

التجديد الكلامي ومواجهة تساؤلات العصر

د. مازن رسلان أبو دية⁽¹⁾

مُستخلص:

تناولت هذه المقالة التجديد الكلامي الإسلامي وضرورته في مواجهة تساؤلات العصر، طارحة السؤال حول وظيفة علم الكلام والموضوعات التي يتناولها، وهل ما زالت الموضوعات الكلامية ذاتها منذ عصور الإسلام الأولى أم إن ثمة تبدلاً على صعيد الموضوعات؟ وما هي الآليات التي تجعل من علم الكلام مواكباً للطروحات الفكرية المعاصرة؟

انطلقت المقالة أولاً من ظروف نشأة علم الكلام الإسلامي والوظيفة التي لأجلها نشأ هذا العلم، وتناولت العوامل التي أثرت في نشأته وتطوره، مبيّنة أن هذه العوامل خارجية وداخلية. بعد ذلك تناولت المقالة تطوّر مباحث علم الكلام، وصولاً إلى اختلاط مباحثه بالمباحث الفلسفية، مبيّنة تعدّد المواقف من علم الكلام نتيجة لهذا التداخل.

ثمّ تناولت المقالة علم الكلام بين التراث والحداثة، مشيرة إلى دعوات كلامية تجديدية واتّجاهات حداثيّة؛ من أمثال: شبلي النعماني، محمّد إقبال، والشهيد محمّد باقر الصدر.

في الختام، طرحت وجهة نظر عن التجديد الكلامي وضرورته، داعية إلى الموقف الوسط بين المتمسّكين بالتراث الكلامي والداعين إلى تجاوزه.

(1) أستاذ الفلسفة في الجامعة اللبنانية، من لبنان.

كلمات مفتاحية:

علم الكلام، التوحيد، الأنطولوجيا، التيار الإباضي، الحدس، الفكر، الإسكولائية، الملحدة.

مقدمة:

نشأ علم الكلام في العصور الإسلامية الأولى، وكانت له وظيفة رئيسية محدّدة، أشار إليها ابن خلدون في مقدّمته من خلال تعريفه لعلم الكلام بأنه «علم يتضمّن الحجاج عن العقائد الدينيّة بالأدلة العقليّة»⁽¹⁾. من هنا، كانت وظيفة هذا العلم الدفاع عن العقائد الإسلاميّة في مواجهة الثقافات المخالفة، والتي كانت تتسلّل بعض معالمها لتختلط بمعالم الثقافة الإسلاميّة.

بقيت هذه المهمّة خارجيّة إلى أن انكفأت في مراحل لاحقة إلى الداخل، لتصبح وظيفة هذا العلم دفاع كلّ فرقة إسلاميّة عن معتقداتها في مواجهة الفرق الأخرى، وكانت القضية الكلاميّة الأكثر إلحاحًا في تلك الفترة هي قضية التوحيد، وما يتفرّع عنها من قضايا كالعدل والمعاد وغيرها من القضايا.

انطلاقًا ممّا تقدّم، تبرز المشكلة التي ستعالجها هذه الورقة؛ وهي: هل بقيت الموضوعات التي عالجها المتكلّمون في العصور الإسلاميّة الأولى بالدرجة نفسها من الإلحاح حتى زماننا الراهن؟ أم إنّ ثمة تبدلًا على صعيد هذه الموضوعات؟ وما هي الآليات التي تجعل من علم الكلام مواكبًا للطروحات الفكرية المعاصرة؟ وأخيرًا: هل التجديد الكلامي يعني التخلي نهائيًا عن الموضوعات القديمة؟

ستقوم هذه الورقة البحثية ببيان أهميّة التجديد الكلامي على صعيد الموضوعات والمنهج، وذلك في مواجهة القضايا المعاصرة، كما ستعرض بعض التجارب الكلاميّة المعاصرة في العالمين العربيّ والإسلاميّ.

(1) ابن خلدون، المقدّمة، الطبعة الرابعة، بيروت، مكتبة لبنان، 1990، ص 458.

أولاً - ظروف نشأة علم الكلام ووظيفته:

عرّف الفيلسوف أبو نصر الفارابي علم الكلام بقوله: «صناعة الكلام يقتدر بها الإنسان على نصره الآراء والأفعال المحدودة التي صرّح بها واضع الملة، وتزييف كل ما خالفها، وهذا ينقسم إلى جزأين أيضاً: جزء في الآراء وجزء في الأفعال. وهي غير الفقه؛ لأنّ الفقه يأخذ الآراء والأفعال التي صرّح بها واضع الملة مسلّمة ويجعلها أصولاً فيستنبط منها الأشياء اللازمة عنها. والمتكلم ينصر الأشياء التي يستعملها الفقيه أصولاً من غير أن يستنبط منها أشياء أخرى»⁽¹⁾.

يتضح من تعريف الفارابي الوظيفة التي لأجلها نشأ علم الكلام الإسلامي؛ وهي الدفاع عن الآراء والأفعال الإيمانية والاعتقادية، وبيان خطأ ما خالفها من الآراء والأفعال. وبناءً على رأي الفارابي، فإنّ وظيفة المتكلم تختلف عن وظيفة الفقيه، فبينما ينحصر دور الفقيه بالاستنباط من المسلمات النصية، فإنّ دور المتكلم هو الدفاع عن هذه النصوص من خلال الأدلة العقلية، أو الدفاع عن فهمه الخاص -بما هو فرد أو جماعة- لهذه النصوص.

من التعريفات الأخرى لعلم الكلام: تعريف الغزالي؛ حيث ذكر علم الكلام ضمن تصنيفه للعلوم قائلاً: «العلم الكلي من العلوم الدينية هو الكلام، وسائر العلوم من الفقه وأصوله والحديث والتفسير علوم جزئية؛ لأنّ المفسّر لا ينظر إلا في معنى الكتاب خاصّة، والمحدّث لا ينظر إلا في طريق ثبوت الحديث خاصّة، والفقيه لا ينظر إلا في أحكام أفعال المكلفين خاصّة، والأصولي لا ينظر إلا في أدلّة الأحكام الشرعية خاصّة، والمتكلم هو الذي ينظر في أعمّ الأشياء وهو الموجود»⁽²⁾.

علم الكلام برأي الغزالي هو أعمّ العلوم الدينية لجهة وظيفته، وهو الذي ينظر في الموجود. ومن خلال هذا التحديد نلاحظ أنّ الغزالي حدّد

(1) الفارابي، إحصاء العلوم، لا طبعة، القاهرة، مطبعة الخانجي، 1931، ص 71 - 72.

(2) الغزالي، المستصفى من علم الأصول، الطبعة الأولى، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1997، ص 16.

وظيفة علم الكلام بالتحديد نفسه الذي حدده الفيلسوف أرسطو لمبحث الوجود (الأنطولوجيا) أو الفلسفة الأولى، معبراً عنه بأنه: «علم الوجود من حيث هو موجود». وبناءً عليه، نستنتج أن الغاية الأساس من علم الكلام هي الإجابة عن الأسئلة الوجودية الكبرى التي يطرحها الإنسان؛ من قبيل: من أوجدني؟ ما الغاية من وجودي؟ ما هي صيرورة هذا الوجود؟ ولكن تجدر الإشارة إلى وجود فارق نوعي بين علم الكلام والأنطولوجيا؛ وهو أن المتكلم يقدم إجابته عن هذه الأسئلة من خلال استناده إلى النص الديني المتمثل بالكتاب والسنة الشريفة، فيما يتجاوز الفيلسوف أي نص أو أحكام مسبقة، مستنداً إلى عقله فقط، مع الإشارة إلى أن المتكلم يستند أيضاً إلى أحكام العقل، ولكن دور العقل يقتصر على الدفاع عن الآراء الدينية وتأكيداتها، ولذا تعددت الاتجاهات الفلسفية؛ لأن المعارف الفلسفية غير تراكمية، وكذلك تعددت الاتجاهات الكلامية؛ نتيجة لتعدد الأفهام التي تعاملت مع النص. وفي هذا الخصوص يمكن الإشارة إلى إمكانية الحديث عن أنطولوجيا إسلامية ولدت من رحم العقيدة الإسلامية، وذلك بمعزل عن الأنطولوجيا الأرسطية.

تشكل علم الكلام الإسلامي خلال قرون من الزمن، مع توسع البحث في موضوعاته؛ نتيجة عوامل عدة سنشير إليها في ثنايا هذه الدراسة، وصولاً إلى مرحلة الاختصاص؛ إذ بات العديد من العلماء المسلمين مختصين بعلم قائم بذاته، هو علم الكلام، أكثر من أي فرع إسلامي آخر كالفقه والتفسير، وذلك بخلاف ما يدعيه لويس غارديه (Louis Gardet) من عدم وجود تحديد دقيق عند المسلمين لعلم الكلام، الذي عبّر عنه في المسيحية بأنه "الدفاع عن الإيمان"⁽¹⁾. وفي هذا الادعاء نفي قيام علم مستقل قائم بذاته يسمى الكلام الإسلامي في مقابل الكلام المسيحي (Théologie).

تعددت العوامل المؤثرة في علم الكلام وتداخلت؛ منها الخارجية ومنها الداخلية. أما العوامل الخارجية فتتجلى في عملية المثاقفة التي

(1) Gardet, Louis, Dieu et la destinée de l'homme, Paris, Vrin, 1967, p 22.

حصلت بين المسلمين وغيرهم من أصحاب الثقافات الأخرى المجاورة لهم. ولم تكن عملية المثاقفة هذه باتجاه واحد، إنما تنوعت بتنوع الثقافات والأفكار والمعتقدات. وقد حاور العلماء المسلمون نظراءهم من أهل الكتاب، وقد كان أبرز موضوع للحوار بينهم هو السؤال عن حقيقة المسيح، وطبيعة الكلمة الإلهية. كما حاوروا أصحاب المعتقدات الاثنيية؛ كالزردشتية والمانوية في بلاد فارس، مضافاً إلى محاوراتهم مع الملحدين الذين عبّر عنهم بالزندقة. وقد سجّل لنا التاريخ عديداً من محاورات أئمة أهل البيت وتلامذتهم مع الزنادقة، ومن هذه المحاورات محاورات الإمام جعفر الصادق، ومحاورات تلميذه هشام ابن الحكم الذي كان من أبرز المتكلمين المسلمين في ذلك الزمن.

وأما بالنسبة إلى العوامل الداخلية فقد كانت متنوعة؛ وقد حددها علي سامي النشار بثلاثة هي:

- 1 - العوامل السياسية: بدأت هذه العوامل بعد وفاة النبي ﷺ، أخذت أول الأمر مظهراً عملياً، ثم ما لبثت أن خاضت الفلسفة بجميع أنواعها.
- 2 - العوامل اللغوية: كان للاختلافات اللغوية في المفاهيم القرآنية أكبر الأثر في الفكر الفلسفي وتطوره.
- 3 - العوامل الاقتصادية: إن الاختلافات حول "الكنوز"، وأن المال هل هو مال الله أم مال المسلمين؛ قد أدت إلى قيام فكري الجبر والاختيار، ثم تكوّن الفرق السياسية والفكرية والفلسفية⁽¹⁾.

يمكن اعتبار العامل السياسي من أبرز العوامل التي أسهمت في تشكّل مسار علم الكلام الإسلامي، ومن يتابع كتاب "علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة" يلحظ تداخل العامل السياسي بالعقائدي

(1) النشار، علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، الطبعة التاسعة، القاهرة، دار المعارف، لات، ص 63.

والفقهية؛ فهو ينقل شواهد على تسخير علم الكلام في خدمة مصالح الحاكم، ومن ذلك الرواية التي مفادها أن الله تعالى يسجل للحاكم الأعمال الحسنة فقط، دون الأعمال السيئة. كما ينقل أن الحاكم الأموي يزيد الثاني حين استلم السلطة جعل أربعين شيخاً يؤيدون مقالة: إن الخليفة لا يحاسب أمام الله على أفعاله. وكذلك الحاكم الأموي الوليد الثاني اعتذر عن خطاياه ومجونه معتبراً ذلك مشيئة الله⁽¹⁾.

ثانياً - تطوّر علم الكلام وسيرورته:

أسهمت العوامل الخارجية في نشأة علم الكلام، فيما أسهمت العوامل الداخلية في تطوّر هذا العلم وبلوغه حدّ إدخال موضوعات من خارج الثقافة الإسلامية عليه؛ وفي هذا المجال تداخلت المباحث الفلسفية بالمباحث الكلامية، خصوصاً في القرنين السابع والثامن الهجريين، ومثال ذلك مؤلفات الخواجة نصير الدين الطوسي وشروحات العلامة الحلي عليها. ومن هذه المؤلفات "تجريد الاعتقاد للطوسي" وشرحه المعنون "كشف المراد" للحلي، الذي تناول مباحث من قبيل: الوجود والعدم، الماهية ولواحقها، العلة والمعلول، والجواهر والأعراض... إلخ⁽²⁾.

انطلاقاً ممّا سبق، برزت مواقف مناهضة لعلم الكلام، وذلك لاختلاط مباحثه بالمباحث الفلسفية؛ وقد أشار ابن خلدون إلى ذلك في مقدّمته، مميّزاً بين طريقة المتقدّمين من علماء الكلام وطريقة المتأخرين. وقد برّر ابن خلدون لبعض المتكلمين تناولهم بعض المباحث الفلسفية كالإمام الغزالي، ومنشأ هذا التبرير أنهم أرادوا من ذلك الردّ على الفلاسفة فيما خالفوا فيه من العقائد الإيمانية. وبناءً على هذا التمييز بين طريقة

(1) فان إس، جوزيف، علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة، ترجمة سامة صالح، الطبعة الأولى، بغداد - بيروت، منشورات الجمل، 2008، ج1، ص 51.

(2) من أراد التفصيل فليراجع: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، الطبعة الأولى، بيروت، مؤسسة الأعلمي، 1988.

المتقدمين والمتأخرين، حدّد ابن خلدون موقفه من علم الكلام، معتبراً أنّ الحاجة لعلم الكلام في العصور المتأخّرة قد انتفت، لانتفاء الهدف، وهو يقول في ذلك: "ينبغي أن يعلم أنّ هذا العلم الذي هو علم الكلام غير ضروريّ لهذا العهد على طالب العلم؛ إذ الملحدة والمبتدعة قد انقرضوا والأئمة من أهل السنّة قد كفونا شأنهم في ما كتبوا ودوّنوا⁽¹⁾.

وكما كان موقف ابن خلدون من علم الكلام تأييداً للفقهاء والسلف الصّالح، نجد ثمة موقفاً من علم الكلام مع تأييد للفلاسفة ومنهجهم؛ وهذا الموقف هو للفيلسوف الأندلسيّ الوليد بن رشد، الذي صنّف الناس أصنافاً ثلاثة: الجمهور، وهم عامّة الناس المتلقّون للخطاب، وهم ليسوا من أهل التأويل؛ الجدليّون، وقد عبّر عنهم بأنّهم من أهل التأويل الجدليّ؛ العلماء، وقد عبّر عنهم بأنّهم من أهل التأويل اليقينيّ، وهم البرهانيّون. وبعد هذا التصنيف، ذهب ابن رشد إلى أنّه لا ينبغي التصريح بالتأويل للجدليّين فضلاً عن الجمهور؛ لأنّ ذلك التصريح قد يؤدّي بالمصرّح والمصرّح له إلى الكفر؛ وذلك لأنّ في التأويل إبطالاً لظاهر وإثباتاً لمعنى باطنيّ؛ فإن كان المصرّح له من أهل الظاهر، بطل له الظاهر ولم يثبت له الباطن، فيقع في الكفر⁽²⁾.

بناءً على تصنيفه السابق، وضع ابن رشد كتاب "الكشف عن مناهج الأدلّة في عقائد الملة"، وذلك ليقدم فيه نقضاً لعلم الكلام، وللمذهب الأشعريّ منه خاصّة. وقد قرّر ابن رشد في كتابه هذا بطلان آراء المتكلمين، معتبراً أنّها لا تصلح للجمهور ولا للعلماء، كما انتقد طريقتهم في تناول موضوعات من قبيل إثبات الصانع، مقرّراً أنّ الطريقة التي أرادها الله لجمهور المسلمين هي الطريقة القرآنيّة؛ ووفق هذه الطريقة يتمّ إثبات

(1) ابن خلدون، م.س، ص 466 - 467.

(2) ابن رشد، فصل المقال في تقرير ما بين الحكمة والشريعة من اتصال، الطبعة الثانية، بيروت، مركز

دراسات الوحدة العربيّة، 1999، ص 118 - 119.

الصانع من خلال دليل العناية والاختراع؛ يقول في ذلك: «الطريق التي نبه الكتاب العزيز عليها ودعا الكلّ من بابها، إذا استُقرئ الكتاب العزيز وجدت تنحصر في جنسين: أحدهما: طريق الوقوف على العناية بالإنسان وخلق جميع الموجودات من أجلها، ولنسمّ هذا "دليل العناية". والطريق الثانية: ما يظهر من اختراع جواهر الأشياء الموجودات؛ مثل اختراع الحياة في الجماد والإدراكات الحسيّة والعقل، ولنسمّ هذه "دليل الاختراع"»⁽¹⁾.

على الرغم من تعدّد المواقف المناوئة لعلم الكلام، وللمشتغلين به، فإنّ الحركة البحثية في هذا العلم لم تتوقّف بل استمرّت، مع تفاوت في سعة نشاطها بين زمن وآخر؛ إذ قد تعرّضت لفترات من الجمود؛ وذلك نتيجة الهجمة الكبيرة من الفقهاء الذين يمثّلون التيّار الظاهريّ الذي يلتزم بظاهر الحديث دون الحاجة إلى التّأويل، ويعبّر عنه لدى فقهاء السنّة بأهل الظاهر، ولدى فقهاء الشّيعة بالتيّار الإخباري الذي نشط في القرن العاشر الهجريّ مع الملام محمد أمين الأسترآبادي؛ وهؤلاء الإخباريون «قاوموا دور العقل في مختلف الميادين، ودعوا إلى الاقتصار على البيان الشرعي فقط؛ لأنّ العقل عرضة للخطأ، وتأريخ الفكر العقليّ زاخر بالأخطاء، فلا يصلح لكي يستعمل أداة إثبات في أيّ مجال من المجالات الدينيّة»⁽²⁾.

ويمكننا القول: إنّ العقليّة الإقصائيّة على امتداد التاريخ الإسلامي قد أثرت بشكل كبير على النشاط الفكريّ للمتكلّمين والفلاسفة المسلمين؛ وذلك نتيجة تداخل العامل السياسيّ بالعوامل الفكريّة والعقائديّة. وإثر ذلك قد نشأت العديد من الاتّجاهات الكلاميّة والفلسفيّة الباطنيّة، التي أخفت حقيقة ما تؤمن به من أفكار ومعتقدات خوفاً من سطوة السلطة الحاكمة. ومثال ذلك حركة إخوان الصّفا، التي كانت حركة سرّيّة، وكان

(1) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلّة في عقائد الملة، الطبعة الأولى، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربيّة، 1998، ص 118.

(2) الصدر، محمد باقر، المعالم الجديدة للأصول، الطبعة الأولى، قم، مركز الأبحاث والدراسات التخصّصية للشهيد الصدر، 1421 هـ، ص 59.

لها نشاط علمي وفلسفي كبير، وقد أرجع بعضهم أصولها إلى التصوف، فيما أرجعها بعضهم الآخر إلى المعتزلة، وأرجعها آخرون إلى أصول شيعية إسماعيلية⁽¹⁾.

ثالثاً. علم الكلام بين التراث والحداثة (عرض لنماذج حديثة):

لا ينفصل أيّ نشاط فكريّ وعلميّ عن ظروف العصر التي يحصل خلالها، وفي كثيرٍ من الأحيان يكون معبراً عن تلك الظروف. وبما أن علم الكلام الإسلاميّ قد نشأ ضمن ظروف خاصّة هي مواجهة تمدّد الأفكار غير الإسلاميّة ومحاولة اختراقها لمنظومة العقيدة الإسلاميّة، فقد برز التساؤل عن الحاجة إلى علم الكلام بشكله التقليديّ، وجدواه مع توسّع رقعة الإسلام وتبدّل الظروف التي كانت مصاحبة لبدايات الإسلام.

هذا، وقد تنوّعت الاتّجاهات التي أجابت عن هذا التساؤل -كما أسلفنا سابقاً- بين متمسك بالإطار التقليديّ لعلم الكلام لجهة الموضوعات وجهة المنهج، وآخر دعا إلى تجاوز الإطار التقليديّ، ربما إلى حدّ الانقلاب على علم الكلام ومباحثه، وثالث دعا إلى الحفاظ على الإطار التقليديّ بما عالجه من موضوعات، مع تناول الموضوعات المستحدثة الناشئة من الظروف المعاصرة.

كما كان ثمة دعوات ملحة للتجديد الكلاميّ، وقد بدأت ملامح هذا التجديد في القرن التاسع عشر للميلاد في شبه القارة الهنديّة، مع شبلي النعمانيّ ومحمّد إقبال وغيرهما. وكان شبلي النعمانيّ قد استخدم مصطلح "علم الكلام الجديد" عنوان كتاب له في علم الكلام، وقد تناول في كتابه هذا موضوعات جديدة من قبيل التسامح الدينيّ، المساواة، والحكومة الجمهوريّة... إلخ.

(1) للتوسّع يمكن مراجعة: الفاخوري، حنا؛ والجرّ، خليل؛ تاريخ الفلسفة العربيّة، الطبعة الثانية، بيروت، مؤسسة بدران، 1963، ص 164.

لاحظ شبلي النعماني أن الأعلام من المتكلمين القدماء، كالإمام الغزالي، كانوا يخفون مؤلفاتهم التي يبينون فيها العقائد الإسلامية الحقّة عن العوام؛ لأنّ أفهامهم لن تستوعبها تمامًا، وربما يؤدي هذا الأمر إلى تشويش أذهانهم والانحراف عن الحقّ. وخلافًا لمنهج القدماء، ذهب النعماني إلى أنّ المشتغلين بعلم الكلام الجديد عليهم أن يُطلعوا العامّة على ما تزخر به مؤلّفات قدامى العلماء⁽¹⁾. وقد بيّن النعماني في كتابه هذا وظيفة علم الكلام الجديد، معتبرًا أنّها وليدة الظروف الراهنة وما تفرضه من تساؤلات؛ وفي هذا الخصوص يقول: «لقد كان علم الكلام القديم منصبًا فقط على بحث العقائد الإسلاميّة؛ لأنّ المخالفين للإسلام في ذلك العهد كانت اعتراضاتهم تتعلّق بالعقائد، ولكنّه في الوقت الحاضر يبحث في الجوانب التاريخية والحضاريّة والأخلاقيّة للدين»⁽²⁾.

ومن التجارب الأخرى الرائدة في التجديد الكلامي؛ تجربة الشاعر والفيلسوف الباكستاني محمد إقبال؛ الذي أنجز مؤلّفًا بعنوان: "تجديد الفكر الديني في الإسلام"؛ وهو عبارة عن محاضرات ألقاها في مدراس وحيدرآباد. وقد عبّر إقبال عن الهدف منها قائلاً: «عمدت إلى إعادة بناء الفلسفة الدينيّة الإسلاميّة محافظًا على روحها الأصيلة، مسترشدًا بأحدث التطوّرات في مختلف ميادين المعرفة الإنسانيّة من ناحية أخرى»⁽³⁾.

وقد دعا محمد إقبال في كتابه السالف الذكر إلى ضرورة نقد الفكر الديني، متأثرًا بالعلوم الطبيعيّة كالفيزياء؛ إذ أدركت الفيزياء الكلاسيكيّة فكرة نقد أسسها العلميّة، ما أدّى إلى بدء تلاشي ذلك النوع من الماديّة

(1) النعماني، شبلي، علم الكلام الجديد، ترجمة جلال السعديّ الحفناويّ، الطبعة الأولى، القاهرة، المركز القوميّ للترجمة، 2012، ص 181.

(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(3) إقبال، محمد، تجديد الفكر الديني في الإسلام، ترجمة محمد يوسف عدس، لاط، بيروت - القاهرة،

التي افترضتها «وليس ببعيد ذلك اليوم الذي سيكتشف فيه العلم والدين أن بينهما تناغمًا متبادلًا غير مشكوك فيه»⁽¹⁾.

بناءً على دعوته إلى نقد الفكر الديني، تناول إقبال في كتابه هذا مسألة التجربة الدينيّة وعلاقتها بالمعرفة. وفي هذا الإطار رأى أن عددًا من الأسئلة الوجوديّة التي يطرحها الإنسان مشتركة بين الدين والفلسفة والشعر؛ ومن هذه الأسئلة: ما هي طبيعة هذا الكون؟ كيف ننتمي إلى الكون؟ وأيّ موقع نحتله فيه؟

تعدّ الرؤية الشعريّة تجاه هذه الأسئلة رؤيةً فرديّةً خياليّةً، بينما الرؤية الدينيّة تتجاوز الفرد إلى المجتمع. هذه الرؤية هي وحيانيّة تستند إلى النصّ الديني، وأمّا الرؤية الفلسفيّة فهي تستند إلى العقل. من هنا جاء السؤال الذي طرحه إقبال: «هل بالإمكان إذاً تطبيق منهج الفلسفة - هذا المنهج العقليّ الخالص - على الدين؟»⁽²⁾.

وقد أشار إقبال إلى الصّراع بين الإسكولائيين الذين يستخدمون منهج الفلسفة اليونانيّة للدفاع عن عقائدهم الدينيّة، والمتصوّفة الذين يعتبرون أنّ جوهر الدين هو الإيمان الوجدانيّ المجرد من البراهين العقليّة. وقد حدّد إقبال موقعه من هذا الخلاف معتبراً أنّ الدين لجهة وظيفته هو أكثر حاجة لأساس فكريّ لمبادئه من حاجة الاعتقادات العلميّة. وبناءً على هذا، فمن حقّ الفلسفة أن تصدر أحكاماً على الدين، ولكن من دون أن تجعل الدين أقلّ قيمة من معطياتها الأخرى. والدين في جوهره يخالف أيّ معطى علميٍّ في أنّه غير قابل للتجزئة، وبالتالي على الفلسفة الاعتراف بموقعيّة الدين المركزيّة، وأن تقرّ بمحوريّته في عمليّة التركيب الفكريّ⁽³⁾.

(1) م.ن، ص.ن.

(2) إقبال، محمّد، م.س، ص 13.

(3) م.ن، ص 15.

لم يجد محمد إقبال تعارضاً جوهرياً بين الحدس⁽¹⁾ (والفكر، بل كلّ منهما مكمل للآخر؛ فوظيفة الفكر إدراك الحقائق الزمنية، ووظيفة الحدس إدراك الحقائق الأزلية المجردة؛ بالفكر إذًا، ندرك الجزئيات، وبالحدس ندرك الكليات. وفي موقف إقبال من الحدس نوع من التوافق مع نظرة الفيلسوف الفرنسي برغسون (H. Bergson) للحدس، الذي رأى أنّ الحدس إدراك، ولكنّه إدراك مباشر؛ هو رؤية بالكاد تتميز عن الموضوع المدرك. يُحمل الحدس البرغسوني على الزمن الداخلي، الذي هو عبارة عن ديمومة وتدفق للوعي من الماضي إلى الحاضر فالمستقبل⁽²⁾.

ثمّ عبّر محمد إقبال عن قصور العقل في الوصول بمفرده إلى المعرفة، ولذلك عاب على المعتزلة مذهبهم العقليّ الخالص، معتبراً أنّهم انتهوا إلى موقف سلبيّ خالص، وربما في ذلك إشارة إلى الموقف الذي اتّخذه خصوم المعتزلة منهم في قضية الذات والصفات، متهمين المعتزلة بالتعطيل، حيث أطلقوا عليهم لقب المعطلة. وبرأي إقبال فإنّ المعتزلة «قد أخفقوا في أن يروا أنّه في إطار المعرفة -علمية كانت أودينية- لا يمكن للعقل أن يستقلّ تمامًا عن التجربة»⁽³⁾. وفي موقف إقبال هذا تأييد لموقف الفيلسوف الألمانيّ كانط في كتابه "نقد العقل المحض"؛ الذي عبّر فيه عن قصور العقل، وقد وضع كتابه هذا في نقد العقل، موضحاً أنّ النقد ليس نقدًا للكتب والأفكار، بل هو نقد لقدرة العقل بشكل عامّ تجاه كلّ المعارف التي يطمح إليها مع غضّ النظر عن أيّ خبرة، وإمكانية أو عدم إمكانية قيام ميتافيزيقا بشكل عامّ⁽⁴⁾.

(1) عرّف لاروس الفرنسي في معجمه الحدس بأنه معرفة مباشرة، من دون الركون إلى برهان أو تجربة. انظر، Larousse.fr, version numérique.

(2) Bergson, Henri, La pensée et le mouvant, version numérique, 2011, p31.

(3) إقبال، محمد، م.س، ص 20.

(4) Kant, Emmanuel, critique de la raison pure, traduction par Jacques Auxenfans, version numérique, p 6.

في إطار تناوله للتجربة الدينية، عرض إقبال للتجربة الدينية كما تناولتها الفلسفة المدرسية (الإسكولائية)، منتقداً أدلتهم التي قدموها لإثبات وجود الله؛ وهذه الأدلة هي: الدليل الكوني، الدليل الغائي، والدليل الوجودي.

أما الدليل الكوني الذي أشار إليه إقبال فهو الدليل الأرسطي، المعروف بدليل العلة والمعلول، الذي يرى أن الكون معلول متناه، وهو عبارة عن سلسلة من العلل والمعلولات؛ إذ كل معلول لا بد له من علة، وهذه العلة معلولة لعلّة أخرى، ولكن لا يصحّ الاستمرار بسلسلة العلل إلى ما لانهاية، فلا بدّ من الوقوف عند علة أولى غير معلولة لأيّ علة أخرى. وملاحظة إقبال على هذا الدليل هي أن المعلول المتناهي لا يعطينا إلاّ علة متناهية، أو إنّه يعطينا سلسلة لامتناهية من العلل المتناهية؛ والوقوف عند علة من هذه العلل لتكون علة أولى لا علة فوقها نسف لقانون العلية نفسه. وفي هذا الخصوص رأى إقبال أن الدليل الكوني يحاول إثبات اللامتناهي عبر نفي المتناهي؛ وهذا اللامتناهي لا يستطيع تفسير نفسه ولا تفسير المتناهي؛ ولذا فهو لامتناه زائف، في حين أنّ اللامتناهي الحقيقي يحتوي المتناهي ولا يستبعده. وبناءً عليه، خلص إقبال إلى أنّ الانتقال من المتناهي إلى اللامتناهي كما في الدليل الكوني باطل، وبالتالي يبطل هذا الدليل بطلانه.

وأما الدليل الثاني الذي انتقده إقبال فهو الدليل الغائي، وهو الدليل الأرسطي الذي يجعل من المبدأ الأول (الله) علة غائية؛ وهو يكشف طبيعة العلة من خلال تفحص المعلول، وهو برأي إقبال يقدم لنا صنعاً ماهراً، يشكّل مادّة ميتة سابقة الوجود، لا قدرة لعناصرها على التشكيل المنظم. يظهر هذا الدليل العلة الأولى (الله) مبدأً صنعاً لا خالقاً، وهو ما يخالف التّصوّر القرآني الذي يخبرنا بأنّ الله تعالى هو الخالق البارئ الذي أوجد الموجودات من العدم، وهو الذي كان منذ الأزل ولا شيء معه.

وأما الدليل الثالث الذي أشار إليه إقبال فهو الدليل الوجودي، وقد رأى أنه يجتذب العقول التأملية؛ ونجد هذا الدليل في صميم الفلسفة الديكارتيّة، ومثاله الدليل الذي ساقه ديكارت على وجود الله، وأسماه "دليل الكمال"؛ وفي هذا الدليل طرح ديكارت التساؤل الآتي: «أنا أملك فكرة عن الكمال، ولكن من أين أتت هذه الفكرة وأنا الكائن الناقص؟ هل أبوي من أوجد لديّ هذه الفكرة وهما أيضًا ناقصان؟ إذًا، لا بدّ من وجود الكامل الذي أوجد لديّ فكرة الكمال»⁽¹⁾.

بخصوص هذا الدليل رأى إقبال أنّ الوجود المتصوّر في العقل ليس دليلًا على الوجود المتحقّق في الخارج، كما رأى في هذا الدليل مغالطة؛ لأنّه يقفز من الوجود المنطقيّ إلى الوجود الخارجي⁽²⁾.

وفي إطار كلامه حول الدليل، شدّد إقبال على أهميّة التجربة، معتبرًا أنّها من ضمن المنهج القرآنيّ، مستندًا في ذلك إلى عدد من آيات الكتاب العزيز؛ كقوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَع النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾⁽³⁾، وقوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا﴾⁽⁴⁾. وفي هذا الخصوص يقول إقبال: «ما ينبغي الانتباه إليه هنا هو الاتجاه التجريبيّ العامّ للقرآن الذي عمّق في أتباعه الشعور بتقدير أهميّة الواقع، وجعل منهم في النهاية واضعي أسس العلم الحديث»⁽⁵⁾.

(1) للتوسّع انظر: Descartes, René, Les méditations métaphysiques, Grenoble, 2010, version numérique, méditation troisième.

(2) إقبال، محمّد، م.س، ص 56 - 59.

(3) سورة البقرة، الآية 164.

(4) سورة الفرقان، الآية 45.

(5) إقبال، محمّد، م.س، ص 34.

نستنتج من هذا الكلام دعوة محمد إقبال إلى العودة إلى الأصول القرآنية، وأتباع المنهج القرآني الصحيح، الذي جعل أسلافنا المسلمين يسودون العالم علمياً؛ وذلك بخلاف الرأي المشهور الذي يزعم أصحابه بأن حركة النقل والترجمة عن اليونانيين القدماء هي التي كانت دافعاً للحركة العلمية عند المسلمين؛ وقد ذهب بعضهم حدّ التطرف في اعتقادهم بأن العرب والمسلمين لم يفعلوا سوى أنهم تقبلوا التراث المعرفي اليوناني.

بعد عرضنا لنموذج من التجديد الكلامي في فكر محمد إقبال، يمكننا استنتاج أن التجديد بالنسبة إلى إقبال لا يعني التخلي عن المباحث القديمة لصالح مباحث جديدة، وإنما هناك اهتمام بالمنهج؛ وذلك واضح من خلال نقده للأدلة التي صاغها المتكلمون على وجود الله تعالى، وتأكيده على المنهج القرآني، والدعوة إلى أن يكون منطلقنا قرآنياً. وقد جاءت دراسة محمد إقبال للدين دراسة تحليلية فلسفية؛ فهو لم يصب اهتمامه على موضوعات جزئية من صميم الشريعة الإسلامية، بقدر اهتمامه بدراسة التجربة الدينية بشكل عام، وذلك واضح من خلال دراسته للتجربة النبوية ومقارنتها بالتجربة الصوفية، معتبراً أن التجربة الصوفية فردية متناهية، بينما التجربة النبوية تمتاز بتجددها الدائم في إطار السير إلى المطلق. والنبوي برأي إقبال «هو الكائن المتناهي الذي يغوص إلى أعماق حياته الروحية اللانهائية؛ حيث يتلقى من فيض الوحي الإلهي، لا يبقى هناك متأملاً، وإنما ليطفو مرة أخرى صاعداً إلى أعلى بقوة دافعة جديدة، فيحطم القديم ويكشف عن توجهات جديدة للحياة»⁽¹⁾.

بعد عرضنا لبدايات الكلام الجديد، والإشارة لنموذجين ضمن النطاق السنّي هما النعماني وإقبال، لا بدّ من الإشارة إلى أن التجديد الكلامي سلك مسلكه ضمن النطاق الشيعي أيضاً. وقد جاء هذا التجديد -كما

(1) إقبال، محمد، م.س، ص 205.

ضمن النطاق السنّي- على صعيدين: جزئيّ متناولاً المنهج مع إبقائه على موضوعات تقليديّة، وكليّ مغيّراً في الموضوعات.

ومن بين النماذج التجديديّة في علم الكلام: الشهيد محمّد باقر الصّدر، الذي أبقى على الوظيفة ذاتها لعلم الكلام، ولكنّه تعامل مع هذه الوظيفة من منظار معاصر، جاعلاً من علم الكلام ذي الوظيفة الدفاعيّة بالأساس، مواكباً للعصر ومجاهاً للمشكلات المعاصرة. وكما إنّ علم الكلام التقليديّ نشأ لغاية كبرى هي الدّفاع عن العقائد الإيمانيّة في مواجهة الثقافات والمعتقدات المخالفة للإسلام من اتّجاهات إحدائيّة وثنيّة، إلى اتّجاهات اثنيّة كالثنويّة، وصولاً إلى أهل الكتاب من يهود ونصارى؛ فقد كان علم الكلام الصّدريّ مواجهاً لتيّارات فكريّة غربيّة إحدائيّة، كان أبرزها الماركسيّة. وهنا تجدر الإشارة إلى أنّ الشّهيد الصّدر تجاوز الجانب الإسلاميّ، منطلقاً نحو أفق أوسع، باحثاً عن حلّ لمشاكل الإنسانيّة؛ وقد كان منطلقه الإسلام لأنّه برأيه السبيل الأفضل لحلّ مشاكل الإنسانيّة.

هذا بالنسبة إلى المضمون. أمّا على صعيد المنهج، فنلاحظ التجديد عند الشّهيد الصّدر من خلال مخالفته للمشهور، واعتماده منهج الاستقراء في إثبات العقائد الدينيّة من التوحيد إلى النبوّة فالإمامة، إلى غيرها من الموضوعات؛ وقد أشار السيّد الشّهيد إلى ذلك متحدّثاً عن الحقيقة التي توصل إليها، وهي: «أنّ الأسس المنطقيّة التي تقوم عليها كلّ الاستدلالات العلميّة المستمدّة من الملاحظة والتّجربة، هي نفسها الأسس التي يقوم عليها إثبات الصانع المدبّر لهذا العالم، عن طريق ما يتّصف به العالم من مظاهر الحكمة والتدبير»⁽¹⁾.

استمرّ علم الكلام الجديد بالصعود آخذاً أبعاداً متعدّدة، وصولاً إلى الدعوة للتغيير الشامل على صعيد الموضوعات لا المنهج فحسب.

(1) الصّدر، محمّد باقر، الأسس المنطقيّة للاستقراء، الطبعة الرابعة، بيروت، دار التعارف، 1982، ص 469.

ومن بين الداعين إلى ذلك: المفكر المصري حسن حنفي، الذي اعتبر أن المتكلمين كانوا يعالجون قضايا عصرهم، ومثال ذلك أن المتكلمين الأوائل رأوا الناس بدؤوا يستسلمون للقضاء والقدر، ولذلك كتب عمرو بن عبيد -المتكلم المعتزلي- "رسالة في الدفاع عن خلق الأفعال"، في القرن الأول الهجري. يرى حنفي أن هذا علم كلام جديد؛ فعلم الكلام -برأي حسن حنفي- متجددٌ دائماً، ويعالج القضايا الفكرية المعاصرة، وفي هذا الخصوص يقول حنفي: «الذي يستعرض علم الكلام منذ نشأته حتى الآن يجد أن علم الكلام باستمرار كان علم كلام جديد ضد نزعة سائدة، كان يجد نفسه بنفسه»⁽¹⁾.

دعا حسن حنفي إلى أن يعالج علم الكلام في عصرنا الراهن المشاكل التي تواجهنا من الناحية الاجتماعية والسياسية والاقتصادية. وقد أراد حسن حنفي من هذه الدعوة حث المسلمين على مواجهة شتى أنواع الظلم التي كانت تحاصرهم، وأن يخرجوا من إطار تقليد الغرب والخضوع له، والتفوق على الذات والإثبات لأنفسهم وللآخرين أنهم قادرون على الإنتاج، لا مجرد استهلاك ما يقدمه الغرب من أفكار ومواد. وبناءً على هذه الرؤية، عرف حسن حنفي علم الكلام بأنه علم الدفاع عن المسلمين، بعد أن كان علم الدفاع عن العقيدة⁽²⁾.

بإزاء الدعوة التجديدية لحسن حنفي، كان ثمة دعوات أخرى، منها للمفكر الإسلامي المصري محمد عمارة، الذي كانت بداية مسيرته الفكرية متأثرة بالمنهج العقلي عند المعتزلة. وقد كان محمد عمارة مهموماً بالقضايا الاجتماعية والسياسية التي تعيشها الأمتان العربية والإسلامية من جراء الاستعمار، ولذلك جاء أول كتاب ألفه بعنوان "القومية العربية ومؤامرات أمريكا ضد وحدة العرب".

(1) انظر: الرفاعي، عبد الجبار، الاجتهاد الكلامي، الطبعة الأولى، بيروت، دار الهادي، 2002، حوار مع حسن حنفي بعنوان: الاتجاهات الجديدة في علم الكلام، ص 22.

(2) م، ن، ص 39.

دعا محمد عمارة بقوة إلى التجديد الكلامي، والتجديد الكلامي بالنسبة إليه هو تطهير العقيدة من شغب المتكلمين القدماء الناشئ عن التعصب المذهبي أكثر من الاختلاف الحقيقي، ولذلك فإن علم الكلام الجديد «هو القادر على اكتشاف المساحة الواسعة للأرض الفكرية المشتركة بين مذاهب وتيارات و فرق علم الكلام الإسلامي»⁽¹⁾. وفي هذا الخصوص يرى محمد عمارة أن التجديد الكلامي ليس مجرد تناول موضوعات جديدة إلى جانب الموضوعات التقليدية، وإنما تقف إلى جانب الموضوعات الجديدة أهداف جديدة فرضتها تحديات جديدة لم تكن موجودة في القرون الإسلامية الأولى؛ مثل تقدم الغرب وتأخر العالم الإسلامي، انتشار الفلسفات المادية واللاأدرية... وكذلك يطال التجديد الكلامي برأي عمارة المنهج ولغة الخطاب وأساليب التأليف⁽²⁾.

خاتمة ووجهة نظر عن التجديد الكلامي:

بعد عرضنا لسيرورة علم الكلام الإسلامي، وتعرفنا على نماذج كلامية تجديدية؛ لاحظنا وجود اتجاهات حديثة متعددة تتباين في نظرتها لعلم الكلام، بين متمسك بعلم الكلام التقليدي لجهة الموضوعات والمنهج، وبين داع إلى التجديد الكلامي من خلال معالجة موضوعات كلامية جديدة إلى جانب الموضوعات التقليدية، مضافاً إلى داع إلى التجديد الكلي على صعيد المنهج والموضوعات، وبالتالي القطيعة مع التراث، أو عدم التجمد عند حدود التراث، وتجاوز ذلك إلى الموضوعات الحداثيّة المستجدة، وهو ما عبّر عنه المفكر محمد أركون بالتجاوز والزحزة⁽³⁾.

في هذا الإطار، لا بدّ من التأكيد على أهميّة التجديد الكلامي باعتباره ضرورة منهجية؛ إذ ما الفائدة من علم لا يستطيع أن يواجه تساؤلات العصر. كما تجدر الإشارة إلى أن الوظيفة الأساس لعلم الكلام لا زالت الدفاع عن العقائد؛ فلئن كان المتكلمون الأوائل قد واجهوا أصحاب

(1) الرفاعي، الاجتهاد الكلامي، م.س، ص 122.

(2) م.ن، ص 126.

(3) أركون، محمد، الإسلام، أوروبا، الغرب، رهان الإرادات والمعنى، ترجمة هاشم صالح، الطبعة الثانية،

بيروت، دار الساقى، 2001، ص9.

الاعتقادات المخالفة من أهل الكتاب أو الاتجاهات الوثنيّة، فإنّ المواجهة لا زالت موجودة ولكن بمظاهر مختلفة، تتجلى في الفلسفات الماديّة الغربيّة التي أثّرت في شريحة واسعة من شباب العالمين العربيّ والإسلاميّ في أواسط القرن الماضي على وجه الخصوص. كما ينبغي عدم نسيان الأفكار والممارسات السلوكيّة التي تحاول دول الاستعمار زرعها في صميم مجتمعاتنا، بغية سلخ شبابنا عن الهويّة الأصيلة.

بناءً على ما سبق، نشير إلى إمكانيّة التجدّد الدائم في علم الكلام، وذلك إذا ما وعينا أنّ التقليد في الاعتقادات الدينيّة المرتبطة بأصول الدين حرام ومذموم في القرآن الكريم، في حين أنّ الاجتهاد ضروريّ وأمور به. وفي هذا الإطار، يجدر بنا أن نشير إلى أنّ التّجديد لا يعني بالضرورة القطيعة مع التراث، أو التجاوز والزحزحة - كما رأى أركون - فما المانع من أن يُبقي من التراث ما هو متوافق مع زماننا، أو هو صالح لزماننا؟ كما ينبغي أن نميّز في هذا الخصوص بين الثوابت والمتغيّرات؛ وبناءً عليه فالتجديد لا يمكن أن يطال الثوابت، مع ضرورة التأكيد على أنّ التّجديد ليس تجديداً دينياً؛ وإنّما هو تجديد الفهم البشريّ للنصّ الدينيّ؛ فالنصّ الدينيّ المنزل - القرآن الكريم - متجدّد دائماً؛ لأنّه صالح لكلّ زمان ومكان.

في إطار الاختلاف بين المتمسّكين بالتراث الكلاميّ والداعين إلى تجاوزه، نخلص إلى أنّ التوليف بين الموضوعات التقليديّة والموضوعات المستحدثة لا يتعارض مع فكرة التّجديد، كما إنّ الحلّ لا يكمن في التخلّص من التراث بأكمله، بل بترك ما لم يعد موضع حاجة لنا من هذا التراث، والإبقاء على المباحث التي تمثّل جوهر العقيدة الإسلاميّة، وهي مدار حاجة دائمة ومستمرّة، وعلى رأس هذه المباحث: التوحيد؛ وذلك لأنّ الشرك والكفر لم ينقطعاً أبداً، إنّما تشكّلا بأشكال مختلفة. وقد برزت في عصرنا الراهن تيّارات إلحاديّة متعدّدة، من الضروريّ جدّاً مواجهتها والردّ عليها بالحجّة والدليل.