

Dialogues | حوارات

حوار مع أ. د عبد المجيد الصغير⁽¹⁾

**حول: «تاريخ الفكر الكلامي ومآلاته؛
محاولة في التأسيس لنموذج تفسيري مركب»**

يحاوره: د. عبد الحميد مؤمن⁽²⁾

**Dialogue with Prof. Dr.: Abdelmajid sghiar about
Concerning The history of theology and its implications;
An attempt to establish a complex explanatory model**

By: Dr. Abdul Hamid Momen

(1) شغل منصب أستاذ الفلسفة وتاريخ الفكر الإسلامي بكلية الآداب، جامعة محمد الخامس، الرباط.

(2) خريج مؤسسة دار الحديث الحسنية - جامعة القرويين، باحث في علم الكلام الأشعري.

* أشكر الأستاذين الكريمين الدكتور/ يوسف الكلام، والدكتورة نادية الشرقاوي على ما قدماه من مساهمة في تجهيز هذا الحوار ليخرج إلى القارئ بتلك الصورة. (عبد الحميد مؤمن).

السؤال الأول:

نشكركم أستاذي على قبولكم إجراء هذا الحوار وإدراجه ضمن انشغالاتكم المعرفية. ولعل أفضل ما نستهل به الحوار سؤال تعريفي عن علم الكلام من حيث حقيقته وأهميته والموقف منه؛ فما حقيقة علم الكلام؟ وأين تتجلى أهميته؟ وما الذي يميز الإسلامي منه عن اللاهوت المسيحي (théologie)؟ وهل يمكن عده ترجمة للقيم الكبرى التي كرسها القرآن الكريم وتمثلتها التجربة الإسلامية الأولى؟ أم أن الأمر يتعلق بخروج عن سيرة السلف، وإقحام للمجتمع الإسلامي في دوامة من التنظيرات المجردة؟ فضلاً عن اعتماده أدلة خطابية غير قرآنية، بل وسوفسطائية حسب بعض التقويمات؟

أعتقد أنه ليس بالإمكان التعرف على طبيعة أي علم دون الوقوف على الظرفية التي أوجبت نشأته وحددت مقاصده. وبخصوص علم الكلام، نحن بصدد إنتاج فكريّ ارتبط بالأساس بحادث كبير غيّر وجه العالم في وقته وأعقبه تحوّل شَمِلَ كل مناحي الحياة الفكرية والاجتماعية والسياسية؛ ذلك الحدث تمثّل في ظهور الإسلام كدين جديد لم يُعتبر في تقييم كل المؤرخين مجرد رقم زائد أو

حدثٍ عارض، بل إنه مثّل في عصره «انقلاباً» على سائر الأصعدة، انقلاب عم أرجاء العالم القديم واعتُبر من طرف المؤرخين حُدّاً فاصلاً بين العصور القديمة وبداية تشكّل عصر جديد شهدته الإنسانية، وقد بلغ أثره إلى الأركان الأربعة من العالم. وعليه فقد مثّل الإسلام «ظاهرة جديدة» أو مشروع إصلاح جديد تأسس على **كتاب** تميّز عما قبله من سائر الكتب الدينية بكونه ليس رصدًا لتاريخ «شعب» أو قبيلة معينة -كما هو شأن التوراة- ولا سرّاً لسيرة شخصية -كما هو شأن الإنجيل- بقدر ما هو **كتاب مفاهيم وقيم كبرى بامتياز**، وتجديد «لرؤية العالم» متميزة عن غيرها وتخاطب الناس كافة. كما أن كتاب الإسلام «القرآن» لم يكن كالكتب الأخرى التي تُداول عادة بين الخاصة، دون باقي الناس، أو يجعل في الرفوف كي يرجع إليه من شاء، ولكنه كتاب يحمل مشروعاً يطمح أن يتنزل على الواقع وأن يتكيف معه، ويتفاعل مع شروطه وإكراهاته. ذلك هو الإسلام الذي مهد بأبعاده الفكرية والعقائدية والأخلاقية لنشأة جل علوم الإسلام ومن جملتها علم الكلام..

ثم إذا كان الإسلام قد أحدث ذلك الانقلاب الكبير الذي سوف يؤثر في حركة التاريخ، وشعر بأثره البالغ القاصي والداني، خاصة بعد أن غير من موازين القوى المعاصرة له، فذلك ما فرض على القرآن، كتاب الإسلام، ألا يدّخر وسعاً

من يطعن فيه إنما ينم موقفه عن جهل بالتاريخ وبظرفية حضور الإسلام إلى هذا العالم.

غير أن الظرفية الخاصة بالنشأة الأولى لعلم الكلام في الإسلام لم تكن في الأصل بحثًا محضًا في إشكاليات نظرية مجردة، ولا خوصًا في «الميتافيزيقا»، ولا «لاهوتًا» كما كان يخوض فيها قديمًا آباء الكنيسة، بل كان للمشروع الإسلامي الطامح إلى التنزيل على أرض الواقع، وإنشاء بديل اجتماعي وسياسي جديد أثره الكبير في نشأة **الخلاف السياسي**، وبالتبعية في نشأة **الخلاف الفكري** الذي طمح إلى التنظير والتفسير لذلك المشروع، ولا أدل على ذلك أن أول المفاهيم الكلامية نشأة كان مفهوم مرتكب الكبيرة وهو مفهوم يحلينا في أصل نشأته إلى قضايا اجتماعية وسياسية وأخلاقية وليست قضايا لاهوتية، وبالتالي بات من الخطأ الفاحش والغفلة عن منطق التاريخ «إسقاط» مصطلح اللاهوت (Théologie) في التقليد المسيحي على علم الكلام، وهو مصطلح كان دائمًا أبعد ما يكون عن الاهتمام بما ينوب هذا العالم من قضايا سياسية أو أخلاقية أو اقتصادية.

ب- تبعًا لذلك إذا توضحت لنا مقاصد علم الكلام والأسباب الموضوعية لنشأته الأولى، يسقط كل ادعاء بأن علم الكلام يمثل خروجًا عن «منهج السلف»! وإذا كان المقام لا يسمح لنا أن نفصل القول

في إعادة البناء وفقًا «لرؤيته الجديدة للعالم» القائمة على ضرورة النقد وتصحيح المفاهيم والتبشير ببديل فكري واجتماعي جديد.. لذا لم يكن بدّ أن يلقي كتاب الإسلام ومشروعه الكبير معارضة ومقاومة، خصوصًا من طرف الذين كانوا في الماضي يستفيدون من بقاء الأوضاع الدينية والسياسية والاقتصادية على حالها، وذلك ما يفسر **المساحة الواسعة**

في ذلك الكتاب لمنهجية النقد والحجاج

والمناظرة والحرص على البرهنة على الطرح البديل ونبذ التقليد والدعوة إلى إعمال الفكر وتوجيهه إلى النظر في آيات الكون وظواهره الطبيعية، وغير ذلك مما تطفح به كل صفحة من صفحات القرآن. ونظن أن هذا الجانب من المشروع الإسلامي المتمثل في إبراز قيمه وبدائله عبر الحوار والجدال والحجاج والنظر وطلب البرهان، هو الذي يضفي «المشروعية» على نشأة علم جعل قصده الأساس الدفاع عن هذا المشروع الإسلامي المتكامل عقائديًا وأخلاقيًا وسياسيًا، وذلك ما يفسر المساحة الواسعة التي تحتلها منهجية المناظرة والمراجعات النقدية في الخطاب الكلامي كذلك. **فعلم الكلام**

إذا ابن بيئته، ونتاج من نتائج حاجة المشروع الإسلامي إلى بيان خصوصية بدائله العقائدية وقيمه الفكرية والأخلاقية ومشروعه الاجتماعي والسياسي، وذلك هو أساس مشروعية نشأة علم الكلام، **وكل**

ليست بالخوض في قضايا أو إشكالات معينة، بل العبرة في أن يتأسس أي قول على **برهان** سليم ومعقول؛ بل حتى مساحة **ما لا يمكن الخوض فيه** تحتاج إلى برهان للدلالة على عدم إمكان ذلك..

بناءً على ذلك تبدو لي المسارعة إلى الطعن في مشروعية علم الكلام بدعوى المنهجية «الخطابية» التي يسلكها، وأنها منهجية غير قرآنية، بل وسوفسطائية، مسارعة «داحضة»، اعتماداً ليس فقط بالرجوع إلى كتب آداب الجدل التي ألفها علماء الكلام كضوابط لحفظ الطابع البرهاني العقلي للمنهجية الكلامية، ولكن يكفي لدحض هذه الدعوى التي ردها بعض الفقهاء، مثلما ردها قبلهم الفارابي في كتاب **إحصاء العلوم**، ثم بعده ابن رشد الحفيد، الرجوع إلى ابن حزم المعروف بنقده لعلم الكلام، ومع ذلك نراه يبادر إلى الدفاع عن منهجية المناظرة أو الجدل والحجاج في القرآن الكريم، تلك المنهجية التي ميزت هذا الكتاب عن سائر الكتب الدينية السابقة عليه، التي سرت إلى علم الكلام، حيث يذكر ابن حزم أن من طعن في مشروعية الحجاج والمناظرة ودعا إلى محض التقليد والتسليم هو غافل عن جملة مواطن منهجية في القرآن دالة على أنه «لا يقبل قول إلا بحجة، وأن من أتى ببرهان ظاهر وجب الانصراف إلى قوله.. **«فمن نهى عن المناظرة والحجة**

الآن في إبداء «شكوك» حول دلالة هذا المصطلح الأخير، وكذلك مصطلح «السنة» والذي تتقاذفه الآراء وتدعيه مختلف التيارات، فيكفي هنا دفع هذا الاعتراض بما سطره أبو الحسن الأشعري في رسالته الموسومة **بإستحسان الخوض في علم الكلام**، التي سبق لنا إثبات صحة نسبتها إليه [في العدد الأول من مجلة الإبانة]. ثم إذا كان صحيحاً أن علم الكلام سيتطور ليخوض في «دقائق الكلام» وفي نظريات طبيعية وفلسفية مجردة، فإن الاعتراض على مثل هذا «الخوض» كان يصح لو أن المتكلم يعتقد أن ما وصل إليه باجتهاد النظر في تلك الدقائق والنظريات **هو الدين** بعينه الذي يجب أن يدين به المسلمون؛ أما وأنه يعتقد أن «مقالاته» الكلامية مجرد «فهم» تأدى إليه نظره في القرآن، فهو عندئذ نتاج فكري وتراث قابل للأخذ والرد، تماقاً كما هو حاصل في الخلاف المذهبي الفقهي..

ثم ليس بصحيح أن كل من يُنعت «بالسلف» كان معارضاً للتراث الكلامي، وما هو الفقيه الأندلسي الكبير، ابن رشد الجد، لم يقصر في الدفاع عن مشروعية الكلام الأشعري تحديداً، ولم يلتفت إلى دعاوى المعارضين له خاصة، منهم بعض الحنابلة. هذا بالإضافة إلى أن القول بوجود «ما لا يجوز الخوض فيه» قول يتناقض مع الخطاب القرآني القائم على أساس «قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين»؛ فالعبرة

السؤال الثاني:

أشرتكم في بعض مقالاتكم إلى أن الكلام ينتمي إلى حقل العلوم الإنسانية التي تتميز عن الدققة بكونها لا تعرف قطعيات، وهذا مخالف في ظاهره لما يعلنه المتكلمون من كون أدلتهم قطعية؛ فهل في اختياركم هذا رد لما ادعاه المتكلمون؟ أم أن الأمر يتعلق بقراءة أعمق لمقولاتهم تتميز فيها الأصول القطعية عن الفروع الظنية؟ والعقيدة عن الاجتهادات المبذولة في فهمها؟

بخصوص تساؤلكم عن علاقة علم الكلام بالعلوم الإنسانية، أود في البدء تصحيح العبارة الواردة في بداية السؤال حيث يقع الاهتمام بمفهوم **القطائع** المعرفية وليس بمسألة **القطعيات** العقائدية.. ولتوضيح هذه العلاقة أعود لأؤكد أمرًا بالغ الأهمية انطلاقًا مما توصلنا إليه من خلال جوابنا عن تساؤلكم الأول: فأقول من المعلوم أن الإنتاج الفكري المصطلح عليه غالبًا بعلم الكلام يشار به إلى إنتاج فكري إنساني ارتبط بالتجربة التاريخية والفكرية والاجتماعية للعالم الإسلامي منذ نشأته إلى يومنا هذا، فهو إذًا إنتاج أو «تراث» فكري، وهو بالتبعية يندرج من حيث الطبيعة ضمن

فليعلم أنه عاصٍ لله ﷻ»، وأنه ينتهي إلى تبني نفس منطق فرعون الذي حجر على قومه بقوله: «ما أريكم إلا ما أرى»، وفي رأي ابن حزم «إن الذين قرنوا المناظرة بالشك يلزمهم أن رسول الله ﷺ كان شاكًا إذ علمه ربه تعالى مجادلة أهل الكتاب وأهل الكفر وأمره بطلب البرهان وإقامة الحجة»، وعليه «فقد صح أن من نهى عن ذلك وصد عنه فهو بنص القرآن صد عن سبيل الله تعالى وظالم». (انظر ابن حزم الإحكام بيروت دار الآفاق الجديدة: ط. 4، 1980 ص. 20-25).

ونعتقد من جهتنا أن ما اتهم به المعتزلة من طرف خصومهم بكونهم يحكمون العقل في الشرع، هو اتهام لا يمكن قبوله على علّته، وإلا لما عُد المعتزلة من متكلمة الإسلام، ولاعتبروا مجرد فلاسفة، وهم الذين برعوا في نقد الفلاسفة اليونان، علاوة على كونهم اشتهروا أكثر من غيرهم بالدفاع عن المشروع الإسلامي ضد خصومه من المانوية والزرادشتية وغيرهم من النوابت وأهل الأديان السابقة، بالإضافة إلى تلبسهم بالقضايا السياسية المعاصرة لهم وانخراطهم الفعلي فيها.. وتلك أدلة تاريخية على أن علم الكلام في أصل نشأته لم يكن «لاهوتًا» ولا فكرًا فردانيًا لا يعكس واقعه المجتمعي، كما ادعى ذلك عبد الله العروي، الذي سبق لنا في كتابنا **تجليات الفكر المغربي** أن فندنا ترديده لمثل هذه الإسقاطات التي نقف على مثيلاتها في الكتابات الاستشراقية القديمة.

حقاً قد يرى البعض أن الفلسفة المعاصرة أضحت مواكبة للتطورات المستجدة أكثر مما هي مراجعة للتراكيمات التاريخية... ومع ذلك يظل الفكر الفلسفي بعيداً عن القطاعات التي يعرفها الفكر العلمي ولا يكفُّ عن التواصل مع الفكر الفلسفي الذي راكمته الإنسانية..

وكذلك الأمر بالنسبة لعلم الكلام؛ فلا بد من التأكيد أن **لعلم الكلام ذاكرة عميقة في التاريخ**، إلا أن بؤرة هذه الذاكرة تمثلت في كون علم الكلام ظهر، عند نشأته، متفاعلاً مع أحداث تاريخية كبرى، وظهر أثناء ذلك **قارئاً ومؤوِّلاً لنصٍّ مرجعيٍّ مكتوبٍ**، ومسائراً لمشروع اجتماعي جديد؛ وكان النص هو القرآن برؤيته الجديدة للعالم وبمفاهيمه التي غيرت رأساً على عقب من معالم ذلك العالم القديم.. إلا أنه ظل نصّاً عصياً على أن يستأثر به أحد، فقد ظلّ بمفاهيمه ومصطلحاته وبمراجعاته النقدية نصّاً مفتوحاً، لا نصّاً مغلقاً، نصّاً قابلاً للقراءة المتجددة والتنزيل المتنوع، وذلك هو المقصد من بقائه بين أيدي كل الناس، كما شدد على ذلك المفكر الهندي الشهير محمد إقبال.

ذلك ما يجعلنا نؤكد على ضرورة التمييز بين العقيدة الإسلامية وبين الاجتهاد الكلامي في العقيدة، تماماً كما يتم التمييز بين المقاصد الشرعية القطعية وبين المذاهب الفقهية القائمة على الاجتهاد **والأحكام الظنية**. وذلك ما يتيح لنا حق

العلوم الإنسانية كالفلسفة والأدب واللغة والتاريخ، إلخ. ولعل الميزة الأساس التي تميز العلوم الإنسانية تتمثل غالباً **في إشكالات ومفاهيم تتطلب دائماً تجديد النظر** فيها وإعادة طرحها واستشكالها وقيام مساحة واسعة من المناظرة والحجاج والمشاركة الفكرية حولها، ليس فقط بين المهتمين بتلك المفاهيم والإشكالات في عصر واحد، بل إن للمتأخرين من المفكرين والباحثين الحق في إعادة طرح نفس قضايا وإشكالات تلك العلوم الإنسانية والدخول في حوار غير مباشر بين الأجيال، اعتباراً لكون تلك القضايا والإشكالات لها ارتباط وثيق بالوعي الإنساني وتميُّز الإنسان «ككائن موجود في العالم» على حد قول هيدجر؛ ولذلك فتلك الإشكالات لا تفقد قيمتها لدى الإنسان في أي عصر، وبالتالي أضحت المفاهيم الكبرى لتلك العلوم الإنسانية كالفلسفة وعلم الكلام تتميز بالقدرة على التجدد والترحل كما يقال... ومن ثم كان تأريخ المحدثين والمعاصرين للإشكالات الفلسفية والكلامية أو حتى الإشكالات الصوفية، لا يفتأ يثير مراجعات نقدية وينشئ رؤى جديدة، سواء من حيث طبيعة تلك الإشكالات والمفاهيم الكبرى، أو من حيث المقاربات المنهجية الكفيلة بإعادة الفهم نشأة وتطوراً وتحولاً ومآلاً وواقعاً معاصراً.

خصوصية ما وإن على حساب الحقائق المعرفية والتاريخية؟ ثم كيف يمكن تجاوز الطابع السجالي لهذه الدراسات؟

فيما يتعلق بإشكالية الخصوصية والاختلاف بين المشرق والمغرب وخوض بعض المعاصرين فيها وتساؤلهم حول السياق المعرفي والتاريخي الذي أطر الاهتمام بهذه المشكلة، أود أن أنبه إلى أنني قد سبق لي أن طرحت هذه المشكلة في بعض أعمالي خصوصاً في كتابي **إشكالية الخصوصية الثقافية عند مفكري الغرب الإسلامي**، وكذا كتابنا حول الخطاب الصوفي بالمغرب، وبإمكاني اختصار الحديث حول الموضوع بالتنبيه إلى أن هناك في الواقع ثلاثة سياقات، سياق سياسي قديم تمثل في ذلك الاستقلال السياسي المبكر لكل من الأندلس والمغرب عن السلطة السياسية بالمشرق المتمثلة في دولة الخلافة العباسية، وقيام نوع من المنافسة السياسية والثقافية تبعاً لذلك بين جناحي العالم الإسلامي؛ ثم سياق حضاري معرفي طرحه -خاصة في وقت متأخر- المقرّي الحفيد في الجزء الأول من كتابه **أزهار الرياض** حين إشارته إلى كتاب المؤرخ علي بن سعيد المغربي المعنون **بالشهب الثاقبة في الإنصاف بين المشاركة والمغاربة**، وقيام المقرّي برصد مظاهر التراجع الفكري في الغرب الإسلامي

النظر في تقدير كفاءة وقدرة هذا المتكلم أو ذاك على استيعاب أو الاقتراب من فهم ذلك المضمون العقدي، بحسب الزمان والمكان، وبحسب المستوى العقلي والتكوين العلمي والالتزام الخُلقي. وتلك علة قوية من علل وأسباب الاختلاف **والاجتهاد الكلامي** الذي كثيراً ما يساء فهمه، خاصة في المواطن التي تلبست بالخلاف السياسي الباعث على النفور والإقصاء.

السؤال الثالث:

كثيراً ما اعتنيتم في كتاباتكم بمشكلة الخصوصية والاختلاف بين المشرق والمغرب- التي خاض فيها القدماء والمعاصرون على حد سواء. ونلاحظ اليوم نوعاً من التضخم في البحوث المعاصرة المغربية التي تعنى برصد خصوصيات الكلام المغربي، والأشعري على وجه التحديد؛ فقد أقيمت في ذلك ندوات، وأنجزت بحوث جامعية كثيرة. فما السياق المعرفي والتاريخي الذي أفرز هذا الاهتمام؟ وما تقويمكم لهذه الدراسات؟ وما مدى إمكانياتها في ظل غياب مصادر كافية؟ وهل يمكن عد بعضها مظهرًا من مظاهر سقوط الدارسين في هموم أيديولوجية تسعى إلى إثبات

الغربي، وسارع إلى إسقاطه على الإنتاج الفكري المغربي خاصة كما مثله ابن خلدون وابن حزم وابن رشد والشاطبي كذلك.

وفي رأينا فإن مفهوم القطيعة الذي طالما وظفه المرحوم الجابري في توصيفه للفكر الإسلامي بالمغرب والمشرق ينم عن إسقاط واضح فرضته تلك الظرفية السياسية الإيديولوجية بامتياز؛ ونعتقد جازمين أن هذا الدافع الإيديولوجي جعل من تأويلات الجابري، خصوصاً لفكر ابن حزم والغزالي وابن رشد الجد والشاطبي وحتى لابن رشد الفيلسوف، تشكو من الضعف وعدم الإقناع دفعته مراراً إلى أن يفض الطرف قصداً عن «**معطيات فكرية**

مغربية ومشرقية تنسف مفهومه عن القطيعة المعرفية» من الأساس، وهذه إحدى آفات دخول الأهداف الإيديولوجية في البحث العلمي... وقد سبق لنا أن تناولنا بعض العوائق والصعوبات التي اعترضت الأستاذ الجابري لتطبيق مفهوم القطيعة في العلاقة بين الفكرين المغربي والمشرقي، عوائق وصعوبات دفعته أحياناً إلى «تسميم» النصوص والمصادر المعتمدة وتأويلها تأويلاً فاسداً..

غير أن نقدنا لمحاولات الجابري إثبات تلك القطيعة المعرفية بين الفكر المغربي والفكر المشرقي لا يعني نفينا إمكانية الحديث عن خصوصيات فرضتها البيئة السياسية والاجتماعية والثقافية في الغرب

مقابل استمرار نوع من الازدهار الفكري في القيروان وما والاها من بلاد المشرق؛ ثم إن هناك سياقاً آخر يتمثل في عودة بعض المغاربة المعاصرين لإثارة نفس الإشكال، ولكن هذه المرة انطلاقاً من اعتبارات إيديولوجية غير علمية في نظرنا فرضتها بعض التحولات السياسية التي طرأت على المغرب وعلى العالم العربي عامة.

وإذا كان الكلام عن مظاهر وآثار ذلك الاختلاف السياسي القديم والسجال الفكري والعلمي الذي خاض فيه القدامى، وكنا قد بسطنا القول فيه في بعض أعمالنا المشار إليها؛ فإن تساؤلكم عن حضور هذه الإشكالية لدى بعض المعاصرين المغاربة تحديداً يقتضي الإشارة إلى تلك التحولات السياسية التي طرأت على المغرب وعلى العالم العربي خاصة بعد هزيمة سنة 1967، حيث بدأت تظهر نزعات نستطيع نعتها بكونه «**ضد المشاركة**»، وتمثلت في سعي الجامعة المغربية التي باتت منذ سنة 1975 تعرف هيمنة تيارات يسارية راديكالية، إلى تسريح جل أعضاء بعثة الأساتذة الجامعيين المشاركة، وفسخ عقود عملهم بالجامعات المغربية، وبدأت تظهر أعمال الأستاذ محمد عابد الجابري النقدية ضد الفكر المشرقي وضد أعمال مفكره المعاصرين... ثم ما لبث محمد عابد الجابري أن تلقف من الفكر الفرنسي مفهوم «**القطيعة المعرفية**» في الإنتاج العلمي الطبيعي والسيكولوجي

تسمح بذلك التأويل، وفي غياب هذه المادة أو الوثائق الإثباتية المكتوبة، أو عند قلة البضاعة المعروضة حولها، تعترض المفكر والباحث صعوبات جمة تفرض عليه عدم القطع في استنتاجاته... وإذا كانت الدراسات التاريخية والاجتماعية حول المغرب والأندلس ما زالت تشكو من وجود فجوات وثغرات تتطلب ترميمًا زائدًا لرفع الغموض المعرفي الذي يطالها، فبالتبعية يشكو تاريخ الفكر الكلامي والفلسفي من نفس هذه العوائق، وتكفي الإشارة إلى أن قسمًا كبيرًا من تراثنا الفكري الفقهي والكلامي والفلسفي المتعلق بالغرب الإسلامي، ما زال رهين أقسام المخطوطات المتراكمة في المكتبات الوطنية والأجنبية. وللتذكير فإن كتاب ابن رشد الحفيد المتعلق بشرحه على مستصفى الغزالي لم يكتشف إلا منذ سنوات قليلة في مكتبة «الإسكوريال» بضواحي العاصمة الإسبانية مدريد التي ما زالت تحتزن تراثًا إسلاميًا غميصًا ما زال قسم كبير منه مع الأسف مجهولًا للباحثين إلى الآن.

في ظل هذه العوائق تبرز قيمة المشاريع والأبحاث الأكاديمية والجامعية التي من شأنها أن تذلل بعض الصعاب، التي من شأنها أن تحقق بعض التراكم الكفيل لإنجاز تاريخ متكامل للفكر الكلامي بالغرب الإسلامي.

الإسلامي، وقد ظهر ذلك واضحًا في مجال الإنتاج الفقهي (النوازلي) والتصوف والفن المعماري... وإن كان التواصل بين المشرق والمغرب ظل قويًا وواضحًا في مجالي علم الأصول وعلم الكلام كما توضح ذلك أعمال الشاطبي، وكذا النصوص الغميسة المكتشفة مؤخرًا في علم الكلام الراجعة إلى الغرب الإسلامي..

السؤال الرابع:

كثيرا ما أشرتكم في كتاباتكم إلى قلة مصادر تاريخ الفكر بالمغرب وعسر الوصول إليها، ومن ثم وجود فجوات عريضة وثغرات واسعة لا تخلو منها فترة من فترات تاريخ الفكر بالمغرب؛ فهل ترى - في ظل تنامي الاهتمام بتحقيق التراث الكلامي ودراسته - أنه قد حُقق تراكم معرفي كاف لتدوين تاريخ أكثر شمولًا للفكر الكلامي بالغرب الإسلامي؟ وما واجب الباحثين اليوم تجاه هذا التراكم؟

الجواب عن هذا السؤال من شأنه أن يلقي بعض الضوء على الإشكال المطروح في السؤال السابق: إذ من المعروف أن مغامرة المفكر والباحث الأكاديمي في إعادة فهم وتأويل التراث الفكري لمجتمع ما رهين أولًا بتوفر المادة العلمية التي

مهمًا من الثغرات التي يعرفها تاريخ هذا الفكر. ونفس التنويه يجب أن يشمل أيضًا «مركز روافد» بالقيطرة بإدارة الدكتور عزيز أبو الشرع الذي يولي أهمية كبيرة لإحياء ومدارسة تراث المغرب والأندلس.

السؤال الخامس:

يمكن التمييز بين ثلاثة اتجاهات في تعيين مواطن قِدَم علم الكلام، اتجاه يضيق هذه المواطن لتتخصر عنده في المسائل، ومن ثم يقترح -في تجديده لعلم الكلام- إضافة مسائل جديدة إلى تلك القديمة، واتجاه متوسط يرى أن التجديد ينبغي أن يطال كلا من المسائل ودلائلها ولغة صياغتها وبنيتها، دون مساس بجوهر الكلام؛ أعني موضوعه المتعين في الذات الإلهية وأفعالها، وغايته المتمثلة في الدفاع عن العقيدة وإثباتها بأدلة هي مظنة لرد الشبهات ودفع الشكوك، وبناء عليه يقترح هذا الاتجاه تجديدًا يستوعب كلا من المسائل والدلائل واللغة والبنية، واتجاه ثلاث يرى أن التجديد ينبغي أن يتجاوز هذه العناصر الأربع إلى تجديد جوهر الكلام نفسه؛ أعني الموضوع والغاية، وهذا الاتجاه في الحقيقة إنما يقترح اجترار علم جديد

غير أن الملاحظ أن هذا الأمل الذي كان معقودًا على الجامعة المغربية التي شهدت بالفعل نهضة فكرية حقيقية منذ أواسط سبعينيات القرن الماضي إلى أواخر التسعينيات منه، قد تبخر وتوقف أو كاد عن العطاء بسبب السياسة التي انتهجتها الدولة المغربية بطرحها على الباحثين مشروعه حول «المغادرة الطوعية»؛ حيث غادرت عدة أطر فكرية مدرجات الجامعة والبحث العلمي الجامعي، فافقرت ساحتها ودُمّرت أنشطتها وتشتتت القدرات الفكرية للباحثين الذين كان التواصل الممدود بينهم في رحاب الجامعة مما يذكي روح البحث العلمي لديهم، ثم بتنا نشهد انقراض المتخصصين في تاريخ الفكر الإسلامي والفلسفة الإسلامية الذي صار عددهم اليوم معدودًا على أصابع اليد الواحدة... ومع ذلك لا نملك إلا أن نشيد ببعض المراكز البحثية الفتية خارج رحاب الجامعة، التي أبدت في العقود الأخيرة عناية فائقة بالبحث والتنقيب في تاريخ الفكر في الغرب الإسلامي عمومًا، خاصة منه تاريخ علم الكلام. ولا بد هنا أن أنوه من جديد بالتراكم العلمي الذي استطاع «مركز أبي الحسن الأشعري» بتطوان بقيادة الدكتور جمال علّال البختي وطاقم الشباب الباحثين معه، أن يحققه بفضل العديد من النصوص الكلامية الغميسة الراجعة إلى الغرب الإسلامي قاطبة، والتي اعتنى بها تحقيقًا ومدارسة؛ وقد سد نشاط هذا المركز رغم ضعف إمكانياته المادية جانبًا

مستجدات العالم الحديث، وبطرق وأساليب حديثة؟ وما الخصوصيات التي طبعت مشاريع أعلام هذه المدرسة أمثال طه عبد الرحمن وعبد المجيد النجار وعبد المجيد الشرفي وغيرهم؟

سؤالكم المركب هذا يطرح مسألة ما يتداوله البعض هنا وهناك من مصطلح «تجديد علم الكلام» ومحاولة التعرف على طبيعة الأصوات الداعية خاصة إلى **إعادة قراءة التراث الإسلامي**، ومن جملته التراث الفقهي والكلامي: إن الجواب عن سؤالكم المزدوج هذا يقتضي أولاً استصحاب الوعي بطبيعة نشأة هذا العلم التي أشرنا إليها، التي من شأنها أن توقفنا على أهدافه الأولى التي اكتسب منها **وظيفته وطبيعته**، ومن شأن ذلك أن يوقفنا على فائدة هذا العلم ومدى الحاجة إلى تجديده والأبعاد المتوخاة من هذا التجديد... وهنا لا بد أن نستحضر الدور الذي لعبه علماء الكلام طيلة التاريخ الإسلامي، ولعل تاريخ المعتزلة وحده يبين لنا مدى انخراط المتكلم في قضايا مجتمعه الفكرية والسياسية كذلك؛ وهو نفس الدور الذي حمله - بعد أفول نجمهم- عموم متكلمي أهل السنة خاصة منذ القرن الخامس. وإذا كان ابن خلدون في تقييمه لعلم الكلام قد انتهى إلى القول بأن منهجية الحجاج والمناظرة والحوار التي رسخها علماء الكلام لم تعد ضرورية ولا فائدة في

لا تجديد الكلام القديم. ويمكن أن ندرج في هذا الاتجاه الأخير مشروع حسن حنفي الذي عد نفسه في أحد حواراته ممثلاً للاتجاه الاجتماعي السياسي للكلام الجديد⁽³⁾.

ما هي مواطن قدم علم الكلام في نظركم؟ وهل تنحصر في المسائل فقط أم تتجاوزها إلى الدلائل واللغة والبناء؟ وما تقويمكم للاتجاهات التي ترى ضرورة تجديد موضوع الكلام نفسه وغايته؟ وإذا سلمنا بالحاجة إلى تجديد الكلام، فأين تتجلى أهميته اليوم؟ وما وظيفة المتكلم الجديد؟

ثم هل يمكن وضع تقسيم جغرافي للاتجاهات الكلامية الجديدة نميز فيه -دون حصر- بين مدرسة هندية، وأخرى إيرانية، وثالثة مصرية؟ ما تقويمكم لهذه الاتجاهات إن وجدت؟ وهل يمكن الحديث عن مدرسة مغربية للكلام الجديد، مدرسة نجحت أو حاولت إعادة قراءة الإشكالات الكلامية وفق

(3) يقول حسن حنفي: «أنا أريد أن أحمس الناس إلى عصرهم، هل أستطيع أن أجعل قواعد سنًا للعقيدة أيضًا؟ مقاومة الاستعمار، مقاومة التخلف، مقاومة الصهيونية، مقاومة التجزئة والتشرد، مقاومة القهر، مقاومة الفقر... هذه مرحلة، وأنا أعدك بعد أن ننهي من مقاومة الاستعمار والصهيونية والتخلف والقهر والفقر ونصبح أعزة، أرجع إلى قواعد الأشعرية القديمة، إذا كان ذلك يريحك» الاجتهاد الكلامي، ص 29-30

لذا أظن شخصيًا أن التساؤل عن مصير علم الكلام هو من جنس التساؤل عن مصير الفلسفة. هذه الأخيرة التي بالرغم من هيمنة العلوم الوضعية على حياتنا المعاصرة إلا أنها لا تكف عن إثارة المشاكل والقضايا الإنسانية الكبرى، وإن كان ذلك برؤى ومناهج متجددة، حيث ما زال الفكر الفلسفي يبدى اهتماما بالتذكير بقيمة الإنسان منتقدًا للعديد من التوجهات الفكرية والاختيارات السياسية التي ترمي إلى الانحدار بالإنسانية إلى مرتبة الحيوانية أخلاقيًا وسياسيًا.. وهذا يعني أن الفكر الفلسفي مهتم كذلك بتتبع تطور المعرفة العلمية وتقييم آثارها على «الوجود الإنساني» في هذا العالم. ونعتقد أن استمرار النشاط الكلامي اليوم من جنس استمرار النشاط الفلسفي، بمعنى أن على المتكلم المعاصر-أو الدارس المتخصص في العلوم الإسلامية قاطبة- أن يتساءل عن دوره، وما يحمله من قيم وتصورات للوجود وبدائل فكرية تجاه المصائر التي انتهت إليها الإنسانية أو هي سائرة إليها كما يتوقع ذلك الدارسون المستقبليون: إذ الاعتناء بواقع المجتمعات الإنسانية ومصيرها جزء من اهتمام الخبراء في العلوم الإسلامية، ومن ضمنها مؤرخو علم الكلام. ولعل مما يجب أن يدخل في اهتمام الدراسات الكلامية ضرورة العناية بمشاكل «أخلاقيات

الاشتغال بها، خاصة بعد أن تم «لأهل السنة» محاصرة «المبتدعة» وتحجيم دورهم في المجتمع؛ فذلك تقييم نعتقد أنه مجرد انعكاس لعصر ابن خلدون، وهو العصر الذي شهد انكفاء المجتمعات الإسلامية على أنفسها بعد سلسلة طويلة من الصراعات السياسية والجوائح الطبيعية، وخاصة بعد الهجمات العسكرية العنيفة التي تعرضت لها تلك المجتمعات، فانقطع التواصل أو كاد بينها وبين العالم الخارجي، ودُحر فلول الشيعة الإسماعيلية داخليًا، فبدا لابن خلدون وكأن علم الكلام الذي اتخذ من الدفاع عن الإسلام ضد الخصوم والمخالفين قد فقد دوره الاجتماعي. وهذا تقييم هو في نظرنا مجرد انعكاس لذلك العصر، ولا يجوز سحبه وتعميمه على باقي الأزمنة. ولعل هذا ما يجعلنا نتبين الحاجة إلى منهجية الحوار والمناظرة الكلامية في ظل العصور الحديثة التي صارت المجتمعات المختلفة مضطرة للانفتاح على غيرها والتعامل الإيجابي مع المخالف بناء على ضوابط عقلية وأخلاقية برع علماء الكلام قديمًا في تسطير معالمها... وكما أن علم الكلام قد شهد أوجه في ظل ازدهار الحضارة الإسلامية خاصة في القرنين الرابع والخامس، فحرّي به أن يلعب اليوم الدور نفسه في ظل التقدم الذي تشهده الإنسانية في العصر الحديث مع ما يتطلب هذا التقدم من الحاجة إلى انفتاح على الآخر والتعرف عليه والحوار معه..

قد اصطدمت بهموم إيديولوجية ضاغطة أو مذهبية (شيعية وسلفية وعلمانية) قللت في نظرنا من طابعها التجديدي الذي رامت الظهور به، وهو ما يجعلنا نلاحظ أن محاولات إعادة إنشاء تاريخ علم الكلام وعلم الأصول في الإسلام لا تزال لم تبرح منطلقها الأول، ولا تزال مترددة بين عوائق تقليدية قديمة و«قراءات» حديثة هي أقرب إلى الإسقاط والمزالق الإيديولوجية منها إلى التجديد.

ونعتقد أن لا مخرج من هذا وذاك الا بتحرير كتابة وقراءة تاريخ الفكر في الإسلام من هموم الإيديولوجيات الضاغطة والاعتبارات المذهبية الضيقة، وجعل الهم المعرفي العلمي الهدف الوحيد القمين بتفسير المادة الفكرية المدروسة في شبكة من العلاقات والتداخل بينها وبين باقي المعطيات الأخرى. تاريخية كانت أول لغوية أو اجتماعية، مع امتحان متبصر لكل المناهج والرؤى الحديثة قبل تنزيلها على قضايا وإشكالات تلك المادة..

بناءً على ذلك فإنني أستشكر إدراجكم أعمال عبد المجيد الشرفي ضمن محاولة التجديد في علم الكلام، مع أنه فيما نعتقد يعد من الرموز التي سعت إلى «توظيف» اشتغالها الفكري لخدمة أهداف سياسية وإيديولوجية أبعد ما تكون عن الأهداف العلمية الخالصة. وبإمكانكم الاطلاع على المتابعة النقدية لأعمال ومواقف عبد المجيد الشرفي في كتاب مواطنه

الطب» المعاصر والإحاطة بمختلف التهديدات لنظام العائلة، وإشكالات التكيف المطلوب للجماعات الإسلامية الواسعة في بلاد الغرب، وانعكاسات التقدم العلمي المعاصر على المجتمعات الغربية؛ كل هذا ضمن متابعة التطور الكبير الذي انتهى إليه «علم مقارنة الأديان» والمذاهب والفلسفات في بلاد الغرب.. وهو العلم الذي نعتقد أنه بات يمثل اليوم حقلاً للبحث العلمي المشترك بين مفكري الغرب ومفكري الإسلام، مع التوفر على العدة المعرفية التي تمكّن من تقييم ومراجعة ما استجد من «مناهج» تطبيقية في باب العلوم الإنسانية، لغوية كانت أم فكرية وتاريخية.

وبتأكيدنا على حاجة كل التراث الإسلامي إلى «قراءات» جديدة، فلقد كان المأمول أن تنأى الأبحاث والأعمال الأكاديمية المعاصرة عن كل اصطفاة إيديولوجي، غير أن الذي حصل أن العديد مما نُعت «بالقراءات الجديدة» بات يستعيد ذات الصراع الإيديولوجي الذي عانى منه العالم الإسلامي طيلة القرن العشرين، ويكرر نفس النزعة الإقصائية القديمة الطاغية في كتب «الملل والنحل». وهو ما نتبين معه أنه بالرغم من العدة المعرفية والمنهجية التي «حفظتها» ورددها بعض المحاولات والقراءات المعاصرة لكتابة تاريخ الفكر الإسلامي عامة، أصولًا وكلاً، إلا أن نزعتها التجديدية

أو متكلمًا أو فقيهاً أو باحثًا أكاديميًا بإطلاق- محافظًا على استقلاليته، وأن يترك مسافة بينه وبين كل من يحاول «توظيف» بضاعته المعرفية لصالح هذه الفئة أو تلك، دينية كانت أو مذهبية أو سياسية..

السؤال السادس:

كنتم -أستاذنا- ممن نالوا شرف التمكين للفكر الإسلامي بكليات الآداب بالمغرب، بل ووضع اللبنة الأولى لفتح شعبة الدراسات الإسلامية. بعد مرور نحو نصف قرن على هذا التمكين، ما تقويمكم للدرس الكلامي بالجامعات المغربية والعربية عمومًا؟ ما المكتسبات التي حققها هذا الدرس؟ وما الأزمات التي يتوقف تطويره على تجاوزها؟ وكيف يمكن تجاوز هذه الأزمات إن سلمنا وجودها؟ ثم ما هي أولويات البحث في علم الكلام عموماً وعلم الكلام بالغرب الإسلامي على وجه التحديد؟

بخصوص تساؤلكم عن تقويمنا لماضي وحاضر الدرس الكلامي في الجامعة العربية ومنها الجامعة المغربية فأستطيع مختصراً القول في الموضوع بأنه من الواجب أن نثمن عالياً العمل

محمد الطالب **«ليطمئن قلبي»** الذي عرّى فيه بوضوح عن الأهداف الإيديولوجية لكتابات وأعمال كل من عبد المجيد الشرفي ومحمد أركون، خاصة في علاقة هذين الرجلين بالنظام الاستبدادي الذي كان سائدًا في تونس ثم بكل من المخابرات الفرنسية والأمريكية بالعالم العربي. ويكفي أن نعلم أن كتاب عبد المجيد الشرفي حول **«الإسلام بين الرسالة والتاريخ»** قد أنجز بناء على طلب وتمويل من السفارة الفرنسية بالمغرب بناء على خطة مرسومة تتوافق مع نتائج أعمال الاستشراق القديم حول الإسلام..

ويكفي الوقوف كذلك على كتاب محمد أركون **«من مانهاتان إلى بغداد»** لنذكر أننا لسنا أمام مجدد في باب دراسة علوم الإسلام بقدر ما نحن أمام منظر إيديولوجية معينة ترمي إلى سلب الإسلام باعتباره ديناً دين أية خصوصية، وتصر أن تحكم عليه ليس وفق تاريخه بل وتسقط عليه تاريخ الصراع الغربي مع الكنيسة، ثم تأييده المبطن لشرعية الغزو الأمريكي للعراق.. وليس هذا مقام الكشف عن الأهداف الكنسية الكامنة وراء أعمال الشرفي وأركون، ولا بيان الإسقاطات اللاعلمية في جل أبحاثهما ولا التوظيفات السياسية التي يطمحان إليها..

من هنا ندرك أهمية أن يكون المفكر المعاصر- سواء سميناه فيلسوفًا أو مفكرًا

إيلاء العناية للفلسفة الإسلامية وعلم الكلام. وكانت تلك هي الانطلاقة التي أثمرت بعد قليل كل الاجتهادات و«القراءات» المختلفة لتاريخ الفكر الإسلامي، فلسفة كان أو كلاما..

غير أن الملاحظ أن هذه الانطلاقة الإيجابية كانت مرتبطة أساسًا بظرفية سياسية واجتماعية سبق لنا الإشارة إليها في مناسبات غير هذه، كما كانت مرتبطة بأسماء وأشخاص معينين، وحينما تبدلت تلك الظرفية وغادرت تلك الأسماء مدرجات الجامعة، إما بالوفاة أو بالمغادرة الطوعية، يبدو أن الساحة الجامعية قد اقفرت وخلت من أسماء لها وزنها بعد أن ذاع صيتها ووصل تأثيرها إلى العالمين العربي والغربي...

ونعتقد أن هذا المصير الذي انتهت إليه الدراسات الفلسفية والكلامية في تاريخ الإسلام، مشرقًا ومغربًا، ينسحب على سائر التخصصات بسبب التراجع الذي بات مشاهدًا في مخططات التنمية بالبلاد العربية، ولعل ميزانية البحث العلمي في هذه البلاد تعكس هذا المشكل بجلاء، غير أنه في ظل هذا التراجع في البحث العلمي، خصوصًا في تاريخ علم الكلام بالغرب الإسلامي، لا نملك إلا أن نثمن المجهودات الكبيرة والثمار الواضحة التي تحاول تدارك هذه العوائق. تلك المجهودات والثمار المتمثلة فيما ظهر خلال العقود الأخيرة من

الرائد الذي دشنته في النصف الأول من القرن العشرين الشيخ مصطفى عبد الرزاق الذي كان قد زاحج بين تكوينه الأزهري الأصيل وتكوينه الحديث في جامعة السوربون بباريس، وهو العمل المتمثل في محاولة تقديم رؤية متكاملة للفكر الإسلامي، فقهاً وأصولاً وكلاماً وتصوفاً وفلسفةً كذلك، وأعتبر كتابه **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية** انطلاقة لنشأة مدارس وقراءات مختلفة لتراث الإسلام الفكري، وقد أعقب ذلك ظهور أبحاث وأعمال أصيلة غطت مختلف تجليات الفكر الإسلامي بالمشرق تحديدًا، مع غفلة تكاد تكون تامة عن الفكر الإسلامي بالغرب الإسلامي. والواقع أن تعرفنا على تاريخ الفكر الإسلامي، خاصة في باب علم الكلام والتصوف، يرجع الفضل فيه إلى تلامذة الشيخ مصطفى عبد الرزاق..

أما ما ينوب المغرب والجامعة المغربية تحديدًا فالتذكير واجب بأن الدرس الفلسفي في كلية آداب الرباط كانت تهيمن عليه مادة مقطوعة الصلة بالفكر الإسلامي قاطبة؛ فلسفة وكلاماً وتصوفاً. كما كانت السفارة الفرنسية حريصة على إبقاء مادة الفلسفة تدرس باللغة الفرنسية، إلا أن جهودًا بذلها أساتذة مغاربة، ومن ضمنهم محمد عابد الجابري وعلي أمليل، فرضوا العربية كلغة وحيدة لتلقي الدرس الفلسفي مع

ثم إن المتتبع لمساركم الفكري -خصوصا المتعلق منه بعلم الكلام- يلاحظ اهتمامكم ببعض المعالم الكبرى نحو إعادة النظر في المصطلح الكلامي والخلافات الكلامية بعيدا عن التوظيفات الإيديولوجية، ورصد علاقة الكلام بكل من المجتمع والسياسة، وإحياء التراث الكلامي المغربي مع إعادة النظر في خصوصيته. هلا تفضلتم بتقريب القارئ الكريم من معالم مشروعكم الفكري، وتحديدًا ما تعلق منه بعلم الكلام. وهل يمكن اعتباره امتدادًا لمدرسة مصطفى عبدالرازق ثم سامي النشار الذي كان من بين أبرز من شرفتم بالتلمذ له؟

بخصوص سؤالكم حول المنهج الذي سلكناه في تقريب وقراءة التراث الكلامي، وكذا التراث الأصولي في الإسلام، فإذا كان المقام لا يتسع هنا لتوضيح ذلك، فلا أقل من القول بهذا الصدد أن همّ المراجعة النقدية التي طبعت كل أعمالنا تلتمس مشروعيتها وضرورتها مما نلاحظه في علمين إسلاميين أصيلين هما علم التفسير وعلوم الحديث، وهما علمان سُنيّان ضمّا مواقف وآراء محسوبة على الفكر السني مع أن بعضها بلغ درجة من الشذوذ والغرابة، نعتبر الإبقاء عليها دون مراجعة نقدية

نصوص كلامية جد مهمة تنتمي إلى الغرب الإسلامي عامة، والتي نجح في إخراجها إلى الوجود «مركز أبي الحسن الأشعري» بتطوان، مما يدل على أن تعميق البحث في تاريخ الفكر الإسلامي ينبغي أن تنخرط فيه مؤسسات وجمعيات ومراكز بحثية مستقلة.

السؤال السابع:

المتتبع لكتاباتكم أستاذي يلاحظ أنكم تتبنون في تفسير نشأة الكلام وتطوره نموذجًا تفسيريًا مركبًا ذا أبعاد لغوية واجتماعية وسياسية، متجاوزين بذلك بعض النماذج الجزئية كنموذج عبد الله العروي الذي يرى أن الكلام إنما يعكس اهتمامات الفرد الفكرية والخلقية، مغفلًا علاقته بهوموم المجتمع الإسلامي ومشاكله السياسية والاجتماعية.

فهل هذا وصف مطابق لنموذجكم التفسيري؟ وهل يمكن بيان حقيقته بشيء من التفصيل؟ وما شواهد صدقه على تاريخ الفكر الكلامي؟ وما موقع الأبعاد الشرعية منه؛ أعني كون الممارسة الكلامية استجابة لواجب شرعي كفائي ذا أساس قرآني واضح؟

الإسلامي اجتهادات و«قراءات» قابلة للمراجعة والترشيد وإعادة النظر، طبعًا بناء على ضوابط منهجية يجب تبريرها علميًا.. ونعتقد جازمين أن «رؤية الإسلام للعالم» وقيمه الكبرى انطلاقًا من القرآن الكريم وسيرة رسوله الأمين ﷺ يشجع على هذا الموقف الأخلاقي في طلب المعرفة والالتزام بالحق.

ذلك ما دفعنا إلى إعادة النظر واقتراح «قراءة» تقرّبنا إلى **فهم أفضل للخلاف الكلامي وللخلاف الأصولي في الإسلام**، ولم نقلد في ذلك زيّدًا ولا غمّرًا، وإنما كنا نهتدي في ذلك بما تتيحه لنا النصوص والأصول، ونتحصن أشد ما يكون التحصن باستقلالنا عن كل السُّلط السياسية والتكتلات الاجتماعية والتصنيفات المذهبية. وإذا كنت قد قُدّر لي في مسيرتي العلمية أن أتلمذ على الأستاذ الكبير المرحوم علي سامي النشار، خريج مدرسة مصطفى عبد الرزاق، فإن ذلك لم يمنعني أن أبقّ بعيدًا عمّا انخرط فيه هو ﷺ من الدفاع عن الأشعرية دون باقي المذاهب والاتجاهات الإسلامية، مفضلًا من جهتي الإبقاء على مسافة واحدة من تلك المذاهب مقوما ومراجعا بحسب الاعتبارات الفلسفية والمنهجية التي سلكتها وأوضحنا معالمها في مقدمه كتابنا **الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام**، ملتزمين بمبدأ عقلي وأخلاقي مفاده أن الحق ما نصره دليله، لا ما حمل على أسنة السيوف وأفواه المدافع أو صارت بذكره الركبان.

من شأنه أن يلحق ضررًا بالإسلام نفسه، ويشوه صورته، ويتعارض مطلقًا مع الخطاب القرآني. والإبقاء عليها إلى يومنا هذا منسوبة إلى ما يسمى بالفكر السني، ودون أن تطالهما المراجعة النقدية، فيه ثلّم للإسلام ومسّ بمصداقيته، ويكفي النظر إلى مبلغ ما يتضمنه تفسير الطبري من «إسرائيليات»، أو النظر في بعض روايات أهل الحديث حول «جمع القرآن الكريم» للوقوف على الأخطاء الفاحشة أحيانًا والشذوذ الواضح في هذه الأخبار والنصوص التراثية. وإذا كان هذا حاصلًا في ألصق العلوم بالإسلامي، فإن تاريخ علم الكلام، كما أوضح ذلك أبو الحسن الأشعري في بداية **مقالات الإسلاميين**، يبين تعدد الأسباب التي أوجبت اختلاف المسلمين في هذا المجال.

هذا علاوة على أمر أساس يجب ملاحظته وهو أنه إذا كان القرآن وراء نشأة أهم علوم الإسلام، **فإن القرآن ذاته نموذج ساطع في باب المراجعات النقدية للتجارب الإنسانية قبله**، دينية كانت أو أخلاقية أو سياسية، ومن هنا تقرر عند علماء الكلام مبدأ «جوب النظر» الذي لا تخفى قيمته بالنسبة للمفكر الباحث عن الحقيقة..

وهكذا إذا كان حق المراجعة لمختلف التراث الإنساني، دينيًا كان أو فلسفيًا، حقًا مضمونًا في أصول الإسلام وفي بنية الثقافة الإسلامية فما علينا إلا أن نعتبر كل «القراءات» والفهوم القديمة التي أنتجت في ظل تاريخ الفكر