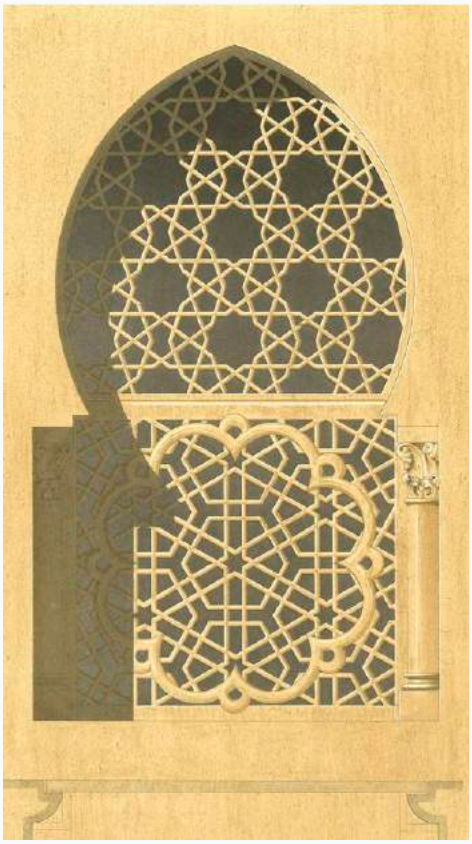
فلسفة الكلام: مبعث التجديد

إعداد: محمود بن راس(*)



مقدمة:

يعتبر علم الكلام العلم المخوّل بإثبات العقائد الدينية والدفاع عنها كما يقول **الإيجي والتفتازاني وابن خلدون** وغيرهم، وفلسفة علم الكلام عند الأقدمين قامت على هذا الأساس، ولهذه المقاصد التي تستمد مصداقيتها من أصول الإسلام ومن فلسفته العالمية والإنسانية؛ ولذلك ظهرت المدارس الفكرية الكبرى في الفكر الإسلامي، كالمعتزلة والأشاعرة والماتريدية وغيرهم، رغمَ ما قد يقع

(*) باحث دكتوراه بمعهد العلوم الاجتماعية، جامعة إسطنبول، تركيا. البريد الإلكتروني:

benrasmahmoud@yahoo.fr

من الخلاف في سبيل التجديد الذي قاموا به ونجحوا فيه؛ لأنّ فكرة إثبات العقائد تكون بتجديد المناهج لا تجديد العقائد بالمناهج نفسها أو بغيرها، وأغلبية المتكلّمين القدامى ساروا بهذه الفلسفة فخلّفوا تراثًا معرفيًا استنارت به الإنسانية جمعاء.

أما اليوم مع ظهور التيارات الفكرية الحداثية وما بعدها كفِكر مهيمن على الإنسانية، فلا نرى إزاءه فلسفة كلامية ثابتة لاضطراب الرؤية العقائدية الشاملة عند المُحْدَثين بين من يفكر بطريقة سياقية، وبين من يفكر بطريقة نسقية، وبين من لا تكاد تتبيّن له منهجًا لغرقه في التيارات الغالبة؛ وهذا بسبب عدم استيعاب الفلسفة الحديثة بجميع توجهاتها ومراميها، أو لعدم استيعاب فلسفة علم الكلام؛ لذلك فاستيعاب مفهوم التجديد المتغيّر في الفكر الكلامي بتغيّر الزّمان والمكان والأحوال، يضعنا أمام حضور قوي لعلم الكلام في الفكر العالمي، وهذا ما وقع في سالف الأزمان في مسيرة علم الكلام، لكنّنا نجد إلى اليوم من يتمسك ببعض النصوص التي تَعتبر هذا العلم منهيًا عنه، أو هو ضرب من التضليلِ والتزييف المليء بالشبهات، أو من يرفعه إلى أعلى المراتب حتى يشترط على جميع المكلّفين استيعابه كأعلم رجل فيه؛ لنجد أنفسنا في الأخير أمام مفهوم مضطرب لفلسفة علم الكلام، وهذا التغيّر منشؤه تاريخيّة كل موقف، ومن غير تبَلور لهذه الفلسفة لا يمكن إعادة بعث التجديد في علم الكلام.

صحب نشأة علم الكلام ملابسات سياسية وتقافية واجتماعية أثرت في تكوينه وتحديد طريقه، أمدّت المتكلّم بوسائلَ هي وليدة تلك البيئة وهذا أمر طبيعي، لكن ظلت هذه المرحلة الأولى تُمُدّ دائمًا هذا العلم بروح الاستمرار وَفقَ النسق الأول في أغلب أطواره اللاحقة؛ لذلك ظلّ هذا العلم يدور في مسار واحد؛ ما بعث اليأس والنفرة منه حتى دفع البعض إلى النهي عنه والتحذير منه[1].

(١) عبد الجبار الرفاعي، علم الكلام الجديد وفلسفة الدين، بيروت، دار الهادي، (٢٠٠٨م)، (ص/ ٦).

إذ إنّه رغم تطّور المناقشات الفكرية المتعلّقة بالدّين والكون والإنسان إلا أنّ الكلام ظلّ تقليديًا، اقتصرت أبحاثُه على مجموعةِ مسائل سابقة لَبِث الخَلَفُ يكرّرها، ويفكّر في داخلها؛ حتى تكوّنت لها حدود صارمة، لم يجرؤ أحد على تخطّيها، وصار مدلول الكلام أو العقيدة هو تلك المسائل الخاصّة، واتخذ المتكلمون ذلك نسقًا محددًا في ترتيبها، وظل هذا النسق هو نفسه في المؤلفات الكلامية[1]، حتىّ أصبح الكلام استثارة لشبهات قديمة تفْسِد المسلم وإيمانَه أكثر مما تدفع شبه المبطلين والمدلسين؛ ما حدا ببعض العلماء والأئمة إلى التحذير منه جملة والدعوة إلى تركه، لكن هذه الأحكام من مفكّري الثقافة الإسلامية كانت مبنية وفقًا لآنية الموقف وواقعية اللحظة، وليس بناء على سياقات ماضية لا علاقة لها بالنسق القائم، والشأن نفسه تمامًا ينطبق على علم الكلام؛ فهو بحكم ظهوره مع التيارات الفكرية الغريبة في تفكيرها عن روح الإسلام، تصدى علماء الكلام به لهم،

إذ إنّه رغم تطّور المناقشات الفكرية المتعلّقة بالدّين والكون والإنسان إلا أنّ الكلام ظلّ تقليديًا، اقتصرت أبحاثُه على مجموعةِ مسائل سابقة لَبِث الخَلَفُ يكرّرها، ويفكّر في داخلها؛ حتى تكوّنت لها حدود صارمة، لم يجرؤ أحد على تخطّيها.

فلا يجوز لقائل أن يدّعي أنّ الصحابة مثلًا وهم أفضل منّا في فهم الدين وتلقّي روحه ومقاصده لم يخوضوا في علم الكلام فكيف لنا نحن أن نخوض فيه، وهذا السؤال لا يعقل طرحه؛ إذ إنّه أمر غير موجود -أي الكلام ومسائله- وما هو غير موجود لا يمكن للعقل أن يتصوّره، لكن لمّا ظهر الجدل في قضايا الدّين تصدّى علماء الإسلام بالمنهج اللازم للمجادلين والمشكّكين في الدين؛ فلقد ناقش **النبيّ صلى الله عليه وسلم** اليهود والنصارى ومن قَبلِهم مشركي مكة، وناقش **ابن عباس** الخوارج، وناقش **أبو حنيفة** القدرية، وناقش الإمام مالك الخائضين في نصوص الصفات، **والشافعي وابن حنبل والأشعري** وغيرهم، كلٌ بحسب ما تدعو

(١) عبد الجبار الرفاعي، علم الكلام الجديد، (ص/ ٢١، ٢٢).

إليه الضرورة، وهذه هي فلسفة علم الكلام في شقه المتعلّق بالدفاع عن القضايا الإيمانية، ونلاحظ أنّ كل من تصدوا لهذه المناقشات هم أئمة وعلماء؛ لذلك لم يحصل أن ادّعى أحد القول بأنّ هذا العلم لازم لغير العالم، ويخطئ بعض الرافضين لهذا العلم حين يقحم عوام الناس في التعلّق به ويؤسّس بناءً على ذلك رفضه لأنّه يثير الشّبهات والشكوك، والشبهة ما يثيرونه هم لا ما يثيره علم الكلام؛ لهذا ألّف الغزالي كتابه: «إلجام العوام»، لينبّه أنّه علم لازم للعلماء فقط، بل يؤكّد أنّ هذا العلم خطير لغير المقتدر عليه، حيث يقول في «الاقتصاد في الاعتقاد»: «اعلم أنّ الأدلة التي نُحَرّرها في هذا العلم تجري مجرى الأدوية التي يعالج بها مرضى القلوب، والطبيب المستعمل لها إن لم يكن حاذقًا ثاقب العقلِ رصين الرأي؛ كان ما يفسده بدوائه أكثر مما يصلحه...»[1]. إن التفاعل السابق لمختلف الأئمة المذكورين مع المناقشات الكلامية، يجب أن نفهمه في سياق العملية التجديدية التي هي من جوهر فلسفة الدين، بدلًا من أن نبحث في وجود المصطلح أو صحة العلم وحكمه، فبغض النظر عن التسمية نحن اليوم أمام مهمة تجديدية لازمة.

لكن التجديد في علم الكلام اليوم يواجه الكثير من الصعوبات النابعة أساسًا من اختلاف وجهات النظر في مفهوم العلم أساسًا، ليس من عهد قريب وإنما منذ النشأة بين من يعتبر مفهومه الموجود أو المعلوم، أو ذات الله العلية، ونتج عن ذلك اختلاف المسائل واختلاف المناهج وافتراق الأهداف وعدم الاشتراك في لغة العلم، والخلفيات المعرفية التي ينطلِق منها المتكلمون والمجدّدون؛ لذلك فإن محاولات التجديد تقتصر في أحد هذه الجوانب غالبًا، ما يضعها أمام اتهامات وتعليقات كثيرة، إما تهمة الانفصال أو القصور أو غير ذلك، والواقع أن القضية جوهرية ليست قاصرة على مجرد العملية التجديدية، وهذا ليس في محاولات التجديدة الحديثة فحسْب؛ بل من لدن عصور متقدمة **كالفارابي**

(١) الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، دمشق، سورية، الحكمة للنشر والتوزيع، (ط/ ١)، (١٩٩٤م)، (ص/ ٢٩).

والتوحيدي والغزالي والرازي والجرجاني والإيجي وابن خلدون غيرهم، وصولًا إلى محاولات اليوم.

لذلك كان النقاش في هذه القضية غالبًا ما لا يعالج صلب المسألة بل يعالج قضايا هامشيةً بعيدًا عن الجوهر، لكن ذلك لا يمكن أن يُلغِي أنه نشاط تجديدي، لكن ما يمكن ملاحظته على المحاولات الحديثة أنها مجرد ردّاتِ فعل لاستفزازات فكرية انحصرت في مجملها في مواجهة المد الغربي بمختلف تياراته، وكانت بعيدة عن العمق الذي كان عليه المجددون الأوائل، الذين استطاعوا وضع فلسفة مستقلة استفادت من واقعها واعتمدت على أصالتها وخصائصها؛ ودليل ذلك هو الاستمرارية الفكرية لهذا المنهج الذي لا يظل الفكر الكلامي اليوم يعتمده، فمن خلال البدايات الأولى لاحتكاك الفكر الإسلامي بالمدنية الغربية بدأت محاولات التجديد وكان ذلك من نقاط التّماسِ الأولِ؛ أي من الدولة العثمانية التي كانت أقرب مناطق الثقافة الإسلامية احتكاكًا بالغرب باعتبار المعطيات السياسية والثقافية والاجتماعية والجغرافية، فنجد مثلًا مجلة «الصراط المستقيم» التي كانت تصدر من عاصمة الدولة العثمانية باللغة العثمانية تحتوي على الكثير من المقالات التي تحتوي مناقشات لمختلف قضايا الفلسفة الغربية باعتبار علاقتها بالعقيدة الإسلامية، كما يمكن أن نجد كذلك بعض المقالات للتركي **جلال نوري** (ت ١٩٣٨م) الذي قدم محاولات جادّة في سبيل التجديد في علم الكلام في مقالاتٍ كثيرة نجدها في كتابه «تاريخي استقبال» باللغة العثمانية، (بالعربية: التاريخ المستقبلي)، حيثُ ناقش في مختلف مقالاته التيارات المادية والوضعية الغربية، ودعا بشكل صريح إلى ضرورةِ التجديدِ في علوم الدين خاصةً فيما يتعلق بالمناهج والوسائل والمسائل، وقال بأنّ المنطقَ القديم والمنهج القديم للكلام لم يعد مُجدِيًا في مخاطبة عقل اليوم[1]، وذلك في فصل مُعنْوَن بـ«العقائد الجديدة»، في السياق نفسه كذلك نجد الكاتب

(١) تاريخي استقبال (مسائل فكرية)، إستانبول، المطبعة العثمانية الجديدة، (١٣٣١هـ)، (ص/ ١٠٦).

التركي الآخر **عبد اللطيف الخربوطي** (ت ١٩١٤م) صاحب كتابي «تنقيح الكلام في عقائد أهل الإسلام» و«تاريخ علم الكلام» -باللغة العثمانية-، الذي دعا في هذين الكتابين خاصةً إلى ضرورة الاستفادة من العلوم الكونية والفيزيائية والفلكية، ومقابلة الفلسفة الغربية بمنهج حديثٍ يتناسب مع متطلباتِ وعقولِ المرحلة، إضافة إلى ضرورةِ إدراج المسائل العصرية المتعلقة بالدين[١].

وعلى شاكلة **جلال نوري وعبد اللطيف الخربوطي** نجد كذلك كاتبًا آخر هو **أحمد حلمي فيليبلي** (Filibeli Ahmed Hilmi) المتوفى سنة (١٩١٤م) الذي له الكثير من الكتابات والبحوث التي تصب في مجال تجديد العقائد[٢]، وفي هذه المرحلة نفسها وفي تلك المنطقة التي ظهرت فيها الكتابات السابقة (أي الدولة العثمانية سابقًا) نجد كذلك **إسماعيل حقي الإزميري** (١٨٦٨-١٩٤٦م) الذي وضع كتابًا كاملًا حول هذه القضية سمّاه «علم الكلام الجديد» (yeni ilmi kelam)، وفي المرحلة التي عاش فيها المؤلف (زمن إعلان الجمهورية التركية الحديثة) كان النقاش على أشدّه بين مختلف التيارات الفكرية والسياسية؛ لذلك دعا **إسماعيل حقي** بشدّة إلى ضرورة مقابلة الفكر الفلسفي الحديث بفلسفة كلامية تتناسب وظروفَ المرحلة، وضرورة إضافة مسائل جديدة في علم الكلام التي هي من مناقشات المسلم المعاصر[٣]، في الجهة المقابلة وبالانتقال إلى منطقة النشاط والتفاعل من العالم الإسلامي نجد من أدرجت أعمالهم على اعتبارها أنها تجديد في مجال الكلام، أقصد **محمد عبده وجمال الدين الأفغاني** وكل من ينتسب إلى هذا الفكر، خاصة لدى **محمد عبده** في كتابات مثل «رسالة التوحيد»، التي لا تعدو

(١) عبد اللطيف الخربوطي، تنقيح الكلام في عقائد أهل الإسلام، مطبعة نجم المستقبل، إستانبول (١٣٣٠هـ)، وانظر للمؤلف نفسه كتاب: تاريخ علم الكلام، مطبعة نجم المستقبل، إستانبول، (١٩١٤م).

(٢) سعيد أوزاروارلي، بحوث التجديد في علم الكلام **(Sait Özervarlı, kelamda yenilik arastırmaları)** وقف الديانة التركي، مركز البحوث والدراسات الإسلامية، إستانبول (١٩٩٨م)، (ص/)٤٨.

(٣) إسماعيل حقي الإزميري، علم الكلام الجديد، المقدمة.

أن تكـــون كتابًـــا مبسّـــطًا مكتوبًا بلغة مختلفـــة لتعليـــم العقيدة الإســـلامية، أي إنـــه لا يَرقـــى حسَـــبَ الكثـــير من الباحثـــين إلى اعتبـــاره محاولة تجديدية، لكـــن فكر **محمد عبده** يجـــب أن يُفْهم في مجملـــه من خـــلال كتاباتـــه الأخرى الداعية إلى التجديـــد والتحديث التربوي والاجتماعـــي والديني مـــن حيث المنهجُ والمســـائل[1]، والشـــأن نفســـه بالنسبة إلى **جـــمال الديـــن الأفغـــاني**، وإيمائهما كثـــيرًا إلى الإشـــارة إلى قضية الإنســـان التـــي ظلّت مهملـــةً بشـــكلٍ مباشرٍ في الدراســـات الكلامية القديمـــة، والتعرّض لمعالجـــة بعـــض المســـائل السياســـية بطريقـــة تطبيقـــة حداثيةٍ بعيـــدًا عن التوجـــه الفقهـــي الذي يحمـــل صفة القدســـية، لكن بالمجمل فـــإن محاولات **محمـــد عبـــده وجمال الديـــن الأفغاني** تصـــبّ في محاولات التجديـــد والإصلاحِ والنهوضِ بشـــكلٍ عام وليـــس في ميدان الـــكلامِ فقـــط، ولكن باعتبـــار أن **عبده** كان عالمًا أزهريًا فـــإن كتابته كانت أكثر رصانـــةً، و«رســـالة التوحيـــد» المكتوبة بلغة بعيدة عن لغـــة المنطق التي درج عليها التأليف الكلامـــي، تُوحي بدعوته إلى التجديـــد عـــلى مســـتوى اللغـــة، كذلـــك إلى جانـــب المنهج والمســـائل، عـــلى الطرف الآخـــر، وفي أقـــصى القارة الآســـيوية يقول مؤرخو الفكر الإســـلامي إن أولى محـــاولات التجديـــد كانت على يد الســـيد أحمد خان الهنـــدي (١٨١٧-١٨٩٨م) الـــذي قال إن الـــكلام القديم كان مناســـبًا لعقلية زمانـــه التي تعتمد على المنطـــق والقياس، أمـــا عقل اليوم فيعتمـــد عـــلى الحس والمشـــاهدة؛ فلا بدَّ مـــن ضرورةِ إعـــادة الكتابـــةِ وَفْقًا لتغـــيرات المرحلة[2].

فالســـيد أحمد خان الهنـــدي دعا بصفة عامة إلى ضرورة مواكبة المســـلم لجميع المتغـــيرات الكونية من حولـــه، وذلك في تفكـــيره وتدينـــه وحياتـــه؛ لذلك كانت دعوته شـــبيهةً بما قدمـــه محمد عبده حتـــى قال أحمـــد أمين: «هـــو في الهند أشـــبه شيء بالشـــيخ محمـــد عبده في مـــصر بعد مفارقته للســـيد جمال الدين وعودتـــه من نفيـــه، الإصـــلاح عندهما

(١) محمـد عبـده، الأعـمال الكاملـة، دار الـشروق، القاهـرة، (ط. ١)، (١٩٩٣م)، (ص/ ١٩١، و٣٦٩).

(٢) سعيد أوزاروارلي، بحوث التجديد في علم، (ص/ ٥٥).

إصلاح العقلية بالتثقيف والتهذيب، والنظر إلى الدين نظرة سماحة ويسر، والاستقلال يأتي بعد ذلك تبعًا، فلا استقلال لجاهل ولا مخرّف، إنما عماد الاستقلال العلم، العلم بالدنيا وبالدين، العلم بكلّ شيء أتت به المدنية الحديثة، من طبيعة وكيمياء، ورياضة وفلك، ونفس واجتماع، ونظام الحكم والإدارة، ذلك كله دين يحيي القلب ولا يقيد العقل، ويغذي النفس ولا يشلُّ التفكير»[١].

في المنطقة نفسها والمرحلة كذلك نجد كلًا من **شبلي النعماني** (١٨٥٧-١٩١٤م) **ومحمد إقبال** (١٨٧٦-١٩٣٨م)، وبسبب ظروف المنطقة التي سيطر عليها الفكر الغربي متمثلًا في الإنجليز دعا الرجلان على شاكلة **السيد أحمد خان الهندي ومحمد عبده** بضرورة الانفتاح، ومعالجة الكتاب الديني لقضايا العصر وقضايا الإنسان والمادّة[٢].

(١) أحمد أمين، زعماء الإصلاح في العصر الحديث، دار الكتاب العربي، بيروت، (ص/ ١٢١).

(٢) سعيد أوزاروارلي، بحوث التجديد في علم، (ص/ ٥٦ - ٥٨).

إنما عماد الاستقلال العلم، العلم بالدنيا وبالدين، العلم بكلّ شيء أتت به المدنية الحديثة، من طبيعة وكيمياء، ورياضة وفلك، ونفس واجتماع، ونظام الحكم والإدارة، ذلك كله دين يحيي القلب ولا يقيد العقل، ويغذي النفس ولا يشلُّ التفكير.

الواقع أن محاولات التجديد في الفكر الديني عمومًا والفكر الكلامي بشكل خاص لم تتوقف ولا يمكن أن تتوقف؛ لأن فلسفة الكلام وفلسفة الدين الإسلامي بشكل عام لا تقبل الجمود، لكن لاعتبارات سياسيةٍ واجتماعيةٍ وثقافية أفضت إلى انحصار محاولات التجديد وعدم أدائها لوظيفتها؛ وذلك إما بسبب عدم الفهم واستيعاب فلسفة المفكّر، أو بسبب الرفضِ لدواعٍ دينية أو أيديولوجية، ومردُّ ذلك كله كما أسلفنا إلى الغبش الحاصل في استيعاب مفهوم الكلام وفلسفته ومسائله، الذي أدى بدوره إلى اضطراب واختلاف مفهوم التجديد، ومهما يكن فإن المحاولات المذكورة وغيرها لا يمكن

أن ننفي عنها صبغة المحاولة التجديدية، كما لا يمكن فصلها عن الكلام أو الدين أو اعتبارها في قسم آخر؛ لأن المفاهيم المختلفة السابقة التي ذكرناها في تعريف الكلامِ تقبَل كل هذه المحاولات باعتبارها تجديدية؛ لأن المفاهيم الكلامية السابقة وإن اختلفت، فإن لها نقاط اشتراك فيما بينها. الموقف من علم الكلام ارتبط في الحكم عليه بالفتوى، حيث اعترته الأحكام الخمسة، وإطلاق حكم على عواهنه دون تبيين الأزمان والأماكن والأشخاص يعتبر كمن يطلق حُكمًا على غير مكلّف، ونجد في هذا الصدد نصًّا للإمام الغزالي نفسه في الإحياء يقول فيه: «فنعود إلى علم الكلام ونقول: إنّ فيه منفعة وفيه مضرّة، فهو باعتبارِ منفعته في وقتِ الانتفاع حلال أو مندوب إليه أو واجب كما يقتضيه الحال، وهو باعتبار مضرّته في وقت الاستضرار ومحلّه حرام...»[1]، ويقول في محلّ آخر في كتاب «الاقتصاد في الاعتقاد»: «اعلم أنّ التبحّر في هذا العلم والاشتغال بمجاميعه ليس من فروض الأعيان وهو من فروض الكفايات... فإن قلت: لِمَ صار من فروض الكفايات؟ وقد ذكرت أنّ أكثر الفرق يضرّهم ذلك ولا يفهم؛ فاعلم أنّه قد سبق أنّ إزالة الشكوك في أصول العقائد واجبة، واعتوار الشكّ غير مستحيل وإن كان لا يقع إلا في الأقلّ، ثمّ الدعوة إلى الحق بالبرهان مهمة في الدين، ثم لا يبعد أن يثور مبتدع ويتصدى لإغواء أهل الحق بإفاضةِ الشبهة فيهم؛ فلا بدَّ ممن يقاوم شبهته، ويعارض إغواءه بالتقبيح...»[2].

إنّ المنهجية التاريخية في البحث كذلك تطلعنا على تطور الموقف لدى المتكلّم، فباعتبار ما سبق من خلال القول بارتباط الموقف بعلم الكلام بالفتوى؛ فلا نستغرب أن نجد لدى العالم الواحد تغيّرًا في أحكامه سواء بسبب تغيّر الزمان أو المكان أو بسبب تغيّر رؤيا المتكلّم صاحب الموقف؛

(١) الغزالي، إحياء علوم الدين، بيروت، دار المعرفة، (١/ ٩٧)، وانظر: سعيد فودة، موقف الغزالي من علم الكلام، دار الفتح للدراسات والنشر، (ط. ١)، (٢٠٠٩م)، (ص/ ١٣٦).

(٢) الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، (ص/ ٣٣).

فتاريخية الموقف من علم الكلام إذن لا تعني فقط اختلاف ظروف وأحوال وأزمان المتكلّمين، بل تعني كذلك تاريخية موقف المتكلّم الواحد.

ولنضرب مثلًا **بالغزالي** على ذلك، ونركّز هنا على **الغزالي**؛ لأنّه كان في زمن مفصلي في تاريخ هذا الفنّ، وباعتبار آخر هو أنّه وقع الكثير من الخلاف حول موقفه من علم الكلام، ولكن رأيي أنّ ما أثير حول موقفه مجرد عدم حسن قراءة لوجهة نظره، أو بسبب الأحكام المسبقة التي تُجبِر صاحبها على توجيه النصوص حسَبها، لكنّ **الغزالي** باعتبار التحولات الفكرية التي طرأت على شخصِه وعلى الظروف التي عاشها باعتبار أنّه ارتحل كثيرًا في البلدان، وعاش حالاتٍ إنسانية مختلفة، جعلت عباراته تختلف كذلك، لكنّ فلسفتَه للعلوم، ولعلم الكلام خاصة لم تتغيّر ولم تتبدّل، لكن طريقة الخطاب تختلف حسَب تطور الأحوال التي عايشها؛ لذلك نجد له نصوصًا كثيرة تتعلق بالموقف من علم الكلام، حيث صرّح

ولكن رأيي أنّ ما أثير حول موقفه مجرد عدم حسن قراءة لوجهة نظره، أو بسبب الأحكام المسبقة التي تُجبِر صاحبها على توجيه النصوص حسَبها.

في مواضعَ كثيرةٍ في كتبه بأهمية علم الكلام ويصرح بفرضيته أحيانًا كما في النصّ السابق الذي يقول فيه: «اعلم أنّ التبحّر في هذا العلم والاشتغال بمجاميعه ليس من فروض الأعيان، وهو من فروض الكفايات...»[١]، ونجد له نصوصًا أخرى توهم رفضه له؛ إذ في كتابه «المنقذ من الضلال» مثلًا يقول بأنّ علم الكلام وافٍ بغرضه وليس وافيًا بغرض **الغزالي**[٢]، وكان يقصد هنا طريق السلوك إلى الله والتصوّف، وهو الطريق الذي التزمه **الغزالي** بالعمل[٣]، وليس رفضه لعلم الكلام. وأقوى نصّ ذكره في كتابه «إلجام العوام» الذي يعد من أواخر ما ألفه **الغزالي**، قوله: «حقيقة مذهب

(١) المصدر نفسه، (ص/ ٣٣).

(٢) الغزالي، المنقذ من الضلال، دمشق، دار التقوى، (ط. ٢)، (ص/ ٣٩).

(٣) سعيد فودة، موقف الغزالي من علم الكلام (ص/ ٩٠).

السلف وهو الحق عندنا أنّ كل من بلغه حديث من هذه الأحاديث من عوام الخلق يجب عليه فيه سبعة أمور: التقديس، ثم التصديق، ثم اعتراف بالعجز، ثم السكوت، ثم الإمساك، ثم الكفّ، ثم التسليم لأهل المعرفة... فهذه سبع وظائفَ اعتقد كافّة السلف وجوبَها على كل العوام...»[1]، وكلام الإمام الغزالي واضح لا ينازعه فيه أحد حتى من الفرق الشاذة في إفادة عُسرِ فهم مشكلات هذا الفن على عوام الناس الذين لا يمتلكون مفاتيحه، ولا يمكن أن نفهم أنه يرفض علم الكلام، أو نفهم منه تراجعه عن القول بالكلام؛ بل يظهر جليًا التوافق بين النص الأوّل الذي يشير إلى الوجوب الكفائي لهذا العلم وبقية النصوص الموالية.

وحتى لو اعتبرنا أن الغزالي أو غيره تراجع عن موقفه من علم الكلام، فإن قولنا بتاريخية الموقف يعني أنّ هذه المواقف لا يمكن تعْدِيتُها خارج سياقاتها الزمنية، وهذا بالتطبيق المجرّد لفكر التاريخانية، لكن هذا لا ينطبق على الفكر الإسلامي؛ لخصوصيته باعتبارِ أن بعض أحكامه فتاوى ووقع عليها الإجماع، لكن في هذا المقام -نظرًا لخصوصية بعض المواقف- يمكننا إعمال فلسفة التاريخانية بعدم تعدية بعض المواقف، وهذا بعد النظر والتحقيق.

وحتى لو اعتبرنا أن الغزالي أو غيره تراجع عن موقفه من علم الكلام، فإن قولنا بتاريخية الموقف يعني أنّ هذه المواقف لا يمكن تعْدِيتُها خارج سياقاتها الزمنية، وهذا بالتطبيق المجرّد لفكر التاريخانية، لكن هذا لا ينطبق على الفكر الإسلامي.

إن الدراسة التاريخانية كذلك تجبرنا على طرح السؤال الذي يقول: لمَ اختلف الأئمة وتباينت مواقفهم من علم الكلام؟ ولا نجد منهجًا حريًا بالإجابة على هذا الاستشكال غير منهج الدراسة التاريخانية؛ إذ إن تتبع المواقف واعتبار الزمان والمكان واعتبار الراوي وناقل الموقف، وتحليل كل ذلك تحليلًا موضوعيًا يوصلنا

(١) الغزالي، إلجام العوام، (ص/ ٤٢).

أولًا: إلى الموقف السليم، والحكم السديد، وثانيًا: يوصلنا إلى الجوابِ عن استشكالنا المطروح؛ فأعتقد أنّه لا يمكننا الحديثُ عن موقف واضح من علم الكلام قبل القرن الرابع الهجري، وأقصد بذلك الأزمنة التي لم يتبلور فيه مصطلح الكلام ومدلولاته التي يشملها. **فالإمام أبوحنيفة** مثلًا مارس الكلام ولا نجد عنده هذا المصطلح، **والإمام مالك** استخدم هذا المصطلح كما سبق في النّص السّابق لكنه استخدمه بدلالته اللفظية، واعتباره هنا متعلقًا بهذه المسألة ضرب من التجاوز، لكن من حيث المناقشةُ الفكرية يجوز ذلك، أمّا الإمامان **الشافعي وابن حنبل** فإن المتكلّمين عندهما من قالوا بالكلام، وهم المعتزلة. بعد هذه الفترة ظهر مصطلح الكلام، لكنّه كان يحمل دلالة عامّة كما نجده عند **الفارابي** ثم **الغزالي وابن رشد والرازي** وغيرهم، وصولًا إلى **ابن تيمية** الذي مارس الكلام ومنعه بالقول، وهؤلاء جميعًا يكادون يجمعون على أنّ الكلام ممنوع على من لا يفرّق بين المسائل، ومن يخشى اشتباه القضايا عليه، وأنّه واجب كفائيٌّ للدفاع عن العقيدة والدين الإسلامي، والأمر نفسه ينطبق على كثير من المصطلحات الأخرى؛ **فعمرو بن عبيد** المعتزلي مثلًا ألف كتاب «الرد على القدرية»، وهو يقصد أهل السنّة.

ودائمًا ما نجد مناقشة هذه المسائل بالرؤية الموضوعية الشمولية عند **الإمام الغزالي** بشكل خاصّ، باعتباره متبحّرًا ومشاركًا في مختلف العلوم والفنون، ثمّ لما أثير حوله من نقاش في خصوص هذه المسألة، حيث نجد في كلامِه ما يفيدنا في التمييز بين مواقف الناس من هذا العلم باعتبار التّلقي، ونفيد منه كذلك توجيه مواقف المتكلمين من هذا العلم، حيث يقول في كتاب «الاقتصاد في الاعتقاد»: «اعلم أنّ التبحّر في هذا العلم والاشتغال بمجاميعه ليس من فروض الأعيان وهو من فروض الكفايات... فإن قلت: لِمَ صار من فروض الكفايات وقد ذكرت أنّ أكثر الفرق يضرّهم ذلك ولا يُفْهَم؛ فاعلم أنه قد سبق أن إزالة الشكوك في أصول العقائد واجبة، واعتوار الشك

غير مستحيل وإن كان لا يقع إلا في الأقلّ، ثمّ الدعوة إلى الحق بالبرهان مهمّة في الدين، ثم لا يبعد أن يثور مبتدع ويتصدّى لإغواء أهل الحقّ بإفاضة الشبهة فيهم؛ فلا بدَّ ممن يقاوم شبهته ويعارض إغواءه بالتقبيح...»[1].

وهذا مع العلم أنّ الإمام الغزالي ألَّف «الاقتصاد في الاعتقاد» قبل العزلة؛ أي في الفترة التي كان مشتغلًا فيها بالفلسفة والكلام، وفي الفترة التي أسّس فيها لهذا العلم بمنهجيته التي سار عليها الكثيرون من بعده. ولقائل أن يقول إن موقف الغزاليّ هذا تأخّر، والعبرة بما ألّفه في آخر حياته كـ«إلجام العوام» و«الإحياء»، وهو اعتراض منطقي جدًّا؛ لكن ما نجده في هذين الأخيرين أشدّ دلالة وتأكيدًا للمعاني السابقة التي في كتبه التي قبل العُزلة، فيقول مثلًا في «الإحياء»: «فإن قلت لمَ تُورِد في أقسام العلوم: الكلام والفلسفة، وتبيّن أنهما مذمومان أو محمودان؟ فاعلم أن حاصل ما يشتمل عليه علم الكلام من الأدلة التي ينتفع بها، فالقرآن والأخبار مشتملة عليه، وما خرج عنهما فهو إما مجادلةٌ مذمومة وهي من البدع كما سيأتي بيانه، وإما مشاغبة بالتعلّق بمناقضات الفرق لها، وتطويل بنقل المقالات التي أكثرها ترهات وهذيانات تزدريها الطباع وتمجُّها الأسماع، وبعضها خوض فيما لا يتعلق بالدين ولم يكن شيء منها مألوفًا في العصر الأول وكان الخوض فيه بالكلية من البدع، ولكن تغيّر الآن حكمُه؛ إذ حدثت البدعة الصارفة عن مقتضى القرآن والسنّة، ونبغت جماعة لفقوا لها شبهًا ورتبوا فيها كلامًا مؤلفًا، فصار ذلك المحذور بحكم الضرورة مأذونًا فيه، بل صار من فروض الكفايات وهو القدر الذي يقابل به المبتدع إذا قصد الدعوة إلى البدعة...»[2]، وهنا لا نجد أي تعارض بين هذا النص والنص السابق؛ بل إن العلة التي ذكرها **الغزالي** فيما يتعلّق بالشبهات لا تزال قائمةً، بل هي اليوم أشدّ. ويقول في موضع آخر من «الإحياء»: «فنعود إلى علم الكلام ونقول: إنّ فيه

(١) الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، (ص/ ٣٣).

(٢) الغزالي، الإحياء، (١/ ٢٢).

منفعة وفيه مضرّة، فهو باعتبار منفعته في وقت الانتفاع حلال أو مندوب إليه أو واجب كما يقتضيه الحال، وهو باعتبار مضرته في وقت الاستضرار ومحلّه حرام، أما مضرّته فإثارة الشبهات وتحريك العقائد وإزالتها عن الجزم والتصميم... وأمّا منفعته فقد يظنّ أن فائدته كشف الحقائق ومعرفتها على ما هي عليه، وهيهات فليس في الكلام وفاء بهذا المطلب الشريف، ولعل التخبيطَ والتضليل فيه أكثر من الكشفِ والتعريف، وهذا إذا سمعته من مُحدّثٍ أو حشوي ربما خطر ببالك أنّ الناس أعداء ما جهلوا، فاسمع هذا ممن خبر الكلام ثمّ قلَاه بعد حقيقة الخبرة... بل منفعته شيء واحد وهو حراسة العقيدة -التي ترجمناها على العوام- وحفظها عن تشويشات المبتدعة بأنواع الجدل، فإنّ العامي ضعيف يستفزّه جدل المبتدع وإن كان فاسدًا، ومدافعة الفاسد بالفاسد تدفعه»[1].

والصّراحة أنّ قوة منطق الإمام **الغزالي**، وموضوعيته الكبيرة، وشمول رؤيته، يعزّ وجودها حتى في يومنا الحاضر الذي تطورت فيها وسائل التواصل؛ مما يتيح للباحث الاطلاع على ما هو بصدد بحثه ومناقشته. من خلالِ المناقشةِ الأخيرة يتضح لنا إذن أنّه ليس فقط اختلاف الزمان هو السبب في اختلاف الموقف من علم الكلام، بل إنّ اختلاف الرؤية واختلاف مفهوم المصطلح كذلك كان له الأثر الكبير في اختلاف الموقف من علم الكلام، ومعرفة ذلك كلّه تتجلى بالدراسة التاريخانية.

في ختام هذه المناقشة نصل إلى تقرير مسألة مفادها ضرورة تجديد هذا الفن، وإعادة بعثه من جديد من خلال الرؤية التي سطّرها المنظّرون والمؤسسون الأوائل لهذا الفنّ، والبعد عن الجدالاتِ المحدودة التي تُلهي أكثر مما تغني، مثلما يشهد التاريخ على ذلك؛ لذا فلا يجب أن نستغرب مواقف المحرّمين للخوض في هذا الفنّ خاصةً من المتقدّمين لاعتبار المواقف التي عايشوها، مثل الإمام الغزالي لمّا قال: «ولعلّ التخبيط والتضليل فيه

(١) الغزالي، الإحياء، (١/ ٩٧).

أكثر من الكشف والتعريف، وهذا إذا سمعته من مُحدّثٍ أو حشوي ربما خطر ببالك أنّ الناس أعداءُ ما جهلوا، فاسمع هذا ممن خَبِر الكلام ثم قَلَاه بعد حقيقة الخبرة...»[1].

إذن فحاجتنا إلى معايشة الواقع ومتابعة ما يستجد فيه من قضايا تشوّش على اعتقاد وإيمان العامة، ما يغنينا عن الخوض في النقاشات المحدودة المكرّرة. وحاجتنا إلى التجديد تبدأ من هنا؛ أي من الواقع المعيش لا من الماضي التليد، والسياقات التاريخية الميّتة مع موت أهلها، وذلك من خلال سبيلين: **الأول:** التجديد في المناهج، خاصةً مع تطوّر مناهج النقد والتحليل والتأويل اليوم، على ما فيه من المناقشات والمجادلات؛ إذ ضرورةُ التصدّي للدفاع وتبيين الدين تُلزمُنا باستيعاب هذه المناهج والتعامل معها حسَبَ المعطياتِ المتاحة، أو عن طريقِ إعادةِ الصياغة، وكتابة علم الكلام بلغة جديدة وفق تفكير مُسلمي اليوم كما يقول إسماعيل حقي[2].

الثاني: التجديد بإضافة مسائل جديدة تشتد الحاجة إلى معالجتها وتقديم الحلول المناسبة لها، ولا يوجد علم لائق بمناقشتها أكثر من علم الكلام؛ بملاحظة تعريفه، ومن بين أهمّ هذه المسائل ما له تعلّق بالسبيل الأول وهو المناهج الحديثة؛ فإنّه حتى لو رفضناها نحن اليوم بعقليتنا الدينية فإن أصحابها يستخدمونها في نقد وتحليل الظاهرة الدينية، فتجاهُلها ضرب من الاختباء وراء العواصف، فإما أن نتجدّد أو نتبدّد. ومن هذه المسائل كذلك: «مسألة الحرية والتكفير، ومسألة الإسلام والعدل...»[3]، ومسألة الأنظمة السياسية مثل الديمقراطية والجمهورية وغيرها، ومسائل أخرى مثل فكرة البنيوية أو الحداثة أوالتفكيك أو السيمياء أو غيرها ممّا غزا الواقع الفكري على جميع مستوياته. التجديد على هذا المستوى في نظري يجب أن

(١) الغزالي، الإحياء، (١/ ٩٧).

(2) Ismaıl Hakkı İzmirli, yeni ilimi kelam, Ankara, Ankara okulu yayınları s 15.

(٣) سعيد فودة، موقف الغزالي من علم الكلام، (ص/ ٤٤).

يأخذ شكلًا أساسيًا، حيث تصبح هذه المسائل مثلًا في المؤلفات الكلامية التعليمة وليس شرطًا أن تأخذ بُعدًا رسميًا، بل يكفي أن يدرك القارئ أن مثل هذه القضايا من صميم علم الكلام في جانبه المتعلّق بدفع الشبه والتأسيس للفكر الديني السليم، تمامًا كما فعل أسلافُنا في مناقشتِهم في صدر مؤلفاتهم لقضايا ولفرق مثل الجهمية والدهرية والمعطلة والمجسمة وغيرهم. فقضية مثل قضية التكفير مثلًا، التي تُعدّ من أعقد وأخطر المسائل اليوم، هي من أساسيات وظائف المتكلّمين، ولا شاهد على ذلك خير من المناقشة المستفيضة لهذه المسألة عند **الإمام الغزالي** في كتابه «فيصل التفرقة»، وإعمالنا لفكرة مراتب الوجود التي قررها كفيلةٌ بوضعنا أمام التصرّف والموقف السليم من هذه القضية، ومن هذا المثال نعيد تقرير أنّ علم الكلام علمٌ قائم بقيام هذا الدين وقيام هذا الدين لا يكون إلا به، فَحَلُّ الأزمات الدينية المعاصرة بعيدًا عن حياض هذا الفنّ ضرب من تبديد الجهود.

ومثل ذلك مواصلة مناقشة القضايا الكلامية التقليدية التي تؤدي إلى حجب مسائل مهمة في علم الكلام، لعل من أبرزها مبحث الإنسان، فلم يُدرَج في مؤلفات المتكلمين مبحث خاص بالإنسان يتناول تأصيل موقف نظري يحدد موقع الإنسان في سلم المخلوقات، أي منزلة الإنسان وقيمته بالنسبة إلى غيره من المخلوقات كالملائكة والجن وغير ذلك، والهدف من وجوده وطبيعة وظيفتِه وأنماط حياته وثقافته وعيشه، وعلاقتها بما يتشكل لديه من رؤية كونية، وما يرتبط بذلك من مسائل، بينما نجد قضية الإنسان تتصدرُ القضايا التي يعالجها القرآن. على أن أهمية هذه القضية تتنامى مع تطور الحياة الاجتماعية، وشيوع أنواع القهر والاستبداد، وامتهان الإنسان وإهدار كرامته، وتدجينه على المفاهيم الرديئة. فإذا لم نتوفر على صياغة رؤية كونية تُفصِح لنا عن مكانة الإنسان وتحدد نوع علاقته بالدين، وتؤكد أن الدين جاء لتكريم الإنسان، وترشيده وخدمته؛ تغدو دعواتنا لتحرير الإنسان مجرد شعارات

لا عنوان لها كما يقول بعضهم[1].
فحقيقة علم الكلام - كما يقول أحد الباحثين- نقديةٌ تامة وليست ساكنة؛ فهو دفاع مستمر ضد كل شبهةٍ تطرأ أو تصور باطل يخطُر في الأذهان، ومحاولة دائمة لبيان العقائد بما تطاله أدوات الإنسان، والعلم الذي حقيقته هكذا لا يتصور أصلًا سكونه أو وصوله إلى حالة التمام المستلزمة للسكون وعدم الزيادة[2].

خاصَّة وأن التاريخ يشهد للمناظرات والمحاورات الكبرى التي سطرها علماء هذا الفنّ، ممّا يبيّن تفوقهم وعبقريتهم الكبيرة التي وصلوا إليها في تاريخ الفكر البشري كما يقول طه عبد الرحمن: «لا يمكن لأحد أن ينكر دور المتكلّمين في مواجهة التيارات الاعتقادية غير الإسلامية -المنزَلة منها وغير المنزلَة- والاتجاهات الفكرية القائمة على العقلانية المادية، والنظر غير التوحيدي المعاصر لهم. إنّ المستوى الرفيع الذي حصّله المتكلّمون في ضَبطِ المناهج العقلية والأخذ بالقويم من الأدلة المنطقية يفُوق المستوى الذي بلَغَه من يقوم من علماء المسلمين اليوم بالتصدّي للمذاهب الفكرية غير الإسلامية، كما يفوق مستوى من يتأول من مفكري العرب المعاصرين مهمةَ تجديد التنظير لمناهج البحث في الإنتاج الإسلامي، ونثبت دعوانا هذه بالدليلين الآتيين:
- أن المتكلمين استوعبوا استيعابًا منهجيًا كاملًا مختلفَ أسباب عصرهم العلمية والتاريخية من وسائل نظرية وأوضاع ظرفية، بينما لا نجد مثل هذا الاستيعاب المنسَّق لوسائل العصر العلمية، والمعطيات التاريخية في ما أُنجِز من الدراسات المعاصرة التي تحاول تطوير الفكر الإسلامي.
- أن المتكلمين انتهجوا في أبحاثهم طرقًا استدلاليةً تمتاز بالتجريدِ والدّقة، واتبّعوا في تحليلاتهم أساليب تمتاز بالطَرافة والعمق، بينما لا تستقيم للكتابات المعاصرة عن التراث مثل هذه القدرة على ممارسة مناهج التفكير المنطقي»[3].

(١) عبد الجبار الرفاعي، علم الكلام الجديد، (ص/ ٢١، ٢٢).

(٢) سعيد فودة، موقف الإمام الغزالي، (ص/ ٦١).

(٣) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، (ص/ ٧١، ٧٢).

فنحن اليوم بحاجة على أقل حدٍّ بإعادة تفعيل هذا الفنّ وإرجاعه إلى الطريق التي كان عليها، على منهج التفكير الذي سلكه السلفُ لمواصلة المسير، ثم النّظر فيما يمكن تجديده على مستوى المناهج أو المسائل، فإن نجحْنا على المستوى الأول سَهُل الوصول إلى الثاني، ونكون قد قدَّمنا خدمة كبيرة للإنسان والفكر.

في نهاية هذه الورقة نصل إلى تقرير المسألتين التاليتين:

الأولى: أن المواقف من علم الكلام تُعتبر مواقفَ تاريخية إنسانية، الاختلاف فيها ليس بسبب النظر في الدين؛ بل بسبب اختلاف تاريخ ومكان وحال كل عالم؛ لذلك كانت هذه المواقف كما قال **الغزالي** عبارة عن فتوى يُراعى فيها الموقف التاريخي وتُفْهم، وتعلّل وَفقًا لتاريخيتها؛ لذلك كان لزامًا على المتكلمين أن يحكموا في علم الكلامِ بما يجرّبون لا بما يرِثون، تمامًا كما حدث ويحدث في الفقه.

الثانية: اعتبار تاريخ نقل الموقف، أي الناقل للموقف والزمن الذي نُقل فيه الخبر سواء كان شاهدًا أو راويًا (يعني تتبع المصطلحات والأعراف وغيرها)، أي نحن بحاجة إلى الدراية قبل الرواية.

وهدفنا في الأخير ليس التشكيك في موروثنا التاريخي؛ بل هو دعوة إلى استحضار المنطق الواعي الناقد الذي استخدمه أسلافُنا بإخلاصهم، وصدقهم، وموضوعيتهم التي عاشُوها ومارسوها في كنف الإيمان والحرية الفكرية، فنحن في حاجة اليوم إلى النظر في التراث، وسبر المعاني واختبارِها في نفْسها ومع واقعها وواقعنا، وعدم الاختباء والتعلّق وراءَ أقوالِ الرجال ومواقِفهم بحسَب أفهامهم أو تأويلها حسَب أفهامنا.

ونختم بمقولة **الإمام الغزالي** التي يقول فيها: «من عرف الحقّ بالرجالِ حار في متاهات الضلال، فاعرف الحقَّ تعرف أهلَه، إن كنت سالكًا طريق الحق...»[1].

(١) سعيد فودة، موقف الغزالي، (ص/ ١٤٠).