطلبات العصر، قضايا فلسفة التاريخ في ضوء النظريات القديمة والحديثة، من نظرية ابن خلدون

وحتى آراء توينبي، لاسيما النظرية الماركسية.

٣ ـ دراسات معمقة في فلسفة الأخلاق المشتملة على استعراض لجميع المدارس القديمة والحديثة، سواء كانت دينية أو غير دينية، وتدوين فلسفة أخلاق إسلامية متينة، وتقديم بحوث وافية في التربية والتعليم الإسلاميين.

٤ ـ الاقتصاد الاسلامي، وخصائص الاقتصاد الرأسمالي والاقتصاد الاشتراكي، ومواطن الافتراق والالتقاء بينهما وبين الاقتصاد الاسلامي.

٥ ـ فلسفة الاجتماع من الناحية التطبيقية، وشرح ركائز المجتمع الإسلامي، أو المجتمع المثالي من وجهة نظر إسلامية».[٢٢]

ملاحظات ختامية

١ ـ إن كثرة وتنوع وتطور الشبهات يحتم على المتكلمين ومن أجل النهوض برسالتهم الخطيرة المتمثلة بالدفاع عن حياض الدين، المساهمة الفاعلة في جميع المناحي المعرفية ذات الصلة بالدين والمقولات الدينية. وإطلاق سراح أنفسهم من قفص الاقتصار على المجالات المعرفية السائدة في الحوزة العلمية. فالإنسان «إذا نام لم ينم عنه»[٢٣] والمعرفة العميقة بالشبهة مقدمة لازمة لدحضها.

٢ ـ يتصور بعض المفكرين المعاصرين أن هناك أسلوبين لمواجهة الشبهات، أحدهما حَلّي والآخر نقضي. والمراد بالأسلوب الحلي العرض والتبيين الصحيح للحقيقة. فهم يعتقدون أننا إذا عرضنا التصورات الدينية بشكل صحيح وكشفنا كل الحجب عن وجه الشمس، فإن ضياءَها سيجتاح بشكل طبيعي تلقائي دياجير الشبهات.

ويرى هؤلاء أن اسلوب النقض الذي يعني تفنيد طروحات الآخر له اعتباره هو الآخر إلى جانب الأسلوب الأول.

لكنني أرى أنه بالرغم من جدوى الأسلوب الأول كمنهج غير مباشر في تفتيت الشبهات الناجمة عن التفسير المغلوط للمعطيات الدينية وتحريف أركان الدين، غير أننا لا نستطيع اعتمادها في جميع الحالات.

إن معظم الشبهات اليوم تستقي ماهيتها من التنوع المعرفي الحديث؛ لذا فإن

خير طريقة لتفنيدها هي الغور في أعماق الأسس المعرفية التي قامت عليها هذه الشبهات، وتشخيص مواطن التناقض فيها وما تنطوي عليه من أخطاء ومغالطات.

٣ ـ تختلف مناهج نقد التفكير الديني في العالم المعاصر، عما كانت عليه في الماضي، ففي السابق كانت غالبية النقود والشبهات والمعارضات توجه بشكل مباشر إلى مبادئ التفكير الديني وأسسه ومفاهيمه، وكأن نقاد الفكر الديني كانوا يعتبرون انسجام بناء المعرفة الدينية وتماسكها المنطقي أمراً لا نقاش فيه، لذلك فإن معظم الشبهات كانت توجّه صوب أدلة المتدينين وحسب.

أما اليوم فإن نسبة كبيرة من الاشكالات تصب باتجاه إثبات تناقض أسس ومقومات التفكير الديني، ولذلك تقع على المتكلمين المعاصرين مهمة تكثيف الجهود في عملية تشييد وتمتين مبادئ المعرفة الدينية وأركانها، وتقديمها في نظام منسجم قويم، لتتكسر بذلك سهام النقد المصطدمة بهذا البناء المتين.

٤ ـ من الطموحات التي لا تبدو بعيدة المنال، تحلّي متكلمينا بروح تقبّل الشبهات وعدم التحسس السلبي منها. فإن الابحار وسط أمواج المعارف البشرية المتحولة، إلحادية كانت أو غير إلحادية، سيكون أقدر بلا شك على معرفة مسارب الشبهات ومنافذها، فترتفع بذلك درجة كفاءته في تذويبها ودحضها.

على المتكلمين الخروج من حيز المعرفة الدينية، ليطلوا على الدين والمجتمع الديني والمعارف الدينية من خارجها. ثم يعودوا إلى دائرة الدين ليهذّبوا معطياته. ولابد أن تكون هذه الحركة من الداخل الى الخارج وبالعكس مستمرة ودائمة لتؤتي أكلها في ترسيخ اسس العقيدة. وفي غير هذا سيخسر المجتمع الديني حيويته وفاعليته، ويتزلزل لأتفه الشبهات.

٥ ـ الشبهات التي ظهرت في الغرب، نظير تعارض العلم والدين، وفصل الدين عن الدنيا، والنزعة العلموية (scientism) والعلاقة بين الدين والحداثة (modernism)، لا تخص ديانة ذاتها دون غيرها، وإنما تنطبق على كافة الأديان.ومن ناحية فإن المتكلمين المسيحيين خاضوا تجارب طويلة وقيمة مع هذه الاشكالات، وتعرفوا على لغتها ومناهجها، لذلك يجدر بعلمائنا الكلاميين الاستفادة من نتاجاتهم بعيداً عن أي تعصب، خصوصاً وأن بعض الشبهات الجديدة في

مجتمعاتنا ليست جديدة في الواقع؛ لأنها ظهرت قبل سنوات في الغرب، ووجدت هنالك ردوداً مناسبة.

٦ ــ نظرة خاطفة لتاريخ مواجهة علماء الكلام والمتألهين المسيحيين لتيار مناهضة الدين، تدلنا على وجود نمطين من السلوك في هذا الباب:

١ ـ **السلوك المتحجر:** حيث كان آباء الكنيسة حتى القرن التاسع عشر يصرون بتحجر وعصبية جامحة على صحة معتقداتهم وأصولهم الدينية. وهو سلوك كان مصيره الفشل لاسباب عديدة، منها الانتصارات والانجازات الهائلة التي حققها العلم الحديث.

٢ ـ **السلوك الإصلاحي:** وهو المنهج الذي أعقب السلوك الأول، وبدأ تقريباً مع مطلع القرن التاسع عشر، في الفهم الإصلاحي (reformative) تأخذ المعرفة الدينية والإلهيات المسيحية بعداً تاريخياً، فيُنظر إليها بمنظار نقدي (pathologic) وباعتبارها معرفة بعدية (a-posteriori). وهو سلوك أفضى الى العلمانية (secularism) القاضية بفصل الدين عن السياسة، وتضارب الدين مع العلم.

ونشهد اليوم في مجتمعنا مثل هذا التوجه والسلوك، يرفع لواءه عدد من المفكرين بدعوى الإصلاح واحتذاء خطى المصلحين الإسلاميين الكبار من أمثال السيد جمال الدين الأفغاني والدكتور علي شريعتي ومحمد اقبال. وهو اتجاه لا يرمي لسوى العلمانية يقيناً.

الهوامش

(١) الايجي، عبدالرحمن. المواقف في علم الكلام. بيروت، عالم الكتب، ص ٧.

(٢) ابن خلدون، عبدالرحمن. المقدمة. بيروت، دار احياء التراث العربي، ١٤٠٨ هـ ، ص ٤٦٦.

(٣) بدوي، عبدالرحمن. تاريخ الفكر الكلامي(باللغة الفارسية) نقله الى الفارسية: حسين صابري. مشهد؛ مؤسسة البحوث الاسلامية في الروضة الرضوية، ج ١، ص ٢١.

(٤) نفس المصدر، ص ٢١. والتفتازاني، سعد الدين. شرح المقاصد. منشورات الرضي، ج ١، ص ٧٦.

(٥) مطهري، مرتضى. الاعمال الكاملة.

طهران، انتشارات صدرا، ج ٣، ص ٦٣.

(٦) المفتي، حميد. قاموس البحرين، تصحيح علي أوجبي. طهران، انتشارات علمي و فرهنكي ١٣٧٤ (١٩٩٥) ص ٤٤.

(٧) حاجي خليفة. كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون. بيروت، دار الفكر، ١٩٨٢، ج ٢، ص ١٥٠٣.

(٨) اللاهيجي، عبدالرزاق. شوارق الإلهام في شرح تجريد الاعتقاد. طبعة حجرية، طهران ١٣٣٠ (١٩٥١)، ص ٥.

(٩) مجمع البحرين، ص ٤٣.

(١٠) مقدمة ابن خلدون، ص ٤٥٨.

(١١) الفارابي، ابو نصر محمد. إحصاء العلوم (باللغة الفارسية) ترجمة حسين خديوجم. طهران، شركت انتشارات علمي و فرهنكي، ١٣٦٤ (١٩٨٥) ص ١١٤.

(١٢) الأعمال الكاملة، ج ٣، ص ٥٧.

(١٣) القياس البرهاني هو القياس الذي يتألف من القضايا اليقينية.

(١٤) القياس الجدلي هو الذي يتألف من المسلمات والمشهورات والمقبولات، والهدف منه إسكات الخصم.

(١٥) القياس الخطابي. قياس يتكون من المقبولات والمظنونات والمشهورات، والغرض منه إقناع المخاطبين.

(١٦) القياس الشعري. ويتألف من الخيال وغايته إيجاد النشوة أو الانقباض النفسي لدى السامع.

(١٧) المغالطة، وهو القياس المتألف من قضايا وهمية ومشتبهة، ويستخدم عادة للخداع والتضليل.

(١٨) بقليل من الاختلاف في بحار الانوار، ج ٢، ص ٩٧.

(١٩) البقرة/ ١٨.

(٢٠) بحار الأنوار، ج ٤، ص ٤٦.

(٢١) جوادي آملي، عبدالله. شرح الحكمة المتعالية. طهران، انتشارات الزهراء. ج ١، ص ١٣٦.

(٢٢) المهام الرئيسية والوظائف الحالية للحوزات العلمية، ص ٤٩.

(٢٣) بحار الأنوار، ج ٣٣، ص ٥٧٣ و ٥٩٧.

دور الأديان في احتواء أزمات العالم *

الشيخ سعيد عدالت نجاد**

أولاً وقبل كلّ شيء، أودّ أن أقدّم توضيحاً موجزاً عن مفهومي «الدين» و«الأزمات العالمية» اللذين يشكلان عنوان ورقتي هذه، فقد أضحى مصطلح (الدين) يُستخدم في سياقات متباينة وغامضة، بل متدافعة ومتناقضة أحياناً، الأمر الذي عقّد مفهومه وأربك استخدامه وبشكل لا يُحسد عليه، ولا أريد هنا أن أستغرق في إعداد قائمة طويلة بالتعريفات المقدمة للدين في تمظهراته الخارجية أو وجهات النظر المتمحورة حول تعريفه من الأبعاد الاجتماعية والنفسية أو السلوكية.[1] ومع ذلك فإنّ وجود تعريفات عجيبة وغريبة لهذا المصطلح في عالم اليوم، كتلك التي تُمنح لبعض وتُضفي عليها دوراً كبيراً ومهماً لمجرد قدرتها على توفير أجواء النشوة الروحية، يضطرنا لتحديد المعنى الخاص أو الإطار الخاص الذي نتحاشى خلاله الانجرار الى علم الكلام ودلالات الألفاظ وتطورات هذا العلم (Yinger 1970 ,57 - 155) وجدائله المتقطعة.

إن الدين يجب أن يُحصر تعريفاً واصطلاحاً في الايمان بالمقدس الذي تظهر

---

* ترجمة: مختار الأسدي.

** مدير مركز الدراسات الثقافية الدولية في رابطة الثقافة والعلاقات الاسلامية.

تجلياته في إرساله الرسُل والأنبياء والكتب السماوية لبني البشر من أجل هدايتهم وإنقاذهم. وهذا التمظهر يمكن تشخيصه بوضوح في التعاليم السماوية للأديان الثلاثة: اليهودية والمسيحية والاسلام.

ومن هنا، فإن دعاوى الانكشاف والنشوة الروحية الفردية المصحوبة عادةً بعدم الاهتمام أو اللامبالاة للمعاناة الانسانية لا يمكن اعتبارها ديناً في هذا التعريف. بطبيعة الحال، إني مدرك تماماً بأن التعريف الآنف الذكر يمكن مناقشته، ولكن ومن أجل تيسير هذه المناقشة وتعميم الفائدة لابد من إقرار هذه الحقيقة.

أما الأزمات العالمية فهي معروفة لدينا جميعاً. إنها تلك الآلام المرعبة التي تهدد الجنس البشري وتتحدى السلام العالمي. إفساد البيئة والأجواء الاجتماعية، التعسف بقيم الفرد والمجتمع، استخدام العنف في التعاطي مع المشاكل السياسية والاقتصادية، انتهاك الاعلان العالمي لحقوق الانسان. الذي جاء ثمرة أو حصاداً لتلك السنين المُرّة من الدكتاتورية والحرب، الفقر والمجاعة، ومشاكل كثيرة أخرى كلها أمثلة على أزمات العالم المعاصر. هذه جميعها ربما تساهم في تشكيل هذه الحقيقة المؤلمة، وانها في مجملها حصاد وثمار ونتائج التحولات الاجتماعية والثقافية والأخلاقية للعصرانية أو الحداثة التي لا فكاك لنا منها في عالمنا المعاصر.

ماذا تستطيع الأديان التي تم تعريفها آنفاً فعله أو تقديمه لأزمات العالم هذه، وخاصة الاسلام والمسيحية؟ هل يمكننا القول: إنه بسبب سوء استخدام الدين في تأريخه الطويل، لأهداف سياسية هابطة! اننا سننكسف أو نتألم في الاعتراف بعدم قدرة الدين أو عدم أهليته في تقليص هذه الأزمات؟ أو قل: على أية أرضية واقعية يمكن توظيف تعاليم الدين لحل هذه المشاكل؟ في هذا البحث الموجز، وحول هذا العنوان بالذات سأحاول تقديم وجهة نظري بشكل مختصر.

١ ـ بما أن هناك تعريفات مختلفة للدين وتجلياته، فان هناك اختلافات أيضاً فيما نتوقعه من وظائفه أو وظيفته، فمن جانب معين، راح الكثيرون بعيداً في القول بأن الدين يمكنه أن يجد حلولاً لكل المشاكل التي يواجهها الانسان ويحقق كافة مطالبه واحتياجاته. وكأنهم بذلك استسلموا لحلم ساحر جميل يُظهرون فيه الله تعالى وكأنه (حلاّل مشاكل) The God of gaps ولكن هذا المفهوم له (سبحانه)

يتراجع حين يواجَه بالتقدّم العلمي وقدرات الانسان في لعب دور حاسم في هذه القضية أو تلك.

من جانب آخر، زعم بعضهم أن الدين أفيون الشعوب، فيما اعتبره آخرون من أمثال اوغست كونت August Conte بأنه ظاهرة كانت مفيدة في يوم ما للعقل البشري المتطلّع نحو الحقيقة، ولكنه اليوم لا طائل وراءه وخارج التاريخ.

إنني هنا لا أذكر وجهات النظر المختلفة حول وظيفة الدين وانما سأحيل ذلك الى كتب مختلفة ومقالات تتناول هذا العنوان، لاحظ: (Peterson 1997).

المسألة المهمة هي ما اذا كان بإمكان الناس المتدينين اليوم تحديد حساباتهم أو توقعاتهم من الدين ضمن عناوين مشخّصة كما فعل هستون سميث Huston Smith بفصاحة واقتدار (سميث ١٩٩٥) فإن عليهم ألا يتخذوا موقفاً تقليدياً من آفاق التقدم العلمي وانجازاته الضخمة، وألاّ يرفضوا مقوّماته الاستثنائية (نصر، المقدمة).

كان للدين دائماً تأثير عملي وفاعل في العديد من الحقول والمجالات. وتتجلى هذه الحقيقة بشكل واضح في إطار القيم الأخلاقية، فيما يتعامل العلم مع القيم المنظورة، ولكن بأسس جوهرية معيارية.

الأمر الثاني: العلم يُعالج المعاني المعرفية وليس المعاني الوجودية، وكأن الحياة لها معنى ولكن أي معنى!

ثالثاً: ان العلم ليس موّفقاً في ادراك الصفات أو فهم الأشياء غير المادية أو غير المرئية.

واذا حصرنا وظائف الدين في المساحات المذكورة، فاننا في الحقيقة حددنا وظيفته في تغيير المحتوى الداخلي للانسان، وكذلك ميوله ومواقفه، ولكن مسؤولية تعميق تلك القيم في المجتمعات المتنوعة والأزمات المختلفة تقع على عاتق الأديان وتحديداً على العلماء والمفكرين الدينيين. وان أية آلية مقبولة على هذه الأرضية، يمكن أن تكون معقولة ومنطقية، وإن كانت لم تُشتق أو تُنتزع من الدين نفسه.

ولذلك، فان المهمة الرئيسية المقدمة للناس المتدينين ضد الماديين ترتكز على توضيح وتصوير هذه القيم وخاصة جوهر الدين، والذي هو الأخلاق في هيئتها

المعاصرة. وبهذا يجب علينا استخدام الأدوات الحديثة ووسائل الاتصال المعاصرة كالسينما والمسرح والموسيقى والقصة القصيرة والرواية في تقديم تعاليم النبي محمد صلى الله عليه وآله وسلم للناس بشكل مباشر أو غير مباشر، وذلك من أجل انتاج حسّ اخلاقي في داخلهم يُشعرهم بالالتزام والمسؤولية.

يبدو ان تجسيد جوهر الدين في الأدب المعاصر يمكن أن يحول بين الانسان ومركزيته أو نرجسيته ويُقلّص لامبالاته نحو الله والتعاليم الدينية. هذه التعاليم يمكن العثور عليها في منظومتنا الأخلاقية القديمة وكذلك في المصادر السّرانية الغامضة، ولكن من الضروري أن نعيد هيكلتها أو بناءها للجيل الجديد بصياغة جديدة أو إطار جديد. كتاب الغزالي، (كيمياء السعادة) مثلاً، وكتاب أبو الخير، (أسرار التوحيد)، وخطب و مواعظ فائز كاشاني، بالرغم من انها رائعة ومفيدة ولكنها تبدو بعيدة عن ذوق الجيل المعاصر أو مزاجه. إنها مسألة إلزامية على المفكرين الدينيين لإعادة صياغة هذه المراجع، وتجديد أساليبهم بما يتواءم مع القرن الواحد والعشرين وثقافته وتطلعات أبنائه؛ ان مهمة صياغة الثقافة الجديدة هذه وإعادة بنائها يمكنها أن تعالج المعاناة الفردية، وسجالات الأسرة وارتباك القيم الاجتماعية... ولكن المؤسف، أن الثقافة الدينية في مجتمعاتنا المختلفة لم تُحقق انجازاً مهماً على هذا الصعيد بعد.

٢ ـ القيم الأخلاقية، كجوهر للدين يجب اعتبارها ركيزة للعلاقات المشروعة في المحيط العالمي، فإذا كنا نعتقد ببساطة ببعض هذه القيم وتعاليمها، كأسس أو قواعد ذهبية مقبولة، ولا نستخدمها كمساحات أو أدوات لمتطلبات خاصة، وان كانت مشروعة، فإن هذه القيم ستصبح قضية فردية فقط ولا يمكن اعتبارها وسيلة لحل مشاكل وأزمات عالمية. على الناس المتدينين استنهاض العاملين في المؤسسات السياسية والقانونية لتحمّل واجباتهم والتزاماتهم تجاه القيم المعنوية والأخلاقية، وذلك من أجل الاحتفاظ بكرامة الحياة الانسانية، والبيئة، والمحيط الانساني النظيف، وحقوق الأطفال والكبار. وهذا يتطلب شرح القواعد الأخلاقية نظرياً ومن ثم الدعوة لتأسيس إعلان قانوني ترتكز على أرضيته أخلاق عالمية عامة. وهذا نفسه يستدعي قضيتين مهمتين:

الأولى: تفترض بالناس المؤمنين الالتزام عملياً بملاحظة تلك القيم الأخلاقية.

والثانية: ان نستفيد من صراعات التاريخ، أي صراعات الحضارات والأديان، وأن لا نحاول الانحياز المسبق بأن نمنح تفوّقاً أو تعالياً لهذا الدين على حساب ذاك أو نتعاطف مع ذاك على حساب هذا. واذا استطعنا تقليص خلافاتنا البسيطة والتافهة لحساب المثل والأهداف الكبرى للمجتمع العالمي، واعتقدنا بإمكانية إيجاد ثقافة أخلاقية ملتحمة ومتحدة، فاننا سنتعامل بعضنا مع البعض الآخر بسماحة أكثر وتفاهم أكثر، وبالتالي فإن بإمكاننا أن نأمل أو نتطلّع لإيجاد سلام دائم بين الأمم والشعوب.

نعم، ان التواصل العالمي اليوم بحاجة الى أخلاق وقيم عالمية. وقد لاحظنا محاولات جديرة بالإعجاب قام بها برلمان الأديان العالمي في إعداد منظومة هذه القيم، ان (الاعلان نحو أخلاق عالمية) المقدَّم إلى مؤتمر نيودلهي «عام ١٩٩٧ / ٢٣ ـ ٢٤ نوفمبر » يُعتبر خطوة متقدّمة وكبيرة لتحقيق هذا المطلب. كما أن توزيع هذا الإعلان على لغات مختلفة سيكون ذا تأثير بالغ في إيجاد عالم أكثر تديناً وأفضل أخلاقاً. لقد تُرجم هذا الاعلان الى اللغة الفارسية في الجمهورية الاسلامية الايرانية من قِبل قسم الدراسات الاسلامية في منظمة الثقافة والعلاقات الاسلامية، وتمّ توزيعه بآلاف النسخ، وأنا آمل أن يكون ذلك ذا تأثير على الحياة الاجتماعية في إيران.

إن هذه النظرية الأخلاقية العالمية مشتقة أو منتزعة من القيم العامة للأديان وإن مبادئها ستكون مطلقة. وبما أن القيم الأخلاقية العالمية هذه ليست مطابقة للثقافات المختلفة فإن الخصوصيات البيئية والجغرافية لن تكون ذات تأثير كبير عليها.

إن زرع الأمل والثقة بالله في نفوس أولئك المتعبين، المجهدِين من الحياة اليومية، ومن الانغماس في الملذات الجنسية غير الأخلاقية، والذين لا يجدون معنى في الهوية والانتماء، أي ممن يجدون نموذجهم أو عزاءهم في الموسيقى الصاخبة والرقص الماجن فقط، إن هذا الأمل لا يأتي إلاّ من خلال الدين، فهل ستتمكن القراءات الجذرية والأصولية للأديان أن تلعب دوراً في هذا الإطار؟ وهل يمكن استخدام التعاليم الدينية لإيجاد نوع من الحب الحقيقي لله، قد يكون بديلاً للحب الدنيوي المزيّف؟! إن حب الخير والقيام بالأعمال الصالحة والنبيلة باتّباع سبُل الأنبياء

العظام والاعتقاد بأن الله هو الخالق وهو حبيب الانسان، واعتبار هذا العالم أو هذه الدنيا ممراً أو معبراً لأخرى أعظم، كلها من التعاليم الاسلامية التي يمكنها أن تُزيل أو تُبدّد رعب العزلة لدى الانسان المجهد وتؤكد له الحاجة الى الايمان والثقة بالمستقبل، وتعوّض هذا الانسان المعذّب بالأمل والدفء، وتساهم في انقاذه مما يحيق به من أزمات مدمّرة.(٢)

ان مهمة علماء الدين والمفكرين الدينيين تتجلى في تقديم ترجمة أو قراءة جديدة للنصوص الدينية، والتي تأخذ بنظر الاعتبار حاجات الانسان المعاصر ومتطلبات حياته الواقعية والحقيقية.(٣)

٣ ـ واحد من الواجبات الملّحة الملقاة على عاتق الناس المتدينين هو تطوير وإبداع تصورات جديدة نحو فهم العالم، تكون تجليات الحقيقة الإلهية فيه من خلال دلالات الأفراد والطبيعة، وليس مما يمكن انتزاعه جزافاً وبأية طريقة كانت. القرآن يستخدم مصطلح (آية) كمثال على الدليل الى الله لكل من الظاهرتين الطبيعية والانسانية، وهذه تمنحنا معنىً عميقاً وتوصيفاً دالاً. (القرآن الكريم ٤١: ٥٢ ــ ٥٤). ففي السنّة نجد أن كل الناس يسمّون عيال الله. هذا الاستغراق الباطني يدعو المسلمين لتحمّل المسؤولية الكاملة في تحديد موقفهم نحو الطبيعة والحيوان والانسان. بعض المصادر الاسلامية تذكر واجبات شرعية محدّدة في هذا الاتجاه، يمكن الاستفادة منها في ايجاد منظومة علاقات شرعية عالمية، وخاصة فيما يخصّ حفظ البيئة وصيانتها. المسألة المهمة هنا، أن تعميق هذه المنظومة كانت تُنفّذ سابقاً على قاعدة فردية ــ كما ذكرنا ــ فيما يتعاطى نظام العالم الجديد وشبكة الاتصالات الكونية مع مستجداتها المعاصرة وآلاتها وأدواتها، وهذا يتطلّب من علماء الدين إعادة صياغة هذه الواجبات، بالاعتماد على نظام أخلاقي عالمي وعلى أرضيةٍ اجتماعية ومرتكزات عامة. وعدم ترك الدين خارج إطار العالم وفي إطار التنظير الفردي فقط، بتركيز هذه القيم في نفوس الناس وعقول السياسيين، يستطيع المتدينون ايجاد هذا المحتوى الباطني العميق، وهم مسؤولون عن ايجاده ورعايته وحفظه للأجيال اللاحقة.

إن عليهم أن يقتنعوا بأن يروا أن أسس العدالة الاجتماعية قد تمّ إدراكها، وأن

البيئة قد تمّت رعايتها، وأن الفاقة قد تقلّصت، بصرف النظر عن مصدر القوانين المعمول بها، والتي جاءت بمثل هذا الموقف المطلوب أو ذاك، أو أنها منتزعة من الأديان أصلاً أم لا. بكلمة أخرى، اذا كانت الأهداف الاجتماعية العظمى للأديان قد تحققت من خلال قوانين ومنظومات غير دينية فإن علينا أن نقتنع بذلك ونسلّم به ونرتاح اليه.

٤ ـ الاعتقاد بالقضاء والقدر، مع بعض الفوارق في قراءاته، معروف في المسيحية والاسلام. من أجل توضيح هذا المفهوم الديني للناس، لاسيما السياسيين منهم، يجب أن نضع في أذهاننا بأن هناك نوعين مختلفين من الأزمات والشرور. النوع الأول هو ذلك الناشئ من سوء أخلاق الناس أنفسهم مثل: الأزمات البيئية، والفقر، والظلم الاجتماعي أو فقدان العدالة. والنوع الآخر هو الأزمات الطبيعية التي لا دور للانسان فيها. بعض المفكرين يسمّون النوع الأول بـ (الشر الأخلاقي Moral evil) والنوع الثاني بـ (الشر الطبيعي Natural evi) (هيك ١٩٦٣، الفصل ٤).

ان مفهوم القضاء والقدر يمكن أن يُستخدم في تحديد الشرّ الطبيعي، ولكن المؤسف ان تاريخ الأديان أعطى اهتماماً قليلاً لهذا النوع من الشرّ، وهكذا جاءت تفسيرات خطأ لبعض الأديان لتُجسّد الظلم والاضطهاد وسوء السلوك، والتعامل الفظ، وتحت ظلال حكومات مختلفة، وغطاءٍ كامل من سياسيين عديدين.

صحيح إن حل مشكلة الشر الطبيعي يقع خارج نطاق أو قدرة الذهن البشري، ويجب علينا هنا التسليم لإرادة الله. ولكن الشر الأخلاقي الذي يجسد نفسه في أشكال الفقر والجوع، وفي سوء استخدام الجنس، وفي التلوث البيئي، وأمثال ذلك، فإنه في دائرة القدرة البشرية وليس مما لا يمكن تجاوزه، كما يحاول البعض أن يزعم أو يشير.

على المفكرين الدينيين وروّاد الكنائس والمساجد ألا يعيدوا الكرّة في هذا المسلسل المؤلم، فإن حياة الأنبياء عليهم السلام ترينا انهم لم يستخدموا تعاليم السماء لتجسيد السلوك الانساني السيئ على الإطلاق وانما بالعكس تماماً، كانوا دائماً عوناً وسنداً للفقراء والضعفاء، وذلك باتخاذ المواقف المؤازرة والمؤيّدة لهم، والتي تبحث دائماً عن العدالة وتنشدها على طول الخط.

إن إهمال أو تجاهل التمييز بين هذين النوعين من الشرور قاد البشرية لإضعاف أو تقليص دور الدين في حلّ الأزمات العالمية. وعزّز وجهة النظر التي تزعم بأن الدين مخدّر لا يولد إلا اللامبالاة، ولا يصلح إلاّ أن يكون مفقسا لتفريخ المشاكل الاجتماعية.

باختصار شديد، إن دور الأديان يكمن في إيجاد السرائر النظيفة والصحيحة، وفي إنتاج القيم المعيارية المتساوقة مع متطلبات العالم المعاصر. وهذا يمكن تحقيقه بتغيير الرؤى البشرية والميول والمواقف حيال الطبيعة والآخر والنفس.

ولذلك فإن النقاشات حول كيفية ايجاد اقتصاد أفضل وبيئة أكثر ازدهاراً وتطوّراً، واصلاح النظام الضريبي لحل مشكلة الفقر، وفرض مصافي الترشيح على المداخن والمصانع وعوادم السيارات، وتصفية مياه المجاري، وبناء القصور الخضر، كلها خارج إطار الأديان.

على أية حال، إن جواب السؤال القائل: لماذا وكيف يجب الالتزام بهذه الطرق والآليات؟ يقع على عاتق الدين والمفكرين الدينيين والفقهاء وعلماء الاجتماع.

آمل أن أكون قد قدمت فكرة أولية موجزة وواضحة عن دور الدين وماذا يستطيع فعله في أحتواء وامتصاص أزمات العالم المعاصر.

الهوامش

(1) The Oxford Abridged Encyclopedia and Hick 1963, introduction and ch. 9.

(٢) القرآن الكريم ١٧: ٢٥ ـ ٢٨ حيث الأوامر العشرة قد تكررت. وكذلك في السورة ٢٥: ٦٠ ـ ٧٧ المعنية بالتعاليم القيمية والمقاربة تماماً الى القاعدة الذهبية الممتازة. في نفس السورة ٣٣ تأتي متطلبات انجاز الثقة والطمأنينية الروحية في هذا العالم، مؤكدةً بأن كل انسان يعدّ نفسه لتلقي الهداية. يمكن أن يعثر على هذه الطمأنينية خلال هذه الآيات القرآنية الكريمة.

(٣) في كتابات الفلاسفة الوجوديين، نجد وظيفة الدين هذه معمّقة بشكل جيّد «لاحظ كتاب كيركيجارد Kierkegaard» «الخوف والارتجاف Fear and Trembling». ومن الجدير بالذكر والثناء هنا وجود إشارات جادة في هذا السياق في التراث الاسلامي.

نحو علم كلام قرآني

رؤية قرآنية موضوعية عن الكون والانسان

غالب حسن*

[١]
الكون في القرآن

ما هو الكون في القرآن الكريم؟

يُطرح اكثر من جواب عن هذا السؤال الحيوي الكبير في ضوء الخطاب القرآني الكريم، وذلك تبعاً للتفاوت في مستويات فهم واستيعاب هذا الخطاب المقدّس، كما ان الرؤية تتأثر الى حدٍ خطير بنوع وهويّة الخلفيّة الفكريّة والفلسفيّة والعلميّة، وطبيعة الظروف التي تحيط بالواقع المعاش. فالجواب صنيع او نتاج عوامل معقدّة تتشابك وتتناسج فيما بينها لتؤسّس نتيجة متميّزة بخصائصها وابعادها، ومن الصعب ادعاء النهاية التي تطوي كل محاولات المستقبل، لان الفكر عالم مفتوح، والتجربة العقليّة مغامرة لا تعرف الحدود، اذ هي تتسم بالجرأة وتتصف بالجسارة، كما يشهد على ذلك تاريخ الفكر بالذات، فضلا عن ان النصّ القرآني تعبير عن ذات الله عزّ وجل، وبالتالي فهو لا ينضب ولا يذوي، يتفجر باستمرار بالاحتمال تلو

---

* باحث اسلامي عراقي مقيم في السويد.

الاحتمال والرأي بعد الرأي، ومن الطبيعي ان هذا لا ينفي امكانات الموازنة والمحاكمة والترجيح، وذلك في نطاق السجال الفكري، وهذه القضيّة ـ في حد ذاتها ـ غاية ذاتية تستمد اصولها من تضاعيفها الداخليّة وجوهرها الذاتي، انها هدف أصيل، ومسيرة الانسان في اخطر وادق انعطافاتها تتمثل في معركة الفكر الجبّارة.

وقبل ان نفصّل في الجواب، نتساءل وبحق: ترى أي كون هذا الذي نقصد في هذا الطرح؟

اننا نتساءل عن الكون الذي نعيش فيه، عن الكون الذي نحن جزء منه، بعيداً عن تهويمات الماهيّة والجوهر والعرض وبقية المقولات الفلسفيّة التي تتعامل مع الكون الذهني المجرّد، اننا نتساءل عن كون نؤثر فيه ويؤثر فينا، نحاوره بلغةٍ مستقاة من مادته وصورته وتضاعيفه وحركته واشيائه، عن كون نأخذ منه ونضيف اليه، وليس عن كون (ماهوي) غامض، يقترب من حافّة العدم الرهيب.

الكون في كتاب الله وجود مأنوس، يتسع لاعمال الفكر بعيداً بعيداً، وهناك تطابق رائع بين المدى الكوني المترامي الاطراف والاسرار وبين العقل البشري المجبول على السؤال والمفطور على ملاحقة المجهول دون كلل أو ملل.

الكون في القرآن سؤال يتجدّد، يطرد، واذا اجتهدنا بطرح جواب، فهو في حدود الاجتهاد المحكوم بعوامل تأسيسه وتكوينه، ولا اعتقد انه تجسيد كامل لطاقة النص القرآني العظيم، بل هو في اجوائه او بالاحرى في حومة احتمالاته التي هي الاخرى وليدة شبكة من الظروف والمعطيات.

ما هو الكون في ضوء الخطاب القرآني؟

الجواب: عبارة عن رؤية وليس إحالة اولية او كشفاً نهائياً.

الجواب: محاولة وليس إمضاءً خالداً.

الجواب: نوع من الامكان وليس وجوباً.

في سياق هذه التصورات نحاول أن نتعرف عن معنى الكون في ضوء الخطاب الالهي الكريم.

[٢]
الكون حشد من الاشياء

الكون هو هذه الأشياء التي يتشكّل منها، هذه الاشياء التي تقع في نطاق الحسّ والتجربة، ثم ما يطلق عليه بالذرات بل وما يُعرف بالجسيمات ما دون الذرّة التي ما برح العلم يكشف المزيد منها... فهو جبل وسهل وشمس وقمر... الكترون و نيترون و بروتون... انسان و شجرة وبلبل... انه «كمٌّ» من المفردات، وكل مفردة من هذه المفردات كيان يحكى عنوانه الشخصي الثابت. يتمتع بهويته المستقلة وفرديته الحادّة، وقديماً كان اليوناني يعتقد ان لكل شيء في هذا الوجود روحاً تكمن في أعماقه، تتحمل مسؤوليّة تصميمه وتتولى قيادته ومسيرته، توجهه في إطار الحفاظ على كينونته الخاصّة، فكل شيء ينطوي على علّة ثباته واستمراره، وبالتالي فان الكون في كل شيء من اشيائه يستبطن عقلاً، وبتقادم الخبرة البشريّة تحوّل الكون الى أثر من آثار العقل، لقد خرج العقل من باطن الاشياء، ليتولى مسؤوليته من الخارج، اقصد من خارجها.

هذه المحاولة تنطلق من تشبيه الكون، أو بالأحرى كل شيء من أشياء الكون بالانسان، فكما ان للانسان روحاً مسؤولة عن شأنه وحركته، كذلك الحال مع كل مفردة من مفردات هذا الوجود العظيم، سواء هذه المفردة كبيرةً كانت أم صغيرة، من عالم المادة الجامدة أو من مصاديق الحياة. فالكون اذن (تراكم) كمي منتظم.

انما يؤدي الى تحكيم النظرة الانعزالية في الكون، تقطيع جسم الوجود، تحويله الى عالم غريب على بعضه، ومهما يكن من أمر، فقد يرى البعض أن الكون في ضوء الخطاب القرآني لا يعدو هذه الاشياء المبثوثة على ساحته العريضة، فطالما يتعرّض الكتاب المجيد الى اشياء محسوسة، نتعامل معها يوميّاً، ولذا فان الكون هو هذه الاشياء.

إن القرآن الكريم لا يتحدّث عن أي مفردة كونية بشكل جاهز، حاضر، نهائي، وانما يطرح كل مفردة في أطر من العلاقات المتداخلة المترابطة، وربما يسأل أحدهم ـ على سبيل المثال ـ في قوله تبارك وتعالى: ﴿أفلا ينظرون الى الإبل كيف خُلقت والى السماء كيف رفعت والى الجبال كيف نُصبت﴾. فان الآية تصوّب الفكر الى اشياء قائمة بذاتها، ولكن مزيداً من الامعان في هذه الآية العظيمة تقودنا الى نتائج

مغايرة، فهي تحرّر العقل من صيغة التعامل الجامدة مع الكون، فالنظر هنا ليس لمحة خاطفة سريعة فالإبل والسماء والجبال حقائق كونية معقدة التركيب، وهي نسيج من العلاقات المدهشة والارتباطات العميقة داخلاً و خارجاً.

ان استيعاب هذا التوجيه يستوجب الاشارة الى النقاط التالية:

أولاً: إمعان الفكر في هويّة الفعل الماضي المبني للمجهول في الآية، أي [خُلقت، رُفعت، نُصبت...] فان هذه الهويّة تستبطن الاشارة الى تاريخيّة الخلق والرفع والنصب، فالمطلوب هنا ليس التعامل مع انجاز جاهز، بل المطلوب هو استعراض عمليّة الخلق والرفع والنصب عبر تضاعيفها وحركتها. أي ان المطلوب هنا استقراء معرفي، استقراء فاحص ومتسائل لتاريخ النشوء والتكوّن والتطور، وليس المطلوب إلقاء نظرة على شيء جاهز.

ثانياً: ان معنى النظر يشير الى تحريك العقل، والغاية القصوى هي الاحاطة الواعية المتبصّرة بالخصائص وطبيعة العلاقة السائدة، وهذا يستدعي التوفر الاستقرائي والمعرفي لمسيرة الخلق والرفع والنصب. ان متابعة هذه المسيرة الهائلة من خلال انبثاقات وتفجّرات المرحلة الشائقة يشكل شرطاً مهماً بل جوهريّاً لمعرفة الخصائص والعلاقات. ان النظر عبارة عن سير. ولم يكن مجرّد دهشة او اعجاب، متابعة دقيقة وحيّة، ولابد ان تترتب عليها نتيجة.

ثالثاً: ان موضوع النظر في الآية ليس الابل والسماء والجبال كماهيّات أو حقائق جوهريّة أو مفردات اسميّة، بل الموضوع يتعلق بـ (فعل) أي الى رفع السماء كفعل كذلك النصب والخلق. فالواجب هنا يتجسّد بالتوجّه الفكري الى [الفعل] وليس الى [الاسم].

رابعاً: ان مدخل النظر أو بتعبير أدق، هويّة النظر هو [الكيف]. والكيف يتواصل مع الحركة والتحوّل والتغيّر وليس مع الثبات والسكون، يتواصل مع مسيرة وليس مع جوهر ثابت تتوالى عليه الاعراض كما يقول الفلاسفة في تعريفهم للجوهر.

اننا مطالبون بملاحقة المفردة الكونية في علاقاتها الطوليّة المتوالية، وبمراجعة علاقاتها مع الآخر، فان آلية الكيف تلامس الحركة، تلامس الفعل، مواصلة لما يحدث ويحصل.

ان النتيجة الخطيرة التي نخلص اليها من هذه المقاربات وغيرها، ان كل مفردة من هذه المفردات ينبغي التعامل معها كـ [صيرورة] وليس كـ [وجود] بالمصطلح الفلسفي المدرسي، ان كل مفردة من هذه المفردات ينبغي النظر اليها في سياق [أن يكون] وليس في سياق الشيء الكائن / التعبد الماهوي، الجوهري الساكن، وهكذا الامر مع الماء والانسان والشجر، وكل ما خلق الله تعالى، فليس هناك مفردة كونية حاسمة، من خلقه... ابداً... ولذا فان هذا التعريف للكون غير مُستساغ مع القراءة الواعية للقرآن الكريم.

هذه الرؤية ساذجة، غريبة، استولى عليها سحر الشيء او الموجود او المفردة في لحظةٍ ما، بينما المطلوب هو مراقبة ومتابعة الفعل.

[٣]
الكون: صفات ـ عروض ـ خصائص

الكون إن هو الا صفات:

انه وزن وحجم ولون وطعم ورائحة وكثافة وعمر... هذا هو الكون... ومن الواضح ان هذه الرؤية اعمق من سابقتها، تتحرّر الى حد ملحوظ من أسار النظرة الاختزاليّة الى الكون. وفي الحقيقة ان هناك مصفوفة عوامل تشجع على اتخاذ هذا الموقف، منها:

١ ـ ان تعاملنا مع الكون انما هو عَبْر هذه الصفات بالذات، فإنّ محيط الحواس الأنسانيّة، وفاعليّتها ونشاطاتها تتحرك وتعمل في مجال هذه الصفات والخصائص. ان مادّة انشغال الحواس بهذه الابعاد، وببركتها نتعامل مع الكون.

٢ ـ ان موضوع العلم في قسم كبير منه هو هذه الصفات والخواص، والغرب عندما هجر مبدأ التأمل النظري للماهيات، انصرف الى دراسة هذه الأبعاد، وبذلك حقق انتصارات مدهشة في مجال العلم الطبيعي بحيث غيّرت كل المفاهيم الموروثة حول الكون.

فالتعامل مع الكون من هذا المنطلق ليس غريباً على الحس، بل هو ينبعث من الانغماس في زحمة الكون وتضاعيفه.

أصحاب هذه الرؤيّة يستفيدون الدليل من القرآن الكريم، وفي الحقيقة، أن هناك قاعدة عامّة في الكتاب العزيز يمكن ان تكون تأسيسية. قال تعالى:﴿انّا كل شيء خلقناه بقدر﴾ و قال تعالى: ﴿كل شيء عنده بمقدار﴾.

والمقدار لا يخرج عن دائرة الصفات والخصائص، أي سبل تعاملنا مع الشيء، وقد تكون داخلية أو خارجية، والعلم كثيراً ما يصب جهوده على هذا [المقدار].

هذه القاعدة العريضة تتفرع او بالأحرى لها مصاديقها التطبيقية في القرآن الكريم، وهذه نماذج سريعة في هذا المجال.

قال تعالى: ﴿وأنبتنا من كل شيء موزون﴾، ﴿وزيّنا السماء الدنيا بمصابيح﴾، ﴿الم تروا كيف خلق الله سبع سماوات طباقا﴾، ﴿وسخّر الشمس والقمر كل يجري لأجل مُسمّى﴾، ﴿وانزلنا من السماء ماءً فأنبتنا فيها من كل زوج بهيج﴾.

وفي الحقيقة، أن النظر الدقيق الى آيات «التقدير» إذا صحّ التعبير تلفت أو توجّه الطاقة العقليّة الى ذات القدر، أي الى الشيء من حيث هو موسوم بابعاد معيّنة، فكأن الشيء بابعاده، بصفاته وخصائصه ووظائفه.

إنّ هذا الترسيم للشيء ينقذ العقل من الاغراق في الأوهام والخيالات والغموض، يُفجّر فيه قابليّة الاكتشاف والخلق والابداع، وليس من ريب أن هذا التقدير هو الذي يتيح فرصه التفاعل مع الآخر. يأخذ ويعطي، يؤثر ويتأثر، يصل وينفصل. فهو بهذا القدر يتواصل باستمرار مع الكون كله، وبالتالي، فان التقدير عمليّة تنطوي على التجديد، وهذا، يقودنا الى فكرة جوهريّة، أن سرّ التقدير يكمن في (الفعل)، فالفعل هو الممارسة الحيّة الناشطة التي يجسّدها التقدير، فالشيء ذو قدر، يعني «فعل» ان الصيرورة هي العنوان الحقيقي لأشياء الكون لأنها ذات لون ووزن وكثافة ووظيفة، لانها مقنّنة، محكومة بسنن، أن قال التقدير هو الفعل، خاصّة ان التجدّد لازم طبيعي للتقدير، فالشيء اذن هو [ان يكون]، هذا هو الحمل الحقيقي على الشيء، وليس الوجود بالمعنى الفلسفي المدرسي، وقليل من التدبر يكشف عن الفارق الجوهري بين نوعي الحمل.

إن تعريف الكون من هذا المنظور خطوة متقدّمة باتجاه رؤية اكثر عمقاً وادق إصابة وارقى تصوراً من الرؤية السابقة التي تتجسّد بالتراكميّة والانعزاليّة.

[٤]
الكون علاقات

الكون ليس مجموعة اشياء متراكمة، ولا هو خصائص وصفات، وانما هو [علاقات]، العلاقات بين الاشياء والظواهر والصفات... بل والعلاقات داخل الشيء نفسه. فهذه العلاقات هي العمق، الصميم، الجوهر، الروح، وبتعبير أجمل، هي القوام.

ان كثيراً من علماء الطبيعة يؤكد ان موضوع العلم انما هو هذه العلاقات المتشعّبة، المتسعة، المتداخلة، وجهاز المعرفة الانساني لا يتعامل مع اشياء متناثرة، ولا مع صفات بادية، ذلك وهمٌ، وإنما يتفاعل ويتواصل مع العلاقات الكونية فالكون ليس شمساً وقمراً، بل هو ذات العلاقة بين الشمس والقمر، وليس هو ليلاً ونهاراً، بل ذات العلاقة بين الليل والنهار، وليس هو وزن وكثافة، بل ذات العلاقة بينهما، وتأخذ العلاقة مداها الوجودي الشمولي الحي، لتشكل نسيج الكون، او بالاحرى قوام الكون، ولتوكيد الرؤية وتجذيرها واعطائها صفة الشمول، نقول: ان المفردة الكونية ذاتها، المفردة الشاخصة، انما هي شبكة علاقات، عبارة عن كيان عائلي، فهذه الشجرة، وهذه الثمرة، وهذه البذرة، لا بل وحتى الجسيمات ما دون الذرة؛... كل مفردة من هذه المفردات وحدة علائقية، بنية من علاقات.

ليس من ريب ان هذه الرؤية أعمق من المحاولات السابقة، وهي رؤية تشي عن رغبة عقليّة في تجاوز الظاهر، في تخطي السطح، مغامرة لالتماس الاعماق البعيدة، وهي مستقاة بطبيعة الحال من شهادات الحس والتجربة والعقل، والانسان مخلوق مولع بالتنظيم، يصنّف الاشياء والظواهر والحوادث والوقائع والافكار والمواقف من أجل وصف العلاقات الموجودة بينها.

الكون ـ اذن ـ شبكة من العلاقات، ولكن ما طبيعة هذه العلاقات؟! أو بالأحرى ما هي خصائصها المميزة؟! انها ديناميكيّة، لانها معطاء، تتولّد من بين ثناياها حقائق جديرة، مخلوقات لم تكن من قبل، ومن ثم هي فطريّة، أي كامنة في الواقع، ليست من صنع الخيال، ولا هي ضرورة للبحث أو مرجعاً لتذليل مشكلة علميّة، هي

واقع موضوعي لانها هي قوام الكون، بل هي الكون في التحليل الأخير.

هذه الرؤية لها شواهدها الكثيرة جداً من القرآن الكريم.

قال تعالى: ﴿ألم نجعل الارض مهاداً * والجبال اوتاداً * وخلقناكم ازواجاً * وجعلنا نومكم سباتاً * وجعلنا الليل لباساً * وجعلنا النهار معاشاً * وبنينا فوقكم سبعاً شداداً * وجعلنا سراجاً وهاجاً * وانزلنا من المعصرات ماء ثجاجاً * لنخرج به حبّاً ونباتا * وجنّات الفافا﴾.

قال تعالى: ﴿الذي جعل لكم الارض مهداً وسلك سبلا وأنزل من السماء ماءً فاخرجنا به أزواجاً من نبات شتّى * كلوا واشربوا وارعوا أنعامكم إن في ذلك لآيات لأولي النهى﴾.

قال تعالى: ﴿وترى الأرض هامدة فإذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت وأنبتت من كل زوج بهيج﴾.

لقد استغرق اكتشاف هذه الرؤية التقدميّة الفاعلة في تعريف الكون زمناً قاسياً، ومراناً عقلياً شاقاً، فان استبدال السكون بالحركة والظاهر بالباطن والسطح بالعمق يصطدم بعوائق طبيعيّة ومعرفية واجتماعية، تكلف الكثير من الجهد والوقت.

وتتمخض عن هذه الرؤية الجذريّة العميقة مستحقات في غاية الاهميّة والخطورة. إذ لها تأثيرات رائعة في ترسيم وترشيد حياة الانسان وتاريخه ولعل منها:

١ ـ الشموليّة الكونية، أي الاعتقاد بالكون المترابط المتفاعل.

٢ ـ الاقتراب من التصوّر القانوني والنظمي للكون. فان العلاقة بين شيئين أو فكرتين أو صفتين تنتظم في قانون، بل هناك تصور مؤداه ان القانون هو هذه العلاقة، أي ان كل قانون هو بمثابة علاقة.

٣ ـ الاحساس بالالفة الكونية.

٤ ـ توفير فرص التنبؤ الكوني.

قال تعالى: ﴿ألم تر ان الله انزل من السماء ماءً فسلكه ينابيع في الأرض ثم يخرج به زرعاً مختلفاً ألوانه ثم يهيج فتراه مصفرّاً ثم يجعله حطاماً ان في ذلك لذكرى لاولي الألباب﴾.

ان علاقة أي شيء بآخر في هذا الكون يؤسّس حركة. ومن ثم عطاء... وإلا ما

هي الحصيلة او النتيجة المترتبة على العلاقة بين الارض والمطر، بين الانسان والنبات، بين الهواء والشجر؟! لا شك هناك نتائج تترتب على هذه العلاقات، هناك عطاء، وكل عطاء عبارة عن فعل. ان العلاقة الكونية ليست تصوراً تجريديّاً أو نسقاً ميتافيزياً بل هي واقع موضوعي، ترتبط بالفعل بشكل وآخر، كما انها تهب الشيء هويّته التي لا تخرج عن صيغة الفعل، الحدث، فان مجموعة العلاقات تؤدي الى ظهورات اخرى. قال تعالى: ﴿الله الذي يُرسل الرياح فتثير سحاباً فيبسطه في السماء كيف يشاء ويجعله كسفاً فترى الودق يخرج من خلاله فاذا أصاب به من يشاء من عباده اذا هم يستبشرون * وإن كانوا من قبل أن ينزل عليهم من قبله لمبلسين * فانظر الى آثار رحمة الله كيف يحيي الارض بعد موتها ان ذلك لمحيي الموتى وهو على كل شيء قدير﴾.

ان الكون ـ اذن ـ مجموعة علاقات، بل حتى المفردة الاسميّة ما هي الاّ بُنية شبكيّة، وهذه العلاقات ديناميكية وفطريّة / واقعية، ومحصلتها [الحدث].

إن [الرياح، السحاب، السماء، الورق...] اسماء في الظاهر ولكنها افعال في الباطن، كل منها كائن للنظرة الاولى بيد انه (حدث) في العمق على مستوى النظرة الأكثر تدبراً وشمولية، وإيغالاً، انه ان يكون، ان يصير، أن يحدث، هذا هو الحمل الاولي الذاتي للشيء، وهذا الحمل غير خارج عن الزمن.

[٥]
الكون وظائف

قال تعالى: ﴿وسخر لكم ما في الارض جميعاً﴾، ﴿وألقى في الارض رواسي أن تميد بكم﴾. ﴿يسألونك عن الأهلّة قل هي مواقيت للناس ...﴾.

والآيات في هذا المعنى تشكل مادّة قرآنية أساسيّة، والضابطة الكليّة لهذه الآيات قوله تبارك وتعالى في الكتاب الكريم: ﴿وآتاكم من كل ما سألتموهُ وإن تُعدوا نعمة الله لا تحصوها...﴾.

وهذه الرؤية للكون غائيّة، لانها تعني ان لكل شيء وظيفة محدّدة، هدفاً يسير نحوه، نقطة مشخّصة يتجه صوبها، والعلم الحديث يتجنب التورط في هذا المبدأ كطريقة بحث، ولا ينطلق منه لتأسيس أو اكتشاف منظوماته القانونيّة، لان تجديد

غاية ما، ومن ثم تفسيرها على ضوء مقتربات و مستحقات الغاية نفسها قد يؤدي الى مآل خطير ونتائج تفترق تماما عن الواقع، أي واقع الموضوع الذي هو محل الدراسة والبحث والعناية، ان هذه الرؤية قد تستدعي عمليّة تكييف قهريّة، تكييف قسري، ولكن من الجائز الانطلاق من هذه الرؤية في سياق التصور العام للكون، ومن دون اعتباره مبدأ تأسيسيّاً للعلم، فهذا الكون متفاعل و متداخل، وكأنه صُمّم ليسكنه مخلوق هو الانسان، ونحن نلاحظ ان العلم ذاته في كثير من بحوثه ونتائجه يرتب وظائف معينة على اكتشافاته وبناءاته، رغم ان مهمته هو وصف الظاهرة كحركة وحسب، ولعلّ من العلوم النموذجيّة في هذا الميدان هو علم وظائف الاعضاء.

الكون اذن وظيفة.. أو وظائف... ولكن هذه الوظائف انما تتمحور حول مخلوق واحد، ذلك هو الانسان، وعليه، وبموجب هذا المنحى الفكري، إذا افتقد الانسان لا معنى لهذه الوظائف، نكون عبثاً، ويمكننا أن نستمد مسوّغاً لهذا التصور. من أنّ الكون بلا انسان يقود الى عماء معرفي مطلق، ذلك ان الانسان هو الذي يهب للكون معنىً. فان الكون ليس موضوع نفسه، وانما هو موضوع الوعي، الوعي من خاصّة الانسان وحده.

ان المعادلة (الكون بلا انسان) تقارب المعادلة (كون بلا هدف، بلا معنى). ولعلّ ما يصبّ في هذا السياق وينسجم مع هذه الرؤية ويشكل داعماً مهماً في اقرارها، ان الانسان هو الكائن الوحيد الذي يقدر على تكييف الكون لارادته ورغباته واهوائه وحاجاته، سلباً أو ايجاباً، ان أقصى ما يمكن ان يفعله الحيوان في الكون هو التكيّف، أي التأقلم مع المحيط، امّا الانسان فهو يتمتع بامكانيّة تكييف الكون بالذات، تغييره، تبديله، تحويره، وها هو يسعى الان الى (أنسنة) الكون هذا. ألم يجعل الحديد ينطق ويتكلم؟!

اذن الرؤية التي تصور الكون وظائف انما تضع في المقام الرئيسي وهي تستعرض الوظيفة الكونية مخلوقاً محدداً بالخصوص، ذلك خليفة الله في الارض، أي الانسان.

والوظيفة فعل... هي ليست كائناً، بل هي فعل، ان يكون، وليس اسماً، انها اداء دور معيّن.

[٦]
الكون سيل من الحوادث

ما هو ألكون؟

الجواب رؤية وليس تعريفاً، رؤية عامّة نتجنّب فيها الأنماط المنطقية بحدها ورسمها واشكالياتهما المعقدة.

أهو مجموعة أشياء متراكمة، أم هو صفات و خصائص وأبعاد، أو هو علاقات، أو ليس هذا وذاك، وانما وظائف محورها الانسان؟!

والواقع، مهما قيل هنا يبقى الكون في ضوء الخطاب القرآني ساحة [فعل] في الدرجة الأولى، حدث، وما يبدو للعيان أنه كائن اسمي يكشف في النتيجة عن فعل، عن حدث، وبالتالي، فالكون سيل من الأحداث، سيل من الافعال، ان ساحة الكون انبجاس وتفجّر وصيرورة، وهي من خصائص الفعل / الحدث، وليس الشيء / الكائن... ان هذه الساحة تجسّدُ تماماً معادلة [ان يكون]. وحتى اذا قلنا: إن هناك اشياء وصفات وعلاقات ووظائف، وان هذه المقتربات عبارة عن كيانات اسميّة، فهي المادّة المطلوبة ليكون هناك حدث، ليتأسّس الفعل، أي أن الفعل / الحدث هو القوام أخيراً.

القرآن الكريم يركز على الحدث / الفعل. ليس بالصيغة الاسمية، بصيغة الكائن، بل بنسق [يفعل، يحدث].. قال تعالى: ﴿والارض مددناها والقينا فيها رواسيَ وانبتنا فيها من كل زوجٍ موزون﴾. ﴿والليل اذا «عسعس» والصبح اذا «تنفس»﴾. ﴿انظروا الى ثمره اذا «أثمر وينعه»﴾. ﴿«يكورُ» الليل على النهار «ويكور» النهار على الليل﴾. ﴿الله الذي يرسل الرياح فتثير سحاباً فيبسطه في السماء كيف يشاء ويجعله كسفاً «فترى» الودق «يخرج» من خلاله﴾. ﴿والسماء بنيناها بأيدٍ وإنا لموسعون﴾.

ان كلمة الوجود، خاصة في صياغتها الفلسفية الميتافيزيّة ينبغي ان تُستبدل كلمة (الصيرورة) اذا اردنا أن نشيّد رؤية كونيّة منسوجة من استعراضات القرآن الكريم، وبهذا نتابع مسيرة الكون وهو ينبجس، يتفجّر، يتخلق، وفي السياق نعي بُعد الزمن وعياً عميقاً: لان الزمن يلازم الصيرورة، يلازم (ان يكون).

القرآن الكريم لم يستعرض أي كيان اسمي في صيغة مجرّدة، بل طالما

يستعرضها في تيار الفعل، ويكون التركيز الجوهري، سؤالاً ومحاكمة وحجّة واثارة على الفعل بالذات، ومن هنا كان الكون ساحة افعال قبل ان يكون ساحة اسماء، ان الفعل الكوني هو الذي يَهبُ الاسم الهويّة والمهمّة والغرض، هو الذي يُضفي على الاسم مشروعية وجوده ودراسته واستيعابه، ونحن نتحدث هنا بلغة الرؤية وليس بلغة العلم الذي يتحاشى مبدأ أو مفهوم العلّة الغائية كوسيلة بحث.

ان الفعل هو الذي يملك اللغة في القرآن الكريم، هو النقطة المركزيّة التي تتحكم بالاشعاع اللغوي وتوزيعه على مواقع ومفاصل الجملة.

يقول تعالى: ﴿والصبح إذا تنفس...﴾.

الفعل هو المسؤول عن تركيب الجملة، لو لم (يتنفّس) الصبح لما كانت هذه الحركة!! وذلك بكل مفرداتها وعلاقاتها... ان الصبح هو سيل من [يتنفس]. وليس جسداً جاثماً بثقله على ساحة الكون.

يقول تعالى: ﴿ومن آياته ان خلقكم من تراب ثم اذا انتم بشر تنتشرون﴾.

الفعل هو الناظم الحقيقي لجسد اللغة في هذه الآية الشريفة، فان (ينتشرون) هي الداعي لهذا البناء المحكم من الكلام والبيان.

يقول تعالى: ﴿يكور الليل على النهار ويكور النهار على الليل﴾

إن مكمن القوة في الفعل (يكور) وليس في الليل ولا في النهار.

إن (الاسم) الذي قد يبدو هو المالك الحقيقي لناصية التشكل الكوني واللغوي يعود في الاخير الى (الفعل)، هذا هو الجوهر الحقيقي، انه الجذر البعيد.

يقول تعالى: ﴿ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين، ثم جعلناه نطفة في قرار مكين، ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاماً فكسونا العظام لحماً ثم انشأناه خلقاً آخر فتبارك الله أحسن الخالقين﴾.

أي قيمة يا ترى للطين والنطفة والمضغة والعظام واللحم؟ لا قيمة لها على الاطلاق وهي اسماء ملقاة هنا وهناك. الاّ ان هذه القيمة تبدأ بالاشراق والتبلور عندما تنتظم هذه الاشياء فيما بينها في علاقة، بحيث تبرز هذه العلاقة انجازاً

شاخصاً. ومن ثم تصل هذه القيمة الى الذروة عندما يكون (الفعل) هو عُقدة الوصل في كل هذه الحركة الناشطة. ان [خلقنا، جعلناه، كسونا، انشأناه...] هي التي بعثت في الاسماء او الكيانات الاسميّة الحياة والقوة والفاعلية، وهي التي تملك زمام التوزيع التكويني واللغوي. ان هذه الكيانات [تتحول] من حال الى حال، من صيغة الى اخرى، ومن هنا ينبعث الكون!!

[٧]
القانون الكوني

وهذا الكون منظّم، والقانون هو أداة النظام الكوني، والقانون هو العلاقة التي تربط بين الاحداث والافعال. والقانون ليس بمثابة قوّة باطنيّة. أي لم يكن قوّة رابطة في باطن الحدث، ولا هو قوّة خارجيّة تتحكم بموضوعها، ولا هو قوّة مصاحبة، ان القوانين الكونية تعبير عن حركة الحدث، فلا يوجد انفصام بين القانون والكون.

ان ما يعرف بـ (قوانين الطبيعة) انما هي مسألة من حركة الحدث الكوني؛ لأنّ الحدث الكوني بحركته عبارة عن قانون.

ان ما يعرف بالقوانين الكونية جزء من هذا الكون ولكن ليس في سياق الاشارة اليه كجزء يشغل حيزاً، وانما كتعبير عن الظاهرة الكونية، فاذا انعدم الحدث الكوني ينتفي القانون من الاساس.

ان تحويل القانون الكوني الى رموز و كميات رياضية قد يوحي ويوهم الاذهان البشريّة ان هناك عالمين منفصلين، الحدث من جهة وقانونه الناظم من جهة اخرى، فيما هما واقع واحد، ان القانون يتأتى في محاولة الاكتشاف من رصد الحدث / الظاهرة ثم الوصف.

والخلاصة الدقيقة: ان الظواهر الكونية لا توجد الاّ بقوانينها، كما ان القوانين الكونية هي الأخرى لا توجد الاّ بظواهرها.

[٨]

الصيرورة الكونية: الكون صيرورة

هذا المنطق في التعامل مع الكون يولد رؤية حادّة، مشحونة بالصيرورة ومتحدة بالزمن على نحو مصيري، وينقذ الحسّ الانساني أو بالأحرى العقل الانساني من مرض التأمل البحت الذي يجلب الخمول والخدر، ويكون سبباً في صنع حضارة ساكنة. ولم يتحرك العقل الغربي في الاتجاه الابداعي المعطاء الا بعد ان تعامل مع الكون كـ (صيرورة) حيث تخلص من قيد الزمن المطلق وانغمس في فورة وسورة الزمن النسبي. وفي الحقيقة: ان مقولة (ان يكون...) توفر للعالم مبدأين جوهريين وهو يمارس مغامرة الفكر:

الأول ـ القدرة على التخيّل:

إن الاحتمالات تنبعث كمحاولات لتصور «المتوقع» من حدث أو ظاهرة أو تفسير من هذه المعادلة بالذات؛ لانها ليست إمضاءً شاكناً. بل هي معادلة مفتوحة، أي تتولد بسببها التوقعات المتنوّعة في مملكة المعرفة حتى اذا كان الواقع في عنوانه الاولي واحداً!!

الثاني ـ السليقة النقديّة:

لأن الاحتمال الآخر قائم، ومن الطبيعي ان المراجعة النقديّة أوفر حظاً على مستوى المشروع والفاعليّة مع هذه المعادلة، أي (ان يكون) بسبب هويتها المفتوحة وقدرتها الفذة على توليد الافتراضات.

وبلحاظ هذين المبدأين اللذين ينبثقان من داخل هذه المعادلة المتحركة تتشكل الصورة الحيّة أو الصورة الحيوية للمغامرات العلميّة.

واعتقد ان معطيات هذه الرؤية للكون، أي انه سيل من الحوادث، وذلك في إطار المعادلة الكلية المفتوحة (أن يكون...) ينسجم تمام الانسجام مع قوله تعالى: ﴿كل يوم هو في شأن﴾. حيث لا تقف الصيرورة عند حدود مفترضة ذات بعد فاصل ونهائي. ذلك:

* ويخلق ما لا تعلمون.

* وفوق كل ذي علمٍ عليم.

إن هذه المعادلة الرائعة تؤكد على اولويّة (الوقائع)، بل تطمغ وتطبع العالم بلغة الوقائع، فليس هناك انسان، بل هناك ما «يتأنسن»، وهكذا في كل مفردات الكون الرحيب. ومن الواضح ان المقصود بالوقائع هنا الفعل، فأيّ واقعة هي فعل، وفي الحقيقة يمكننا ان نعتبر ذلك انعكاساً لمعادلة أعمق، هي جذرُ هذا البناء كله، ذلك ان الكون برمته هو [فعل] إلهي، جاء على أثر أمرٍ صادر بـ«كن» الذي هو فعل أمر.

الكون ليس وجوداً مطلقاً، وليس هو المفردة المؤلّفة من عناصر واجزاء أصغر، ولا هو الوجود بعد العدم، بل هو «الحدث» هو هذه الانبثاقات المتدفقة.

يقول تعالى: ﴿ويخلق ما يشاء﴾. ﴿ويخلق ما لا تعلمون﴾.

[٩]
الوحدة والتنوع في الكون

يفتش كثير من المفكرين الاسلاميين عن أنسقة من التجانس والتناسق في الساحة الكونية الرحيبة في ثنايا القرآن الكريم، ومن المؤكد او المظنون أن هؤلاء الكتاب متأثرون بالأفق الكوني المطّرد. أي بهذا الانسجام الظاهري الذي يتبدّى من استمراريّة الحياة، ودوام الحركة واطراد العطاء، وفي الحقيقة ان الكتاب العظيم يعرض الكون من خلال حركة زاخرة بالتنوّع والتعدّد حتى يوحي هذا العرض ان الاختلاف أو التنوع هو الأصل.

قال تعالى: ﴿إن في خلق السماوات والارض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفعُ الناس. وما انزل الله من السماء من ماء فأحيا به الارض بعد موتها وبثّ فيها من كل دابّة وتصريف الرياح والسحاب المسخّر بين السماء والارض لآيات لقوم يعقلون﴾.

قال تعالى: ﴿ومن آياته يريكم البرق خوفاً وطمعاً ويُنزّل من السماء ماءً فيحيي به الارض بعد موتها إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون﴾.

قال تعالى: ﴿وسخّر لكم الليل والنهار والشمس والقمر والنجوم مُسخّرات بأمره إنّ في ذلك لآيات لقوم يعقلون﴾.

قال تعالى: ﴿هو الذي أنزل من السماء ماء لكم منه شراب ومنه شجر فيه

تسيمون * يُنبتُ لكم به الزرع والزيتون والنخيل والاعناب ومن كل الثمرات إن في ذلك لآية لقوم يتفكرون﴾.

هذا هو الكون كمحتوى، تنوّع واختلاف في الفعل، أي حوادث او سيل من الحوادث المتنوّعة: ليل ونهار، أرض وسماء، موت و حياة، على ان كل مفردة حدث زاخر بالعلاقة على مستوى ذاته وعلى مستوى ارتباطه بالأرض. ونظراً لسيطرة هذا التصوير في القرآن وهو يعالج الكون، لا نجد مهرباً من الاذعان للرأي الذي يقول، ان الأصل في الكون هو التنوّع والاختلاف: لان الآيات القرآنية تحتشد بعلاماته ومظاهره ومعالمه ونتائجه، فماذا نستنتج من هذا غير هويّة التنوع والاختلاف؟!

والقرآن الكريم يستشهد بهذا التنوع والاختلاف على عظمة الخلق ودقة التكوين وان هناك اسراراً مدهشة في حوادث وافعال هذا الكون الجميل.

قال تعالى: ﴿الذي جعل لكم من الشجر الاخضر ناراً فاذا انتم منه توقدون﴾.

والتدبر العميق في تضاعيف هذه الآية يقودنا الى تفحّص مسيرة تاريخية من [الحوادث]، من التحوّلات، لان الكون هو هذه الحوادث / الافعال، فهو ليس شجرة او ناراً، بل هو ما يكون ويتخلق ويحيي وينبثق وينبجس، حقاً، ان الكون في القرآن اشبه بالقفزات او الدفقات!! ومهما يكن من امر، ان التنوع هو الاصل، ولذلك كان هناك كون، وإلاّ فان الحرف الواحد، هنا اصطف الى نفسه مرّات ومرّات، سوف لا يتمخّض عن [كلمة] أبداً. ولكن هل يعني هذا ان مفهوم الوحدة في الكون مفقود؟! هل هو وهم و سراب؟! لا بطبيعة الحال.

في القرآن آيات كثيرة تشير الى قضيّة الوحدة في هذا الكون.

ولكن كيف؟!

أولاً: ان القرآن الكريم في اكثر من مرّة يرجع بعض الحوادث الكونية الى «أصل ما» ويسميه أو يصفه بقيد الوحدة بشكل وآخر، وطالما يلحق هذا القيد بسابقة مُسمّيات.

قال تعالى: ﴿وفي الارض قطع متجاورات وجنّات من اعناب وزرع و نخيل صنوان وغير صنوان يُسقى بماءٍ واحد ونفضل بعضها على بعض في الأكل إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون﴾.

فالماء موصوف بالوحدة، ومن المؤكد ان هذه الوحدة نمط من التشابه وليس التطابق الكلي، فذلك مستحيل، وسيأتي مزيد من البيان.

قال تعالى: ﴿يا أيها الناس اتّقوا ربكم الذي خلقكم من نفسٍ واحدة...﴾.

إن الوحدة هنا لا تخرج عن دائرة التجانس والتناغم بين الحوادث المكوّنة لهذه النفس.

قال تعالى: ﴿كان الناسُ أمة واحدة...﴾.

وهي نمط من التقارب في المستويات الاقتصادية والاجتماعية، إنها نسق من التشابه وليس التطابق الكلي الشامل.

قال تعالى: ﴿فإنما هي زجرة واحدة...﴾.

وهي وحدة عدديّة ليس إلاّ.

قال تعالى: ﴿وحُمِلت الارض والجبال فدكتا دكة واحدة...﴾.

وهي وحدة عدديّة!

قال تعالى: ﴿واذ قلتم يا موسى لن نصبر على طعام واحد...﴾

لا توجد وحدة في القرآن الكريم مُصمّدة، صلدة، معدومة الفراغ، متواصلة الاجزاء دونما تخلّل أو فطور... إن الوحدة كقيد او لاحق بأي مستوى كانت، هي إمّا تجانس أو انسجام أو وصف عددي عارض.

إن الوحدة التامّة، التي تنفي التركيب والتنوع وتنقّي كلّ ألوان التضاريس والتمايزات والمفارقات والاختلافات... هذه الوحدة «وهم»، والله وحده الأحد الصمد، فالماء الواحد انما بلحاظ تجانسه في الاجزاء الرئيسية الجوهريّة التي يترتب منها، والاّ فهناك ماء المطر وماء البحر وماء النهر، وهناك الماء المشوب والماء الصافي، وهناك الماء الثقيل والماء الخفيف، وهو في جريانه ونفاذه الى التربة واختلافه بالجذور والعروق يفقد ويكتسب من حالة الى حالة.

قال تعالى: ﴿بديع السماوات والارض...﴾.

الابداع هو ايجاد الشيء وانشاؤه على غير مثال سابق، وهذا الابداع صفة شموليّة تتسرّب من الكون العام الى كل حوادثه وافعاله ووقائعه، فالكون هو سيل من الافعال / الحوادث، وكل منها على خصوصيّة لم يسبقه فيها غيره، كل فعل جديد، كل حدث جديد، فالتنوع اذن، هو المحتوى ومن ثم الابداع هو القانون المهيمن..

إنّ الوحدة المصمتة الصمديّة خرافة، وهم، خيال، وليس في الوجود إلاّ صمديّة

أحدية واحدة، هي لله تبارك وتعالى.

ثانياً: وردت مادّة «شبه» في الكتاب الكريم اثنتي عشرة مرّة في ميادين كونيّة وإنسانية وحياتية، وفي مجال سجالي يتعلق بقضايا العقيدة ولغة القرآن بالذات.

قال تعالى: ﴿والزيتون والرمان مشتبهاً وغير متشابه﴾.

والتشابه يعني التشاكل، ما يشير الى تناظر بشيء محدود، فهي متشابهة لوناً أو طعماً وليس حقيقة وواقعاً، ومن هنا يبرز الابداع، تتبدّى الجدّة، تظهر الخصوصيّة والتفرّد.

قال تعالى: ﴿الله نزل أحسن الحديث كتاباً متشابهاً﴾.

إنه كتاب متجانس، مستقيم النظم، مترابط المعنى، متجاوب الاهداف، ليس فيه اعوجاج أو تناقض كما يقول تعالى: ﴿لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيرا﴾.

قال تعالى: ﴿وأخر متشابهات...﴾. أي، آيات يشكل تفسيرها لمشابهتها بغيرها ظاهراً، الامر الذي يُستشف منه التنوّع.

قال تعالى: ﴿تشابهت قلوبهم...﴾، في الغي والغموض والابهام والاوهام.

الذي نريد ان نخلص اليه من كل هذا، ان مادة «شبه» لا تعني التكرار، ولا تنفي ابداع المتشابهين أو المتشابهين، فان الجدّة من نصيب كل مفردة، حدث، فعل في هذا الكون.

ثالثاً: وردت مادّة «مثل» في القرآن الكريم كثيراً، وفي مواضيع شتّى ومجالات متكثرة، والمثل هو المشابهة، ولكن بدرجة اعمق وساحة اكبر، اذ ربما تتجاوز المشاكلة الخارجيّة الى نوع من التجانس او رغم ذلك، ان هذا لا ينفي ان يكون كل ما في هذا الكون بديعاً منفرداً، ينطوي على ما يميّزه ويفرده.

رابعاً: نعم، هناك وحدة اعمق واروع، اقصدُ هذا التجانس الكوني العظيم، كما هو مشار اليه في قوله تعالى: ﴿هو الذي خلق سبع سماوات طباقا ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل ترى من فطور. ثم ارجع البصر كرّتين ينقلب اليك البصر خاسئاً وهو حسير﴾.

التفاوت هو التناقض الذي يفضي الى الخراب والدمار والانهيار، والآية الشريفة

كما هو واضح تتحدث عن «خلق» الرحمن في سياق نظرة شموليّة كليّة، ترصد من خلالها تجاوب الحوادث الكونية وتعاضدها، لتؤسّس وتشكل هذا الكون العظيم، فهناك وحدة كونية اذن، تمثل في التفاعل الحي المتبادل بين كل حوادث الكون، وهي بمثابة الاطار العام. والانسان البصير يشعر بعمق وسعة بهذه الوحدة، اذ هي تملأ الحسّ والوجدان، وعلوم الطبيعة تؤكدها وتمضي على هديها. حتى باتت فكرة التكامل أو تكامل جسيمات الكون الاوليّة، تتحوّل من افتراض الى واقع بوتيرة فاعلة من التجاوب والمعادلات الرياضيّة المعقدة، اذن هناك تنوّع ودورة.

هناك سيل من الحوادث التي لا تتكرر، نعم، لا تتكرر، فقد جاء في القرآن الكريم: ﴿يسأله من في السماوات والارض كل يوم هو في شان﴾.

جاء في الميزان في تفسير هذه الآية: سؤالهم سؤال حاجة، فهم في حاجة من جميع جهاتهم اليه تعالى، متعلقو الوجود به، متمسكون بذيل غناه ووجوده، وقوله: ﴿كل يوم هو في شأن﴾ تنكير «شأن» للتفريق والاختلاف فالمعنى: كل يوم هو تعالى في شأن غير ما في سابقه ولاحقه من الشأن فلا يتكرر فعل من أفعاله مرتين، ولا يماثل شأن من شؤونه شأناً آخر من جميع الجهات، وانما يفعل على غير مثال سابق وهو الابداع. قال تعالى: ﴿بديع السماوات والارض﴾، ومعنى ظرفيّة اليوم احاطته تعالى في مقام الفعل على الأشياء، فهو سبحانه في كل زمان وليس في زمان، وفي كل مكان وليس في مكان، ومع كل شيء ولا يداني شيئا).

ولننظر أعمق في مفاد الآية الشريفة: ان هذا السؤال تلهج به كل الموجودات، انه صادر عن كل مفردة كونية بغضّ النظر عن هويتها وزمنها ووظيفتها. انه سؤال ملازم للتكوين على جميع المستويات، النشأة والاستمرار، العمل والبقاء، ومن ثم، هذا السؤال يتّسم بالديمومة، انه السؤال الذي لا ينفك ابداً، فهو لازم ودائم، أي مستمر وجوداً، ﴿كل يوم هو في شان﴾ انما هو جواب عن هذه الاسئلة، التي قد تكون في الماضي او الحاضر او المستقبل، والشأن تعبير عن افاضات الرحمة الواسعة وبركات اللطف الذي لا ينفد، ولما كان السؤال دائما والافاضة دائمة، فان الـ «يوم» هنا ينطبق على اصغر وحدة زمنيّة متصوّرة، أو بالاحرى أصغر وحدة زمنية ممكنة في عالم الواقع؛ لان السؤال على امتداد الزمن والجواب على امتداد الزمن، ولذا

فان الكون في كل أصغر وحدة زمنيّة هو جديد.

عن امير المؤمنين: «الحمد لله الذي لا يموتُ ولا تنقضي عجائبه؛ لانه كل يوم هو في شان من إحداث بديع لم يكن».

ومن مصاديق هذه القاعدة العظيمة قوله تعالى: ﴿ويزيدُ في الخلق ما يشاء﴾. وقوله تعالى: ﴿والسماء بنيناها بأيدٍ وإنّا لموسعون﴾. وقوله تعالى: ﴿إنّا نأتي الارض ننقصها من اطرافها﴾.

ان التجديد في الكون لا يتسبّب من زيادة ونقصان هنا وهناك، بل من جريان التغيير والتبديل، من حركة ناشطة فاعلة تجري على كل ما أُبدع و خُلق و كوِّن.

[١٠]
الافق المفتوح

هذه المعادلة الكونية الهائلة تفتح باب الاحتمالات، تؤسّس هذا المنحى الحيوي من التفكير، فان مقتضاها يفيد بان الشأن الالهي غير محدود ولا محصور في جملة من الممكنات، سواء كانت حوادث أو علاقات أو قوانين. وكل ما يتوقعه العقل البشري بل وما يتصوره الخيال الانساني قد يكون له نصيب من الواقعية والفعليّة.

والحقيقة: ان التوسّل بالمحتمل أو سُنّة الاحتمال أقدر على استيعاب عجائب الكون والحياة والانسان والمجتمع والتاريخ من مبدأ السببيّة الخطيّة، والضرورة الازليّة، ان سُنة الاحتمال توفر لنا الفرص الذهبيّة لاستيعاب الخطيّة. والضرورة الأزليّة، ان سُنة الاحتمال توفر لنا الفرص الذهبيّة لاستيعاب فكر علمي(كل يوم هو في شان من إحداث بديع لم يكن). فان هذا البديع الذي لم يكن، لا يصدق فقط على مفردةٍ، لم يكن لها حيّز سابق في هذا الكون، بل ربما يصدق ايضاً على تغيير في مبدأ العلاقة المعتادة والمألوفة بين حوادث الكون، والاّ كيف كانت النار برداً وسلاماً على ابراهيم؟! فهذه العلاقات ليست ضرورات مطلقة، وقد تنقلب صيغتها، إذ «كل يوم هو في شأن».

ان الضرورة غير حسيّة ولا تجريبيّة، غير قابلة للقياس والحساب، ثم هل هي تابعة الاطّراد أم ان الاطراد تابع للضرورة؟

مسألة معقدة جداً، ولم يستطع الفكر الفلسفي أن يخرج بنتائج حاسمة في هذا المجال، ولكن ألا يقود اقصاء مبدأ الضرورة الى نسف جذري ونهائي لموضوعة التنبؤ

العلمي؟! ان التمسك بسنّة الاحتمالية لا ينفي مبدأ التنبؤ ابداً. ان الجمع بين الاحتمال والتنبؤ قاعدة سارية وغاية ما في الامر في إطار اكثر مرونة وسياق اكثر فاعلية. لقد احسن العلماء صنعاً عندما هجروا فكرة الضرورة الصارمة / الضرورة الدائمة بمبدأ الإحصاء وقواعد الاحتمال، فان ذلك لم يلغ صفة التنبؤ العلمي، ولم يلغ صفة التعميم.

هل السببيّة تحكم العالم؟! اقصد السببيّة بالمفهوم الخطي الميكانيكي الصاعد الذي يهمل فضاء القانون وتفاعلات عناصره المتبادلة... هل لهذه السببيّة حظ من الواقع.؟!

سؤال خطير، والجواب ربما نعم، وربما لا، وقد تمارس دورها في مجال الاجسام الكبيرة دونما الجسيمات الاوليّة كما يقول بذلك الكثير من علماء الطبيعة المعاصرين، واذا كان للسببيّة الخطيّة الميكانيكيّة حظ من الواقع والفاعليّة، فهل يستوي هذا الحظ على مبدأ من القدر الذي لا ينفك ولا يختلف؟ إن كل تصور ممكن، ومن هنا يتبدّى السرّ في قوله تعالى ﴿كل يوم هو في شان﴾ فان ذلك ليس محصوراً في المفردات الكونية، زيادة ونقصاً، أو ايجاداً بعد عدم، أو أخفاءً بعد ظهور، بل قد ينفذ هذا الامضاء الالهي الى ذات العلاقة الكونية بين الحوادث والافعال، فتكتسي هويّة جديدة، ان التحول في صيغ هذه العلاقات عمليّة ممكنة، فهذه العلاقات قد تتأتى في سياق مبدأ السببيّة التقليدي أو السببيّة بمعنى جديد يحاول الفكر الفلسفي الحديث صياغته عبر منطق آخر، وربما في سياق الحكمة او السلطنة، وارادة الله وراء كل ذلك حيث يقول تعالى: ﴿كل يوم هو في شان﴾.

خاصة ان اليوم في هذه الآية تعبير عن أصغر وحدة زمنية متصوّرة أو ممكنة، وانه تعبير عن إحاطة الله بالكون من قبل ومن بعد.

يقول تعالى: ﴿ان الله على كل شيء قدير...﴾.

وكونه سبحانه قديراً، أي لا يعجزه شيء!! هذا هو الوارد عن أئمة الهدى.

اذن لسنا مضطرين ان نُفضي صفة الاطلاق على العلاقات الكونية، ولا نحن مضطرون أن نتعامل فكرياً ونظرياً مع القوانين الكونية بلغة الضرورة المطلقة، فلا مانع من ان تكون هذه العلاقات مؤقتة، وربما تكون مساحتها محدودة، وقوانينها محسوبة على ضوء هذا التوقيت وبموجب هذا التحديد، فلا يوجد أي مانع لهذا التصور، ويمكننا ان نمضي بالتعميم والتنبؤ اعتماداً على وقع العادة مع عدم نفي الاحتمال الآخر؛ لان الأمر لله من قبل ومن بعد والافاضة في الموضوع ليس هذا محلها.

[١١]
مسألة التقدير

قال تعالى: ﴿الذي له ملك السماوات والارض ولم يتخذ ولداً ولم يكن له شريك في الملك وخلق كل شيء فقدّره تقديرا﴾.

فكل شيء الذي يقدر، يتمدّد في ضوء حركته وعلاقاته، وتوكيد التقدير ينطلق من ترسيمه وتحديده في نطاق العوامل التي تحيطه وتشاركه وتقارنه، ولما كان هذا الحشدُ من الكون متغيراً، متبدلاً، متطوراً، فمن الصعب امضاء هذا التقدير في حالة راكدة ثابتة، فالتقدير نوع من النظم والنسق والنمطيّة التي تخضع بدورها لاكثر من احتمال في وضعها التكويني، ذلك ﴿يسأله من في السماوات والارض كل يوم هو في شأن﴾، وبالتالي، فان التقدير مسيرة من الحوادث، من القفزات الكونية، انبثاقات، فالقدر من حيث المبدأ له واقعه الفعلي، ولكن يكتسب صوره ومضامينه وحيثياته من تضاعيف حركته، من علاقاته الثرّة والمتشابكة بغيره من حوادث الكون، هناك تقدير ما، وهذا يسرِّع ويسوّغ مشروع المعرفة الاحتماليّة، إنّ كميّة وخصوصيات وآثار الحدث الكوني وكل ما يتصل به «مقدّر»، ولكن هذا التقدير يتواصل بتحديداته لأنه دائم السؤال، ودائم التعرّض للافاضات، لا تمر لحظة زمنيّة، مهما قصرت، يتواجد فيها الحدث الكوني بمعزلٍ تامٍ عن غيره، وعلى نحو الوجود البسيط غاية البساطة، ولذا فهو في كل لحظة جديد.

قال تعالى: ﴿وخلق كل شيء فقدّره تقديرا﴾.

قال تعالى: ﴿انا كل شيء خلقناه بقدر﴾.

قال تعالى: ﴿وكل شيء عنده بمقدار﴾.

ان كلمة قدر وبهذه الصيغ من التوكيد قد يوحي بالثبات وبالهويّة الساكنة، فيما هو قدر متحرك، وفي كل منزلةٍ عن منازله خاضع لسُنّة الاحتمال او المعرفة الاحتماليّة.

قال تعالى: ﴿الذي خلق فسوّى والذي قدّر فهدى﴾.

ان هذا التقدير سائر، ماض، متحرك: ﴿ثمَّ السبيل يسّرَهُ﴾، ﴿هو الذي جعل الشمس ضياءً والقمر نوراً وقدّره منازل﴾.

قال تعالى: ﴿انزل من السماء ماءً فسالت اودية بقدرها فاحتمل السيل زَبَداً رابياً وممّا يوقدون عليه في النار ابتغاء حليةٍ أو متاع زَبدٌ مثله كذلك يضرب الله

الحق والباطل فأمّا الزّبدُ فيذهب جفاء وأما ما ينفعُ الناسَ فيمكث في الارض كذلك يضربُ الله الامثال﴾.

هذا هو الماء النازل من السماء، انما يظفر بقدرة من تفاعله بالاوديّة التي تنتظره، وهي الاخرى تتأثر به و بخيره، فيجري القدر ويتحرك لا بنفسه، وانما بحوادثه في عالم الواقع الحي. والقراءة المتعمقة للآية تخرج او تخلص بنتيجة رائعه، هو انك لا تستطيع ان تسبح في أي وادي مرّتين!!. لانه في كل لحظة زمنيّة قدر جديد. وهكذا مع كل شيء.

قال تعالى: ﴿**والشمس تجري لمستقر لها ذلك تقدير العزيز العليم**﴾ ﴿**وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمرّ مرّ السحاب**﴾. فهناك علاقة رائعة بين هذا الجريان والتقدير.

[١٢]
قضية التبديل

وردت هذه المادّة «بدل» في القرآن الكريم اكثر من أربعين مرّة في آيات مدنيّة ومكيّة، وقد اتصل بعض استعمالاتها بقضايا الكون والانسان، نريد في هذه المرحلة من هذا البحث معالجة هذه المادّة فيما يخص موضوعاتنا هنا.

قال تعالى: ﴿**فاقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التي فطر الناسَ عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن اكثر الناس لا يعلمون * منيبين اليه واتقوه واقيموا الصلاة ولا تكونوا من المشركين**﴾ جوهر الآية يدور حول «الفطرة».

فما معنى الفطرة هنا؟!

إن الاحاطة بهذا السؤال وهي بطبيعة الحال لا تخرج عن دائرة الاحتمال أو التفسير الضمني - يتطلب ملامسة الأجواء التي تحيط بجوهر القضيّة؛ لان النص هو تفاعل مفرداته، فما المقصود من «اقم وجهك للدين»؟انه في اكبر الظن الإقبال العقلي والعاطفي على هذا الدين بانجازه حقيقة عمليّة سارية على الارض، إحياء القانون الالهي بقلبٍ سليم و نيّة متوقدة، ومن ثم فان هذا الدين انما هو «فطرة الله» حيث تتضح ابرز معالمه الحيّة، إنه دين الله في النهاية، وإن الفكر الانساني العميق الخالص يشهد به وعليه، وهنا نستطيع ان نستكشف معنى (لا تبديل لخلق الله).

اعتقد ان «خلق الله» هُو الدين ذاته الذي آمرنا باقامته والّذي يشهد به وعليه الفكر السليم، أي الاسلام ﴿ان الدين عند الله الاسلام﴾ . بدلالة قوله تعالى: ﴿ذلك الدين القيّم﴾. إنّ الدين بمقترباته وحيثياته يحيط كلمة «الفطرة» ويتواصل معها بوشائج مصيريّة وقيميّة اكيدة. والدين واحد منذ ان اوحى به الله تعالى، أي واحد في اهدافه الكبرى وغاياته العريضة، ولا تعني الوحدة في هذا المجال التطابق الكامل في الاحكام والشرائع، وانما هناك إشتراك تام في القصد الذي يتجسّد في سعادة الانسان وكماله في الدنيا والآخرة، فليس الخلق هنا هو الكون بالمعنى المعهود، فقوله تعالى: ﴿لا تبديل لخلق الله﴾ ربما تكون اشارة الى هذا المنظور المتوحّد. بدلالة ﴿ذلك الدين القيم﴾، انه من عند الله تعالى وفق هدف مركزي هو علو الانسان وارتقاؤه، ولكن الأنسب هو التعامل مع «لا» كأداة نهي، لان روح النص يدعو الى الالتزام بالدين واحيائه وتحويله من نصوص الى فعل ومن فكرة الى ممارسة. والآية مسبوقة بذم وتقريع اولئك الذين اعرضوا عن الخط الالهي وساروا في دروب ملتوية من التفكير والسلوك ﴿بل اتبع الذين ظلموا أهواءهم بغير علمٍ فمن يهدي من أضلّ الله وما لهم من ناصرين﴾. وعليه يكون المعنى: لا تغيروا هذا الدين، لا تعبثوا في هذه الفطرة، لا تشوهوا خلق الله.

قال تعالى: ﴿ولأضلنّهم ولأمنّينهم ولآمرنّهم فليبتّكُنَّ آذان الانعام ولآمرنهم فليغيُّرنّ خَلق الله ومن يتّخِذ الشيطان ولياً من دون الله فقد خسر خسراناً مبيناً﴾.

التبتيك: التشقيق.

قال في معجم البيان: [﴿ولآمرنّهم فليغيرن خَلْقَ الله﴾ أي لآمرنهم ـ والأمر هو الشيطان لأوليائه واتباعه ـ بتغيير خلق الله فليغيّرنه. واختلف في معناه فقيل: يريد دين الله... ويؤيده قوله سبحانه: ﴿فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله﴾ اراد بذلك تحريم الحلال وتحليل الحرام وقيل اراد الخصاء، وقيل الوشم وقيل: اراد الشمس والقمر والحجارة عدلوا عن الانتفاع بها الى عبادتها...]

والوارد عن أهل البيت عليهم السلام: ان (خلق الله) هنا هو أمر الله بما أمر به أو دين الله وهو الانسب كما يبدو. فالخلق هنا ليس الكون بالمعنى المعروف والمألوف.

صدر حديثا

محاضرات
في أصول الفقه

عبدالجبار الرفاعي

مجلدان

دار الكتاب الاسلامي

ملفات صدرت من قضايا اسلامية معاصرة

- الفكر السياسي الاسلامي ١ ـ ٢
- الفكر العربي المعاصر : مقاربات نقدية
- اتجاهات جديدة في تفسير القرآن
- الفكر الاسلامي المعاصر : قضايا اشكالية
- منهج التعامل مع القرآن
- فلسفة الفقه - ١
- مقاصد الشريعة ١ - ٣
- قراءات في فكر الشهيد الصدر
- فلسفة الفقه - ٢
- الاتجاهات الجديدة في علم الكلام - ١

ملف العدد القادم

الاتجاهات الجديدة في علم الكلام - ٢

صدر في سلسلة كتاب قضايا اسلامية معاصرة

١ ـ اشراقات الفلسفة السياسية	كامل الهاشمي
٢ ـ الاجتهاد والتجديد	ابراهيم العبادي
٣ ـ منهج الامام في التفسير	عبد السلام زين العابدين
٤ ـ مناهج التجديد	اعداد وحوار: عبد الجبار الرفاعي
٥ ـ مدخل الى فلسفة الفقه	مهدي مهريزي
٦ ـ مدخل الى علم الكلام الجديد	محمد مجتهد شبستري
٧ ـ جدل التراث والعصر	عبد الجبار الرفاعي
٨ ـ المدرسة التفكيكية	محمد رضا حكيمي
٩ ـ الامام السجاد	حسين باقر
١٠ ـ في اشكالية الاسلام والحداثة	عادل عبد المهدي
١١ ـ اسلامية المعرفة	اسماعيل الفاروقي
١٢ ـ اصلاح الفكر الاسلامي	طه جابر العلواني
١٣ ـ جداليات الفكر الاسلامي المعاصر	ابراهيم العبادي
١٤ ـ فقه التحيز	عبد الوهاب المسيري
١٥ ـ أسلمة الذات	كامل الهاشمي
١٦ ـ نظرية العلم في القرآن	غالب حسن
١٧ ـ القسط والعدل	محمد رضا حكيمي واخويه
١٨ ـ اسلامية المعرفة	طه جابر العلواني
١٩ ـ تطور الدرس الفلسفي في الحوزة	عبد الجبار الرفاعي
٢٠ ـ قضايا التجديد	حسن الترابى
٢١ ـ نزعة التغريب	جلال آل أحمد
٢٢ ـ الدستور والبرلمان	جعفر عبد الرزاق
٢٣ ـ الفكر الاسلامي مساراته وتطوراته	زكي الميلاد
٢٤ ـ علم الاستغراب	حسن حنفي
٢٥ ـ الاجتهاد التحقيقي	محمد رضا حكيمي
٢٦ ـ أصالة النبوة في حياة الرسول	غالب حسن
٢٧ ـ اشكاليات التجديد	ماجد الغرباوي
٢٨ ـ مقاصد الشريعة	طه جابر العلواني
٢٩ ـ المستنيرون: خدمات وخيانات	جلال آل أحمد

التوزيع: دار الهادي للطباعة والنشر/ بيروت ـ لبنان



المسلم المعاصر

مجلة فصلية فكرية ثقافية محكمة ، تعالج قضايا
الإجتهاد المعاصر فى ضوء الأصالة الإسلامية

تصدر عن

مؤسسة المسلم المعاصر



صاحب الامتياز
ورئيس التحرير المسئول

الدكتور جمال الدين عطية

٣ شارع وزارة الزراعة ـ الدقي ـ القاهرة