جامعة مولاي إسماعيل
UNIVERSITÉ MOULAY ISMAÏL
كلية الآداب والعلوم الإنسانية
FACULTÉ DES LETTRES ET DES SCIENCES HUMAINES

وحـدة الـمـعـجـم الـكـلامـي

ماستر: المعجم الفلسفي ودينامية المفاهيم

الأستاذ لشقر محمد

محـــاور الـوحـدة

- **تمهيد: توصيف تاريخي لمسار علم الكلام**

أ. مرحلة ما قبل تشكل علم الكلام

ب. مرحلة الاختمار أو اللقاء مع اللاهوت المسيحي

ت. مرحلة اللقاء مع الفلسفة اليونانية

- **1. أشعرية أبي الحسن الأشعري**

أ. ملاحظات حول المتن الأشعري

ب. مفاهيم من كلام الأشعري

- **2. أشعرية الغزالي من خلال الاقتصاد في الاعتقاد**

- **تـركـيـب: دروس تاريخ علم الكلام**

أ. ملامح الكلام القديم

ب. الصور الممكنة للكلام الجديد

لائحة المراجع والمصادر

العربية:

- ابن خلدون، **المقدمة**، تصحيح وفهرسة أبو عبد الله السعيد المندوه، مؤسسة الكتب الثقافية(بيروت)/المكتبة التجارية(مكة)، الطبعة الثالثة، دون تاريخ.
- ابن رشد، **تهافت التهافت**، تحقيق موريس بويج، بيروت، الطبعة الثانية، 1987م.
- ابن رشد، **تهافت التهافت**، تقديم وتحقيق سليمان دنيا، سلسلة ذخائر العرب، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثالثة، دون تاريخ.
- الأشعري أبو الحسن، **الإبانة عن أصول الديانة**، وضع حواشيه وعلق عليه عبد الله محمود محمد عمر، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1418هـ/1998م.
- الأشعري أبو الحسن، **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، جزأن، المكتبة العصرية، بيروت، 1419هـ/1999م.
- الأشعري أبو الحسن، **رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام**،
- بدر عادل محمود، **التجربة النورانية عند الإمام الغزالي: من الأنا المنطقية إلى الأنا المتعالية**، دار الحوار، سوريا، الطبعة الأولى، 2006م.
- بدوي عبد الرحمن، **مؤلفات الغزالي**، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الثانية، 1977.
- الجابري محمد عابد، **بنية العقل العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1976م.
- الجنابي ميثم، **الغزالي**، دار المدى، دمشق، الطبعة الأولى، 1998م.

- الجويني أبو المعالي، **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**، تحقيق أسعد تيم، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، الطبعة الأولى، 1405هـ.
- الجويني أبو المعالي، **البرهان في أصول الفقه**، تحقيق عبد العظيم محمود الديب، دار الوفاء، المنصورة، مصر، الطبعة الرابعة، 1418هـ.
- الجويني أبو المعالي، **لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة**، تقديم وتحقيق عبد العزيز عز الدين السيروان، دار لبنان، الطبعة الأولى، 1408هـ/ 1987م.
- دي بور ت. ج. **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، نقله للعربية وعلق عليه عبد الهادي محمد أبو ريدة، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الخامسة، 1981م.
- ديناني غلام حسين إبراهيمي، **المنطق والمعرفة عند الغزالي**، تعريب عبد الرحمن العلوي، دار الهادي، بيروت، الطبعة الأولى، 1425هـ/2004م.
- رباب عبده سليمان أحمد، **أثر الجويني على الفلسفة الإلهية عند الغزالي**، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، الطبعة الأولى، 1425هـ/2005م.
- شيخ الأرض تيسير، **الغزالي**، دار الشرق الجديد، بيروت، الطبعة الأولى، حزيران 1960م.
- العلمي حمدان أحمد، **الكلام كجنس**، دار ما بعد الحداثة، فاس، ط. 1، 2007م.
- العلوي جمال الدين، «**الغزالي والخطاب الفلسفي في الغرب الإسلامي**»، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية ظهر المهراز، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، العدد 8، 1986م.
- العلوي سعيد بنسعيد، **الخطاب الأشعري: مساهمة في دراسة العقل العربي الإسلامي**، دار المنتخب العربي، الطبعة الأولى، 1992م/1412هـ.
- الغزالي أبو حامد، **إحياء علوم الدين**، دار الكتبي، دون تاريخ.
- الغزالي أبو حامد، **الاقتصاد في الاعتقاد**، وضع حواشيه محمد عبد الله الخليلي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1424هـ/2004م.

- الغزالي أبو حامد، **إلجام العوام عن علم الكلام**، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، دار الكتب العلمية، بيروت، د. ت.
- الغزالي أبو حامد، **الرسالة اللدنية**، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، دار الكتب العلمية، بيروت، دون تاريخ.
- الغزالي أبو حامد، **القسطاس المستقيم**، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، دار الكتب العلمية، بيروت، دون تاريخ.
- الغزالي أبو حامد، **المستصفى من علم الأصول**، اعتنى به عبد الله محمود محمد عمر، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 2008.
- الغزالي أبو حامد، **المنقذ من الضلال مع أبحاث في التصوف ودراسات عن الإمام الغزالي**، عبد الحليم محمود، دار الجيل، بيروت، ط. 1، 1424هـ/2003م.
- الغزالي أبو حامد، **تهافت الفلاسفة**، تحقيق موريس بويج، دار المشرق، بيروت، الطبعة الثالثة، 1982.
- الغزالي أبو حامد، **تهافت الفلاسفة**، تقديم وتحقيق سليمان دنيا، سلسلة ذخائر العرب، دار المعارف، القاهرة، الطبعة السادسة.
- الغزالي أبو حامد، **جواهر القرآن ودرره**، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي، دار الآفاق الجديدة/دار الجيل، بيروت، الطبعة السادسة، 1408هـ/1988م.
- الغزالي أبو حامد، **فضائح الباطنية وفضائل المستظهرية**، قدّمه وضبطه وصححه عبد الكريم سامي الجندي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1423هـ/2002م.
- الغزالي أبو حامد، **فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة**، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.
- الغزالي أبو حامد، **قانون التأويل**، وضع حواشيه وخرج أحاديثه وقدم له أحمد شمس الدين، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.

- الفيومي محمد إبراهيم، **الإمام الغزالي وعلاقة اليقين بالعقل**، المكتبة الأنجلومصرية، الطبعة الأولى، 1976م.
- نصر حامد أبو زيد، **إشكاليات القراءة وآليات التأويل**، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء، الطبعة الثانية، أيلول 1992م.
- النشار علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج 1.
- الرفاعي عبد الجبار، مقدمة في السؤال اللاهوتي الجديد، دار الهادي-مركز دراسات فلسفة الدين، الطبعة الخامسة، بيروت، بغداد، 2005م.
- الشهرستاني أبو الفتح بن عبد الكريم، **نهاية الإقدام في علم الكلام**، تحقيق أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1425 هـ.
- جدعان فهمي، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، دار الشروق، الطبعة الثالثة، عمان، الأردن، 1988م.

الفرنسية:

- Gardet Luis, Anawati M. M. Introduction à la théologie musulmane, essai de théologie comparée, Librairie philosophique Vrin, Paris, 1948.
- Bouyges Maurice, Essai de chronologie des œuvres de Al-Ghazali, édité et mis à jour par Michel Allard, imprimerie Catholique, Beyrouth, 1959.
- Corbin Henri, Histoire de la philosophie islamique, Gallimard, Paris, 1986.

- Hayoun Maurice,L'éxégèse philosophique dans le judaisme médiéval,Texts and Studies Médiéval and Early Modern Judaism, Editeur: Mohr- Siebeck, 1992.
- Jaber Farid, La notion de certitude selon Ghazali dans ses origines psychologiques et historiques, librairie philosophique J. vrin, Paris, 1958.
- Wensinck. A . J .La pensée de Ghazali, Librairie d'Amérique et d'Orient, Paris, 1940.

المقالات:

- عربي محمد يسين، «**الصراع بين الأنا المنطقية والأنا الجدلية من منظور ابن سينا والغزالي**»، مجلة **الوحدة**، عنوان العدد: العقلانية والفكر العربي، س. 5، ع. 51، دجنبر 1988م/جمادى الأولى 1409هـ.
- العلمي حمدان أحمد، «**الفيلسوف في تصور وحكم الغزالي: مراجعة للمشهور**»، ضمن أعمال الندوة الدولية الهيرمينوطيقا، الإستيطيقا، الطيولوجيا، جمع ونشر عز العرب لحكيم بناني، منشورات جامعة سيدي محمد بن عبد الله، مطبعة الأفق، 2007م.

- تـــمـــهـــيـــد : توصيف تاريخي لمسار علم الكلام

الثابت تاريخيا أن جزيرة العرب لم تكن تملك سوابق ثقافية إذ لا وجود لتقليد ثقافي حضاري راسخ في جزيرة ما قبل الإسلام، وذلك خلافا لما كان عليه حال المسيحية التي ولدت في سياق هيليني خالص حيث أن لقاء الإنجيل وأفلاطون والحكمة القديمة قد تم حتى قبل ظهور المسيحية. لذلك نسجل أنه انطلاقا من القرآن الكريم، كان هناك مسار تشكل تدريجي "للعلوم الإسلامية" التي ظهرت في المدينة.

إذا كان القديس بولس الذي انتمى لطائفة يهودية عرفت بالتزامها واحترامها لتعاليم موسى وأنبياء بني إسرائيل، قد تغذى على أسفار العهد القديم ليكتشف في نفسه رغبة ملحة في أن يعيش تجانسا بين حياته الفكرية والروحية وما جاءت به رسالة الإنجيل، فإن صحابة الرسول، خلافا لذلك، كانوا في حل من أي التزام سابق نسبيا، حيث اجتهدوا في تطبيق الرسالة الجديدة في غياب أي ثقل كان من الممكن أن يمارسه تراث حضاري قديم.

إذا كانت المسيحية منفتحة منذ ميلادها على الفكر اليوناني والقانون الروماني، فإن القرآن بالنسبة لناقله يقدم نفسه كعودة للحنفية الإبراهيمية وللرسالة الإلهية الأصيلة. زيادة في البسط نقول أنه لفهم القرآن، بوصفه خطابا إلهيا مطلقا، لا يجب العودة لتشريعات سابقة غير معترف بها سواء كانت ديانات أو فلسفة. في مجاله الحيوي الخاص، وعلى أرضه الخاصة، وتوافقا مع جوهره وتوجهاته التي ولدت معه، ووفق مقولاته وحدوده، بدأ الفكر الإسلامي في تشييد (من خلال/ وحول) القرآن ما يصطلح عليه "العلوم الإسلامية". باستثناء الأمثال والشعر، فالأدب العربي في شقه النثري الشاسع عرف انطلاقته مع القرآن وارتبط بالإحالة عليه.

في صورة لافتة تكشف عن مدى أهمية النص المقدس وأولويته في الثقافة الإسلامية، تناسلت العلوم الإسلامية لتشكل نسيجا يلف القرآن، حيث ابتكر النحو من طرف غير العرب

(سيبويه) ليقرؤو بشكل سليم هذا النص المقدس، ثم جاءت البلاغة لوضع الأصبع على جماليته. أما علم الحديث فقد جمع ليتكلم حيث صمت هذا النص المقدس. كما صيغ الفقه ليجعل مبادئ الحياة الأخلاقية والاجتماعية أكثر تناغما ونسقية، على أن يظهر الكلام أخيرا ليدافع عن العقائد الدينية ضد نفاتها.

من معالم هذه المرحلة التاريخية نذكر: الهجرة النبوية، يثرب عاصمة الدولة، الرسول قائد سياسي وديني في الآن نفسه، الخلفاء الراشدون، انتقال الدولة الإسلامية إلى الشمال مع الأمويين. ننبه على أنه وخلال قرن واحد (ما بين 40هـ و 132هـ) تغرب الإسلام عبر اتصاله بالمسيحيين السكان الأصليين للشام، حيث تم استيراد النموذج الإداري البيزنطي والفارسي. خلافا للأمويين الذين انتصروا للعنصر العربي قام العباسيون بنزعة تقوية ضد العرقية، وانتصروا للعقيدة الإسلامية والعناصر الفارسية المشرقية، حيث اقتسموا مع الآخرين من بويهيين وسلاجقة ثروات الإمبراطورية الشاسعة. من جهة أخرى في مقابل بيزنطة العاصمة الثقافية للمسحيين، مثلت بغداد عاصمة الثقافة بالمشرق، أما في الغرب فقد ثم تعريب شمال إفريقيا وفتح الأندلس.

في هذا الإطار التاريخي الخاص، يمكن تقسيم مراحل تطور علم الكلام بتبسيط إلى عدة مراحل ننتقي منها ثلاثة نتوقف عندها لأننا نرى مدى إفادتها في ما نحن بصدده، وهي كالآتي: أولا، مرحلة ما قبل التشكل بالمدينة. ثانيا، مرحلة الاختمار أو اللقاء مع اللاهوت المسيحي. وثالثا، مرحلة اللقاء مع الفلسفة أو صراع المعتزلة مع المحافظين، والذي توجت بانتصار الأشعرية. ([1])

أ. مرحلة ما قبل تشكل علم الكلام:

[1] - يرى كل من قنواتي وغاردي في كتابهما introduction à la théologie musulmane، والمترجم تحت عنوان فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية، إلى أنه من الممكن تقسيم مراحل تطور علم الكلام إلى سبعة مراحل، وهي: 1. مرحلة ما قبل التشكل بالمدينة، 2. مرحلة الاختمار أو اللقاء مع اللاهوت المسيحي، 3. مرحلة البطولية أو اللقاء مع الفلسفة المسيحية، والتي تميزت بصراع المعتزلة مع المحافظين، 4. انتصار الأشعرية، 5. انتقائية الغزالي وظهور طريقة المتأخرين، 6. مرحلة المحافظة الجامدة، 7. مرحلة التحديث أو الإصلاح. لكننا، من جانبنا، إمكانية اختزال هذا التقسيم السباعي إلى آخر خماسي فقط اعتقادا منا أن هناك قاسما مشتركا ينظم المراحل الثالثة والرابعة والخامسة، وهو نضج القول الكلامي ووعيه بذاته، مما دفع به قدما إلى تحقيق تراكم مهم طال المستويين النوعي والكمي على السواء.

اتسمت مرحلة ما قبل تشكل علم الكلام بالدراسة التوضيحية الحرفية للنص المقدس، إذ لم يحفل المسلمون بدراسة محتواه الفكري والمشكلات التي يطرحها. كان من الأولى والضروري في البداية قراءة القرآن بشكل سليم، فظهر علم الجيل الأول من الحفاظ والقراء، وهو علم القراءات. لم يكن مصحف عثمان محل إجماع حين جمعه لعدة اعتبارات موضوعية منها صعوبة الكتابة العربية، وغياب النقط للحروف، وغياب علامات الترقيم، لذلك سيتم ترسيم سبع قراءات مرخص بها . وفي ارتباط بذلك، جاءت المدارس النحوية لاحقا لتؤكد الاختلافات في قراءات كل قطر (مكة، المدينة، البصرة، الكوفة).

من جهة أخرى، وبحكم أن القرآن مكون من جزء محكم قطعي الدلالة وجزء متشابه ظني الدلالة، اضطر المفسرون الأوائل مع هذا الوضع إلى البحث في أسباب نزوله، ثم البحث في الشعر ديوان العرب، فكانت النتيجة ظهور تيارين في علم التفسير: التيار الأول هو التفسير بالمنقول، والتيار الثاني هو التفسير بالرأي. وقد كان لهذا الاجتهاد أن يلعب دورا مهما في توجيه الكلام لأن معركة الكلام هي بالقصد معركة حول تفسير وتأويل معاني النص القرآني.

لعل من الممكن إضافة تيار ثالث إلى تيارات التفسير الإسلامي، هو تفسير أهل الكتاب، حيث تسللت الإسرائيليات عبر دخول يهود ومسيحيين للإسلام، حيث، وليثير الوعاظ والقصاص الورع والتقوى في نفوس السامعين، اعتمدوا قصصا وأساطير تحولت إلى فلكلور خاصة ما تعلق باليوم الآخر.

لم يكن هذا الاجتهاد نظرا كلاميا لغياب التفكير الفلسفي وغياب تقليد ثقافي سابق، إذ لم يتلمس المسلمون خلال هذه الفترة القصيرة (حوالي خمسة وعشرون سنة فقط) الصعوبات العقائدية التي يثيرها النص المقدس. حتى تظهر للوجود تلك المشاكل الحقيقية، كان على المسلمين أن يجروا لقاء حميميا مع أشخاص آخرين مخالفين لهم في المعتقد، والذين حول نقط عقائدية مهمة مارسوا نظرا وتأملا خصبا، وهذا اللقاء كانت بلاد الشام وبلاد الرافدين مسرحا له، وخاصة دمشق.

ب. مرحلة الاختمار أو اللقاء مع اللاهوت المسيحي

في البداية، لم تكن عقائد الإيمان والعمل والسلطة قد صيغت بعد، لذلك ستضع الاضطرابات السياسية التي شهدتها مرحلة الخلفاء الراشدين الأصبع على مسألة تطبيق عناصر عقائدية في أرض الواقع السياسي. وعليه ستتسع دائرة الخصومة بين الفاعلين في هذه المرحلة من مجال التدبير السياسي إلى مجال العقيدة، لينقسم المسلمون طوائفا وفرقا.

من جانبهم، رفض الخوارج التحكيم أولا، ثم عارضوا حكم الأمويين الغاصبين للسلطة في نظرهم ثانيا، لذلك جاء حكمهم على مرتكب الكبيرة، والمتمثل في الخلود بجهنم والطرد من جماعة المسلمين، منسجما مع موقفهم السياسي من علي ومعاوية. أما الشيعة، وهم المناصرون لعلي حتى بعد واقعة التحكيم، فقد واصلوا بعد مقتله ولاءهم لآل البيت مشكلين معارضة قوية لنظام الحكم الأموي. بعد صراع مرير مع بني أمية، شرع فيه الشيعة أسلوب التقية، سيعتقد هؤلاء أنهم انتصروا بمساعدتهم للعباسيين لبلوغ الحكم، لكن سرعان ما سينقلب عليهم بنو العباس ويضطهدوهم بقسوة. خلافا لهذين الفريقين، عقائديا، وفي سياق سياسي يقابله علاقة الإيمان بالعمل، سترجئ المرجئة حكم مرتكب الكبيرة لله وحده الذي يعلم ما في الصدور، لأن ارتكاب الكبائر لا يبطل الإيمان، والذي هو بطبيعته مستقل عن العمل. من تم، سياسيا، كان الواجب في عرف المرجئة طاعة الأمويين.

إن نقل العاصمة إلى دمشق كان سببا في اللقاء مع اللاهوت المسيحي، فدمشق كانت مختلفة تماما عن مكة والمدينة حيث قلة تعرف الكتابة والقراءة، إنها أجمل مدن الشرق آنذاك، وثاني عاصمة من عواصم المسيحية. بعد الفتح الإسلامي ترك العرب خمسة عشر كنيسة مفتوحة، وضمنوا حرية ممارسة الشعائر للمسيحيين، بل كان قصر الخليفة الأموي هشام بن عبد الملك مجاورا لكنيسة. كما ننبه على أنه خلال فترة الفتح هاته بالذات عاش أحد الآباء المسيحيين الكبار الدمشقيين، وهو يوحنا الدمشقي. لقد دفع تعريب البلد السكان المسيحيين الأصليين للاختلاط بالفاتحين، حيث ضم معاوية العديد من المسيحيين لخدمته، ونذكر منهم: أول طبيب له، وزيره في المالية، مؤدب أخيه، وشاعره المفضل الأخطل.

لم يكن التبادل بين المسلمين والمسيحيين حكرا على المستوى الاقتصادي والإداري، بل الديني والفكري أيضا، حيث انتبه المستشرق الفرنسي الكبير لويس ماسينيون Luis

Massignon في دراسته لمعجم التصوف لعملية التهجين التي حصلت بين الوسط المفتوح (دمشق)، والدين الفاتح (الإسلام)، خاصة ما تعلق بمصطلحات اللاهوت والزهد التي تشي بوجود تقابلات بنيوية بين التأملات الممارسة حول الجنة والنار. لمدة قرنين إذن، ساد نظام حياة مشترك بين الفريقين تم خلاله استنساخ هندسة الصوامع، كما شهد زيارات متصوفة مسلمين لنساك مسيحيين لاستشارتهم في إشكالات لاهوتية. هذا الوضع سيجعل عددا كبيرا من الأعمال البدائية في الإسلام الزاهد عبارة عن نقل حر لأعمال مسيحية. لقد امتاز القرن التاسع الميلادي بمناخ ثقافي غني ومعقد جدا، من سماته ذلك التعايش بين المسيحية واليهودية، والذي لم ينتج نقاشات عقائدية حقيقية، حيث تفاعل اللاهوت المسيحي، من جانبه، مع الزرادشتية التي تؤمن بإلهين أحدهما للخير والآخر للشر، خلافا لعقيدة التوحيد الإسلامية الحارقة، والمؤمنة بإله واحد هو مصدر الخير والشر معا.

خلال القرن الثامن الميلادي شهدت بلاد الشام نشاطا سجاليا ساخنا لآباء مسيحيين كبار نذكر منهم يوحنا الدمشقي وتلميذه ثيودور أبو قرة. أولى يوحنا الدمشقي اهتماما كبيرا بمسألة القدر، وقد نبه كل من غاردي Gardet وقنواتي Anawati على تشابه طريقة تناوله لمسألة القدر لدى هؤلاء مع طريقة القدريين المسلمين الذين سوف يشكلون مجموعة كبيرة مؤثرة استطاعت الانقلاب على الوليد أحد الخلفاء الأمويين، وتنصيب أحدهم على عرش الخلافة. وفق هذا المنظور كان القدرية أول من أقحم في الإسلام نشاطا عقليا تأمليا، والذي خلال سنوات، سيشمل، إلى جانب الجبر والاختيار، عناصر عقدية عديدة.

نخلص جزئيا في هذا المستوى إلى أنه ليس من باب المبالغة القول بأهمية هذه المعطيات والعلاقات الثقافية المختلفة في تشكيل صورة الكلام الإسلامي.

ت. مرحلة اللقاء مع الفلسفة اليونانية:

كان خلفاء دمشق ساسة أكثر منهم قادة روحيين منشغلين بثقافة الكلام، لذلك لم تشجع حينذاك النقاشات الدينية بين المسلمين والمسيحيين بشكل رسمي. لكن مع مجيء العباسيين إلى الحكم ستكون الظروف السياسية أكثر تأثيرا في مسار علم الكلام خاصة مع انتصار العناصر المشرقية الفارسية وشيوع تقاليد الزهد والورع. لقد حدث مع العباسيين تغيير

جذري على حالة الدولة الإسلامية، لأن مجيئهم للحكم ارتبط بالأساس بثورة الموالي. لقد ظهرت آنذاك حركة الشعوبية ضد اللامساواة، وحاربت الاستثناء العربي وانتصرت عليه، وقد تطور هذا الانتصار كعودة للإسلام الأصيل حيث معيار التميز الاجتماعي هو الزهد (لا فضل لعربي على عجمي إلا بالتقوى). لقد ناصر الخلفاء الجدد فكرة الدين على فكرة الوطنية، فاستقدموا إلى بغداد علماء المدينة لاستشارتهم باستمرار حتى في مسائل السياسة. كما تم ترسيم القرآن والسنة كمصدرين للتشريع. لذلك سمح هذا التغير للعلوم الدينية بالانطلاق في آفاق أرحب كما حدث مع علم الفقه مثلا.

اتسمت مرحلة الخلافة العباسية بثلاثة أمور مؤثرة في صورة الكلام، وهي: أولا تأسيس مدارس النحو، ثانيا تطور مدارس الفقه، وثالثا ترجمة الأعمال اليونانية. في مسار تشكل مدارس النحو العربي نؤكد على أن النقاشات النحوية لم تكن مجرد تمارين ذهنية حول ظاهر نحوية (فاعل أو نائبه، نعت أو بدل) بل كانت تلك النقاشات مؤثرة في تأويل النص المقدس. لقد قدم النحو المدروس بدقة لأهل الجدل المتكلمة إطارا ومقولات ومعجم سيوظف وسيعطي للكلام صبغة خاصة (مفهوم الفاعل مثلا). الملاحظ أن تلك الخلفية النحوية قد أغنت الكلام الإسلامي خلافا للاهوت المسيحي، حيث أضحى المتكلم نحويا بالضرورة.

أما بالنسبة لتطور مدارس الفقه، فما يهمنا في مسار تشكله وتطوره في ارتباط بعلم الكلام هو مكانة المنطق في النقاشات الفقهية خاصة عند أنصار الرأي، وهو منطق يرتكز على/ أو يختزل في القياس. هذا التحول الفقهي كان مؤثرا في الكلام حيث اضطر المتكلم قبل الخوض في علمه أن يتلقى تكوينا فقهيا، وبالتالي التعامل مع المناهج الجدلية الفقهية.

لكن أكبر مؤثر في مسار الكلام، بعد اللقاء مع اللاهوت المسيحي في دمشق، كان هو اللقاء مع أرسطو وترجمة الفلسفة اليونانية التي كان بيت الحكمة فضاء لها، إذ تسللت طبيعيات وميتافيزيقا ومنطق أرسطو إلى الفكر الإسلامي فكان التأثير حاسما في علم الكلام. لقد خلق دخول الفلسفة اليونانية بإلزاماتها العقلانية عطشا كبيرا للمعرفة، ورغبة في تنسيق مجمل المعرفة الإنسانية، وفي سياق هذه السيرورة سيظهر الكلام كعلم مستقل.

خلال هذه الفترة، عاش المفكرون المسلمون لحظة وجد/سكر فكري أخذوا فيها بقدرة العقل، فأدلوا به لحل المشاكل الدينية بجرأة أحيانا وبتهور أحيانا أخرى، وذلك ضدا على المحافظين المتشبثين بحرفية القرآن والسنة مما أسهم في ظهور مفهوم البدع كمفهوم مواز لهما. إن الفكر التأملي الإسلامي قد تشكل بالضرورة في جدال وصراع مع البدع القادمة من الفرس والهند، بل ومن داخل الإمبراطورية الإسلامية حيث ارتفعت أصوات مفكرين أحرار سموا بالزنادقة.

لقد كان على المتكلمين مواجهة أدلة الخصوم، فكانت الصورة البدائية للكلام بظهور المعتزلة، والذين معهم امتلك الفكر الديني الإسلامي لأول مرة في تاريخه وعيا بذاته. بخصوص التسمية يزعم خصوم المعتزلة أن المؤسس واصل بن عطاء (ت 748هـ) اعتزل حلقة الحسن البصري إثر خلاف حول حكم الفاسق حيث اعتبروه ليس بمؤمن ولا كافر، بل في وضع وسط أطلق عليه "المنزلة بين المنزلتين". لقد اتخذ المعتزلة موقفا وسطا حول مسألة مرتكب الكبيرة، وذلك في انفصال عن التيارين السياسيين البارزين آنذاك، والممثلين في المحافظين والخوارج. إذا كان موقف الخوارج من مرتكب الكبيرة ينضبط لموقفهم السياسي بخصوص مسألة الفاسق حيث يتم تكفيره، وإذا كان المحافظون يرون بقاءه في جماعة الإسلام، فإنه بين الطرفين تكون مذهب الاعتزال كتيار محايد فضل الوسط. لقد أدخل أهل العدل والتوحيد في القاموس السياسي مفهوما جديدا "المنزلة بين المنزلتين"، وهو تصور صيغ حول مشكل سياسي هو شرعية الخلافة، خاصة عندما يتعلق الأمر بخلفاء فاسقين واستحضار فكرة الخلفاء الراشدين كمقارنة.

الجدير بالذكر في هذا السياق أنه لا يمكن اعتبار المعتزلة متحرري الإسلام وأنصار النقاش الحر والفكر الحر كما قد يصورهم البعض، نعم هم أكثر تحررا مقارنة بغيرهم باستخدامهم الحر للعقل في حقل العقيدة غير مهتمين بالآراء المحافظة، لكنهم كانوا معاندين وألزموا خصومهم بآرائهم بالقوة حيث استأسدوا خلال فترة المعتصم والمأمون ثم لاحقا تراجعوا بعد محنة ابن حنبل حول خلق القرآن. لقد حاولوا إقناع القضاة بليونة بالقول بخلق القرآن، أما المعترضين فكان جزاؤهم القتل والسجن والتعذيب كحال ابن حنبل. لكن لاحقا،

في عهد الخليفة العباسي المتوكل، هم من طردوا وحوكموا وكتبهم أحرقت وأموالهم أحلت، فوصلنا فقط مقاطع من كتبهم النادرة. لقد كان علم الكلام يغلي بحماس في بداياته مما جعله يتسخ بالدم.

بتتبع هذا المسار التاريخي، نضيف أنه سيظهر في القرن التاسع الميلادي، بالبصرة التي كانت مركزا ثقافيا رائدا، مذهب أبي الحسن الأشعري الفار من الاعتزال، ليصبح هو المذهب المعبر عن الإسلام الصحيح. من مظاهر تجديد أبي الحسن نذكر دفاعه عن البدعة الحسنة، كما ننبه على أنه قد أعلن في إبانته عند زيارته ودخوله لبغداد تحالفه مع الحنابلة الذين اعتمدوا على كلام الأشاعرة لرد تصورات الخصوم. بيد أنه سينشب صراع لاحقا بين الحنابلة والأشاعرة خاصة الحنابلة المتشددين الرافضين لبدع الأشاعرة لدرجة أن بعض الحنابلة حطموا شاهدة قبر الأشعري. إن تحرر الأشعري من المذاهب الفقهية جعله أقرب للتوفيق إذ لا يقدم تلامذته أنفسهم كأصحاب مذهب، بل كعودة للإسلام الأصيل فقط، "إذا كان تنزيه الخالق عن التجسيم أشعرية فإن كل المسلمين أشاعرة". ولننهي هذه الوقفة مع تاريخ علم الكلام، نسجل أن الأشعرية قد انتصرت نهائيا على خصومها، معتزلة ومحافظين متشددين، مع نظام الملك، حيث انتشرت زمن السلاجقة في فارس ثم سوريا ومصر مع الأيوبيين والممالك، ثم في المغرب مع الموحدين.

1- أشعرية أبي الحسن الأشعري

أ. ملاحظات حول المتن الأشعري

كان أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري قد أخذ عن أبي علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي ولازمه عدة سنوات. ترك الأشعري لاحقاً مذهب الاعتزال وسلك طريق أبي محمد عبد الله بن محمد بن سعيد بن كلاب، فنسج على قوانينه في الصفات والقدر، وقال بالفاعل المختار، وترك القول بالتحسين والتقبيح العقليين وما قيل في مسائل الصلاح والأصلح،

وأثبت أنّ العقل لا يوجب المعارف قبل الشرع، وأنّ العلوم وإن حصلت بالعقل فلا تجب به، وأن الله لا يجب عليه شيء، وأنّ النبوات من الجائزات العقلية والواجبات السمعية.

يذكر ابن النديم في الفهرست أن الأشعري قد صعد كرسيا في المسجد الجامع بالبصرة في يوم الجمعة، ونادى بأعلى صوته: "من عرفني فقد عرفني، ومن لم يعرفني فأنا أعرفه نفسي، أنا فلان بن فلان، كنت قلت بخلق القرآن، وأن الله لا يرى بالأبصار، وأن أفعال الشر أنا أفعلها، وأنا تائب مقلع." إلى جانب هذه الرواية، هناك روايات عديدة، وبصيغ مختلفة، تروي واقعة انقلاب الأشعري، حيث تحدث ابن عساكر، في تبيين كذب المفتري فيما نسب للإمام الأشعري، عن منامات للأشعري رأى فيها الرسول الذي دعاه إلى اتباع سنته، كما يروي تاج الدين السبكي، في كتابه حول طبقات الشافعية، عدة مناظرات بين الأشعري والجبائي مثل مناظرة الإخوة الثلاث ومناظرة أسماء الله هل هي توفيقية، والتي يرجح أنها سبب انقلاب التلميذ على أستاذه. مما قد يعزز هذا الرأي ما يذكره الأشاعرة من أن أبا الحسن كان أقدر على الجدل من الجبائي، والذي كان صاحب تصنيف وقلم، حيث كان ينيب عنه الأشعري في المناظرات.

يحد ابن حزم الأندلسي عدد مؤلفات الأشعري في خمسة وخمسين مؤلفا، في حين يرفعها ابن عساكر إلى ثمانية وتسعين، أما الزركلي فقد ذكر أن أبا الحسن قد خلف وراءه ثلاثمائة كتاب. ومع اختلاف المؤرخين حول ثبت مؤلفات الرجل، تبقى أهم ملاحظة وقف عندها دارسو المتن الأشعري هي حول الأثبات التي أوردها ابن عساكر وابن حزم قبله والسبكي بعدهما من كل ذكر للمؤلفات التالية: الإبانة عن أصول الديانة، رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام، رسالة كتب بها إلى أهل الثغر بباب الأبواب.

لقد طبع كتاب الإبانة أول مرة في حيدرأباد سنة 1321هـ، ثم مرة ثانية في القاهرة سنة 1348هـ، ثم ترجمه للإنجليزية كلين Klein سنة 1948م. يعد المستشرق غولدتسيهر هذا النص من الوثائق الأساسية في تاريخ العقائد الإسلامية، حيث استفاد منه في تحرير كتابه محاضرات في الإسلام، واعتبره عرضا نهائيا لمذهب الأشعري. سيشكك الأب مكارثي

McCarthy في كتابه The Theology of Al-As'ari، الذي صدر ببيروت سنة 1953م، في صحة نسبة الإبانة على أساس عدم وفاء الأشعري بوعده القاضي بإيراد حجج أخرى لتأييد آرائه فصلا فصلا ونقطة نقطة. وعليه فمن الممكن، في تصور مكارثي، أن يكون فصل العقيدة كله فصلا مقحما من وضع الأشعري نفسه أو أحد الأشاعرة المتأخرين. أما الأب ميشيل ألار Allard، في كتابه Le probléme des attributs divins dans la doctrine d'Al-As'ari، الذي صدر ببيروت سنة 1965م، فيفترض أن الأشعري نفسه هو من أجرى هذا التعديل، بأن أضاف فصل العقيدة ومدح ابن حنبل الذي يسبقها.

طبعت نص رسالة في استحان الخوض في علم الكلام، بحيدرأباد، أول مرة سنة 1332هـ، ثم ثاني مرة سنة 1344هـ. وعن تلك الطبعة الثانية سيعيد الأرب ريتشارد مكارثي نشره ضمن تحقيقه لكتاب اللمع الصادر عن المطبعة الكاثوليكية ببيروت سنة 1953م. يؤكد صاحب هذا التحقيق أن بعض ما ورد في الرسالة موجود في اللمع يقينا، بل إن معظم الرسالة، إن لم يكن كلها، هو كلمات الأشعري، أما الباقي فهو عرض صادق لفكر أبي الحسن. من جهته، يسجل عبد الرحمن بدوي ملاحظتين حول نسبة الرسالة: أولا، أن أسلوبها يختلف عن أسلوب الأشعري في سائر كتبه الأخرى، وثانيا، أن مشكلة الخوض في علم الكلام، أو الإمساك عنه، مشكلة متأخرة عن عصر الأشعري، فلم يكن ثمة ما يدعوه إلى الخوض فيها. وعليه يرجح بدوي أن يكون هذا المصنف من وضع أشعري متأخر بوقت غير طويل عن زمان الأشعري، يساير فيها روح أبي الحسن، ولربما نسبت الرسالة لواضع المذهب منذ وقت مبكر خلال القرنين الخامس أو السادس الهجريين.

أما رسالة كتب بها إلى أهل الثغر بباب الأبواب فقد نشرها، أول مرة، قوام الدين في "مجموعة كلية الإلهيات" سنة 1928م. يقف ميشيل ألار عند حجج تؤيد صحة نسبة هذا العمل للأشعري، وأخرى تنفي صحة تلك النسبة. فمن بين الحجج المؤيدة ما ذكره ابن عساكر في ثبته لمؤلفات أبي الحسن، ثم المواضع المتناظرة بين اللمع والرسالة، والاتفاق عموما بين المذهب الوارد في الرسالة ومذهب الأشعري. في حين ينفي صحة نسبتها ورود

تاريخ سنة 267هـ (الأشعري ولد سنة 260هـ)، وخلوها من أية إشارة إلى نقد آراء المعتزلة، ثم تحفظ واضعها في تقرير الموقف من القول بقدم القرآن. أمام هذا الحجج المتضاربة، يقر الأب ألار بصحة نسبة هذا المصنف لأبي الحسن، مرجحا أن التاريخ الوارد فيها محرف، وأن صوابه هو 296هـ. وعليه فالخلافات المذهبية بين اللمع ورسالة إلى أهل الثغر مردها أن الأشعري كتبها قبل تركه لمذهب المعتزلة بوقت قليل كان فيه قريبا من مذهب أهل السنة دون أن يقطع صلته نهائيا مع أهل العدل والتوحيد.

يبقى أهم مؤلفات الأشعري هو كتاب مقالات الإسلاميين الذي نشره أول مرة هيلموت ريتر Ritter بإستانبول سنتي 1929م/1930م. وعن هذه النشرة النقدية الممتازة، أعاد طبعه بالقاهرة محيي الدين عبد الحميد، عبر جزأين سنتي 1950م و 1954م، دون فهارس ولا ذكر للفروق بين نسخ المخطوطات الخمس التي اعتمدها ريتر. يتوزع كتاب المقالات على قسمين، يتناول الأول منهما جليل الكلام ومذاهب الفرق فيه، وهي أصناف (الشيعة، الخوارج، المرجئة، المعتزلة...). يتناول الثلثان الأولان من القسم الثاني مسائل دقيق الكلام، وآراء مختلف الفرق فيها، وخصوصا المعتزلة. أما الثلث الأخير من هذا القسم فيعود فيه المؤلف إلى بعض ما تناوله في القسم الأول من جليل الكلام. يبدو بجلاء لقارئ المقالات اضطراب وسوء تنظيم يلازم مضامين هذا العمل. فالمؤلف نظم بعضا من عمله حسب ترتيب الفرق، وبعضا آخر حسب ترتيب المسائل مضيفا تقسيمات وتفريعات. ومع قسمة العمل إلى جزأين أحدهما في الجليل والآخر في الدقيق، نلفي الأشعري يذكر بالتفصيل في القسم الثاني ما سبق أن أجمله في القسم الأول، ولهذا اضطر الرجل إلى التكرار. لرفع هذا اللبس، يرى ألار أن المقالات هو نص جامع لثلاث كتب متباينة، وهي: المقالات، ثم كتاب في دقيق الكلام، وكتاب ثالث في الأسماء والصفات، لكن هذا الرأي يصطدم بغياب هذه العناوين في الأثبات المؤرخة لمؤلفات الأشعري. لقد كان عرض أبي الحسن لمذهب المعتزلة في الصفات ضمن القسم الأول من المقالات عرضا موضوعيا ومتجردا، وذلك خلافا لما هو عليه الحال في الشطر الأخير من الجزء الثاني حيث اتخذ موقفا نقديا حادا من أهل التوحيد. ومع ذلك، يؤكد عبد الرحمن بدوي أن هذا الجزء الأخير هو جزء أساسي من

الكتاب الأصلي. بالإضافة لذلك، يقترح بدوي العودة إلى العنوان الموجود في الأثبات المؤرخة لمؤلفات أبي الحسن، وهو مقالات المسلمين عوض مقالات الإسلاميين، لأنه استعمال غير مألوف في عصر الأشعري، ولا حتى قبله.

كانت أول نشرة لكتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع هي تلك التي أصدرها الأب يوسف رتشارد مكارثي اليسوعي عن المطبعة الكاثوليكية ببيروت سنة 1953م، والتي أتبعها برسالة في استحسان الخوض في علم الكلام نقلا عن الطبعة الثانية الصادرة بحيدرأباد سنة 1344هـ. لقد جاءت عقيدة الأشعري أكثر تدقيقا وأشد تركيبا من عقيدة ابن حنبل البسيطة، فلأبي الحسن مذهب في الصفات، وقول في الكسب، وفروقات دقيقة في خلق الأفعال والإيمان. كما لا ينكر الرجل المناظرة فيما يتناظر فيه أهل الجدل، وهي مسائل الكلام. لم يكن الأشعري، إذن، ليتخلى عن كل مباحثه الكلامية، ومناظراته وتدقيقاته، ويقتصر على عقيدة أولية ساذجة. لذلك يرى بدوي أن عبارته في ختام حديثه عن "حكاية جملة قول أصحاب الحديث وأهل السنة" في أواخر القسم الأول من مقالات الإسلاميين، والتي متنها: "وبكل ما ذكرنا من قولهم نقول، وإليه نذهب، وما توفيقنا إلا بالله، وهو حسبنا ونعم الوكيل، وبه نستعين، وعليه نتوكل، وإليه المصير." هي عبارة مقحمة وليست من قول الأشعري. لربما يكون مقحمها أحد الأشاعرة المتأخرين الذين قربوا الأشعرية والحنبلية في فترات محنة الأشاعرة، مثل ما وقع بين سنتي 440هـ و 455هـ، ومثل ما أرخت له رسالتي البيهقي والقشيري مثلا. الجدير بالذكر أن هذه العبارة ذاتها، الواردة في المقالات، سيستدل به لاحقا شيخ الإسلام تقي الدين ابن تيمية، في كتابه منهاج أهل السنة، ليؤكد أن الأشعري كان متبعا لمذهب أهل السنة والحديث. يبقى كتاب اللمع، في حكم بدوي، أنضج من الإبانة، وأقرب لأن يكون معبرا عن الأشعري الذي تصوره، وتأثر به التلاميذ، واحتفى به الكلام، ولأنه عرض عقلي دقيق الحجة، وليس مجرد إعلان عقيدة كما هو حال الإبانة.

ب. مفاهيم من كلام الأشعري

بعد هذا الوقفة الموجزة مع اللوينات الملازمة للمتن الأشعري، سنفرد هذا المبحث للخوض في دلالات بعض المفاهيم من كلام أبي الحسن، وهي المفاهيم الآتية: الذات والصفات الإلهية، الرؤية، الاستواء، قدم القرآن، حدوث العالم والذرية.

لم يبدع صاحب الإبانة رأياً، ولم ينشأ مذهباً، بل ظهر في صورة مناضل يدعو للتقيد بما كان عليه السلف ومقرًّرا لمذهبهم فقط، فصار المقتدي به في ذلك والسالك سبيله في الدلائل يسمّى أشعريًّا.

التزم أتباع أبي الحسن عموماً بما قرّره الشيخ الأوّل حيث أقرّوا أنّ القرآن على ظاهره، وليس لنا أن نزيله عن ظاهره إلا بحجّة وإلا فهو على ظاهره. وعن هذا القول ينتج رأيا معلوما، لدى الأشاعرة، في الصلة بين الحقيقة والمجاز، وتنتظم قواعد محددة في التأويل وسبله وطريقة في فهم القرآن وتفسيره، ونظرية في منشأ اللغة ودلالات الصفة والموصوف والاسم والتسمية.

تتوزّع القيم التأويلية الأشعرية بين القول بإثبات الصفات، واعتقاد الرؤية، وعذاب القبر، والحوض، والصراط، والشفاعة، وقول في الإيمان والأرزاق، فكلام في الإمامة يثبت جواز إمامة المفضول، ونفي للقول بخلق القرآن.

بنيت القيم التأويلية لدى الأشاعرة سجالا مع ما نصّ عليه أهل العدل والتوحيد في هذا الباب. لقد كان أبو الحسن أوّل قائل بالتوقيف في أصل اللغة في حين كان أوّل من قال بالمواضعة الاصطلاحية للغات هو أبو هاشم الجبائي، وصلة كليهما بأبي علي الجبائي معروفة، حيث جمعت بين التلمذة والبنوة الصريحة عند أبي هاشم، وبين التلمذة وبنوة التربية عند الأشعري.

يتلخص التأويل الأشعري للذات والصفات الإلهيتين في القول بأنّ الله واحد، ليس كمثله شيء، عالم، سميع، بصير، ومريد، وأنّه »مستو على عرشه...وأنّ له وجهاً...وأنّ له يدين بلا كيف...وأنّ له عينيين بلا كيف...وأنّ من زعم أنّ أسماء الله غيره كان ضالا. وأنّ لله علماً...ونثبت أنّ لله السمع والبصر ولا ننفي ذلك كما نفته المعتزلة والجهمية والخوارج. ونثبت أنّ لله قوة...ونقول إنّ كلام الله غير مخلوق، وأنّه لم يخلق شيئاً إلا وقد قال له كن...وأنّه لا يكون في الأرض شيء من خير وشر إلا ما شاء الله، وأنّ الأشياء تكون بمشيئة الله عز وجل، وأنّ أحداً لا يستطيع أن يفعل شيئاً قبل أن يفعله، ولا يستغني عن الله، ولا يقدر على الخروج عن علم الله عزّ وجلّ. وأنّه لا خالق إلا الله، وأنّ أعمال العبد مخلوقة لله مقدّرة...وأنّ العباد لا يقدرون أن يخلقوا شيئاً وهم يخلقون«.

تعتبر مسألة الرؤية وإثباتها من النقاط الخلافية التي ميزت تأويلات الأشاعرة عن غيرهم من الفرق، حيث أثبت أبو الحسن حصولها بالأبصار في الآخرة. يرى الأشعري أنّ ما ورد بالقرآن من حديث عن النظر ليس يخلو من وجوه منحصرة في:

- نظر الاعتبار، وهو المعنى المتضمّن بالآية(أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت)(سورة الغاشية، الآية 17).
- نظر الانتظار، وهو المقصود في الآية (ما ينظرون إلا صيحة واحدة)(سورة يس، الآية 49).
- نظر التعطف، وهو المعنى احتوته الآية (ولا ينظر إليهم يوم القيامة)(سورة آل عمران، الآية 77).
- نظر الرؤية، وهذا القسم الرابع من أقسام النظر هو المقصود في الآية (وجوه يومئذ ناضرة إلى ربّها ناظرة)، أي وجوه مشرقة إلى ربّها رائية.

إنّه من غير الجائز أن يكون الله قد عنى نظر التفكير والاعتبار لسبب وجيه هو أنّ الآخرة ليست بدار اعتبار. كما لا يجوز أن يكون قد قصد بذلك نظر الانتظار لأنّ »النظر إذا ذكر مع ذكر الوجه فمعناه (نظر العينين) اللتين في الوجه، كما إذا ذكر أهل اللسان (نظر القلب) فقالوا: انظر في هذا الأمر بقلبك، لم يكن معناه نظر العينين، ولذلك إذا ذكر

النظر مع الوجه لم يكن معناه (نظر الانتظار) الذي بالقلب. كما أنّ نظر الانتظار لا يكون في الجنّة، لأنّ الانتظار معه تنغيص وتكدير، وأهل الجنّة في ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، من العيش السليم والنعيم المقيم. وإذا كان هذا هكذا لم يجز أن يكونوا منتظرين...وإذا كان ذلك كذلك فلا يجوز أن يكون الله عزّ وجلّ أراد (نظر التعطّف) لأنّ الخلق لا يجوز أن يتعطّفوا على خالقهم«. وإذا فسدت هذه الأقسام الثلاثة ثبت أنّ المقصود هو القسم الرابع أي نظر الرؤية.

لقد ذهبت مجموعة من الفرق الكلامية كالمعتزلة والجهمية إلى تأويل الاستواء على العرش بمعنى الاستيلاء والقهر، وأنّ الله موجود في كلّ مكان، جاحدين كونه على عرشه كما يشير إلى ذلك المعنى الحرفي للآية(الرحمن على العرش استوى)([2]). لذلك يتصدّى أبو الحسن للقائلين بتأويل الاستواء على معنى القدرة لأنّ هذا الأمر سيقود للقول بعدم وجود فرق بين العرش والأرض باعتبار أنّ الله قادر عليهما معاً، بل وعلى كلّ ما في العالم. إنّ الاستواء على العرش لا يمكن جعله على معنى الاستيلاء والقهر فهو بمعنى يخصّ العرش دون غيره، لأنّ الاستيلاء والقهر عام وحاصل في الأشياء كلّها.

أمّا بخصوص مسألة القول بخلق القرآن، وهي من المسائل التأويلية التي أسالت الكثير من المداد، بل وأثارت فتنة من أعظم الفتن في تاريخ علم الكلام، فقد سار الأشاعرة على رأي الحنابلة مثبتين قدم القرآن وبأنّه غير مخلوق. يشكّل القول بخلق القرآن خطورة كبرى على العقيدة الإسلامية في حكم الحنابلة والأشاعرة، فمن زعم أنّ القرآن مخلوق فقد جعله قولا للبشر، وهذا بالذات ما أنكره الله على المشركين. لقد استخرج أبو الحسن أدلّته على القول بالقدم من القرآن حيث تشير مجموعة من الآيات إلى هذا المعنى مثل قوله تعالى (ومن آياته أن تقوم السماء والأرض بأمره)([3]). إنّ أمر الله هو كلامه وقوله، فلمّا أمر السماء والأرض بالقيام فقامتا لا تهويان كان قيامهما بأمره. كما يثبت المعنى نفسه بالآية (ألا له الخلق والأمر)([4])، فالخلق لفظ عام يدلّ على جميع ما

---

[2]() سورة طه، الآية 5.
[3]() سورة الروم، الآية 25.
[4]() سورة الأعراف، الآية 54.

خلق الله، ولا يجوز أن نزيله عن حقيقته بغير حجّة ولا برهان. أمّا لفظ الأمر فتدل الآية على أنّه غير داخل في الخلق لأنّ أمر الله غير مخلوق، وهو ما يثبت أيضاً من قوله تعالى (لله الأمر من قبل ومن بعد)([5]). فهذا يوجب أنّ أمر الله وهو كلامه غير مخلوق.

بعد أن انتشر مذهب أبي الحسن وكثر أتباعه وتلامذته أخذ عنهم القاضي أبو بكر الباقلاني، "فتصدّر للإمامة في طريقتهم وهذّبها، ووضع المقدّمات العقلية التي تتوقّف عليها الأدلّة والأنظار...وجعل هذه القواعد تبعاً للعقائد الإيمانية في وجوب اعتقادها لتوقّف تلك الأدلّة عليها، وأنّ بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول. وجملت هذه الطريقة وجاءت من أحسن الفنون النظرية والعلوم الدينية". بيد أنّ قلّة انتشار المنطق اليوناني آنذاك ونفور المتكلمين منه بحكم ملابسته للعلوم الفلسفية المباينة لعقائد الشرع بالجملة جعل صور الأدلّة مهجورة وغير ظاهرة في الملة. إنّها الطريقة نفسها التي أملى بها إمام الحرمين كتابه الشامل حيث أوسع القول فيه ليلخّصه في الإرشاد. غير أنّه بعد انتشار علوم المنطق في الملّة، تمّت التفرقة بينه وبين العلوم الفلسفية باعتباره مجرّد قانون ومعيار للأدلّة، حيث عرف الناس كيف يميزون بين المنطق كمعيار وكلام الفلاسفة في الطبيعيات والإلهيات. "فلمّا سبروها بمعيار المنطق ردّهم إلى ذلك فيها. ولم يعتقدوا بطلان المدلول من بطلان دليله كما صار إليه القاضي، فصارت هذه الطريقة من مصطلحهم مباينة للطريقة الأولى".

سار الباقلاني، لاحقاً (ت 403هـ)، في مصنّفاته على هدي إمام المتكلمين مثبتاً تصوّراته التأويلية، ومنافحاً عنها، مثل ما نجده مثلا في إثباته الرؤية، حيث اعتبر أنّ »النظر في كلام العرب إذا قرن بالوجه، ولم يضف إلى الوجه الذي قرن بذكره إلى قبيلة ولا عشيرة، وعدّي بحرف الجر ولم يعدّ إلى مفعولين، فالمراد به النظر بالبصر لا غيره. ألا ترى إلى قولهم 'انظر إلى زيد بوجهك' يعنون بالعين التي في وجهك«. كما تواتر عن الباقلاني أبي بكر أيضاً إبداعه لفكرة الخلق بفعل إرادة قديمة علي سبيل التراخي، وهي الفكرة التي أعجب بها حجّة الإسلام كثيراً وتبنّاها في تهافته.

[5]()سورة الروم، الآية 40.

بعد الباقلاني، قام الجويني ذابًّا عن النهج التأويلي الأشعري معارضاً للفلسفة من جهة، ومؤيِّدا للتصوّف من جهة أخرى. لقد أقام أبو المعالي براهينه وأدلّته حول حدوث العالم على أساس تقسيم العالم إلى جواهر وأعراض، ومن هذا التقسيم خرج بأصول أربعة بنى عليها قوله بالحدوث، وهي: أوّلا إثبات وجود الأعراض، ثانياً إثبات حدوث الأعراض، ثالثاً إثبات استحالة خلو الجواهر من الأعراض، ثم رابعاً إثبات استحالة حوادث لا أوّل لها ولا آخر. فإذا ثبتت هذه الأصول ترتّب عليها أنّ الجواهر لا تسبق الحوادث، وما لا يسبق الحوادث فهو حادث.

رأى الأشاعرة عموماً والجويني خصوصاً في القول بالجوهر الفرد أو الجزء الذي لا يتجزّأ دعامة قويّة ليقيموا عليها آراءهم الطبيعية والإنسانية والإلهية. إنّ الخالق مباين للمخلوق مباينة تامة، إذ لا مجال للنظر العقلي بالفكر في ماهية الله أو صفاته. أمّا المخلوقات فهي منقسمة إلى جواهر فردة سواء كانت أجساماً أم أعرضاً أم مكاناً أم زماناً، وكلّ حادث يقع في الزمان فهو ينقسم إلى أجزاء منفصل بعضها عن بعض تمام الانفصال، ولا تربط بينها إلا إرادة الله، والأعراض عندهم لا تبقى زمانين، أمّا الأجسام فهي تبقى بأن تخلق في كلّ وقت، وفي هذا إنكار لقوانين الطبيعة. لقد أخذ الأشاعرة بهذه النظرية واعتمدوها دليلا للحدوث ولإثبات وجود الله ضدًّا على القائلين بقدم المادة وأزلية العالم. إنّ إثبات الجوهر الفرد هو قول صريح بتناهي الأجسام والعالم في مقابل لا تناهي الخالق.

من الثابت أنّ الغزّالي يدين في تكوينه المنطقي والفلسفي لأستاذه إمام الحرمين، والذي هيّأه لنقد الفلسفة، لكن قد يكون من المشروع لنا في هذا السياق أن نفترض تأثّر الغزالي/التلميذ بالجويني/الأستاذ في مروره بتجربة الشك أيضاً، خاصّة عندما نستحضر بعضاً من أقوال أبي المعالي المبثوثة هنا وهناك من قبيل "لقد قرأت خمسين ألفا في خمسين ألف ثمّ خليت أهل الإسلام بإسلامهم فيها وعلومهم الظاهرة، وركبت البحر الخضم وغصت في الذي نهي أهل الإسلام عنه، كلّ ذلك في طلب الحقّ، وكنت أهرب

في سالف الذكر من التقليد. الآن قد رجعت عن كلّ ذلك إلى كلمة الحقّ، عليكم بدين العجائز، فإن لم يدركني الحقّ بلطف برّه فأموت على دين العجائز وتختم عاقبة أمري عند الرحيل على مذهب الحقّ وكلمة الإخلاص لا إله إلا الله، فالويل لابن الجويني-يقصد نفسه-".

رفض إمام الحرمين القول بقدم الطبائع والقول بوجود قوى طبيعية مؤثرة في العالم، وهو أمر سار فيه على خطى نقد أصحاب الطبائع عند الباقلاني، حيث نفى الرجلان معاً، وسيتبعهما في ذلك الغزالي، أي فاعلية لغير الخالق منكرين وجود حتمية في الطبيعة، لأنّ الفاعل بالضرورة متّصف بالإرادة والاختيار. كما رفض أتباع أبي الحسن عموماً نظرية التولّد كما وردت في صورتها الاعتزالية، منكرين أي ارتباط ضروري بين الأسباب والمسببات، لأنّ الطبيعة مسخّرة وفق إرادة إلهية بعيداً عن أي حتمية.

تعدّ القسمة الثنائية للصفات الإلهية من بين القيم التأويلية المتواترة عن أبي المعالي. إنّها قسمة مقتضاها التمييز بين صفات نفسية وأخرى معنوية، "وحقيقة صفة النفس كلّ صفة إثبات لنفس، لازمة ما بقيت النفس، غير مُعلّلة بعلل قائمة بالموصوف، والصفات المعنوية هي الأحكام الثابتة للموصوف، مُعلّلة بعلل قائمة بالموصوف"ـ أمّا الصفات النفسية فهي: الوجود، القدم، الأبدية، قيامه بنفسه، مخالفته للحوادث، عدم قبوله للأعراض ووحدانيته. بينما تنحصر الصفات المعنوية في: القدرة، العلم، الإرادة، الحياة، السمع، البصر والكلام. والجدير بالذكر أنّ الغزالي لاحقاً يثبت هذه القسمة منبَّها إلى كون الصفات الأولى قائمة بالذات، وإلى كون الصفات الثانية زائدة على الذات.

سيراً على نهج إمام المتكلمين، ستتقاطع بل وتتطابق بعض القيم التأويلية لدى كلّ من إمام الحرمين وتلميذه حجّة الإسلام، حيث أثبت الرجلان معاً الرؤية بالأبصار، ثم الاستواء، ثم نصب الميزان والصراط وعذاب القبر والحوض والشفاعة وكلّ ما ورد في

أمور ما بعد الموت. كما اتفقا أيضاً على القول بدليل الابتداء وجواز الإعادة، وعلى أنّ العقل لا يجول في كلّ شيء بل يقف في أشياء وينفذ في أشياء.

لقد انضبط التأويل الاعتزالي لقاعدتين اثنتين هما: المواضعة، وقصد المتكلّم. في حين سعى الأشاعرة، بحكم طبيعة نسقهم السجالية، إلى خلق منظومة أكثر "تجانساً" لتجاوز إفراط البعض في التأويل من جهة وتفريط البعض الآخر من جهة أخرى، لذلك حاولوا اتخاذ موقف معتدل بين القول بالتجسيم والأخذ بالتأويل المجازي المطلق في الغيبيات.

2. أشعرية الغزالي من خلال الاقتصاد في الاعتقاد

يشكّل كتاب الاقتصاد في الاعتقاد حلقة من سلسلة كتب وضعت في خضم سجالات عنيفة مع الأغيار من معتزلة وفلاسفة وباطنية وغيرها. ينتمي هذا النص للمرحلة التعليمية الأولى بحسب الترتيب الكرونولوجي لمؤلفات الإمام وفق تصنيف بويج، وهو في نظره يكشف عن ولع واهتمام حجة الإسلام بعلم الكلام قبل مغادرته بغداد. كما يضعه عبد الرحمن بدوي في الرتبة 25 ضمن قسم الكتب القطوع بصحة نسبتها للغزالي. والجدير بالذكر أنّ فريد جبر يعترض على هذا التقسيم مؤكدًا أن كتاب الاقتصاد في الاعتقاد قد كُتِب بعد مغادرة الإمام لبغداد، وخلال إقامته بالقدس أو خلال فترة قريبة من هذه الإقامة قبل أو بعد.

ينتمي كتاب الاقتصاد في الاعتقاد شكلا وغاية إلى تقليد كلامي عريق، حيث نجد له نظائر عديدة يتقاطع معها في العديد من الأمور كالإبانة عن أصول الديانة مثلا. يصرّح أبو الحسن عن هدفه من وضع الإبانة، حيث يذكر في المقدمة أنّ غايته هي إدانة "الزائغين عن الحق من المعتزلة وأهل القدر، وذلك لذهابهم في تأويل القرآن مذاهب غريبة ومنكرة،

ولنفيهم رؤية الله بالأبصار يوم القيامة، ولإنكارهم شفاعة النبي يوم القيامة وجحدهم لعذاب القبر، وكذا قولهم بالاستطاعة والقدرة وقولهم بأن القرآن مخلوق، وذهابهم في الصفات الإلهيّة مذهب التعطيل". وهم في كلّ هذا مخالفون لأهل السنّة الذين يثبتون الصفات، ويعتقدون في الرؤية، وعذاب القبر، والحوض، والصراط، والشفاعة، وينفون القول بخلق القرآن.

نسجّل أيضاً أنّ الاقتصاد والإبانة يتفقان من حيث استراتيجية واضيعهما، وهي الكشف عن سبيل النجاة في قول أهل السنّة والجماعة بالنسبة للأشعري، وعن كيف وُفِّق أهل السنّة هؤلاء للسداد، ورُشِّحوا للاقتصاد في الاعتقاد بالنسبة للغزّالي. والجدير بالذكر أنّها استراتيجية مغايرة تماماً لما قد نجده عند عبد القاهر البغدادي في كتابه الفرق بين الفرق الذي هو بالأساس بحث في أسباب الضلال والكفر في قول أهل الضلال والباطل(وهم الباطنية بالقصد الأول).

من الثابت أنّ الأشعري قال باستحسان الخوض في علم الكلام، ولا أدلّ على ذلك من وضعه لرسالة تحمل نفس العنوان. لن نستغرب إذن إذا وجدنا أبا حامد قد نذر تمهيداته الأول والثاني والثالث من اقتصاده لبسط القول في أهمّية هذا العلم، وفي من هم أهل له، وفي كونه من فروض الكفايات.

خلال المرحلة التعليمية الأولى من حياة الغزّالي، شكّلت مسألة الذات والصفات والأفعال الإلهية محور قطب من أقطاب كتاب الاقتصاد في الاعتقاد. لقد أفرد أبو حامد حيِّزا مهمًّا لإشباع القول في قضيّة النظر في ذات الله تعالى، وقد توزّعت دعاوى هذا القطب بين: وجود الله، قدمه، بقائه، كونه ليس بجوهر متحيّز، ليس بجسم، ليس بعرض، ليس في جهة، منزّه عن الاستقرار على العرش، كونه مرئيًّا، وكونه واحداً.

يحيل لفظ "النظر في الله" عند المتكلمين إلى الإحاطة بثلاث من القضايا الكلاميّة الكبرى، وهي الربوبيّة، والوحدانيّة، والصفات الإلهيّة. إنّ هاته الإحاطة تقتضي تقديم ما يلزم من التمهيدات والمقدمات، ثم تدقيق القول في التفريعات وما ينتج عنها من آراء ودعاوى.

من الثابت أنّ هذا المصنَّف هو من أوثق كتب أبي حامد صلة بالكلام، حيث أنه كتاب من جنس الكلام، يحدّد طبيعة الكلام المعرفية، ويقول في مسائله. وهو يحدّد طبيعة الكلام على امتداد ثلاثة امتدادات تجري مجرى المقدّمات: تمهيد أوّل، في بيان أنّ علم الكلام من المهمّات في الدين. وتمهيد ثان، في بيان أنّه ليس مهمًّا لجميع المسلمين، بل لطائفة منهم مخصوصين. وتمهيد ثالث، في بيان أنّه من فروض الكفايات، لا من فروض الأعيان. نعم قد لا يصل هذا العمل إلى مرتبة العمد في الكلام الأشعري - بالكاد يصل المائة والثلاثين صفحة - فالسمة الطاغية عليه هي التلخيص، وليس فيه ما يغني الباحث عن قراءة الأصول والأمهات، إلا أنّ قيمته ترجع إلى أمرين اثنين: أوّلهما أنّ الأشعرية في عصرها الكلاسيكي قد آلت في هذا الكتاب إلى صياغة رأيها في صورته الأخيرة. وثانيهما سبب مدرسي، وهو أنّ هندسة الكتاب وأسلوب صاحبه في بناء الفصول وترتيبها في أقطاب أربعة يسهّل عمل الناظر في الكلام الأشعري، ويمكّنه من حسن الصياغة والتركيب. كما هو معروف قسم صاحب المقدمة التراث الكلامي إلى صنفين، الصنف الأول هو ما كتب على طريقة المتقدمين كمصنفات الأشعري والباقلاني وغيرهما، والصنف الثاني ما كتب على طريقة المتأخرين، وأوّلهم الغزّالي، ثم تلاه الفخر الرازي وعضد الدين الإيجي وغيرهما. لقد تميز المتكلمة الأوائل بنفورهم من صورة الأدلة والأقيسة المنطقية اليونانية، هذا في الوقت الذي أقبل فيه المتكلمة المتأخرين على المنطق اليوناني مُدْركين الفرق بين أداة الاستدلال (المنطق) والموضوع وهو كلام الفلاسفة في الطبيعيات والإلهيات، والذي جاء مخالفا للمنقول المتواتر. لقد سنّ ابن خلدون بتقسيمه هذا تقليدا راسخا لمؤرخي الفكر الإسلامي أولا، والباحثين في ثناياه ثانيا. لم يجد محمد عابد الجابري مثلا حرجا في المصادرة على هذا الطرح عندما نعت حجة الإسلام بأنه أول الكاتبين في الطريقة الثانية شكلا مع التزامه بطريقة المتقدمين مضمونا.

تعتبر لُحْمَة الكتاب نفسها أكبر دليل على كلاميّة هذا النص بامتياز، حيث فَصَّصَ أبو حامد أبوابه إلى أربعة تمهيدات هي بمثابة توطئة ومقدّمات تدور حول أهمّية علم الكلام، ومواصفات المتكلّم، وغيرها من الأمور الممهّدة لولوج الموضوع، ثم أربعة أقطاب تجري

مجرى المقاصد والغايات تأرجحت بين قول في الذات، ثم الصفات، ثم الأفعال، لينتهي الأمر في القطب الرابع بحديث عن النبوّة، والتصديق، والإمامة، والتكفير. لعلّه من المشروع لمُتَصَفِّح هذا المُصَنَّف الكلامي أن يتساءل عن سبب إغفال أبي حامد لقضيّة كلاميّة كبرى أسالت الكثير من المداد، وهي ما عرف في تاريخ الفكر الإسلامي بقضيّة خلق القرآن. هذا«الإغفال» الذي سيستمر حتى بعد انتقال حجّة الإسلام لصف الصوفيّة كان له دلالات نفهمها في سياق حديث حجة الإسلام عن جدل الظاهر والباطن.

تتّفق جميع الفرق الكلاميّة حول دلالات الربوبيّة بما هي إثبات لوجود الله بوصفه خالقاً للكون ومُحْدِثاً له من عدم مع وجود دليل على ذلك، ثم إثبات الوحدانيّة بما هي تنزيه مطلق ونفي كل معنى للمشاركة سواء في الصفة أو في الوجود. من هذه النقطة يبدأ الخلاف ليتّسع ويكبر حول مدلول الصفات الإلهيّة وعلاقتها ونسبتها للذات.

كما أشرنا إلى ذلك سابقاً ناقش الإمام مسألة الذات الإلهيّة بصورة منهجيّة ونقديّة للمرّة الأولى في كتابه تهافت الفلاسفة، إذ اعتبر الاستنتاج القائل بصيرورة الاثنين من الواحد مكابرة للعقول واتصاف القديم (المبدأ الأول) بصفات أزليّة مناقضة للتوحيد، فهي مجرّد دعاوى باطلة، وسبب بطلانها هو افتقادها إلى أسس عقليّة ضروريّة. تنبغي الإشارة إلى أنّ هذه الدعاوى العشر نفسها كما وردت في الاقتصاد ستصبح أصولا عشراً في إحياء علوم الدين عندما سيتناول الإمام معرفة ذات الله باعتبارها الركن الأول من أركان الإيمان. إنّ الحقّ في هذا العلم، حسب حجّة الإسلام، هو ما ذهب إليه أهل السنة من اقتصاد بعيد عن تفريط الحشويّة وإفراط الفلاسفة وغلاة المعتزلة. يقول أبو حامد في هذا المعنى «أمّا الحشوية فإنّهم لم يتمكّنوا من فهم موجود إلا في جهة، فأثبتوا الجهة حتّى ألزمتهم بالضرورة الجسميّة والتقدير والاختصاص بصفات الحدوث، وأمّا المعتزلة فإنّهم نفوا الجهة ولم يتمكّنوا من إثبات الرؤية دونها، وخالفوا به قواطع الشرع، وظنّوا أنّ في إثباتها إثبات الجهة، فهؤلاء تغلغلوا في التنزيه محترزين من التشبيه، فأفرطوا، والحشوية أثبتوا الجهة احترازاً من التعطيل فشبّهوا".

نتوقّف في هذا المقام لنشير إلى موقف مميّز في تاريخ الفكر الإسلامي من مسألة الجسمية، وهو موقف بُنِي سجالاً مع ما أشرنا إليه أعلاه. لقد اعتقد فيلسوف قرطبة أنّ الجسمية ليست من الصفات التي صرّح الشرع بنفيها عن الخالق، بل هي من الصفات المسكوت عنها، وهي إلى التصريح بإثباتها في الشرع أقرب منها إلى نفيها لأنّه صُرّح بالوجه واليدين في غير ما آية من القرآن الكريم. إنّ الواجب عند ابن رشد في صفة الجسمية أن يُجرى فيها على منهاج الشرع، فلا يصرّح فيها بنفي ولا إثبات، ويُجاب على السائل عن أمرها من الجمهور بالآية المفيدة للتنزيه المطلق(فَاطِرُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجاً وَمِنْ الأَنْعَامِ أَزْوَاجاً يَذْرَؤُكُمْ فِيهِ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ)([6]). يتعيّن في حكم صاحب الكشف النهي عن السؤال حول الجسمية لعدة أسباب نذكر منها ميل الجمهور إلى اعتبار كلّ موجود متخيّلا ومحسوساً إذ عند ارتفاع التخيّل يصير عندهم الأمر من قبيل المعدومات. أمّا السبب الثاني، فهو أنّه إذا صُرّح بنفي الجسمية عرضت في الشرع شكوك كثيرة ممّا يقال في المعاد وفي غير ذلك.

بعد القول في الذات أفرد الإمام القطب الثاني من مصنفه الاقتصاد للبحث في الصفات، إذ ألفينا فيه سبع دعاوى مطابقة للصفات السبع، وهي: القدرة، العلم، الحياة، الإرادة، السمع، البصر، ثمّ أخيراً الكلام. ننبّه أنّ الصفات في تصوّر حجّة الإسلام ليست هي الذات بل زائدة عليها، «فصانع العالم عندنا عالم بعلم وحيّ بحياة وقادر بقدرة"، وهاته الصفات قديمة قدم الله لأنّها «قائمة بذاته، ولا يجوز أن يقوم شيء منها بغير ذاته سواء كان في محلّ أو لم يكن في محلّ".

نستنتج أنه أمام إفراط المعتزلة في التنزيه وفي تعرية الذات من الصفات على نحو الإضافة والزيادة إليها ممّا دفعهم إلى القول بالتعطيل من جهة، وأمام تفريط الحنابلة وجمودهم الذي جرّهم للقول بالتشبيه والتجسيم من جهة ثانية، سيخلص النموذج التأويلي الذي يتبنّاه أهل السنّة لآيات الصفات إلى نتيجتين هما: نفي الجهة لأنّها تابعة للجسميّة، ثمّ

([6]) سورة الشورى، الآية 11.

إثبات الرؤية لكونها رديفاً للعلم وتكملة له «فانتفاء الجسميّة أوجب انتفاء الجهة من لوازمها، وثبوت العلم أوجب ثبوت الرؤية التي هي من روافده وتكملاته ومشاركة له في خاصيته".

يعلّق فيلسوف قرطبة على موقف المتكلّمين معتزلة وأشاعرة من الجسمية منبًّها أنّ نفي أهل التوحيد لها دفعهم إلى نفي الرؤية مع أنّ ظاهر القرآن معارض لذلك، أمّا الأشعرية فقد أرادوا أن يجمعوا بين الأمرين أي انتفاء الجسمية وجواز الرؤية لما ليس بجسم فعسر ذلك عليهم، ولجأوا في ذلك إلى الجمع بين أقاويل ينعتها ابن رشد بالسوفسطائية. لقد جاءت معاندة الأشاعرة للمعتزلة بخصوص قول هؤلاء أنّ كلّ مرئي هو في جهة من الرائي معاندة غير تامة في تصور أبي الوليد، لأنّ دعوى الأشاعرة المتمثّلة في أنّ هذا الأمر «إنّما هو حكم الشاهد لا حكم الغائب، وأنّ هذا الموضع ليس من المواضع التي يجب فيها نقل حكم الشاهد إلى الغائب، وأنّه جائز أن يرى الإنسان ما ليس في جهة، إذا كان جائزاً أن يرى الإنسان بالقوة المبصرة نفسها دون عين"، هذه الدعوى تدلّ أنّ هؤلاء قد اختلط عليهم إدراك العقل مع إدراك البصر. إنّ العقل هو الذي يدرك ما ليس في جهة، أمّا البصر فإدراكه رهين بوجود الجهة مع شروط نذكر منها حضور الضوء، ووجود جسم شفّاف متوسط بين البصر والمبصر، كون المبصر ذا ألوان بالضرورة. يرى أبو الوليد في ردّ الأشاعرة لهذه الأمور ردًّا للأوائل المعلومة بالطبع، وإبطالا لجميع علوم المناظر والهندسة.

في هذا السياق، يذكر ابن رشد بموقف الغزّالي الأشعري المعارض لفرض المعتزلة المشار إليه أعلاه قائلا «قد رام أبو حامد في كتابه المعروف بالمقاصد أن يعاند هذه المقدّمة، أعني أنّ كل مرئي في جهة من الرائي، بأنّ الإنسان يبصر ذاته في المرآة. وذاته ليست منه في جهة مقابلة. وذلك أنّه لمّا كان يبصر ذاته وكانت ذاته ليست تحل في المرآة في الجهة المقابلة، فهو يبصر ذاته في غير جهة". يردّ صاحب الكشف هذه المعاندة ناعتاً إيّاها بالمغالطة، لأنّ الذي يبصر هو الخيال ذاته، والخيال منه هو في جهة إذ كان الخيال في المرآة، والمرآة في جهة.

نميل من جانبنا إلى القول بتطابق آراء أبي حامد بصدد الجسمية والرؤية والجهة مع ما هو مبثوث في الإبانة، حيث نجد أبا الحسن بنبرة حنبلية يثبت الرؤية باعتبارها مقرّرة من

جهة الشرع، وينفي الجسمية والجهة بوصفهما تابعين لها، إذ يلتزم الأشعري في ذلك بمبدأ مفاده أنّ «القرآن الكريم على ظاهره، وليس لنا أن نزيله عن ظاهره إلا بحجّة، وإلا فهو على ظاهره".

إنّ توافق مواقف حجّة الإسلام مع ما جاء به كلّ من الأشعري والباقلاني والجويني بصدد الذات والصفات والرؤية وصاحب الكبيرة والتوبة والنبوة والمعجزة، يجد البعض تفسيره في سعي الإمام الحثيث لخلق منظومة أكثر تجانساً لتجاوز إفراط البعض من جهة وتفريط البعض الآخر من جهة أخرى. لقد وقف الأشاعرة عموماً موقفاً معتدلا بين القول بالتجسيم والأخذ بالتأويل المجازي المطلق في الغيبيات. أمّا فيلسوف قرطبة فقد خلص من جانبه إلى أنّ الذي ينبغي أن يعلمه الجمهور من أمر هذه الصفات هو ما صرّح به الشرع فقط، أي الاعتراف بوجودها دون تفصيل الأمر في ذلك، فإنّه ليس يمكن أن يحصل عند الجمهور في هذا يقين أصلا. ويدخل في حكم الجمهور عند ابن رشد كلّ من لم يُعْنَ بالصنائع البرهانية، سواء كان قد حصلت له صناعة الكلام أو لم تحصل له. إنّ قول الأشعرية بكون صفات المعاني زائدة على الذات سوف يلزمهم في تصوّر أبي الوليد بإثبات الجسميّة، لأنّه يكون هنالك صفة وموصوف أو حامل ومحمول، وهو حال الجسم. لقد ذهب صاحب الكشف بنقده للمتكلمين إلى مداه حينما أقرّ بقدم الصفات، لكن ليس ينبغي في نظره أن يقال إنّ الخالق المُتّصف بصفة العلم يعلم المُحْدَث وقت حدوثه بعلم قديم، فإنّه يلزم عن هذا أن يكون العلم المُحْدث في وقت عدمه وفي وقت وجوده علماً واحداً، وهذا أمر يشهد بضدّه العقل. لمّا كان من الواجب أن يتبع العلم الموجود، ولمّا كان الموجود يتأرجح في وجوده بين القوة والفعل، وجب أن يكون العلم بالموجودين (الموجود بالقوة والموجود بالفعل) مختلفاً. لم يصرّح الشرع بتاتاً بتغير يطال العلم الإلهي، بل صرّح بخلافه، أي أنّ الله يعلم المحدثات حين حدوثها مصداقاً لقوله تعالى(وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لا يَعْلَمُهَا إِلاَّ هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلاَّ يَعْلَمُهَا وَلا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الأَرْضِ وَلا رَطْبٍ وَلا يَابِسٍ إِلاَّ فِي كِتَابٍ مُبِينٍ)([7]). تقتضي أصول الشرع في حكم ابن رشد أنّ الله عالم بالشيء قبل أن يكون على أنّه

[7]()سورة الأنعام، الآية 59.

سيكون، وعالم بالشيء إذا كان على أنّه قد كان، وعالم بما قد تلف أنّه تلف في وقت تلفه. يزعم المتكلّمة أنّ العلم المتغيّر بتغيّر الموجودات هو محدث، ولمّا كان الباري لا يقوم به حادث لأنّ ما لا ينفكّ عن الحوادث هو حادث، سيرفض أبو الوليد قولهم إنّ الباري يعلم حدوث المُحْدثات وفساد الفاسدات لا بعلم محدث ولا بعلم قديم، فإنّ هذه بدعة في الإسلام في حكمه.

شكّل القول في أفعال الله تعالى محور القطب الثالث من اقتصاد الغزّالي، بيد أنّ المهم بالنسبة لنا كباحثين في التأويليات أنّ الرجل استهلّ حديثه ببحث دقيق في معاني مجموعة من الألفاظ سِمَتُها أنّها تقال بالاشتراك، من قبيل: الواجب والحسن والقبيح والحكمة. هذا البحث المصطلحي أراد منه الإمام -كما نفهم- أن يشكّل الأرضيّة الضروريّة لعرض آرائه وما يعتقده في الأفعال الإلهيّة.

يعرّف أبو حامد الواجب بأنّه «ما في تركه ضرر ظاهر". أما حَدَّيْ الحسن والقبيح فيقول بشأنهما «الذي يوافق الفاعل يسمّى حسناً في حقّه، ولا معنى لحسنه إلا موافقته لغرضه، والذي ينافي غرضه يسمّى قبيحاً، ولا معنى لقبحه إلا منافاته لغرضه". في معرض بحثه عن تحصيل دلالات لفظ الحكمة يحصر حجّة الإسلام معانيها في وجهين «أحدهما الإحاطة المجرّدة بنظم الأمور ومعانيها الدقيقة والجليلة والحكم عليها بأنّها كيف ينبغي أن تكون حتى تتمّ منها الغاية المطلوبة بها، والثاني أن تنضاف إليه القدرة على إيجاد الترتيب والنظام وإتقانه وإحكامه".

بعد هذا البحث الدلالي ذي الطابع النقدي، كشف الإمام عن خلاصة معتقده في الأفعال الإلهية، وهي سبع دعاوى نوردها كالآتي:

- ✓الدعوى الأولى: أنّه يجوز لله تعالى أن لا يخلق الخلق وأن لا يكلّف عباده.
- ✓الدعوى الثانية: أنه يجوز لله تعالى أن يكلّف عباده ما يطيقونه وما لا يطيقونه.
- ✓الدعوى الثالثة: أنّه يجوز منه إيلام العباد بغير عوض ولا جناية.
- ✓الدعوى الرابعة: أنّه لا يجب على الله رعاية الأصلح لعباده، بل هو فعّال لما يشاء.
- ✓الدعوى الخامسة: أنّه لا يجب على الله ثواب الطاعة وعقاب المعصية.

- ✓الدعوى السادسة: أنّ أصل التكليف هو الشرع وليس العقل، فلو لم يرد الشرع لما كان على العباد معرفة الله تعالى.
- ✓الدعوى السابعة: ومفادها أنّ بعثة الأنبياء هو أمر ليس بالمحال ولا بالواجب في حق الله تعالى ، بل هو جائز.

هكذا تتّضح بجلاء الروح الأشعريّة الخالصة عند حديث أبي حامد عن الأفعال الإلهية، فهو في هاته الدعاوى السبع يردّ على خصم الأشعرية اللذوذ وهو الاعتزال، ليفنّد أطروحاته الواحدة تلو الأخرى. إنّ القول بجواز عدم خلق وتكليف العباد هو مخالفة للتصوّر الاعتزالي القائم على وجوب الخلق ثمّ التكليف في حقّ الله. من جهة أخرى لقد أنكر المعتزلة جواز تكليف العباد بما لا يطيقونه، وعرف عنهم أيضاً قولهم بتقبيح جواز إيلام العباد بغيرجناية، وحَجْرُهُم على الله في أفعاله حيث أوجبوا عليه رعاية الأصلح، ثمّ أخيراً حكمهم بوجوب بعثة الأنبياء في حقّ الله.

ننبّه إلى أنّ هذه الآراء نفسها والمواقف ذاتها سيزيدها أبو حامد إغناء في رسالته القدسية لتصبح هذه الدعاوى السبع أصولا عشراً هي في مظهرها العام استمرار لمعارضة الفكر الاعتزالي.

ونحن نرصد ونستجمع شتات تأويليات حجّة الإسلام حول علاقة الإلهي بالإنساني، استوقفنا حديثه بإسهاب عن ما أسماه لوامع الأدلة للعقيدة في رسالته القدسيّة المعنونة بقواعد العقائد. عبر التزام تقسيم رباعي يتقصّص كلّ مرّة إلى أصول عشرة سيفصل أبو حامد القول في أركان الإيمان في معرفة ذات الله سبحانه وتعالى وأنّ الله تعالى واحد أوّلا، ثمّ العلم بصفات الله تعالى ثانياً، ثمّ العلم بأفعاله ثالثاً، ثمّ في السمعيات وتصديق الرسول فيما أخبر عنه رابعاً.

جاء مدار أركان الإيمان في معرفة ذات الله على عشرة أصول هي كالآتي: وجود الله، ثّم قدمه، ثّم استحالة عدمه، ثمّ أنّه ليس بجوهر متحيّز، ثمّ أنّه ليس بجسم، ثمّ أنّه ليس بعرض، ثمّ أنّه منزّه عن الاختصاص بالجهات، ثمّ أنّه مستو على العرش بالمعنى الذي أراده تعالى من الاستواء، ثمّ أنّه مرئي بالأعين والأبصار في الدار الآخرة، ثمّ أخيراً العلم أنّه واحد لا

شريك له ولا مثل. في هذا المقام نشير إلى تأكيد أبي حامد على أنّ معنى الاستواء لو ترك على ظاهره، أي الاستقرار والتمكن، للزم منه كون المتمكّن جسماً مماساً للعرش وهو أمر محال في حق الله. عندما يستحيل المعنى الظاهر يصبح التأويل ضروريّا في حكم أبي حامد، وعليه نجد الإمام قد تبنّىفي هذا المقام إثبات الرؤية ونفي الجهة. لقد أريد بالاستواء هنا في حكم حجّة الإسلام ما أريد به في حقّ السماء، حيث قال تعالى(ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعاً فَقَالَ لَهَا وَلِلأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ) ([8]) وما ذلك إلا بطريق القهر والاستيلاء، وهو أيضاً المعنى الذي قصده الشاعر بقوله:

قد استوى بشر على العراق من غير سيف ودم مهراق

اضطرّ أهل الحق، كما يذكر الغزّالي، إلى هذا التأويل كما اضطرّ أهل الباطن إلى تأويل الآية 'وهو معكم أينما كنتم' إذ تمّ حمل معناها بالاتفاق على الإحاطة والعلم. في هذا السياق يورد الإمام أمثلة تطبيقيّة أخرى ليؤكّد تصوره المبني على ضرورة التأويل عند استحالة المعنى الظاهر من قبيل حمل الحديثين النبويين 'الحجر الأسود يمين الله في أرضه' على التشريف والإكرام، ثمّ 'قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن' على القدرة والقهر.

في ارتباط وثيق بما ذكر أعلاه، أثارنا توقّف حجّة الإسلام ليفصّل القول في الصفات، وقد جاء مدار هذا العلم في تصوّره على عشرة أصول نوردها اختصاراً كالآتي: الحياة، القدرة، العلم، الإرادة، السمع والبصر، الكلام، قدم الصفات، قدم العلم الإلهي، قدم الإرادة الإلهية، ثمّ أنّ الله عالم بعلم وحي بحياة وقادر بقدرة ومريد بإرادة ومتكلم بكلام وسميع بسمع وبصير ببصر.

أمّا حديث الإمام ذاك عن الأصول العشرة المرتبطة بأفعال الله فنجده في مجمله تأكيداً والتزاماً بثوابت أشعريّة كبرى من قبيل جواز تكليف ما لا يطاق على العباد، ثمّ جواز إيلام

[8]() سورة فصلت، الآية 11.

الخلق من غير جرم سابق، ثمّ عدم وجوب رعاية الأصلح للعباد في حق الله، ثمّ أنّ معرفة وطاعة الله واجبة بالشرع وأنّ أصل التكليف ليس العقل.

ما نلحظه، ونحن نلتزم بكشف الامتدادات السابقة واللاحقة لتصوّرات حجّة الإسلام بغية رصد المحطات الكبرى التي شهدها مساره الفكري العام، هو أنّ الدعاوى العشر حول الذات الإلهيّة، والتي ضمّنها سابقاً كتابه الاقتصاد في الاعتقاد، أصبحت عبارة عن أصول عشر في إحياء علوم الدين. كما أنّ حديثه عن الدعاوى السبع في الصفات ضمن القطب الثاني من مصنّفه الاقتصاد أضحى معبَّرا عنه بأصول عشر. لقد تحوّلت هاته التصوّرات حول الصفات من جزء من تقاليد علم الكلام، أي من مجرد كونها "دعاوى"، لتصبح علماً ضروريّا أي أصولا بثّها أبو حامد ضمن ما أسماه لوامع الأدلة في العقيدة، وهو ما نعتبره انتقالا ذا دلالة عميقة سيصبح بموجبها كتاب الإحياء التعبير الأسمى عن فكر الغزّالي. وممّا يزيد هذا الطرح تأكيداً في نظرنا عودة أبي حامد لاحقاً في المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى لإفراد فصل خاص يبيّن فيه وجه رجوع أسماء الله الكثيرة إلى ذات وسبع صفات على مذهب أهل السنة.

بتتبع كتابات حجة الإسلام حول مسألة الأسماء، نجدنا ملزمين بالتعريج على مصنف المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى الذي ألّفه خلال مرحلة الانسحاب من التعليم ببغداد، وقد جاء سابقاً للجواهر والأربعين، ولاحقاً للإحياء. ودليلنا في ذلك أنّا وجدنا إشارات إليه في كلّ من الجواهر والأربعين،كما نجد به إشارات عديدة لمجموعة من كتب الإحياء. لقد وضعه بدوي في الرتبة الثالثة والثلاثين ضمن لائحة الكتب المقطوع بصحة نسبتها للإمام، مباشرة بعد رسالة جواب المسائل الأربعة التي سألها الباطنية بهمذان، وقبل رسالة في رجوع أسماء الله إلى ذات واحدة على رأي المعتزلة والفلاسفة. الجدير بالذكر، أنّ هذه الرسالة وردت كفصل قائم بذاته ضمن كتاب المقصد الأسنى، ويقول عنه الإمام «وهذا الفصل، وإن كان لا يليق بهذا الكتاب، ولكن أودعته هذه الكلمات على الإيجاز بحكم الالتماس. فمن شاء أن لا يثبته في الكتاب فليفعل، فإنه غير مهم في الكتاب».

كان سبب تأليف المقصد سؤال أخ في الله أبا حامد شرح أسماء الله الحسنى. ظلّ الإمام، كما يصف، متأرجحاً بين الإقبال والإدبار، فالأمر من ذاته صعب من وجهين، الوجه الأوّل كون البحث في صفات الربوبيّة مسلكاً عزيزاً وغامضاً. أمّا الوجه الثاني لصعوبة الأمر فهو كون الإفصاح عن الحقيقة فيه يكاد يكون مخالفاً لما عند الجمهور. لذلك يقرّ الغزّالي قانوناً أوّليّا في هذا الباب مفاده أنّ "من لم يعرف الله، عزّ وجلّ، فالسكوت عليه حتم، ومن عرف الله تعالى، فالصمت له جزم، ولذلك قيل: من عرف الله كلّ لسانه ".

يتأكّد التزام الغزّالي في اقتصاده أوّلا ثمّ في مقصده ثانياً بثابت أشعري مقتضاه أنّ الصفات كلّها قائمة بالذات، ولا يجوز أن يقوم شيء منها بغير ذاته سواء أكان في محلّ أم لم يكن، وبأنّ هذه الصفات قديمة، لأنّ المفهوم من العالم هو ذات لها علم، ومن الخالق هو ذات خالقة، وهي صفات إضافية إلى الذات، وليست حقيقة الذات، فإذا ذكر حدّ العلم مثلا دخل فيه علم الله عز وجل ولم تدخل فيه قدرته. وهو رأي منسجم مع ما ورد في الإبانة على لسان واضع المذهب الذي يقول: "وأنّ من زعم أنّ أسماء الله غيره كان ضالا. وأنّ لله علماً...ونثبت أنّ لله السمع والبصر ولا ننفي ذلك كما نفته المعتزلة والجهمية والخوارج. ونثبت أنّ لله قوة...ونقول إنّ كلام الله غير مخلوق". ومنه، نعتقد أنّ رؤية الإمام لقضايا الصفات والذات تعكس استيعابه النقدي لثقافة الكلام السائدة.

- تـركـيـب: دروس تاريخ علم الكلام

أ. ملامح الكلام القديم

يمكن أن نختزل ثوابت وسمات علم الكلام في أربع عناصر، وهي كالآتي: تاريخية التشكل، الاصطباغ بالإيديولوجيا، الطبيعة التأويلية، والبعد التفاعلي.

لبسط هذه العناصر، نقول عن تاريخية التشكل إن كل مقدمة لدراسة علم الكلام يجب أن تتوقف عند الروابط العضوية التي تربطه بالتاريخ السياسي والديني والثقافي، حيث لا يجب التوقف عند تسلسل الأطروحات والمدارس الكلامية، بل أيضا دراسة دلالتها وارتباطها بتاريخ العالم الإسلامي. إن علم الكلام هو خطاب نسج حول النص المقدس في سياق تاريخي، وهو ما أثر على الفهم والتلقي، وبغض النظر عن الجانب الأزلي للوحي وتنزيهه عن الزمن، فبالإمكان أن نجعل الوحي دائما خارج الزمن واصفين إياه بالأزلية، أو بقولنا: إن القرآن غير مخلوق، إلا أن هذا ليس حلا للإشكال؛ لكوننا نحن الذين نظل موجودين في الزمن. إن النص الذي يمثل المطلق يدخل إلى التاريخ، فيصير باستمرار متلائما مع فهم راهن.

في مستوى ثان، صاغ الإسلام لاهوته انطلاقا من مبدأين، هما: أولا، حل مشاكل عقدية طرحتها الصراعات السياسية، ثم ثانيا وهو الأهم للرد على هجومات المجادلين المسيحيين أو الثنويين أو اليهود، لذلك كان الكلام الإسلامي بطبيعة صدامية بحكم مولده دفاعا عن العقائد في وجه المخالفين والخصوم. كان المتكلم يشتغل تحت طائلة الإيديولوجيا، لكن بمجرد ما يبتعد عن النقاش في مسألة الإمامة تخف حدة الإيديولوجيا والتحكم والمراقبة. لم يكن بإمكان القول الكلامي الاشتغال في استقلال تام عن الإيديولوجيا، ولم يكن للمراقبة الإيديولوجية أن ترخي قبضتها الحديدية الممسكة بتلابيب المتكلم. عموما، إن الثابت في التصورات الكلامية هو حضور المراقبة الإيديولوجية، والدليل هو تاريخ تشكل علم الكلام وتكونه في تاريخ الإسلام.

ننبه في مستوى ثالث على الطبيعة التأويلية لعلم الكلام، فمن الثابت أنّ إشكالية التأويل قد شغلت المتكلّمة فيما عرضوا له من قضايا تهمّ الذات الإلهية وعلاقتها بالصفات الإلهية، إذ نعلم أنّه قام حول هذه القضايا جدل شديد وعنيف، بل ولربّما اعتبر الجدل في التأويل وطرقه وحدوده أخصّ ما تتمايز به المذاهب، وتتغاير به الأنظار. ومن نافلة القول التذكير بأنّ كلاّ من المعتزلة والأشاعرة، بوصفهما أكبر الفرق الكلامية انتشاراً وأكثرها تأثيراً خلال لحظة

الغزّالي، قد سارا إلى صياغة نظرية كاملة في مسألة التأويل، وأنّه قد وضع لها ضوابط من الممكن حصرها والإحاطة بها .

في مستوى رابع وأخير، اتسم علم الكلام ببعد تفاعلي عبر لقاءاته مع اللاهوت المسيحي أولا، ثم مع الفلسفة اليونانية ثانيا. إن صدى الجدل الكلامي الحاد مع المعتزلة، وكثرة الخلافات ذات الطبيعة العقائدية مع الباطنية، والتي تجسدت (عرفت تحققها) في أرض الممارسة السياسية، أضف إلى ذلك الصراع بين الحنابلة وأعلام الأشاعرة الكبار بدءا من الباقلاني، كلها أمور قد تصرف نظرنا عن رؤية بعد أساسي ومهم في الخطاب الأشعري، هذا البعد هو البعد التفاعلي، إنه خطاب يمثل لحظة لقاء بين الإرث الحضاري العربي الإسلامي من جهة، والآثار الثقافية اليونانية والفارسية والهندية الدخيلة.

ب. الصور الممكنة للكلام الجديد

يبدو أن نشأة مصطلح "علم الكلام الجديد" وظهوره لأول مرة يعود للمفكر الهندي شبلي النعماني (ت 1332هـ)، والذي وضعه عنوانا لكتاب له نقله إلى الفارسية محمَّد تقي فخر داعي كيلاني، وطبعه في طهران سنة 1329هـ/1950م، بالعنوان نفسه، وبذلك كان أول ظهور له بالفارسية بهذا التاريخ. لقد رأى شبلي النعماني أن علم الكلام القديم كان يُعنى فقط بجانب العقائد في الرد على الخصوم، بينما التأكيد اليوم على الأبعاد الأخلاقية والتاريخية والاجتماعية في الدين، مِمَّا يدعو إلى إنتاج قول دفاعي في هذه القضايا، وبناء عليه ستضاف قضايا جديدة إلى القضايا التقليدية للكلام من قبيل حقوق الإنسان وحقوق المرأة والإرث والحقوق العامة للشعب، جنبا إلى جنب ومباحث وجود الباري والنبوة والمعاد والتأويل والعلاقة بين الدين والدنيا. توالت الكتابات في هذا الصدد، وأصبح هذا المصطلح رائجا في الدراسات الأُردية والفارسية، بحيث يبدو أن أول ظهور للمصطلح لدى الباحثين العرب كان مع فهمي جدعان سنة 1976 في كتابه: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي.

بعد هذه الجولة مع علم الكلام التقليدي الكلاسيكي وتأكيدنا على عنصر التاريخية، وفيما يشبه تمهيدا لعلم الكلام الجديد، سيكون المدخل التاريخي والوعي بتاريخية فهمنا للدين أساسيا من بين مداخل أخرى كالانفتاح المنهجي. لقد كان من المفروض على الكلام الجديد أن يبحث لنفسه عن هوية في حوار مع الكلام الكلاسيكي كما تحقق في تاريخنا، فأمام مذهبية الكلام الكلاسيكي نجد الكلام الجديد اليوم بمسحة فردية في غياب لاتجاهات واضحة المعالم.

يبقى التجديد في علم الكلام، من وجهة نظرنا، متاحا على مستوى المبادئ والمناهج عبر النهل من مناهج الهيرمينوطيقا والسيميائيات مثلا، وعلى مستوى المسائل بتحويل موضوعات الكلام من الذات والأفعال والصفات الإلهية إلى مباحث القيم وأسئلة الأخلاق. قد يجد الكلام الجديد في النزعة الإنسانية والانفتاح على قضايا العصر مجاله الحيوي الجديد والمتجدد، كما يمكن للكلام الجديد أن ينمو عبر التطرق لمواضيع من قبيل: حدود المعرفة الدينية والمعرفة الإنسانية، الثابت والمتحول في الدين، الدين والعلم، الدين والأخلاق، آفات الدين (العصبية، التطرف، العنف، المحافظة).

ختاما، نسجل أن ما قدمناه في هذه الورقات، ليس أجوبة جاهزة بقدر ما هو عناصر للفحص والتأمل. إذا كان الكلام القديم قد امتاز بالمذهبية واليقينية، فإنه يبقى من الضروري على الكلام الجديد تغيير طبيعته من طبيعة صدامية دفاعية إلى طبيعة حوارية تفاهمية. لقد استطاع اللاهوت المسيحي أن يطور من مقولاته فوصل إلى إقرار الحوار الديني المفضي للاعتراف بالآخر، وإقرار إمكانية الخلاص غير المسيحي، ورغم إقرارنا بوجود تفاوت في القدرات اللاهوتية بين الكلام الإسلامي واللاهوت المسيحي حيث هناك تقدم في علم اللاهوت المسيحي على مستوى المفاهيم والقضايا، لكن يبقى الكلام الإسلامي غنيا بإمكانياته ومتاحه، حيث سيكون الاصطباغ بالتأويل هو ما يضمن عدم غرق الكلام في أرثودوكسية صارمة، وهو ما حدث فعلا في عصور الانحطاط. لذلك لن نطلب من الكلام الجديد إلا أن يكون نفسه، أي كلاما في التأويل.

فـهـرس الـمـحـتـويـات

محاور الوحدة.....ص. 2.

لائحة المصادر والمراجع.....ص. 3.

تمهيد: توصيف تاريخي لمسار علم الكلام.....ص. 8.

أ. مرحلة ما قبل تشكل علم الكلام.....ص. 9
ب. مرحلة الاختمار أو اللقاء مع اللاهوت المسيحي.....ص. 10.
ت. مرحلة اللقاء مع الفلسفة اليونانية.....ص. 12.

1. أشعرية أبي الحسن الأشعري.....ص. 15.

أ. ملاحظات حول المتن الأشعري.....ص. 15.
ب. مفاهيم من كلام الأشعري.....ص. 20.

2. أشعرية الغزالي من خلال الاقتصاد في الاعتقاد.....ص. 26.

تـركـيـب: دروس تاريخ علم الكلام.....ص. 37.

أ. ملامح الكلام القديم.....ص. 37.
ب. الصور الممكنة للكلام الجديد.....ص. 39.

فهرس المحتويات.....ص. 41.