

أسس الدعوة إلى تجديد علم الكلام في المشروع النهضوي الحضاري

The foundations of the call for the renewal of Islamic theology in the civilizational
renaissance project

خلوات حليمة

جامعة مصطفى اسطembولي، معسكر، ¹Halima.khelouat@univ-mascara.dz

تاريخ الإرسال: 2025/02/14 ؛ تاريخ القبول: 2025/04/11 ؛ تاريخ النشر: 2025/06/01

الملخص باللغة العربية:

انطلقت المشاريع النهضوية من ضرورة تجديد الخطاب الديني لجملة من الأسباب تعود بالدرجة الأولى إلى الوضع الراهن الذي تعيش فيه المجتمعات العربية الإسلامية من تخلف ورجعية، وهو الوضع الذي استدعى ضرورة إعادة النظر في المسائل الكلامية الكلاسيكية باعتبارها الدراسات المهمة بالعقيدة. إلا أن التجديد لا يقصد به فقط إعطاء قراءة جديدة للقضايا الكلامية، وإنما تحتاج هذه القضايا المتجذرة في الذات الإنسانية إلى عملية نقد بالضرورة وتعرية للأفكار وكشف للحدود، وتبيان للمنطلق والمنطق والأغراض والغايات ما ظهر منها وما بطن، فقبل أن يكون التجديد طرعا للحلول، لا بد أن تنصيد المحرك الأصلي لقضايا الكلام والمعضلات السياسية والاجتماعية التي طمست عبر التاريخ من طرف الفقهاء ورجال الدين. إن هذه الدعوة إلى تجديد علم الكلام هي في الحقيقة دعوة إلى إعادة ترتيب العلاقة بين الله والإنسان والعالم، وجعل الإنسان هو المركز في الخطاب الكلامي الجديد بتحويل الأفهام نحوه ونحو واقعه وعالمه بدل آخرته. فرهان الإصلاح الديني اليوم هو الإنسان بالدرجة الأولى وحياته، فمادامت هذه الحياة عالقة والإنسان مأزوما فإن التفسيرات والتأويلات الخاصة بالنص والإصلاحات لازالت محدودة في العطاء تحتاج إلى التجديد لتبلغ مستوى النظرية في المعرفة المستمدة من الوحي ليس على مستوى الأنا والواقع المعاش الذي يحوي الفكرة الدينية، وإنما العالم الخارجي (الآخر) الذي يعتبر شريكا في الوجود وفي الحياة على أوجه مختلفة سياسية واقتصادية وثقافية وحتى دينية في ظل الحوار معه. وقد تجسدت هذه الرؤية العقلانية المنفتحة في لحظة تاريخية بصورة قوية ومتماسكة تمثلت في اللحظة المعترزية التي أعلت

من شأن العقل والإنسان ، والتي لم يكتب لها الاستمرار فقفل ملف التجديد وأصبحنا ورثة تقاليد ذات حساسيات شديدة لأية مراجعات للآراء و المذاهب .

الكلمات المفتاحية:

علم الكلام؛ التجديد؛ العدل؛ التوحيد؛ العقلانية؛

Abstract: Renaissance projects were launched from the necessity of renewing religious discourse for a number of reasons, primarily due to the current backwardness and reactionary situation in which Arab-Islamic societies live. This is a situation that necessitated the necessity of reconsidering classical theological issues as studies concerned with doctrine. However, renewal does not only mean giving a new reading of theological issues. Rather, these issues that are rooted in the human self necessarily require a process of criticism, exposing ideas, revealing boundaries, and clarifying the starting point, logic, goals, and objectives, what is apparent from them and what is hidden. Before renewal can be a proposal for solutions, we must search for the original driver of the issues of theology and the political and social dilemmas that have been obscured throughout history by jurists and clerics. This call to renew the science of theology is in fact a call to rearrange the relationship between God, man and the world. He made man the center of the new verbal discourse by shifting understanding towards him, his reality, and his world instead of his afterlife. The basis for religious reform today is primarily the human being and his life. As long as this life remains stuck and man is in crisis, interpretations and interpretations of the text and reforms are still limited in giving and need to be renewed to reach the level of theory in knowledge derived from revelation, not at the level of the ego and the lived reality that contains the religious idea, but rather the

external world (the other) which is considered a partner in existence and in life on various political, economic, cultural and even religious aspects in light of dialogue with it. This rational, open vision was embodied in a historical moment in a strong and coherent way, represented by the Mu'tazila moment, which elevated the status of reason and man, and which was not destined to continue, so the file of renewal was closed and we became heirs to traditions with extreme sensitivity to any revisions to opinions and doctrines.

. **Keywords:** theology; renewal ; justice ; monotheism ; rationality.

مقدمة:

يعتبر علم الكلام علم أصول الدين؛ وهو العلم الذي يهتم بالعقائد الموجهة لسلوكيات الأمة و"هو العلم الذي يضع الأسس النظرية لسلوك الأمة الفردي والجماعي في مرحلة تاريخية محددة، وهي المرحلة التاريخية الحالية التي يعيشها جيلنا، فالجماهير مازالت مؤمنة، تراثية، عقائدية ولكنها في نفس الوقت في وضع احتلال وقهر وفقر وتجزئة وتخلف وتغريب ولا مبالاة جربت مناهج التغيير الاجتماعي والإيديولوجيات العلمانية للتحديث ولكن ظلت قضاياها الرئيسية كما هي لم تحل إن لم تزد صعوبة" (حسن حنفي: 1988، 70) فإذا كانت مهمة علم الكلام منذ نشأته وليدة الظروف المحيطة بالأمة الإسلامية ممثلة في غالبها الدفاع عن عقائد التوحيد والعدل (الذات الإلهية)، والذود عنها من كل المخاطر الفكرية الدخيلة من ثقافة الآخر، فإن الخطر اليوم يحرق بالإنسان في وطنه وفي ذاته وليس فقط في عقيدته، لذلك يعتبر حسن حنفي أن علم أصول الدين "هو العلم الذي يقرأ في العقيدة واقع المسلمين من احتلال وتخلف وقهر وفقر وتغريب وتجزئة ولا مبالاة، كما يرى فيها مقومات التحرر وعناصر التقدم وشروط النهضة" (حسن حنفي: 1988، 72) فبرى ضرورة إعادة بنائه وفق معطيات العصر ومشاكله مثلما فعل القدماء. إذا الإشكالية التي سنناقشها في هذه الورقة العلمية هي:

إذا كان علم الكلام قد أصابه الهرم ولم تعد قضايا ومناهجه قادرة على تدارك الوضع الراهن بما يحمله من مشاكل وهموم، فهل يمكن بعث هذا العلم اليوم من جديد بما يواكب مستجدات العصر؟

فرضيات الدراسة: لمعالجة هذه التساؤلات المطروحة اقترحنا بعض الفرضيات كحلول مؤقتة من أجل إثراء هذا الموضوع، وكانت كالاتي:

- إن الانفصال بين علم الكلام والواقع أضعف الشعور بقضايا الدين وغاياته حتى أصبحت قيم الدين مجرد مفاهيم منحصرة في ذهن المسلم وتقلص دورها في الحياة مما أعطى صورة سلبية عن الإسلام.

- الحاجة إلى تجديد علم الكلام ليست حاجة الله في الدفاع عنه، وإنما هي أن نستشعر وجود الله في ذواتنا كطاقة دافعة في حياتنا.

أما في ما يخص الأهداف التي تعول عليها هذه الدراسة هي محاولة الكشف عن إمكانيات التجديد في علم الكلام في ظل دعاوى النهضة الحديثة والمعاصرة.

ولبلوغ هذه الأهداف اعتمدنا المنهج التاريخي والمنهج التحليلي لمقاربة الإشكاليات المطروحة في البحث.

1/ علم الكلام بين مهام الأمس وتطلعات الغد:

إن تحويل مهمة علم الكلام من الدفاع عن الغائب والميتافيزيقي إلى الدفاع عن قضايا الواقع من خلال قراءة العقيدة قراءة تتوافق مع معطيات العصر، وتقديم تحليلات له مستقلة مبنية على تحليل علمي وليس غيبي هو المطلب الجديد للدراسات الكلامية، لأن ما يعاب على علم الكلام أنه: "لم يستطع من حيث المنهج والأسس التي يقوم عليها، والمسائل الكلامية التي كان يطرحها، والأهداف التي كان يبتغي تحقيقها أن يتعامل مع مطلب إنساني جديد حتمته حاجيات المجتمع الإنساني المعاصر والتزامات الدول الإسلامية الناشئة الباحثة دوما على مد جذور التواصل وتحقيق السلم والأمن على المستويين الداخلي والخارجي" (علي بن مبارك: دس، 3) فعجز علم الكلام الكلاسيكي عن مجاراة التغيرات الحادثة في العالم أصبح يملي ضرورة إعادة تجديد قضايا ومناهجه، فقد اعتبره حسن حنفي المسؤول الأول عن "القضاء على النظرة العلمية للظواهر، وذلك بالقضاء على استقلال الموضوعات وربطها دائما بطرف آخر هو الله، إذ لا يتحدد أي موضوع مثل الوجود أو الحياة أو الحرية أو السياسية أو الأخلاق... إلخ إذا كان الله طرفا

فيه ثم تفسير هذه الظواهر باللجوء إلى العلة الأولى دون العلل المباشرة" (حسن حنفي: 1988، 86).

الأمر الذي يجعل الرؤية إلى العالم محكومة بتفسيرات غيبية وليس عللا علمية عائدة إلى بناء الظواهر ذاتها، فالاستقلالية للعالم وللإنسان في التصور الكلامي منعقدة مادامت كل التصورات مرتبطة بتفسيرات وعلل غيبية تعود إلى العلة الأولى (الله)، فقد حاول المعتزلة تأكيد هذه الرؤية المستقلة للأشياء من خلال القول أن للظواهر قوانين تتحكم فيها كما للإنسان استقلالية في الفعل والقول، إلا أن النظرة اللاهوتية قد غلبت على علم الكلام الكلاسيكي وقُلب الوضع فيه بتحويل قصده الذي كان موجها من الله نحو الإنسان إلى قصد موجه من الإنسان إلى الله ف"الوحي قصد موجه نحو الإنسان، يعطيه نظاما لحياته ومعاشه، هو وصف للعالم وللإنسان في العالم، وصف واقعي حسي، بديهي وجداني" (حسن حنفي: 1988، 87) فهذا القصد نحو الله في التفسيرات الكلامية والعودة إليه في كل تعليل لربما نجد له تفسيراً عائداً إلى الرغبة في ملء الفراغ المعرفي الخاص بالعالم والإنسان، فالرغبة في معرفة الله غطت على كل الجوانب الأخرى حتى الإنسان الذي غيب في الدراسات الكلامية، وقد صدق جبران خليل جبران عندما قال: "توقفوا عن الدفاع عن الله بقتل الإنسان، ودافعوا عن الإنسان كي يتمكن من التعرف على الله".

فهذه الدعوة إلى تجديد علم الكلام هي في الحقيقة دعوة إلى إعادة ترتيب العلاقة بين الله والإنسان والعالم، وجعل الإنسان هو المركز في هذه العلاقة بتحويل الأفهام نحوه ونحو واقعه وعالمه بدل آخرته من خلال التساؤل عن "جدوى العقائد الدينية ذاتها إما أن تكون أو لا تكون، حينئذ لا يكون معنى "النقد" التريديد بل المعنى الذي قصده كانط وهو بيان إمكانيات الفكر الديني وحدوده، وهي إمكانيات موجودة بالفعل يمكن أن تحول إلى ثورة" (حسن حنفي: 1983، 83) لأن إعادة التجديد هي عملية نقد بالضرورة وتعرية للأفكار وكشف للحدود، وتبيان للمنطلق والمنطق والأغراض والغايات ما ظهر منها وما بطن، وهو الأمر الذي تحدث عنه المفكر عبد الله العروي قائلا: "كلما عرضت لنا مسألة فكرية مجردة (الكفر والإيمان، الخلق والأزل، الجبر والقدر، الرأي والأثر... الخ) قبل أن ننتبه في الحلول المقترحة في الأقوال والردود، الاعتراضات والتفنيدات، علينا أن نتصيد أولا المحرك الأصلي، الدافع الواقعي، المعضلة السياسية والاجتماعية القائمة في بداية النقاش والتي عمل الفقهاء على طمسها بإفراغها في قالب نظري يكثُر فيه القيل والقال" (عبد الله العروي: 2008، 156).

بحيث يحدد وجهة علم الكلام اليوم إذا أردنا أن نهيكله من أجل الحكم على جديته، فلا بد من "من اختيار وجهة معينة والثبات عليها طوال عملية التمهيص، علينا

أن نختار إما وجهة التطور التاريخي أي من الفكرة إلى الانجاز، وإما نختار وجهة التحليل المنطقي أي من الواقع إلى التجريد" (عبد الله العروي: 140، 2008) بدل التوقف عند حدود التماهي مع الخطابات الدينية دون تمحيص، وهذا يذكرنا بأول خطوة إجرائية سعت المعتزلة إلى تثبيتها وهي ترتيب المرجعيات، لأنها كانت تدرك خطورة التماهي الذي سيحدث بين الإنسان والدين إذا ما تحولت العلاقة بينهما إلى تقديس بدل ما تتحول إلى جدل عقلي لا يتوقف عبر التاريخ.

إذا ترتيب العلاقة بين الدين والإنسان كانت قضية مطروحة، فإذا كانت الأولوية للعقل على النقل فإن هذا يعني أن الإنسان هو المسؤول عن تاريخه وعن واقعه من خلال فهمه للنص الديني، بينما إذا كان النقل هو السابق على العقل في المرجعية فهذا يعني أن الإنسان تحول عقله إلى عقل ديني وليس عقل إنساني لا يعرف الاستقلالية فينظر ويقيم كل شيء بالدين، وهذا هو التماهي الذي يعاني منه الإنسان في الواقع الإسلامي، فقد تماهى العقل مع الدين وطُبع بطبائعه (الاستسلام، الخنوع، الرضا، الصبر...)، فالحديث عن استقلالية العقل يعني الحديث عن قدرة العقل على التفكير بدون الدين؛ بكل استقلالية في وجوده، ومادام العقل في الحضارة الإسلامية لا يستطيع أن يستقل عن الدين فإنه لا يستطيع أن ينتقده، لأنه مسيَّج بسياج مغلق متين لذلك بقي التفسير "نظرية في وجود الله أكثر من كونه نظرية في وجود الإنسان، أي أنه يهدف إلى إثبات وجود الله وإلى تناول ذاته وصفاته وأفعاله بالبيان والتفصيل، وأن العالم مخلوق وأن الإنسان محاسب، أي أنه تفسير إلهي عقائدي كلامي مع أن التفسير المطلوب حالياً بعد أن ثبت وجود الله وخلق العالم وحساب الإنسان وباقي العقائد، هو إقامة نظرية في وجود الإنسان الفردي والاجتماعي محاولاً وصفه في مواقفه العديدة مع الآخرين وفي العالم" (حسن حنفي: 1983، 177).

وحتى العقل المتماهي مع الدين إذا حاول في تفسيراته أن يقدم نقداً للمنظومات الدينية فإنه "لا يبدأ أبداً بالنقد والدعوة إلى الإصلاح والتغيير الجذري للأوضاع المنافية للشرع، بل إنه تابع ومؤيد لكل إصلاح أو تغيير يبدأ من خارج النص الديني، أي من الفكر الإنساني المستقل يعبر عنه ثائر ويقوم به" (حسن حنفي: 1983، 178).

مما يعني أن رهان الإصلاح الديني اليوم هو الإنسان بالدرجة الأولى وحياته، فمادامت هذه الحياة عالقة والإنسان مأزوماً فإن التفسيرات والتأويلات الخاصة بالنص والإصلاحات لازالت محدودة في العطاء تحتاج إلى الرقي لتبلغ مستوى النظرية في المعرفة المستمدة من الوحي ليس على مستوى الأنا والواقع المعاش الذي يحوي الفكرة الدينية،

وإنما العالم الخارجي (الآخر) الذي يعتبر شريكا في الوجود وفي الحياة على أوجه مختلفة سياسية واقتصادية وثقافية وحتى دينية في ظل الحوار معه.

لذلك فإن الصدمة التي تلقاها المسلم من الآخر المتمثل في الإنسان الغربي كانت قوية جدا، فقد أربكت العلماء المسلمين في عديد من المستويات والمتمثلة إجمالاً في الصورة الحداثية التي قدمها الإنسان الغربي عن ذاته وعن عالمه وعن رؤيته إلى الدين، وخاصة الدين المسيحي الذي تأثر بحركة الإصلاح ومعطيات الحداثة ومكاسبها، فقد كشفت هذه الصدمة عن صعوبة الحوار مع الآخر، فسّره محمد الطالبي بأنه راجع إلى "تفاوت قدرات الطرفين الكلامية اللاهوتية... وآية ذلك أن علم اللاهوت المسيحي استطاع أن يغنم من مواجهته للنظم الفكرية الأخرى... وهكذا تسنى للتفكير المسيحي أن يكون باستمرار متحركاً، وأن ينسجم مع عصره انسجاماً ينمو يوماً بعد يوم" (علي مبارك: دس، 4)

فالاختلال الحاصل بين اللاهوت المسيحي وعلم الكلام الإسلامي، يجد له تفسيراً عند المفكر عبد الله العروي الذي تنبه إلى أن السبب عائد إلى اللحظة التي أزيح فيها الفكر المعتزلي من الطريق وحل محله الفكر الأشعري، حيث قضي على جانب كبير من علم الكلام، وذلك من خلال أن المعتزلة كفرقة كلامية قدمت رؤية قوية عن الدين استفاد منها متكلمو المسيحية واليهودية، ساعدت إلى حد ما في بلورة النهضة الفكرية الخاصة باللاهوت المسيحي واليهودي قائلًا: "لا يسعنا سوى الاعتراف بأن موقف المعتزلة كان في غاية القوة والتماسك، فنتفهم ما كانوا يظهرونه من حدة واستعلاء. لكن عندما أفل نجمهم وحل محلهم الأشاعرة اعتبر هؤلاء، خطأ، أن المعركة قد حسمت فأقفلوا الملف دون أن ينتبهوا إلى أن الديانات الأخرى لم تتوقف عند ما كانت تقول به في البداية، بل رداً على النقد الإسلامي القوي، طرق أصحابها باب التأويل والابتكار وهكذا ضاع قسم كبير مما شيده علم الكلام" (عبد الله العروي: 142، 2008).

ففي الوقت الذي استفاد فيه اللاهوت اليهودي والمسيحي من خبرات الكلام المعتزلي، استمر الجدل والبحث في قضايا الدين من خلال فتح باب الاجتهاد وإعمال آلية التأويل، أغلق عندنا وأصبحنا "ورثة تقاليد ذات حساسيات شديدة لأية مراجعات لآراء أو مذاهب تكلمت بها شخصيات كرسّت مشروعيتها ومكانتها التاريخية في العقول والقلوب والنفوس، وذلك لخلط سابق تكرر -أيضاً- بين الرأي وقائله حتى كاد البعض ينظر للرأي كأنه ذات صاحبه" (طه جابر العلواني: 170، 2002) فقد تم تكريس هذه التقاليد على أساس أنها عقائد صحيحة لا تقبل المراجعة، كتأصيل الغزالي للنسق الأشعري في كتابه "الاقتصاد في الاعتقاد" ومهاجمته للفلاسفة في كتابه "تهافت الفلاسفة" وإبعاد

الناس عن علم الكلام في كتابه "إلجام العوام عن علم الكلام" ليلعب دور المجدد والمحيي للسنة من خلال كتابه "إحياء علوم الدين" وكل هذه الكتب تؤصل لأيدولوجيا الاستسلام والطاعة والزهد والخوف والرضا وتقييد العقل، بدل الاستمرار في التفلسف وفتح باب النقاش والجدل لـ" يؤسس التوحيد دفاعا عن السلطان، ثم يلحق العدل به نسيانا للإنسان، فالله السلطان هو الذي يفعل وهو الذي يحسن ويقبح وهو الذي يثيب ويعاقب...ابتلع التوحيد العدل، كما سلب الحاكم حقوق الناس"(حسن خنفي: 180، 2002) وكل ذلك من جراء سيادة إيديولوجيا الإلجام وتهافت صرح الفلسفة وإحياء سنة الطاعة والخضوع والاستسلام، فهذه الأنساق لازالت تؤثر على الوعي الجمعي وتكبلة.

إن سيادة هذه الأيدولوجيا، أثّر على وظيفة علم الكلام بالنسبة للفرد وللمجتمع كما أثّر على الطرح الجدّي للقضايا العالقة في العالم الإسلامي، فتحول إلى علم مجرد " تمت صياغته لاحقا بالاستناد إلى أدوات المنطق الأرسطي (الذي) لم يقتصر على تعميق البعد النظري في العقيدة، بل تجاوزه إلى تفرغ التوحيد من مضمونه العملي والتعامل مع المعتقدات بوصفها مفاهيم ذهنية مجردة لا صلة لها بالواقع"(حيدر رجب الله: 2003، 63) مما يعني أن السلوكيات الفردية والاجتماعية لم تعد تعكس المفاهيم التي بحثها علم الكلام، أي لم تعد تعتمد على مرجعيتها العقدية التي أسس لها علم الكلام، فهذا الانفصال بين علم الكلام والواقع أضعف الشعور بقضايا الدين وغاياته، بحيث أصبحت "حقيقة التوحيد التي كانت في عهود الازدهار الإسلامي تطبع حياة المسلمين كلها تشريعا، وآدابا، وفنونا، وعمارة، أصبحت بعد ذلك منحصرة في أذهان المسلمين إلى بعد واحد تجريدي هو وحدانية الله، وتقلص أثرها في مناحي الحياة العملية"(حيدر رجب الله: 2003، 63).

فالتوحيد ليس مفهوما نظريا وإنما هو تحقق عملي ينعكس في صورة حضارية، تتجلى في سلوكيات الأفراد كما تتجلى في حياتهم، أما إذا بقي مجرد قول فإنه يتحول إلى لغو، فالمعتزلة عندما جعلت التوحيد والعدل أصليين تعود إليهما كل الأصول كانت ترمي إلى ربط الجانب النظري بالعملي فـ" العمل تحقق للتوحيد في عالم يتحقق فيه العدل. لذلك سمي المعتزلة أهل التوحيد والعدل. والتوحيد دون عدل ظلم. والعدل دون توحيد قد يتغير ويتبدل ويتعارض. التوحيد إذن تحقيق العدل. هو فعل وليس صنما للعبادة من صنع النحات أو من وهم العابدين...التوحيد ليس الصنمية التي يذبح عليها الإنسان تضحية للإله، وباسمها تراق الدماء في النزاعات بين الشعوب"(حسن خنفي: 153، 2009) وإنما هو تحرر من صنم العبودية، ليست تلك الخاصة بأشباه الله، وإنما بتلك المتعلقة بالعقل والإيديولوجيات المنغلقة والمتعصبة وكل أصنام البشر، ليصبح التوحيد ليس منحصرا

على العلاقة بين الإنسان والله، وإنما بين الإنسان والآخر في العالم، بتحرير الذات من رواسب الركود والخمول والعجز، لذلك جاءت دعوة محمد إقبال بتجديد علم الكلام من هذا المنظار "وذلك بالتأكيد على أن المطلوب ليس هو العلم بالله أي بوجوده وإنما الاتصال به وتجديد الصلة به عن طريق توفير الدافع الداخلي الذي يجعل لب المؤمن ينتفض ويسترد الحياة فينتصر على الجمود والخمول والعطالة، وهذا ما عناه المفكر الجزائري مالك بالنبي حين قال: إن مشكلتنا ليست في أن نبرهن للمسلم على وجود الله بقدر ما هي في أن نشعره بوجوده ونملاً به نفسه باعتباره مصدراً للطاقة". (حسن خنفي: 195، 2009)

فالمرحلة الجديدة لعلم الكلام هي ليست إعادة طرح قضية إثبات وجود الله وإنما طرح قضايا جديدة تتواءم مع العصر ومستجداته خاصة ما بدأ يقدمه العلم للحضارة الإنسانية، حتى أصبح ينظر إلى التطورات العلمية على أنها تزيد من قوة الإيمان بالله وهي ملحوظة ليست جديدة وإنما جاءت في صورة الأدلة الواقعية التي أدهشت الإنسان، لأن علم الكلام القديم كان يرى أيضاً العالم دلالة على وجود صانع حكيم، لكن ليست بالصورة التي يظهر عليها العالم اليوم في أعين رجال العلم.

فقد كشف الاحتكاك بالآخر المشاكل التي تؤرق علم الكلام أو الخطاب الديني على العموم، فبالإضافة إلى إبعاد الإنسان كمحور للاهتمام من خلال تحويل قصد الوحي نحو الله، إلى التماهي مع الخطابات الدينية كأنها حقائق مطلقة، إلى غلق باب الاجتهاد، إلى تقسيم الأمة الإسلامية إلى فرق متناحرة يكفر بعضها البعض بل ولدت هذه الفُرقة العديد من الصعوبات لازالت أثارها باقية اليوم متمثلة في "وجود جهل كل طرف إسلامي بالآخر وتعامله معه من خلال ذاكرة مذهبية قديمة وآليات علم كلام هرم صَنَّف المخالف من أهل القبلة تصنيفات مهينة تتراوح بين مبتدع وفاسق وعاص وخارج من الملة وكافر كفر نعمة وكفر شكر وأحياناً كفر ملة... فيوجه كل طرف إلى الآخر أسهما كلامية مملوءة بالتهكم والرفض والإقصاء والتحقير والتهميش استلّت من جراب علم الكلام القديم، ومن هنا كان وعي الحاجة لتطوير مقولات علم الكلام". (علي بن مبارك: دس، 3)

لذلك فإن رهان التجديد ليس فقط هو القراءة النقدية للخطاب الديني، وإنما التقريب بين المذاهب المختلفة أيضاً وتعديل الصورة المشوهة والقضاء على العصبية المغلقة، لأن التجديد هو محاولة لإعطاء أبعاد إنسانية للخطاب الديني ليس فقط في العالم العربي المسلم، وإنما حتى العالم الخارجي الذي أصبح يربط صورة الإرهاب والعنف بالإسلام، فرهان التجديد ليس فقط على مستوى الواقع وإنما هو عالمي لأننا: "لو فتحنا صدورنا من جديد واعتبرنا الثقافة الإسلامية مجموعة يكمل بعضها بعضاً، وتقاهمنا

فيما بيننا على هذا الأساس وأدركنا أن هذه الثقافة الإسلامية، بنيت على أن تكون للإسلام قبل كل شيء، وليست ملكا لكل فرد ولا لمذهب أو طائفة كما أنها ما أوجدت لتكون عنصرية، لجددنا بناء هذا القصر المنيف" (محمد تقي التقني: 39، 1949)

2/ في تأسيس عقلانية دينية معاصرة، رؤية أبو زيد في تجديد علم الكلام:

انطلقت المدرسة العقلانية المعاصرة من نفس الهموم الفكرية، إلا أنهم بدأوا من حيث ما انتهت إليه المدرسة العقلانية بزعامة محمد عبده وجمال الدين الأفغاني؛ أي من خلال تأصيل مجموعة من المبادئ في مقدمتها العقل، لكن من خلال مساءلته عن طريق توجيه النقد إليه كآلية للإنتاج والبناء حتى نحدد إخفاقات العقل وحدوده والدواعي في استمرار التخلف؛ أي أن النقد كان موجها إلى الآليات التي يشتغل بها العقل محاولين إحداث حفريات في اللحظات التاريخية المؤسسة لعلم الكلام والكشف عن المرجعيات ومحاولة إعطاء تفسير لما يحدث في الحاضر من خلال ما حدث في الماضي خاصة السياسي منها، لذلك يرى نصر حامد أبو زيد أن المعركة في المجتمع الإسلامي هي ليست معركة قائمة على صعيد واحد، وإنما هي تشمل أصعدة مختلفة سياسية واجتماعية واقتصادية إنها "معركة تخوضها قوى الخرافة والأسطورة باسم الدين والتمسك بالمعاني الحرفية للنصوص الدينية. وتحاول قوى التقدم العقلانية أن تنال الأسطورة والخرافة على أرضها، ولأن النزال غالبا ما يتم بآليات السجال الإيديولوجي دون البدء في تحقيق وعي علمي بطبيعة النصوص الدينية، وبطرائق قراءتها وتأويلها، تظل الغلبة على هذا المستوى من السجال للخطاب الديني على الخطاب العقلاني". (نصر حامد أبو زيد: دس، 63)

مما يعني أن النزال باقي ومستمر بطرق إيديولوجية بعيدة عن التمهيص العلمي والتدقيق العقلي، فالعقل لم تعط له تلك المساحة من الحرية في قراءة وتأويل النص الديني، فلم تكن له تلك الاستقلالية وإنما ألبس بخطابات إيديولوجية، غيّبت الإنسان وغيّبت النص عبر تاريخه، متناسيا أنه: "إذا كان الخطاب الإلهي -المتضمن لمنهجه- يتوسل بلغة الإنسان "تنزيلا" مع كل علمه وكماله وقدرته وحكمته، فإن العقل الإنساني يتواصل مع الخطاب الإلهي "تأويلا" بكل جهله ونقصه وضعفه وأهوائه، لكن الخطاب الديني يتجاهل هذه الحقيقة الكبرى، ويمضي -مقتفيا خطا سلفه الأشعري، ومكرسا إيديولوجية مشابهة - في نفي الإنسان وتغريبه في الواقع، مفسحا المجال لتحكم سلطوي من طراز خاص" (نصر حامد أبو زيد: دس، 104)

إذا كانت فكرة الثنائية التي ظهرت في الفكر الإسلامي والتي استرعت الجانب الإلهي والجانب الإنساني وأقامت الفوارق بينهما انطلاقا من رؤية تقديسية لها هو متعالي،

فإن هذه الرؤية حجبت معاني كثيرة ووسعت الهوة بينهما، وكأن العالم الإلهي منفصل عن العالم الإنساني ذلك أن القرآن ككتاب ديني مركزي في الثقافة الإسلامية يفترض الثنائية لكن بشكل آخر، أي أنه مادام هناك خطاب فإنه يفترض وجود مخاطب قارئ ومؤول، وتلك هي الرؤية التي دافعت عنها المعتزلة ضد كل حاكمية تجمد دور الإنسان في التاريخ، وهي الرؤية التي يدافع عنها نصر حامد أبو زيد قائلا: "إن مفهوم الخطاب الديني للتححر الذي جاء به الإسلام للإنسان يتبدد كاشفا عن الغطاء الإيديولوجي لمفهوم الحاكمية، بكل ما يحايثه من إلغاء لفاعلية العقل وتسليم الإنسان -مقيدا- إلى تحكم سلطوي من نمط خاص" (نصر حامد أبو زيد: دس، 105).

فهذه الرؤية الاختزالية التي تجعل من الإنسان محدود القدرة يرفضها نصر حامد أبو زيد كما يرفض القول الذي يعطل دور الإنسان في القراءة بحكم أنه لا اجتهاد فيها فيه نص، معتبرا أن هذا المبدأ هو تزيف لواقع النص والإنسان معا، ذلك أن تاريخ النص هو تاريخ القراءات المختلفة ف "الاجتهاد -على عكس ما يعلن الخطاب الديني - هو الطريق الوحيد للإفصاح عن دلالة النص الأولى الرئيسى -القرآن- وهو الطريق الوحيد الذي يؤدي إلى إكساب النصوص الفرعية -الأحاديث- مشروعية الوجود ذاتها. الاجتهاد إذن لا يكون إلا في النصوص، وما سوى النصوص من مجالات يحتاج إلى إبداع لا مجرد اجتهاد، وإلى الاكتشاف لا مجرد ترديد أقوال القدماء" (نصر حامد أبو زيد: دس، 129)

فضعف الفلسفة اليوم كما يرى غاديمير عائد إلى ضعف تأويل التراث القديم واستغلاله "فإن هذا يعني أن عملية التأويل هي الطريقة الأكثر قدرة على استدعاء التراث، ليقدم حلولاً تاريخية للحاضر وتعديل التصورات المشوهة عن حدود العالم الذي هو في الواقع لا يساوي ما اعتقدنا أنه يساويه، وهذا يقن شيء أمكن لحذرنا أن يفهمه" (عمارة الناصر: دس، 08) فالتأويل وإن كان هو الآلية التي تنجلي معها كنوز التراث فإنه أيضا "تعديل للعقل نفسه عبر التراث، أي عبر تاريخ العقل نفسه" (عمارة الناصر: دس، 08) فهو كآلية يفتح معها النص ويتجدد معها العقل من خلال تجاوز كل دوغمائية، والتأويل في الثقافة الغربية كان "الفن الأرقى في الفلسفة، حيث يحميها من كل إطلاقية" (عبد العزيز العيادي: 2004، 87) وهو التوجه الذي يحاول أن يبيته في الدراسات الجديدة للدين، من خلال توثيق الصلة بين التأويل والفلسفة والنص الديني.

ويوجه انتقادا إلى الخطاب الديني الذي يعطي للنص حاكمية على الفكر والواقع ويحد من دائرة الاجتهاد ويقصرها على الفروع دون الأصول، ويرى التجديد ليس إلا نوع من الترجيح بين آراء القدماء، وأن العودة إلى الماضي هي عودة من أجل إحياء أمجاد القدماء والتفاخر بهم أمام التراث الأوروبي، وهكذا ينتهي "الخطاب الديني إلى الانغلاق في

دائرة النصوص بعد أن جمدها وقضى على حيويتها، ويصدق قول القائل: "احتمينا بالنصوص فدخل للنصوص" (نصر حامد أبو زيد: دس، 130).

يؤكد أبو زيد على الدور الذي قام به المعتزلة في دراستهم للنص الديني في كتابه الخطاب والتأويل قائلًا: "لقد قام المعتزلة بدور بناء في تأويل النصوص التي بدا أنها مهددة بمصير الجمود مع تغير العصر بما أحاطه من تدفق ثقافي من كل المحيطات الفارسية والهندية واليونانية والمصرية" (نصر حامد أبو زيد: 2005، 264).

ويؤكد أن المعتزلة خلقت الفارق في التعامل مع النص الديني فشككت الفارق بين القديم والحاضر حيث كان "كل من أبو عبيدة والفراء وقبلهما الحسن البصري والمفسرون لم يربطوا تأويلاتهم بقانون عام أو قواعد ثابتة، فإن المعتزلة بسبب اعتمادهم على العقل وأدلته حاولوا أن يضعوا أصولاً عامة للتأويل تسمح لهم بتأويل آيات القرآن تأويلاً يتفق مع أصولهم العقلية في العدل والتوحيد، وفي نفس الوقت تمنع خصومهم من الاستدلال والتأويل على عكس هذه الأصول أو ضدها" (نصر حامد أبو زيد: 1996، 164).

بل إن نصر حامد أبو زيد يذهب إلى أبعد من ذلك، إلى أن الخطاب الذي يهدر الواقع ويبعد مشاكله وقضاياها، ويشغل على نصوص مغلقة محددة المعنى سابقاً في قوالب جامدة "يتحول النص إلى أسطورة عن طريق إهدار بعده الإنساني والتركيز على بعده الغيبي" (نصر حامد أبو زيد: دس، 130).

فالانشغال بالدار الآخرة من خلال الاشتغال على البعد الميتافيزيقي للنص هو في الحقيقة إهدار للواقع وإهدار للنص، لذلك فإن الخروج من هذه الدائرة المغلقة في رأيه لا يكون إلا بتوكيل السلطة للعقل وهي "السلطة التي يتأسس الوحي ذاته، العقل لا بما هو آلية ذهنية صورية جدلية، بل بما هو فعالية اجتماعية تاريخية متحركة. هذه السلطة قابلة للخطأ، لكنها بنفس الدرجة قادرة على تصويب أخطائها، والاهم من ذلك أنها وسيلتنا الوحيدة للفهم، فهم العالم والواقع وأنفسنا والنصوص" (نصر حامد أبو زيد: دس، 131).

فإذا كان العقل هو المؤسس والقارئ والمجادل فإنه هو أيضاً القارئ لنفسه والمنكفي على أعماله ومقولاته.

وعلى هذا الأساس يصرح أبو زيد أن العودة إلى اللحظة المعتزلية حتى في صبغتها التراثية "كفيلاً بإحداث تحقيق جزئي لمشروع التجديد، ولا نعني هنا بالبنية الاعتزالية ترتيب القضايا الكلامية في المصنفات الاعتزالية المتأخرة —ومنها "المغني في أبواب التوحيد والعدل" للقاضي عبد الجبار — بل نعني الترتيب الإبستمولوجي الذي يراجع

التولد التدريجي للأفكار-من خلال جدل الفكر والواقع- حتى تنتظم الجزئيات في منظومة الاعتزال" (نصر حامد أبو زيد: دس، 174).

لذلك يعتبر أبو زيد أن حسن حنفي كان واعيا بالتحكم الأشعري في الفكر الإسلامي مستظها خطورة هذه المسألة التي أثارت مسائل عديدة في مقدمتها مسألة العدل و التوحيد، لأن التوحيد في نظره يشير إلى حق الله في التعظيم والتقدیس، فإن العدل أعطى للإنسان الحق؛ وهو الحق الذي ضاع مع سيادة الكلام الأشعري، لكن المعتزلة وإن أعطت التوحيد أولوية في البرهان، فإن العدل يستغرق التوحيد في كثير من قضاياها، بحيث جعلت من الإنسان شريكا لله في الوجود، فلا مجال للتفكير في الذات الإلهية دون التفكير في الذات الإنسانية، لذلك لا بد من الفصل بين العالم الميتافيزيقي والعالم الفيزيائي، وحتى أنهم عندما أثبتوا في بنائهم المعرفي عن حدوث العالم فإنهم كانوا يرمون إلى أن هذا التغيير هو أحد مسؤوليات الإنسان الحر "وبالتالي يكون حدوث العالم دعوة إلى التغيير ولممارسة الإرادة الحرة حتى يتم تشكيل الواقع من جديد طبقا لمثل الإنسان ولمشروعه الجماعي القومي" (نصر حامد أبو زيد: دس، 182).

ولكن سلب القدرة من الإنسان وإمداد الحاكمية لله على الإطلاق هو نفي لدور الإنسان في التاريخ.

قراءة التراث يعني قراءة الاحتمالات التي تتماشى مع معطيات العصر والإنسان بدل الوقوف عند معطياته والاختيار بينها على أساس الخطأ والصواب، فإذا كان القدماء فكروا لزمانهم وأنتجوا ثقافة لواقعهم، فإننا لا يمكن أن نحاكمهم بل لا بد أن نقرأ كل أوجه الثقافة المنتجة عندهم، وتعني أيضا وقفة الإنسان ومساءلته لذاته، لذلك فإن حسن حنفي يوافق نصر حامد أبو زيد في القول أن من اللحظات الفكرية التي لا زال يحتفظ بها تراثنا وتستدعي الاهتمام والتطوير هي اللحظة المعتزلية فقد "ظهرت لغة التخيل في الوحي ومنطق البرهان في الفكر، ولكننا لم نسر في هذه الرؤية، ورجعنا إلى التشبيه والتجسيم والتقليد" (حسن حنفي: 1992، 104) ويمكن أن نستفيد من هذه العلوم العقلية التي استطاعت أن تعقلن الوحي حسب حسن حنفي في مشروع التجديد بـ "تحويل هذه العلوم التقليدية إلى علوم إنسانية، فإن العصر الحاضر يود القيام بخطوة أكثر تقدما وهي تحويل العلوم الإنسانية وريثة العلوم التقليدية إلى أيديولوجية...لأنها تعبير نظري عن مطالب الواقع، وعلم عملي لأنها تعطي وسائل تحقيقها بفعل سلوك الجماهير". (حسن حنفي: 1992، 175)

هذا الاتفاق بين رواد المدرسة العقلانية الحديثة والمعاصرة على إحياء اللحظة المعتزلية من خلال الاهتمام بتراثهم والكتابة عنهم والتحقيق في آثارهم مثل الجهود التي قدمها محمد عمارة في الكثير من أعماله، يفسرها محمود قاسم في كتاباته عن المعتزلة أن العودة إلى هذه الفرقة هي دعوة إلى العلم والفلسفة، عكس ما كان يراه أهل الظاهر من أن الدين يخشى العلم عموماً والفلسفة خصوصاً، فأراؤهم التي أسسوا لها "تجد قبولاً لدى العقل، والتي لا تعدم أن تجد أدلة شرعية تشهد بصحتها، هي آراء المعتزلة الذين يوصفون عادة وظلماً بالمروق والزيف... وتلك قضية أخرى يجب أن نعيد النظر فيها من جديد، لأنها تسيء إلى أكبر مفكري الإسلام، فتسيء إلى الإسلام نفسه" (ابن رشد: 122، 1964)

خاتمة:

إن هذا الإحياء المتأخر للفكر المعتزلي والرغبة في تصحيح الفكرة عنهم من خلال الدعوة إلى عقد مصالحة معهم بتبني أفكارهم، يخفي الكثير من القصور والإخفاق، أولاً في أن المصالحة مع جزء من التراث الذي يعتبره أصحاب المدرسة العقلانية الوجه المشع في الحضارة الإسلامية هو حمل وليس تمثيل تعكسه رغبة ملحة يجدها كل إنسان يعي حجم تخلفه، لذلك فإن إعادة بعث الفكر المعتزلي لم تتعد حدود التصحيح لما شاع عن المعتزلة في كتابات المعاصرين والتحسر عن طمس معالمهم وآلياتهم، لأن تمثيل المشروع المعتزلي بكل آلياته يحتاج إلى إعادة صناعة إنسان بروح معتزلية.

الهوامش والمراجع:

- أبو زيد نصر حامد، دس، نقد الخطاب الديني، ط2، القاهرة، سينا للنشر.
- حيدر رجب الله، 2003، علم الكلام المعاصر، قراءة تاريخية منهجية، ط1، إيران، المركز العالمي للعلوم الإسلامية.
- عبد الله العروي، 2008، السنة والإصلاح، ط1، المغرب، المركز الثقافي العربي.
- عمارة الناصر، دس، التحولات العقلانية العربية، في الأنموذجين الديني واللغوي، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط.
- محمد تقي القمني، 1949، وحدة المسلمين حول الثقافة الإسلامية، رسالة الإسلام، عدد1، جافني ربيع الأول
- ابن رشد، 1964، مناهج الأدلة في عقائد الهلة، تح: محمود قاسم، ط2، مكتبة الأنجلو المصرية.
- أبو زيد نصر حامد، 1996، الاتجاه العقلي في التفسير دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، ط3، المركز الثقافي العربي.

- أبو زيد نصر حامد، 2005 ، الخطاب والتأويل ، ط2، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي.
- العيادي عبد العزيز ، 2004، الهيرمينوطيقا أو اسم الفلسفة الآخر، مجلة أوراق فلسفية، العدد العاشر، مركز النيل، القاهرة
- بن مبارك علي، دس، تجديد الكلام في الإمامة ودعاوى تجديد علم الكلام رسالة الإسلام ورسالة التقريب، مؤمنون بلا حدود، قسم دراسات الموروث الديني، الرباط، المغرب.
- حنفي حسن ، 1988، من العقيدة إلى الثورة، ج1، ط1، بيروت، دار التنوير لطباعة والنشر.
- حنفي حسن ، 2002، أنساق العقائد وتجلياتها التاريخية، قضايا إسلامية معاصرة، العدد 18، بيروت، دار الفلاح للنشر.
- حنفي حسن، 1983، قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر، ج1، ط2، بيروت، دار التنوير.
- حنفي حسن، 2009، محمد إقبال فيلسوف الذاتية، ط1، دار المدار الإسلامي.
- حنفي حسن، 1992، التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، ط4، بيروت، المؤسسة الجامعية لدراسات والنشر.
- طه جابر العلواني، 2002، التوحيد والتزكية والعمران، قضايا إسلامية معاصرة، العدد 18، بيروت، الفلاح للنشر والتوزيع.