التجديد
مجلة فكرية نصف سنوية محكمة
العدد العشرون
أغسطس 2006م
رجب 1427هـ
المجلد العاشر

إبراهيم محمد زين*

تأملات حول علم الكلام ومآلاته

تقديم

عقد ابن خلدون في المقدمة فصلا[1] عن علوم الملة اختار فيه أن يكون علم الكلام بعد علوم القرآن والسنة والفقه وأصوله والخلافيات، وأن يأتي التصوف من بعد علم الكلام، لتختتم تلك العلوم بعلم تعبير الرؤيا. وبين ابن خلدون أن العلة في هذا الترتيب الذي اتخذه في النظر في العلوم هي مدى قربها من مصادر العلم في الملة وليس بحسب أهميتها في ذاتها. ثم بين مقامات هذه العلوم من حيث كونها من قبيل العلوم الضرورية، أو الحاجية، أو الكمالية. وتوخى ابن خلدون في ترجمته لكل علم من هذه العلوم أن يبين تاريخه وقضاياه والكتب المعتمدة فيه. ولا يخفى على الناظر الحصيف أن ابن خلدون قد أنجز تأملاته تلك في العلوم والمعارف وفق تنظيمه لمفردات علم العمران، مبينا صلة العلوم والصنائع بالنظام السياسي والاقتصادي والقوانين التي تحكم العمران البشري.

ولا شك أن للتأملات منطقا خاصا يحكمها، فهي تدل على الحالة الذهنية

* أستاذ مقارنة الأديان في قسم أصول الدين ومقارنة الأديان بكلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا.

[1] ابن خلدون، عبد الرحمن، **مقدمة ابن خلدون** (بيروت: دار القلم، 1992)، ص458-467.

لصاحبها، وهي كذلك تعبر عن الوجهة التي يجب أن يتخذها العلم حسب فهم صاحب التأملات لتاريخ العلم وقضاياه. وهي في الغالب الأعم تتغيا مثل هذه الاتأملات الخروج مما يفضي إليه التراكم العلمي من مأزق، ومن ثم فإن التأملات ليست من باب الكتابة العلمية العادية، فالجانب الذاتي فيها يحتل مساحة أكبر لتحقيق غرض موضوعي وهو الخروج من المأزق العلمي الذي تفضي إليه الكتابة المدرسية المألوفة. ولذلك الجانب غير المألوف في نسيج هذا النوع من الكتابة مهم للغاية لإنجاز الغرض، والوصول إلى القصد. ولئن لم تكن الذاتية من المقاصد الأصلية لهذا النوع من الكتابة، إلا أن المقصد الأصلي يتوفر على قدر من الموضوعية التي تجعله أساسا لمنطلق جديد يخرج العلم من مأزقه التاريخي.

إن إعادة إنتاج العلم والإسهام في دفعه إلى وجهة جديدة لحل المشكلات المعاصرة وفق المنطق الداخلي للعلم وبناء على فهم عميق لتاريخه عمل يتطلب درجة عالية من الحساسية وعمق الإدراك. ويمكن القول إنه قد توفرت عند ابن خلدون كل تلك المقومات التي يقوم عليها منطق التأملات. ولعل الذي تفرد به ابن خلدون في هذا الصدد عن الآخرين هو أن منطق التأملات عنده قد أحكم وفق سياق نظري أوسع هو سياق علم العمران وفلسفة التاريخ، فهو قد تأمل في كيفيات صياغة قوانين كلية تحكم العمران البشري وتسهم في تفسير التاريخ الإنساني، ومن ثم كانت العلوم والصنائع جزءا من ذلك النشاط البشري، وهي تنمو تبعا لمراحل تطور العمران البشري من البداوة إلى التحضر.

وهذا السياق النظري الذي اتخذه ابن خلدون إطارا عاما طبقه بحصافة في تتبعه للمنطق الذي نشأت على أساسه علوم الملة، وفي نظره في التاريخ الخاص لكل علم من تلك العلوم والارتباطات العامة وأوجه التداخل بين تلك العلوم، وكذلك المنطق الذي حكم التطور التاريخي لأي من تلك العلوم، والتراتب الزمني بين تلك العلوم والطبيعة الضرورية أو الكمالية لأي من تلك العلوم. ووفقا لذلك

السياق النظري تبنى ابن خلدون رؤية محددة لكيفية انتقال العلوم من حيز القوة إلى الفعل، وللعوامل العمرانية التي تتحكم في حدوث ذلك الانتقال. وبناء على ذلك فإن معرفة منطق تأملات ابن خلدون في شأن علم الكلام لا ينبغي أن تقتصر على النظر في الفصل الذي عقده لمناقشة علم الكلام، وإنما يقتضي الأمر النظر في السياق العام لعلم العمران لفهم منطق العلوم والصنائع فيه، ومن ثم تنزيل ذلك الفهم على الفصل الخاص بعلم الكلام.

ولا بد من القول إن الفصل الخاص بعلم الكلام في المقدمة قد صيغ بصورة خاصة اختلفت في سمتها وطريقتها عن الترجمات التي عقدها ابن خلدون لعلوم الملة الأخرى. وأول ما يسترعي الانتباه هو أنه صرح مباشرة بموقفه من ذلك العلم قبل بيان الأسباب التي دعت إلى حدوثه في الملة أو التاريخ الذي اعتور التأليف فيه، مبينا أن القضية الرئيسة في ذلك العلم هي التوحيد، ثم شرح تلك القضية ملخصا فهمه لها بصورة تدل على عمق استيعابه لموضوع ذلك العلم. ولأمر ما اعتنى ابن خلدون بتاريخ المدرسة الأشعرية –التي ينتمي إليها– وجعل تاريخها علامة على تطور ذلك العلم، وهو لم يفعل ذلك عند نظره في تطور العلوم الأخرى مثل الفقه أو أصول الفقه، حيث إنه لم يجعل المدونات الفقهية أو الأصولية عند المالكية هي الأصل الذي يتتبع من خلاله تطور ذلك العلم.

ولعل التفسير البديهي لهذا الأمر هو الطبيعة الدفاعية لعلم الكلام، فطالما أن هذا العلم قد قصد به الدفاع عن عقيدة السلف بالحجج العقلية في مواجهة انحراف الضالين عنها، فإنه يكفي تتبع تاريخ ذلك العلم بالنظر في تاريخ المدرسة الرئيسة باعتبارها ممثلا لذلك التيار الدفاعي. ولما كان من معالم التيار الدفاعي ارتباطه في أول نشأته بالاعتزال، ونظرا لإخفاق الاعتزال في أن يكون ممثلا لذلك التيار، فقد خرج من وفاض الاعتزال الإمام الأشعري وأنجز المهمة على أكمل وجه ولما توفرت للحركة العلمية أسباب استيعاب التراث اليوناني ونقده، انقسم ذلك التيار على نفسه بين ما

عرف بطريقة المتقدمين وطريقة المتأخرين على أساس الصلة بين الدليل ومدلوله، فلئن اتخذ المتقدمون مبدأ القائل بأن بطلان الدليل مؤذن ببطلان مدلوله، فإن المتأخرين تبين لهم بسبب استيعاب تراث اليونان أن لا صلة بين بطلان الدليل وبطلان مدلوله ولذلك جاءت طريقتهم في الاحتجاج معبرة عن هذا المعنى وخارجة عن مجرد الاحتجاج اللغوي والعقلي المعتمد على الحس المشترك إلى تعقيدات صور الاحتجاج البرهاني القائم على تحقيق وافر لأشكال القياس ومحاولات توطينها في سياق الاحتجاج الديني في النسق الإسلامي العربي.

ثم بين ابن خلدون النتائج الجانبية السالبة لإدخال المنطق في المجال العربي الإسلامي، الأمر الذي نجم عنه خلط الفلسفة بالمنطق، فاختلطت قضايا الميتافزيقيا اليونانية بقضايا الإلهيات وعلم الكلام في الإسلام، وحصل عند بعض المتأخرين من متكلمي الأشاعرة تلازم بينهما، مع أن الأصل هو مطلق الفصل بينهما كما فعل الإمام الغزالي في حملته على الفلاسفة لبيان تهافت مقالتهم في مجال الميتافزيقيا وقضية السببية وقبوله للمنطق والرياضيات وعلومهم الطبيعية، وهو في كل ذلك يصدر عن وعي عميق بشأن كيفية استيعاب تراث الأمم السابقة على الإسلام على أساس أن الحكمة ضالة المؤمن؛ فما صح أنه من باب الحكمة بينت معالمه وطرق استيعابه، وما لم يكن كذلك أخرج وبين موضع التهافت فيه.

ولا بد من التأكيد هنا أن علم الكلام الأشعري في سعيه للربط بين العلم والعمل جعل آخر أفق علم الكلام مرتبطا بأفق التصوف، ولعله ليس من قبيل الصدفة أن يقرر ابن خلدون ذلك في ترجمته لعلم الكلام، وأن يختم الحديث عن علم الكلام بالإشارة إلى التصوف ليأتي الحديث بعد ذلك في ترجمة علم التصوف. وكما أن واحدة من آفات النظر في علم الكلام اختلاط قضاياه بقضايا الفلسفة، فإن آفة النظر في التصوف هي ذلك التصوف الفلسفي الذي أخرج التصوف عن مقصده، ولذلك كان محل نقد ابن خلدون.

ابن خلدون ومنطق التأملات

بعد هذه المقدمة العامة حري بنا النظر في تفاصيل ترجمة ابن خلدون لعلم الكلام لما لها من أثر واضح في أكثر الدعاوى التي نادت بتجديد علم الكلام أو عملت على تقديم صياغة جديدة لعلم الكلام أو التوحيد أو أصول الدين. ولئن لم يعرف ابن خلدون بوصفه متكلما أشعريا، إلا أن تلك الترجمة الفريدة لعلم الكلام في المقدمة تدل على مدى تمكن ابن خلدون من الصناعة الكلامية. ولذلك فإن ما تنطوي عليه من قيمة علمية وعملية قد جعلته أحد أولئك الذين تعد تأملاتهم في العلم فاتحة في تجديد معالم العلم ودفع عجلته نحو آفاق جديدة. ومن ثم فإن من رام فهم منطق التأملات والغاية المنشودة منه في تطوير أو تجديد أو إعادة صياغة العلم عليه بتلك الترجمة، ولن نجانب الصواب إن قلنا إن بقية الترجمات التي حررها ابن خلدون للعلوم الإسلامية الأخرى لا ينطبق عليها ما ينطبق على الترجمة المختصة بعلم الكلام، ولعل ما قدمناه من قول بأن سمت الترجمة ووضوح موقف ابن خلدون في تلك الترجمة هو الذي جعلها فريدة في نوعها وأشبه بكونها من باب التأملات التأسيسية في العلوم.

افتتح ابن خلدون الفصل الذي عقده لعلم الكلام بتعريفه قائلا: "هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة".[1] ولقد قيل الكثير في بيان قضايا هذا التعريف من قبل المشتغلين بتجديد علم الكلام، لكن ابن خلدون لم يأبه لهذا التعريف في الطريقة التي عبر بها عن العلم وبين موقفه من معالجة موضوع العلم. وعليه فإن ما يدعو إلى الاهتمام ليس إيراد ابن خلدون للتعريف، وإنما الطريقة التي أراد بها أن يتجاوز ذلك التعريف. وليس من قبيل الصدفة أنه بعد إيراد التعريف انتقل مباشرة إلى قضية مهمة، وهي موقفه من ذلك العلم وكيفية إعادة صياغته. وقد استغرق ذلك منه أكثر من

[1] المرجع السابق، ص458.

نصف المساحة التي أفردها لمناقشة تاريخ العلم وتطور موضوعاته ومناهجه. ولذلك نبهنا ابن خلدون على عرضه مباشرة بعد التعريف قائلا: "وسر هذه العقائد الإيمانية هو التوحيد، فلنقدم هنا لطيفة في برهان عقلي يكشف لنا عن التوحيد على أقرب الطرق والمآخذ".[1] وهذه اللطيفة لم تكن بضع جمل اعتراضية، وإنما مثلت موقفا متكاملا يبين وجهة جديدة للعلم، ولذلك وتتمة للترجمة للعلم أضاف: "ثم نرجع إلى تحقيق علمه وفيما ينظر ويشير إلى حدوثه في الملة وما دعا إلى وضعه".[2] فإذا صح هذا التقدير في خصوص علم الكلام، فإن ابن خلدون، متمثلا للتراث العلمي الذي أنجزته المدرسة الأشعرية في نطاق علم الكلام، رأى أن السبيل لفهم هذا العلم وتجديده يقع بالكيفية التي وضع لبناتها في تلك اللطيفة والبرهان العقلي الذي دعا إليه، من حيث أنه أقرب إلى روح العلم وأخص في التعبير عن موضوعه المحوري وهو التوحيد.

ويحق للبعض أن يعترض بأن ابن خلدون لم يعرف بكونه من المشتغلين بعلم الكلام وإنه لم يصرح بأنه يبتغي تجديد العلم ومن ثم فإن تأويل كلامه على الكيفية السابقة فيه تحميل للنص ما يمكن أن يقع في إطار الإسقاط أكثر من كونه فهما يستند إلى دليل وروية. لكن بإمعان النظر فيما كتب نقول إنه من الأوائل الذين كتبوا تأملا لتاريخ العلم، وتطور موضوعاته ومناهجه. ولم يقف به الأمر عند ذلك الحد، بل تعداه إلى التنظير لموقف محدد من العلم واقتراح كيفيات جديدة في التأليف فيه جامعة بين العلم والعمل، لتحقيق الغاية التي لأجلها جاءت تلك العقائد الإيمانية. وأول ما يسترعى الانتباه في نهج ابن خلدون الجديد تقريره موضوع الحوادث وصلتها بالسببية، حيث يقول: "إن الحوادث في عالم الكائنات سواء أكانت من الذوات أو من الأفعال البشرية أو الحيوانية، فلا بد لها من أسباب متقدمة عليها بها تقع في مستقر العادة... ولا تزال تلك الأسباب مرتقية حتى تنتهي إلى مسبب الأسباب وموجدها وخالقها

[1] المرجع السابق، ص458.

[2] المرجع السابق، ص458.

سبحانه لا إله إلا هو".[1] ويحسب من يتصفح كلام ابن خلدون أنه إزاء استدلال عقلي قائم على مسألة الحدوث أو العلية، لكن الذي ينتهي إليه بعد محاجة عقلية رصينة يطوف فيها في كل مسائل الحجاج في علم الكلام أمر غير ذلك: "فإذا التوحيد أو العجز عن إدراك الأسباب وكيفيات تأثيرها وتفويض ذلك إلى خالقها المحيط بها إذ لا فاعل غيره وكلما ترتقي إليه وترجع إلى قدرته"،[2] فهو بذلك يقرر حقيقة ومبدأ في غاية الأهمية في مسألة إدراك الحقيقة الإلهية من موقع الإنسان قائلا: "وهذا معنى ما نقل عن بعض الصديقين: العجز عن الإدراك إدراك".[3]

ولابد هنا من الإشارة إلى أن الغرض العلمي الذي أراد ابن خلدون الخلوص إليه بعد محاجته العقلية السابقة هو مسألة ربط علم التوحيد بالعمل، وهو الذي توفر على شرحه بإسهاب ليبين الفرق بين الحال والعلم. وفي هذا الصدد أتى بمثال اليتيم ليبين الفرق بين العلم بأهمية رحمة اليتيم والعطف عليه، والاتصاف بحالة العطف والرحمة إزاء اليتيم، يقول: "ومن الناس من يحصل له مع مقام العلم والاعتراف بأن رحمة المسكين قربة إلى الله تعالى مقام آخر أعلى من الأول، وهو الاتصاف بالرحمة وحصول ملكتها، فمتى رأى يتيما أو مسكينا بادر إليه ومسح عليه..."[4] ويقرر صاحب المقدمة حقيقة الفرق بين العلم والاتصاف بالعلم في مجال التوحيد قائلا: "وكذا علمك بالتوحيد مع اتصافك به، والعلم حاصل عن الاتصاف ضرورة، وهو أوثق مبنى من العلم الحاصل قبل الاتصاف، وليس الاتصاف بحاصل عن مجرد العلم حتى يقع ويتكرر مرارا غير منحصرة، فترسخ الملكة ويحصل الاتصاف والتحقيق ويجيء العلم الثاني النافع في الآخرة".[5]

---

[1] المرجع السابق، ص458.

[2] المرجع السابق، ص460.

[3] المرجع السابق، ص460.

[4] المرجع السابق، ص461.

[5] المرجع السابق، ص461.

ولا يقف ابن خلدون عند هذا الحد، وإنما يوبخ نظار علم الكلام الذين يقفون بالعلم في مستواه الأول: "فإن العلم الأول المجرد عن الاتصاف قليل الجدوى والنفع، وهذا علم أكثر النظار، والمطلوب إنما هو العلم الحالي الناشئ عن العادة".[1] فما دام الأمر كذلك فإن العكوف على مقام العلم الأول -الذي هو مجال علم الكلام- لا طائل من ورائه؛ ذلك أن المقصد الأسنى من هذا العلم هو الوصول به إلى مقام الاتصاف به، فمجرد معرفته والإعلان عنه يقع في دائرة أوائل الأسماء، وهي مرحلة ضرورية لكنها لا تفي بالغرض المطلوب ما لم تتحول إلى دائرة الاتصاف. ولما كان مجال الاتصاف هو محل نظر المتصوفة، فإن الوقوف عند حدود علم الكلام لا فائدة من ورائه، فالغاية الدفاعية تحقق غرضا محدودا لا تتعداه. وما لم يكن موقف إيجابي بعد الدفاع هو الانتقال إلى إلى حالة يصير فيه ذلك العلم صفة يتحقق بها الشخص، فإن العلم المتحصل من مستوى الدفاع لا يخدم الغرض الذي لأجله شرعت تلك المعرفة. ومن ثم لا بد أن تلتئم نهايات علم الكلام بالتصوف، وأن تتحول مقولات علم الكلام إلى مقدمات لمقولات تركيبية تحصل معانيها من التصوف، وعليه فإن الفصل بين التصوف وعلم الكلام لا طائل من ورائه، فما لم يكن المتكلم ذا باع علمي وعملي في التصوف فإن علمه سيقصر به عن تحقيق المطلوب.

ومن ثم فإن بقاء علم الكلام على ما هو عليه يوقع في حرج علمي لا نستطيع الخروج منه إلا بإضافته للتصوف، وعندئذ لا يكفي القول بأن الصفات المعنوية زائدة على الذات واتخاذ ذلك مذهبا يدافع المتكلم عنه، وإنما تكتمل معاني هذا الموقف النظري إذا فصل عمليا بحيث يبين لنا المتكلم -على سبيل المثال- كيف أن صفة العلم زائدة على الذات في مستوى التصور العلمي والعملي معا؛ أي بيان مقتضيات هذا المعنى التصوري في السلوك اليومي للعبد في صلته بالله تعالى، وكيف يمكن أن ينفعل بهذا المعنى في حياته اليومية وفي معاملاته مع الأشياء والأحياء. ولنا أن نتصور أن بقاء علم الكلام

[1] المرجع السابق، ص461.

في المستوى الدفاعي سيكون مثل بقاء علم أصول الفقه دون أن ينبني على مقولاته فقه عملي. ولذلك فإن المطلوب من علم الكلام أن يخطو خطوة باتجاه تحويل مقولاته إلى مقولات تركيبية عملية تهتدي بما استقر من فقه وجداني في مجال التصوف.

وينبه ابن خلدون إلى أن أول الإيمان هو التصديق، أما الإيمان الكامل فهو ذلك الذي يستولي على القلب والجوارح وتصير الطاعة عنده ملكة فطرية أو جبلية، تبلغ صاحبها المرتبة الثانية من العصمة وتجعله من عباد الله المخلصين. وينظر ابن خلدون في ذلك إلى تراجم البخاري في باب الإيمان وفي أقاويل السلف عن هذا المقام العالي من الإيمان،[1] وهو الإيمان الكامل. وعلى هذا الأساس يحل ابن خلدون إشكال زيادة الإيمان ونقصانه على اعتبار أن من قصد بالإيمان أوائل الأسماء فهو يمنع ذلك لأجل أن التصديق هو أول المراتب فلا يتصور فيه النقصان أو الزيادة، أما من حمل الإيمان على معنى الإيمان الكامل فحصول الزيادة والنقصان عنده لا بد منه لا محالة.

وينتقل ابن خلدون إلى بيان أمات العقائد الإيمانية بداية بالتوحيد الذي ينعقد على معنى تنزيه الخالق في ذاته عن مشابهة المخلوقات، ثم النظر بعين التنزيه إلى صفاته ومنع النقص عنها، ومن ثم توحيده بالاتحاد لأن عدم القول بذلك يمنع من أن يتم الخلق للتمانع[2] ليقرر ابن خلدون "ثم اعتقاد أنه عالم قادر، فبذلك تتم الأفعال شاهد قضيته لكمال الايجاد والخلق، ومريد وإلا لم يخصص شيء من المخلوقات، ومقدر لكل كائن وإلا فالإرادة حادثة، وأنه يعيدنا بعد الموت تكميلا لعنايته بالإيجاد... ثم اعتقاد بعثة الرسل للنجاة من شقاء هذا المعاد لاختلاف أحواله بالشفاء والسعادة، وعدم معرفتنا بذلك، وتمام لطفه بنا في الإبناء بذلك وبيان الطريقين، وأن الجنة للنعيم وجهنم للعذاب، وهذه أمهات العقائد الإيمانية، معللة بأدلتها العقلية، العقلية وأدلتها من الكتاب والسنة كثيرة".[3]

---

[1] المرجع السابق، ص462.

[2] المرجع السابق، ص462.

[3] المرجع السابق، ص463.

بعد أن بين ابن خلدون موقفه في التوحيد وقضاياه، وتحديد أمات العقائد، وترتيب معاني التنزيه في الذات والصفات والأفعال، وبعد أن بين الصلة بين صفات المعاني ومسألة بعثة الرسل والثواب والعقاب، انتقل لبيان أسباب الاختلاف في تفاصيل هذه العقائد بسبب الآيات المتشابهة، ومن ثم حدوث علم الكلام. وهذا يعني أن سلف الأمة وعلماءها حققوا تلك المعاني في مسائل أمات العقائد، وجاء الخلف ووقع بينهم التناظر والاختلاف في تفاصيل تلك العقائد بسبب طبيعة النص الديني الذي احتوى على آيات التنزيه والتشبيه معا. لذلك أن الناظر يجد "أن القرآن ورد فيه وصف المعبود بالتنزيه المطلق، الظاهر الدلالة من غير تأويل في آي كثيرة، وهي سلوب كلها صريحة في بابها فوجب الإيمان بها"، وكذلك "وردت في القرآن آي أخر قليلة توهم التشبيه مرة في الذات وأخرى في الصفات. فأما السلف فغلبوا أدلة التنزيه لكثرتها وضوح دلالتها، وعلموا استحالة التشبيه، وقضوا بأن الآيات من كلام الله فآمنوا بها، ولم يتعرضوا لمعناها ببحث ولا تأويل".[1] وإذا فموضع حدوث هذا العلم في الملة هو الاختلاف في تفاصيل العقائد التي تركها السلف دون تأويل، ولكن المبتدعة هم الذين خاضوا في شأن هذه الآيات وأوغلوا في التشبيه، ثم تولى العلماء بيان خطل فهمهم.

ويشير ابن خلدون إلى طريقة السلف في تحقيق معاني العقيدة في رسالة ابن أبي زيد القيرواني وكتاب الحافظ ابن عبد البر[2] ثم ينتقل ابن خلدون لبيان أن المتكلمين قد كتبوا في التنزيه في إطار حركة التدوين لما كثرت العلوم والصنائع، مركزا على ما وصفه ببدعة المعتزلة في مقابل غلو المشبهة فيقول: "حدثت بدعة المعتزلة في تعميم هذا التنزيه في آي السلوب، فقضوا بنفي صفات المعاني من العلم والقدرة والإرادة والحياة".[3] ثم يبين كيف ترتب على ذلك الموقف بدعة أخرى هي القول بخلق القرآن،

---

[1] المرجع السابق، ص463.

[2] المرجع السابق، ص464.

[3] المرجع السابق، ص464.

وهي التي ارتبطت بمحنة أئمة السلف "فقضوا (أي المعتزلة) بأن القرآن مخلوق، وذلك بدعة صرح السلف بخلافها، وعظم ضرر هذه البدعة ولقنها بعض الخلفاء عن أئمتهم، فحمل الناس عليها وخالفهم أئمة السلف".[1]

لقد بين ابن خلدون في سرده للكيفية التي نشأ بها علم الكرم أن طبيعة النص الديني هي التي أوجبت نشأة ذلك العلم، فطالما أن النصوص الدينية قد احتوت على نصوص توهم التشبيه فسيأتي زمان لن يسع الناس فيه الموقف المنهجي الذي اتخذه السلف إزاءها، ومن ثم يفسح الباب للتأويل. فالذي وقع بالفعل هو قيام بدعة التشبيه التي جعلت العلماء يؤكدون التنزيه واشتط بعضهم –وهم المعتزلة– في سعيهم لتأكيد التنزيه بالخروج عن مذهب السلف. إلا أن المعتزلة بسبب استخدامهم لقوة السلطة في فرض مذهبهم تحولوا من مجرد أصحاب رأي في تفاصيل العقائد إلى أصحاب شوكة يفرضون نزعتهم على مخالفيهم قهرا.

والمتتبع لهذا السرد الخلدوني يرى أن تاريخ هذا العلم قد تحكمت فيه مقولتا التشبيه والتنزيه المشتط، فانتهض السلف ضد الأولى لبيان منهج الاعتدال في فهم الصفات، ثم استوت حركة التدوين عند أهل السنة في مواجهة بدعة المعتزلة. ويولي ابن خلدون عناية خاصة لجهد الإمام أبي الحسن الأشعري قائلا: "وكان ذلك سببا لانتهاض أهل السنة بالأدلة العقلية على هذه العقائد دفعا في صدور هذه البدع، وقام بذلك الشيخ أبو الحسن الأشعري إمام المتكلمين فتوسط بين الطرق".[2] وربما كان لهذا الاختزال الذي توخاه ابن خلدون في سرده لتاريخ علم الكلام مسوغاته، فليس غرضه مجرد كتابة تاريخ علمي لبيان معالم تاريخ علم الكلام ومدارسه المختلفة، وإنما أراد أن يقدم لنا رؤية تأملية لذلك التاريخ يعلو فيها صوت المنظر لمآلات العلم وليس صوت المؤرخ المحايد. فمن أراد أن يختصر مقالة ابن خلدون في هذا الصدد يرى أنه جعل

---

[1] المرجع السابق، ص464.

[2] المرجع السابق، ص464.

أصل الخلاف في هذا العلم حول تفاصيل العقائد وليس حول أمهاتها، ثم إن نقاط تطور العلم قد التبست ببدعة المشبهة لأول العهد والأمر الذي أفضى لبيان معنى التنزيه الذي تجاوزت فيه المعتزلة الحد المطلوب فأنتجت بدعة جديدة استشرى خطرها بسبب تملك المعتزلة للشوكة وفرضهم بدعتهم وحمل الناس عليها. وقد جاء رفع هذه البدعة ورد الأمور إلى نصابها على يد الإمام الأشعري الذي واجه المعتزلة بسلاح الأدلة العقلية لإثبات عقائد السلف، وهو سلاح كان حكرا على المعتزلة، ثم أدرجت مسألة الإمامة للرد على الشيعة الإمامية.

لا شك أن الذي سكت عنه ابن خلدون في سرده هو أن أبا الحسن الأشعري كان معتزليا حتى بلغ الأربعين من عمره، وكان يعد من قبل زوج أمه أبي علي الجبائي ليقود مدرسة الاعتزال في البصرة، لكنه خرج على المعتزلة وقرر عقائد السلف متبعا للأمام أحمد بن حنبل. ولا يهمنا في هذا الصدد ما إذا كان الإمام الأشعري متبعا لطريقة عبد الله بن كلاب أم لا، وإنما الذي يبدو أن الإمام الأشعري أراد أن يعرف بأنه تبع لعقيدة السلف كما عبر عنها الإمام أحمد بن حنبل الذي واجه المعتزلة في قضية خلق القرآن وخرج منتصرا عليهم. وبسبب ذلك رجعت الخلافة عن موقفها في فرض عقائد المعتزلة على الناس، وتبنت ما عرف باسم البيان القادري في مجال العقيدة.[1] فهذا الجمع بين الموقف المنهجي الذي اتخذه الإمام أحمد بن حنبل والتعبير عنه بالأداوات العقلية التي استوت على أيدي المعتزلة هو الذي جعل الإمام الأشعري ممثلا للتيار العلمي الذي قبلته الأمة، وصار علم الكلام على يده علما مكتمل المعالم؛ أي أنه تحول من مجرد رد فعل لمواجهة البدعة إلى علم يعنى بتأسيس العقيدة على أدلة عقلية مفصلة، ولذلك أسهب ابن خلدون في بيان ريادة الإمام الأشعري في هذا المجال، وسكت عن إسهام الماتريدية جملة وتفصيلا.

---

[1] لقد أورد محمد عابد الجابري نص بيان الاعتقاد القادري في سلسلة التراث الفلسفي العربي مؤلفات ابن رشد (2) **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة** (بيروت: دراسات الوحدة العربية، 1998)، ص47-49.

ولما كان الأشعري عند ابن خلدون نقطة البداية لإعادة تأسيس هذا العلم، فقد أولى جهد تلاميذه عناية واضحة في سرده لتاريخ العلم، فذكر جهد ابن مجاهد وما قام به الباقلاني من تهذيب لطريقة التأليف في العلم. ثم انتقل إلى قضية غاية في الأهمية لبيان الاختلاف الذي وقع في المدرسة الأشعرية بين المتقدمين والمتأخرين، وقد عزا ذلك الخلاف إلى مبدأ أن "بطلان الدليل مؤذن ببطلان المدلول"، وبهذه الكيفية فإن الذي استجد في شأن المدرسة الأشعرية هو تطور الأدوات العقلية في الاحتجاج لعقائد السلف. ومن هذا المنطلق فإن هذا الخلاف أمر طارئ لا يمس أسس العقيدة، وذلك يجعل من المتقدمين والمتأخرين كوكبة واحدة تنتظم في تيار علمي واحد. لكن ابن خلدون ينبه إلى أخطاء وقعت عند بعض المتأخرين الذي أوغلوا في النظر في كتب الفلاسفة وخلطوا مسائل الكلام بالفلسفة؛ وفي ذلك يقول: "ولقد اختلطت الطريقتان عند هؤلاء المتأخرين، والتبست مسائل الكلام بمسائل الفلسفة، بحيث لا يتميز أحد الفنين من الآخر، ولا يحصل عليه طالبه من كتبهم، كما فعله البيضاوي في الطوالع ومن جاء بعده من علماء العجم في جميع تآليفهم".[1] ويحاول ابن خلدون أن يجد لهؤلاء العلماء عذرا فيما ذهبوا إليه من الإغراق في مسائل الفلسفة، لكنه يذكرنا بأن أفضل ما كتب على طريقة المتقدمين هو كتاب الشامل للجويني، أما من أراد التعرف على طريقة المتأخرين فأفضل ما كتب فيها هي مؤلفات الغزالي وفخر الدين الرازي.[2]

ويحق لنا أن نسأل هل أراد ابن خلدون باعتباره مبدأ "بطلان الدليل مؤذن ببطلان مدلوله" أداة للتمييز بين طريقة المتقدمين والمتأخرين للتقليل من أهمية الاختلاف بينهما؟ ذلك أننا لو اعتمدنا هذا المبدأ لسقط قول المخالفين للأشاعرة من الحنابلة من أن المتأخرين قد خرجوا على مذهب الأشعري، وأتوا بفهم جديد للعقائد، بسبب قبولهم قاعدة التأويل وعدم قبولهم للصفات الخبرية على ظاهرها بل القول بتأويلها.

---

[1] ابن خلدون، **المقدمة**، ص466.

[2] المرجع السابق، ص467.

وبذلك يتسنى لابن خلدون الخروج من هذا المأزق، بحيث يكون التحول الذي حدث في المدرسة الأشعرية لا تحولا في محتوى العقيدة وإنما في طريقة عرضها. ومن أراد تأييد ذلك بمثال ففي ما فعله الإمام الأشعري نفسه بعلم الكلام مقتنع، حيث إنه أدخل الأدلة العقلية في إثبات العقائد الإيمانية وهذبها تلاميذته من بعد، وقد امتد أمر هذا التهذيب إلى المتأخرين فنقضوا مبدأ أن بطلان الدليل مؤذن ببطلان مدلوله، وأبقوا على محتوى العقيدة كما هو. ومن ثم فمن أراد أن يقيس فعل أولئك المتأخرين على فعل الأشعري نفسه فسيجد أن الأشعري قد جاء بطريقة جديدة أنكرها عليه أول الأمر بعض الحنابلة، وجاء المتأخرون بطريقة جديدة مباينة لما ألفه الأشاعرة من طرق في الاحتجاج، ولذلك أنكرها بعض الأشاعرة وأنكرها الحنابلة على السواء، لكن الحق يتضح بجلاء لمن أراد أن ينظر فيما فعله المتأخرون بحسبانه تجديد في طريقة العرض لا يمس محتوى العقيدة كما وضح ابن خلدون.

إذا يمكن القول إن هذه الطريقة الخلدونية في سرد تاريخ علم الكلام قد نجحت في بيان المحطات الأساسية لذلك العلم، وكيف أنه قد صب في نشاط الأشعري ومدرسته، وكيف أن هذه المدرسة تمثل فيها التيار العلمي العام الذي تلقته الأمة بالقبول، وكيف أنها كذلك مدرسة واحدة في أصولها ووجهتها. أما ما حدث فيها من تجديد فقد وقع بسبب التراكم العلمي في مناهج الاحتجاج. ولعل ابن خلدون بهذا السرد لتاريخ العلم أراد أن يحقق غرضين أساسيين هما:

1. بيان ريادة المدرسة الأشعرية في مجال علم الكلام، وأنها الممثل الحقيقي للتعبير عن مذاهب السلف في الاعتقاد.
2. وأنها كذلك مدرسة واحدة، وأن ما حدث فيها من انقسام بين المتقدمين والمتأخرين انقسام في طرائق التعبير عن العقيدة وليس في محتواها.

إن الطريقة التي ختم بها ابن خلدون حديثه عن علم الكلام موحية للغاية، وتمثل خلاصة ما توصل إليه في شأن هذا العلم، ولا بد من القول إنه قد أطلق عدة أحكام،

يبدو لأول وهلة أنها متناقضة، ولكن من يمعن النظر في منطق السرد وطريقة التأمل في تاريخ العلم عند ابن خلدون يجدها نهايات منطقية، ولها ما يسوغها في السرد العام الذي قدمه صاحب المقدمة. وأول التقريرات التي أثبتها في ختام الحديث عن علم الكلام هو قوله: "فينبغي أن يعلم أن هذا العلم الذي هو علم الكلام غير ضروري لهذا العهد على طالب العلم؛ إذ الملحدة والمبتدعة قد انقرضوا، والأئمة من أهل السنة كفونا شأنهم فيما كتبوا".[1] فإن كان ذلك كذلك فلا طائل في تعلم هذا العلم أو التدوين فيه في زمان ابن خلدون، وربما يحتاج إليه الناس إذا قامت لأولئك المبتدعة قائمة. فوجود المبتدعة هو المسوغ لأن تكون سوق هذا العلم نافقة، فبذهابهم تسقط الحاجة إليه. لكن ابن خلدون لم يقف عند ذلك، بل حكى قولا عن الجنيد يشتمل على التقرير الثاني الذي أراد أن ينبهنا إليه في شأن هذا العلم حيث يقول: "ولقد سئل الجنيد البغدادي رحمه الله عن قوم مر بهم بعض المتكلمين يفيضون فيه، فقال ما هؤلاء؟ فقيل قوم يتزهون الله بالأدلة عن صفات الحدوث وسمات النقص، فقال نفى العيب حيث يستحيل العيب عيب".[2] وربما كان ابن خلدون نفسه يرى هذا الرأي الذي رآه الجنيد في شأن علم الكلام، أو على أقل تقدير يرى فيه حكمة نافعة تنبه العقول إلى أمر عظيم الفائدة. ولكن لم يتركنا ابن خلدون لنذهب كثيرا وراء تقرير الجنيد الذي، بل رجع مرة أخرى ليتخذ موقف الغزالي[3] وغيره في شأن هذا العلم قائلا: "لكن فائدته في آحاد الناس وطلبة العلم فائدة معتبرة؛ إذ لا يحسن بحامل السنة الجهل بالحجج النظرية على عقائدها"،[4] وذلك هو التقرير الأخير في شأن العلم.

---

[1] المرجع السابق، ص467.

[2] المرجع السابق، ص467.

[3] الغزالي، أبو حامد محمد، **إلجام العوام عن علم الكلام**، ضمن **مجموعة رسائل الإمام الغزالي**، المجموعة الرابعة (بيروت: دار الكتب العلمية، د. ت)، ص41-83.

[4] ابن خلدون، المقدمة، ص467.

ويمكن القول إن هذا العلم ترتبط الحاجة إليه بوجود المبتدعة، ولا يصح الإيغال فيه من غير طائل، وفائدته ناجعة في رد قلة من الناس إلى صوابهم ومحدودة بهم، وطالما أنه من علوم الملة النظرية فيحسن بحملة العلم معرفته. وإذا صح ترتيب هذه التقريرات الثلاثة التي أثبتها ابن خلدون في خاتمة تلخيصه لعلم الكلام، فإنه بإمكاننا أن ندفع بتأملات ابن خلدون في اتجاهين:

1. أولهما النظر في إمكانية تحول هذا العلم من الطبيعة الدفاعية الداخلية إلى سمت تأسيسي حواري مع أصحاب الملل والديانات الأخرى؛ أي من علم يعنى بمجرد معالجة انحراف المبتدعين (وذلك هم داخلي) إلى هم أكثر شمولية في مداه يشمل بالإضافة إلى معالجة انحراف المبتدعين تأسيس مبادئ حوارية مع المخالفين في العقيدة.[1] وبهذه الكيفية يكون الخطاب موجها إلى كليهما مع الاعتراف بأن معالجة مسائل المبتدعين أقل حدة من مسائل المخالفين في العقيدة والملة. إلا أنه بتأسيس القول على مقولات جامعة ينصاع إليها الجميع يكون لهذا النوع من الخطاب تأثير واسع المدى بسبب خلوصه من الصفة الدفاعية الاعتذارية وتلبسه بصفة أكثر جذرية وشمولا في مخاطبة الإنسان من حيث هو إنسان بغض النظر عن ملته أو مذهبه الديني.
2. أما الاتجاه الثاني فيتعلق بما إذا كان من الممكن إصلاح علم الكلام عن طريق ربط طبيعته النظرية الجدلية بعلم التصوف، فإما أن تكون مقولاته عبارة عن جملة من القواعد النظرية العامة التي يناط بها ضبط الطبيعة الوجدانية العملية للتصوف، أو أن تتحول مقولاته إلى مقولات تركيبية تجمع بين النظر في

[1] لقد سبق للمرحوم مالك بن نبي أن أعرب عن مثل هذا الهم عند بيانه لضرورة اجتراح منهج جديد في دراسة القرآن والبرهنة على أنه لا يمكن إلا أن يكون من عند الله، فقال: "وإذا كانت هذه الضرورة ملحة للمسلم، الذي حاول تقعيد عقيدته على أساس إدراك شخصي لقيمة القرآن بوصفه كتابا منزلا، فإنها أكثر إلحاحا بالنسبة لغير المسلم الذي يتناول القرآن بوصفه موضوع دراسة أو مطالعة." مالك بن نبي، **الظاهرة القرآنية**، ترجمه عن الفرنسية عبد الصبور شاهين (دمشق: دار الفكر، 2000/1420)، ص68.

العقائد الإيمانية وتوجيه السلوك العملي للفرد.

ما بعد منطق التأملات الخلدونية

لن نجانب الصواب إن قلنا إن ما فعله ابن خلدون في المقدمة بشأن علم الكلام كان له أثر بعيد في إعادة النظر في ذلك العلم منهجا ومسائل. وما من أحد من الذين جاؤوا بعد ابن خلدون وتوخوا تجديد علم الكلام إلا ونظر في مقالة ابن خلدون، مكملا ذلك الجهد ومعلقا عليه. ويكفي في هذا الصدد أن نشير إلى ما ذكره الشيخ مصطفى عبد الرزاق[1] عند نظره في علم الكلام وتاريخه، منبها على عدم ذكر ابن خلدون لنقد ابن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية للمدرسة الأشعرية. يقول الشيخ عبد الرزاق: "ولم يعرض ابن خلدون لما حدث في علم الكلام من نزوع مقاوم لغلو الغالين في خلط الفلسفة، وذلك لنهوض ابن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية لإحياء مذهب السلف على طريقة الحنابلة ومقاومة مذهب الأشعري".[2] وقد قرر الشيخ مصطفى عبد الرزاق أن النهضة الحديثة في شأن إحياء علم الكلام وبيان العقائد الإيمانية تقوم على تنافس بين بين الأشعرية وأتباع ابن تيمية الذين سموا أنفسهم بالسلفية، وتتضح معالم ذلك التنافس في التسابق في نشر التراث الأشعري وكتب ابن تيمية وتلميذه. ويشير الشيخ مصطفى عبد الرزاق إلى أن الغلبة في بلاد الإسلام لربما "لا تزال إلى اليوم لمذهب الأشاعرة".[3]

ولئن سجل الشيخ مصطفى عبد الرزاق تلك الإفادة القيمة حول التنافس بين الأشعرية والسلفية في نهايات ثلاثينيات القرن الميلادي المنصرم، فإن المدرسة الأشعرية منذ قيامها حملت في داخلها توترات الجمع بين الأدوات العقلية التي صقلها

---

[1] مصطفى عبد الرازق، **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية** (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، د. ت)، ص294.

[2] المرجع نفسه، ص294.

[3] المرجع نفسه، ص295.

المعتزلة والعقائد الإيمانية كما استقرت عند السلف والمدرسة الحنبلية على وجه الخصوص، على الرغم من أن بعض الأشاعرة يرجعون أصول المذهب الأشعري إلى عبد الله بن كلاب[1] والقلانسي والمحاسبي، إلا أننا لا ننكر ذلك الجمع بين الأدوات العقلية في الاحتجاج عند المعتزلة والعقائد الإيمانية عند الإمام أحمد بن حنبل الذي وقع للإمام الأشعري، وعبر عنه في كتبه على أحسن وجه. فإن صح هذا النظر فالإمام الأشعري هو نقطة التقاء لتيارات عدة أعيد تأصيلها بكيفية أعادت للروح الفكري العام اتزانه وتماسكه، لكنه مثله مثل نقاط الالتقاء سرعان ما يتم تفكيكها وتركيب أصولها لإبراز بعض الجوانب على حساب البعض الآخر. أما أولئك الذين ظلوا حادبين على بقاء الأشعرية كما هي للتعبير عن التيار الإسلامي العام فيمثلون إرادة الاستمرارية لتلك المدرسة الفريدة.

وعلى ذلك نستطيع أن نميز تيارات ثلاثة داخل المدرسة الأشعرية. أولها ذلك التيار الحنبلي الذي أراد رد الإمام الأشعري إلى أصوله الحنبلية، وتضخيم ذلك الجانب فيه. وثانيها: ذلك التيار الذي يريد إبراز النزعة الاعتزالية المستبطنة في المدرسة الأشعرية وتضييق الفروق بين المعتزلة والأشاعرة. وثالثها من أراد أن يبقى التيار الأشعري كما هو يحمل في داخله تلك العناصر الفريدة التي منحته الريادة والسيادة الفكرية في مجال علم الكلام.

ولعل هذا التصنيف فيه كثير من العيوب، أدناها أن بعض من شملهم هذا التصنيف لن يسلموا به. ولكن لا يخفى على الناظر بإمعان أن هذا التصنيف يقدم رؤية لفهم تاريخ تطور المدرسة الأشعرية، وبيان عمق أثرها في الحوار الديني في المجال الإسلامي. فليس كل من نصب نفسه لنقد المدرسة الأشعرية مخالفا لها، وخاصة إذا كان مبدأ النقد قائما على إعلاء جوانب بعينها في تلك المدرسة وليس تقديم بديل لها، وأحسب أن جل الانتقادات التي وجهت إليها تصب في هذا الاتجاه. ومن ثم يحق لنا

[1] الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم، **الملل والنحل** (بيروت: دار الكتب العلمية، 1992)، ص81.

أن نقرر أن ذلك التصنيف وبالصورة التي حددناها يعين على فهم معنى الاستمرارية داخل المدرسة الكلامية، ويقلل من شأن الفروق الحادة التي توهمها البعض بين التيار الحنبلي والتيار الاعتزالي. وذلك بالطبع لا يعني إلغاء تلك الفروق، وإنما الإشارة إلى مبدأ الإمام الأشعري في أن تلك الفروق تقع تحت دائرة "مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين"، ولا يمكننا النظر إليها على أنها في دائرة "مقالات الملحدين". فهذا التصنيف الآخر لا ينطبق على الخصم الذي هو في الدائرة الإسلامية، وإنما يخص من وقعت مفارقة بيننا وبينه في الملة أصولا وفروعا، أما من كان في دائرة "مقالات الإسلاميين" فالخلاف معه في تفاصيل العقائد الإيمانية وفروعها.

وإذا أردنا أن نعطي نماذج للتيارات الثلاثة التي ذكرناها في التصنيف تعين على فهم ما ذهبنا إليه وتفيد كثيرا في فهم التطورات التي لحقت بالمدرسة الأشعرية نقول: لقد بات واضحا أن التيار السلفي قد قام بصورة جلية على استراتيجية ابن تيمية في احتواء التيار الأشعري وإعادة تمثله وذلك بنقد الأشاعرة المتأخرين وبيان خطورة ركونهم لقاعدة التأويل، وفي الوقت ذاته تقريظ الإمام الأشعري في اتباعه لمقالة السلف وتستمر هذه الاستراتيجية إلى مدى أوسع، هو بيان أن بعض متكلمي الأشاعرة مثل الجويني قد عدلوا عن موقفهم في التأويل وقالوا بالتفويض والتزام مذهب السلف في آخر أيامهم. وقد نجحت المؤسسة العلمية في المملكة العربية السعودية في إنجاز رسالة علمية نشرت فيما بعد بواسطة مؤسسة علمية رائدة هي مؤسسة الملك فيصل.[1] وقيمة هذه الرسالة أنها تمثل التيار الذي أشرنا إليه، وكيفيات إنجازه لمهام إعادة فهم المدرسة الأشعرية. وقد نجح صاحب الرسالة المشار إليها في عرض آراء الجويني الكلامية وتقويمها من منظور ابن تيمية. ولعل ميزة الإسهامات العلمية لهذا التيار هو نقده لمفاصل المنظومة الأشعرية من داخلها، وبذلك يوفر لهذه

[1] عبد اللطيف، أحمد، **منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة** (الرياض: مركز الملك فيصل، 1993)، ص499-504.

المنظومة القدرة على تجاوز مواضع الضعف فيها ويجعلها أكثر تمثيلا للتيار الإسلامي العام والاحتفاظ بمكانتها من حيث إنها تمثل لب التدين الإسلامي في مجال العقائد الإيمانية والتعبير عنها بحجج عقلية.

قبل الدخول في بيان ممثلي التيار الثاني الذي يتصف بسمة إبراز النزعة الاعتزالية المستبطنة في التيار الأشعري نقول: لا بد من فهم ظاهرة تحول معتزلي مثل الإمام الأشعري إلى الحنبلية والدفاع عن عقائد السلف، ومن ثم تدشين مدرسة كلامية جديدة هي امتداد لمجموعة عبد الله بن كلاب والقلانسي والمحاسبي كما قيل من قبل، وبذات الكيفية فهم ظاهرة تحول القاضي عبد الجبار من الأشعرية إلى الاعتزال لإعادة تأسيس المدرسة الاعتزالية وتأصيل قضاياها بعد اندراس معالمها على يد الإمام الأشعري. وإذا استتبت لنا المعرفة في فهم ظاهرة التحول تلك، فإن التصنيف الذي ذكرناه يكون أكثر فائدة في فهم تداعيات المدرسة الأشعرية في التاريخ الإسلامي. ذلك أنه معالم هذا التيار هو السعي لتقليل الفروق بين الأشاعرة والمعتزلة، ثم بيان أن محنة الإمام أحمد بن حنبل على أيدي المعتزلة كانت عملا سياسيا في المقام الأول. ويجب أن لا ننسى بلاء المعتزلة في مكافحة الزنادقة والإلحاد ودفاعهم عن العقائد الإيمانية في مواجهة المجسمة والمشبهة.

وإذا أردنا أن نجد ممثلين لهذا التيار فالشيخ محمد أبو زهرة والأستاذ الدكتور عرفان عبد الحميد[1] هما خير من يمثله في أبعاده الفكرية والعلمية، فلقد سعى الشيخ أبو زهرة إلى تقليل الفروق بين المعتزلة والأشاعرة فذهب إلى حد القول بأن الفرق بينهما في مقالة خلق القرآن قائم على خلاف لفظي.[2] وتتسم محاولة عرفان عبد الحميد في الإفصاح عن هذا

---

[1] أبو زهرة، محمد، **تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد** (القاهرة: دار الفكر العربي) بالإضافة إلى ترجماته بعض الأعلام. فتاح، عرفان عبد الحميد، **دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية** (عمان: دار البشير، 1997)، فتاح، عرفان عبد الحميد، **دراسات في الفكر العربي الإسلامي** (عمان: دار عمار، 1991).

[2] أبو زهرة، محمد، **تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد**، ج1، ص184.

التيار بعمق من خلال النفاذ إلى أصول الهم المعرفي في المدرسة الأشعرية. وهذا التيار على أية حال قد أفلح في إنجاز تصالح معرفي في إطار المجال التداولي الإسلامي في خصوص الفرق الإسلامية، ومن ثم صارت الفرقة الناجية عنده اتجاها علميا يركن إلى أصول الإسلام، ولا يمكن بحال من الأحوال اختزاله في مقالة بعينها. وقد أستعاد روح المدرسة الأشعرية كما تمثلت في كتاب "مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين".

أما التيار الثالث والذي وصفناه بأنه أراد أن تبقى المدرسة الأشعرية كما هي ممثلة للروح الفكرية لمؤسسها وإسهامات المتقدمين والمتأخرين في إطار تلك المدرسة، فإذا أردنا أن نختار ممثلين لهذا التيار فإننا لن نجد أفضل من علي سامي النشار وطه عبد الرحمن،[1] وكلاهما له إسهاماته الوافرة في هذا المجال. لقد نجح النشار في تدوين تاريخ علمي متماسك للعقل الإسلامي، وبين الموقع الأصيل للعقل الأشعري فيه. وقد خطا طه عبد الرحمن بذلك المشروع الفكري الرائد خطوة مهمة في بيان الجانب الصوفي والعملي للفكر الإسلامي عموما والأشعري على وجه الخصوص. ومن أراد أن يجد معالم الفكر الأشعري في مواجهة الحداثة فعليه بكتب هذا التيار، فلقد أعيد تحديد معالم التيار الأشعري ومقولاته من خلالها. ولا يخفى على المتبصر للأمور أثر ابن خلدون في ذلك وبكيفيات مختلفة واجهت الحداثة الغربية، وأعادت للأذهان مرة أخرى أن المدرسة الأشعرية تمثل لب التدين الإسلامي في مجال الدفاع عن العقائد الإيمانية.

وقد يتعجب المرء من إخراج إسهامات سعيد بنسعيد القيمة في دراسة العقل الأشعري من هذا التيار.[2] والحق يقال إنه من الممكن أن تندرج في هذا التيار لولا أنها

---

[1] النشار، علي سامي، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، الجزء الأول (القاهرة: دار المعارف، 1981). طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل (الرباط: بابل للطباعة والنشر، 1989) وكذلك كتابه في **أصول الحوار وتجديد علم الكلام** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2000).

[2] العلوي، سعيد بنسعيد، **الخطاب الأشعري، مساهمة في دراسة العقل العربي الإسلامي** (بيروت: دار المنتخب العربي، 1992).

قد كتبت من موقع أراد صاحبه أن يلزم الحياد العلمي وينظر للعقل الأشعري من الخارج، دون أن يتخذ له موقعا في إطاره، لكن أطروحته السياسية تفيد في فهم المدرسة الأشعرية وإن كانت قد اتخذت مناحي غلب عليها في بعض الأحيان التحكم والتعميمات المخلة.

لا يمتري أحد في أن كل واحد من التيارات سابقة الذكر قد أسهم بنصيب وافر في تجديد علم الكلام، وأن إسهامها في نقد أو إعادة تاسيس المدرسة الأشعرية أمر لا يخفى. ومن أراد أن يفهم مآلات تأملات ابن خلدون، لا شك أنه سيجد في هذه التيارات تطويرا وتنقيحا لما ذهب إليه. ولعل سكوت ابن خلدون عن ابن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية في نقدهما للمدرسة الأشعرية له دلالات مفيدة جدا في فهم توترات النشأة والتطور في المدرسة الأشعرية. وكذلك فإن حملة ابن خلدون على المعتزلة وتفد غلوهم في التنزيه ونشاطهم السياسي الذي تجاوز حدود الخصومة الفكرية إلى حمل الناس على آرائهم في تفاصيل العقائد، كل ذلك جعله ابن خلدون سببا مباشرا في انتهاض الإمام الأشعري للدفاع عن عقائد السلف. فإن صح ما ذهبنا إليه من تصنيف وبيان لما يترتب على تأملات ابن خلدون في تاريخ علم الكلام، فإن المدرسة الأشعرية تستحق بجدارة أن تكون ممثلا للتيار الإسلامي الغالب في مجال الدفاع عن العقائد الإيمانية، وكما أن ما ذهب إليه الشيخ مصطفى عبد الرزاق من وجود تنافس بينهم وبين السلفية إنما يصب في دائرة تمثل الأشعرية للتيار السلفي.

ما بعد الأشعرية

إن التأملات السابقة حول سرد ابن خلدون التأملي التاريخي لعلم الكلام قد لا تكفي لاستخلاص أي نتائج علمية أو عملية. لكننا إذا وضعنا في الاعتبار أن منطق التأملات أمر ذاتي في المقام الأول أريد به إطلاق العنان لتحصيل أكبر قدر من الاحتمالات الذاتية والموضوعية، بحيث تتضح زوايا للنظر جديدة ومتعددة تثري

النقاش حول مستقبل علم الكلام، فلربما كان من المفيد القول بأن علوم الملة الأخرى التي نظر في تاريخها ابن خلدون لم يحكم في أي منها بأنها ليست ضرورية بسبب انقطاع الأسباب الداعية لها، لكنه صرح بذلك في شأن علم الكلام. ومن غرائب الصدف أن علم تعبير الرؤيا الذي ذكره ابن خلدون من ضمن علوم الملة قد انزوى ولم تبق له قائمة في زماننا، ولم يعد من العلوم التي تهتم بها مؤسسات التعليم الإسلامية. لكن علم الكلام تصدرت الدعاوى لتجديده واتخذت اسما لتمييزه عن علم الكلام القديم، وقامت دعوات أخرى لتجاوزه، والنظر في خصائص التصور الإسلامي ومقوماته. ومن نادى بعلم الكلام الجديد شملت دعوته تجديد موضوعات علم الكلام وتجديد مناهجه حتى يقوى على مواجهة قضايا العصر.

وفي هذا الصدد يحق لنا القول بأن ما فعله جمال الدين الأفغاني في "رسالة في إبطال مذهب الدهريين"[1] كان محاولة لمواجهة واحدة من مشكلات العصر، وهي طغيان سلطان العلم الحديث على الدين في أوربا وانتقال تلك النزعة إلى بعض المسلمين في شبه القارة الهندية وانتحال سير سيد أحمد خان لمذهب النيتشريين أو الطبيعيين. فكان ما قام به جمال الدين الأفغاني هو استخدام أدوات علم الكلام العقلية في الدفاع عن العقائد الإيمانية، وبيان أن الإسلام ليس خصما للعلم التجريبي، وإنما هو خصم لمحاولات تأليه العلم والخروج بعه عن حدود منطقه. ولئن كان الأوائل من علماء الكلام قد نجحوا في الدفاع عن العقيدة ضد الخصوم الذين كلفوا بالفلسفة اليونانية، فإن جمال الدين الأفغاني قد واجه أولئك الذين انساقوا وراء العلم الحديث وأرادوا أن يخضع الإسلام له وأن يعاد تفسير عقائده على أساس المقولات الكلية للعلم الحديث، وتلك المقولات التي لم تخضع للتحقيق على أساس المنهج التجريبي نفسه، وإنما هي تحكمات قبلية يراد بها إخراج

[1] السيد جمال الدين الأفغاني الحسيني، **الرد على الدهريين**، نقلها عن اللغة الفارسية الشيخ محمد عبده بمساعدة عارف أفندي، ضمن **الآثار الكاملة**، ج2-3: رسائل في العرفان والفلسفة، تحقيق سير هادي خسرو شاهي (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2002/1423)، ص127-206.

الدين من موضوع التوجيه القيمي الحضاري.

وقد تبع الإمام محمد عبده جمال الدين الأفغاني في هذا الصدد وكانت "رسالة التوحيد" تكميلا لخط جمال الدين الأفغاني في شأن العلم الحديث، وإعادة صياغة موضوعات علم الكلام التقليدية بلغة سهلة، حيث أن أصل الرسالة كان دروسا ألقاها في منفاه في بيروت.[1] ولا شك أن القول بأن الإمام محمد عبده قد حاول في رسالته تلك إظهار النزعة المعتزلية المستبطنة في المدرسة الأشعرية له ما يسنده، وربما كان الدافع إليه هو مواجهة العلم الحديث الذي يعلي من سلطة العقل إزاء سلطان الدين. وقد خرجت تلك المواجهة في رسالة التوحيد في شكل تسوية بين العقل والنص، وهو مما لم يستقر في باب النظر عند المدرسة الأشعرية. ومن تأمل في مقدمات رسالة التوحيد[2] يرى أنها تمثل تقريرا لما ذكره ابن خلدون عن علم الكلام في مقدمته، أما بقية الموضوعات ففيها تلخيص مفيد لما استقر عليه النظر في المدرسة الأشعرية، مع ملاحظة أن الإضافة الأساسية في هذا الصدد هي جعل العلم الحديث ومحاولة التوفيق بينه وبين المقولات الإسلامية في النظر التجريبي محورا جديدا يهتم به علم الكلام.

إن إمعان النظر في التاريخ المعاصر لعلم الكلام يفضي إلى أن الذين تولوا أمر تجديد علم الكلام سواء في موضوعاته أو منهجه أو الدعوة إلى الاستفادة من العلم التجريبي في بناء الحجج الدفاعية عن العقائد الإيمانية ينتمون في الأصل إلى المدرسة الأشعرية. لكن في مقابل الدعوة إلى تجديد علم الكلام في إطار الموروث لقامت دعوة إلى تجاوز علم الكلام جملة وتفصيلا، وعرض العقيدة بمنهج القرآن الكريم حيث يكون التركيز على ربط علم العقيدة بالعمل، وبيان ما يترتب على التصورات الاعتقادية من أنظمة اجتماعية وسياسية واقتصادية، أي بيان كيف أن الإسلام بنظامه العقائدي جاء ليصلح حياة الناس في كل جوانبها. ولا يخفى أن دعوى تجاوز علم الكلام تجد لها

---

[1] الإمام محمد عبده، **رسالة التوحيد**، تحقيق محمد عمارة (القاهرة: دار الشروق، 1994)، ص13.

[2] المرجع السابق، ص17-32.

أصلا في تأملات ابن خلدون.

ومما يسترعي الاهتمام أن دعاوى علم الكلام الجديد قد وجدت لها حظا حاصا من العناية في أوساط الدوائر الشيعية، وربما كان الدافع وراء ذلك هو أن موضوع الإمامة عند الشيعة من قواعد العقائد الإيمانية، وأن تجديد النظر فيها أمر في غاية الأهمية؛ إذ إن تعطيل مصالح الأنام في انتظار عودة الإمام الغائب أصبح أمرا يدعو إلى اتخاذ تدابير عملية تجعل من الانتظار فعلا إيجابيا تنصلح به حياة الناس لتتهيأ لاستقبال عودة الإمام، ولذلك كانت ولاية الفقيه[1] تجديدا رائدا في هذا المجال، فضلا عن محاولات تجديد مناهج التصوف العرفاني والربط بين علم الكلام والتصوف.

ولعل ما قام به سيد قطب في كتابه "خصائص التصور الإسلامي ومقوماته" بقسميه يعد فاتحة جديدة في تطور الصناعة الكلامية، وذلك بالدعوة إلى تجاوزها وعرض العقيدة الإسلامية بمنهج القرآن. وهذه الدعوة ليست جديدة كل الجدة، بل لها سابقة فيما فعله ابن تيمية من قبل من نقد لعلم الكلام وتأكيد لضرورة عرض عقيدة السلف بمنهج السلف أنفسهم وهو منهج يتبع مقررات القرآن والكيفيات التي بينت بها السنة النبوية تلك المقررات العقدية. ولما كان أثر ابن تيمية وابن قيم الجوزية في مؤلفات سيد قطب الإسلامية بينا للعيان، فلا بد من فهم موقفه في ذلك الإطار. ومن ثم يمكننا القول بأن دعواه لتجاوز علم الكلام إنما هي خطوة أكثر جرأة في هذا المضمار، لكنها على أية حال لا تخرج عن التيارات الثلاثة السابقة.

ولا شك أن سيد قطب أراد أن يميز الناس بين نهجه في بيان مقررات العقيدة وما عرف في التاريخ باسم "الفلسفة الإسلامية" أو "علم الكلام"، وقد نشأ من هذه المحاولات تخليط كثير شاب صفاء التصور الإسلامي، وضيق مساحته، وأصابه بالسطحية، فضلا عن التعقيد والجفاف. وذلك ما جعل تلك "الفلسفة الإسلامية" ومعها مباحث علم الكلام في نظر هذا الاتجاه غريبة عن الإسلام، وطبيعته، وحقيقته،

[1] الإمام روح الله الخميني، **الحكومة الإسلامية** (عمان: دار عمار للنشر والتوزيع، 1988).

ومنهجه، وأسلوبه".[1] لقد عرف سيد قطب أن هذا الموقف سيثير دهشة البعض ممن اشتغلوا بهذه المعارف، لذلك قام بتأكيد موقفه وتوضيحه مرة أخرى مبينا أهمية العودة إلى القرآن الكريم حتى نستمد منه مقومات التصور الإسلامي، ثم بيان تفرد خصائص التصور الإسلامي عن بقية التصورات،[2] وأنه لا مندوحة من اتخاذ منطق الموازنات سبيلا لبيان ذلك الأمر، ولكن حينما يتعلق الأمر ببيان مقومات التصور الإسلامي عن الله والكون والإنسان والحياة فلا بد من الوقوف عند مقررات القرآن وحدها.

وقد بين قطب أن مباحث التصور الإسلامي لا يقصد بها مجرد المعرفة ولأجل المعرفة في ذاتها، وإنما لأجل التحرك بها لتصحيح الأوضاع المفارقة للإسلام في مختلف مجالات الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية. وينطلق سيد قطب في ذلك من مبدأ أن التصورات الاعتقادية، هي التي تنبثق منها الأنظمة السياسية والاجتماعية والاقتصادية وليس العكس. وطالما أن موقف سيد قطب قد اتضحت معالمه بهذا الحد فقد توجه بالنقد لموقف الإمام محمد عبده ومدرسته من بعده في إفراطها في العقلانية حينما قامت بالتسوية بين العقل والنقل، وامتد نقده إلى العلامة محمد إقبال لكونه أراد إعادة صياغة الفكر الإسلامي وتصوراته العقدية في قوالب فلسفية.

والحق إن سيد قطب في نقده للإمام محمد عبده ومدرسته وللعلامة إقبال قد أظهر احتراما وتقديرا[3] لمحاولتهما، ولكنه أراد أن يبين مفاصل الخلاف بينه وبينهم. وفي ذلك يقول: "ولست أبتغي أن أنقص من قدر تلك الجهود العظيمة المثمرة في إحياء الفكر الإسلامي وإنهاضه التي بذلها الأستاذ الإمام وتلاميذه، والتي بذلها الشاعر إقبال... رحمهم الله رحمة واسعة".[4] ويرى سيد قطب أن المنهج الدفاعي بطبيعته يحدث

---

[1] سيد قطب، **خصائص التصور الإسلامي ومقدماته**، القسم الأول (ميونيخ: الاتحاد الإسلامي العالمي للمنظمات الطلابية، 1973)، ص16.

[2] المرجع السابق، ص16-17.

[3] المرجع السابق، ص23-32.

[4] المرجع السابق، ص32.

خللا فيما يراد الدفاع عنه، فإن كان الانحراف الذي دعا إلى الدفاع عن العقيدة بمنهج وأدوات ظن أنها من ذات نهج المخالف المنحرف، وبالتالي هي أوقع في رده عن انحرافه، فإن ذلك يفضي إلى انحراف في التدليل على العقيدة بغير منهجها، وهو بذلك يوقع في محذور منهجي أكبر. وفي ذلك يقول سيد قطب: "إنما أريد فقط التنبيه إلى أن دفعة الحماسة لمقاومة انحراف معين قد تنشئ انحرافا آخر، وأن الأولى في منهج البحث الإسلامي، هو عرض حقائق التصور الإسلامي في تكاملها الشامل، وفي تناقسها الهادئ، وفق طبيعتها الخاصة وأسلوبها الخاص".[1]

يبدو ألا خلاف حول ما ذهب إليه سيد قطب، ومن الصعب رمي المحاولات السابقة بأنها قد جانبت الصواب في كل ما ذهبت إليه. وعليه من الخطأ فهم مقالة سيد قطب في عمومياتها، وأن ما جاء به في قسمي كتابه "خصائص التصور الإسلامي ومقوماته" كان خاليا من مواجهة الانحرافات التي حدثت في مجتمعات المسلمين، وأنه قد أسقط الحكمة التي تراكمت في بحوث علم الكلام والعقيدة جملة وتفصيلا، فكل ما فعله سيد قطب هو التنبيه إلى الخلل الذي يمكن أن يحدث حينما يستولي المنطق الدفاعي إزاء انحراف بعينه، وحينما نتوسع في استخدام قوالب فلسفية أو غيرها ونقوم بفرضها على طريقة فهم النصوص القرآنية. ولا شك أن مواجهة العلمانية وبيان تاريخ تشكلها في أوربا قد أخذا حيزا واضحا من جهد سيد قطب في بناء التصورات الإسلامية في هذا الصدد، وقد أفاد وأجاد في بيان معنى الحاكمية الذي صار مثار نقد من قبل خصومه الفكريين وسوء فهم من قبل من تولى نشر أفكاره.[2] والحال كذلك لا بد من القول إن ما نجح فيه سيد قطب هو إثارته لإشكال المنهج في عرض العقيدة الإسلامية، وتركيزه على أهمية التلقي عن الله في معرفة مقررات العقيدة. ولا شك أن الخصائص التي توصل إليها لا خلاف حولها، فالربانية والثبات والشمول والتوازن والإيجابية والواقعية والتوحيد

---

[1] المرجع السابق، ص23-32.

[2] الهضيبي، حسن، **دعاة لا قضاة** (القاهرة: دار التوزيع الإسلامية، 1977).

كلها خصائص يمكن أن تعرض العقيدة الإسلامية في إطارها.[1]

لا يشك أحد في أن الكيفية التي صاغ بها سيد قطب العقيدة الإسلامية في كتابه خصائص التصور الإسلامي ومقوماته قد جمعت بين النظر والعمل، وأعادت ترتيب مباحث علم الكلام بصورة جد مفيدة. ولو عن لنا القول بأن الخصم التقليدي لعلم الكلام كان هو العقل المنفلت من إطار الوحي وأن النقلة التي أحدثها جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده هي مواجهة العقل العلمي المناهض للدين، فإن ما قام به سيد قطب هو مواجهة العقل العلماني السياسي، تلك العلمانية المطلقة التي أرادت أن تكون رؤية للكون مخالفة للرؤية الإسلامية.

ولئن صحت المقابلات[2] التي ذهبنا إليها في هذه التأملات والتصنيفات التي اخترعناها لتسهيل الفهم وتنظيمه، فلا بد من أن تكون لهذه التأملات توقيعات عملية في إعادة صياغة الصناعة الكلامية، وتنقيح مناهج التدريس، وتصنيف العلوم في أقسام الدراسات الإسلامية والعلوم الشرعية، وذلك بتحويل طبيعة العلم من مقولات دفاعية إلى مقولات تركيبية حوارية تعنى بمواجهة الخصوم الفكريين في داخل الدائرة

---

[1] سيد قطب، **خصائص التصور الإسلامي ومقدماته**، القسم الثاني (القاهرة: دار الشروق، 1995)، ص41-80.

[2] لا بد من الإشارة إلى المقالتين القيمتين للدكتور عبد المجيد النجار التي قد استفاد منها الباحث في هذه التأملات، "منهج الفكر العقدي بين القديم والحديث" في كتاب **مباحث في منهجية الفكر الإسلامي** (بيروت دار الغرب الإسلامي، 1992) ص79-136؛ و"واقعية المنهج الكلامي"، في كتاب **نحو فلسفة إسلامية معاصرة** (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1981)، ص325-344. وكذلك مقالة الدكتور السيد رزق الحجر، تجديد علم الكلام في ضوء المعركة بين أنصاره وخصومه، مجلة **كلية دار العلوم**، العدد 36، السنة 2005، ص131-159. ولا بد من الإشارة لمقالة قوميز نيقولاس :

Nogales, Salvador Gomez "Sunná Theology" in The Cambridge History of Arabic Literature: Religion, Learning and Sciences in The Abasid Period (Cambridge: Cambridge University Press).

وعند كتابة هذه التأملات كان من الممكن التعرض للبحث الذي كتبه د. محمد عابد الجابري ضمن سلسلة التراث الفلسفي العربي مؤلفات ابن رشد (2) للتقديم لكتاب ابن رشد الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة. وهي طريقة جديدة لعرض تاريخ علم الكلام أفسدتها عملية إصدار الأحكام الاعتباطية وعدم الوقوف مع ما يفضي إليه الدليل. ولا أحتشم من القول بأنه قد أفاد المذهب الأشعري بجرأته الصادرة عن نظر ضيق عطن. وأثبت من حيث لا يدري أهمية هذا المذهب في تاريخنا الكلامي.

الإسلامية وخارجها، وفق نسق كلي قائم على التصورات الاعتقادية التي جاء بها القرآن الكريم وبينتها السنة النبوية. ولا بد من ربط مقولات علم الكلام الجديد بالعمل؛ أي أن يوفر علم الكلام الجديد أو التصورات الاعتقادية الإسلامية مبادئ ضابطة للطبيعة الوجدانية العملية التي في التصوف.[1] فما لم يحدث الوصل بين هذه وتلك ستبقى مقررات ابن خلدون التي ختم بها تأملاته كما هي.

[1] إن ما قام به الإمام العلامة شاه ولي الله الدهلوي في كتابه **حجة الله البالغة**، الجزء الأول (بيروت: دار المعرفة، 2004) خاصة المبحث الخامس: مبحث البر والإثم (ص136-189) والمبحث السادس (مبحث السياسات الملية) قريب مما نقترحه.