مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

علم الكلام والهرمينوطيقا... أيّ رهان؟

علي الصالح مولى
باحث تونسي

2024

- **بحث محكم**
- **قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية**
- 25 مارس 2024

جميع الحقوق محفوظة © 2024

علم الكلام والهرمينوطيقا... أيّ رهان؟

مقدّمة

نقترح علمَ الكلام أفقاً تطبيقيّاً نستهدف من خلاله النظر في إمكانات سَحْبه من الحيّز العقائديّ الذي نشأ فيه، واستدراجه إلى منطقة تقاطع الاختصاصات عسى أنْ نظفَرَ بفائض القيمة الذي يُوفّره الرهان على البيْنيّة. وعلم الكلام واحد من العلوم الدينيّة التي رافقها منذ النشأة كثيرٌ من الصخب؛ فهو لئن تَنَزَّلَ عند بعض المصنّفين القدامى منزلةً مرموقة، جعله بعضهم الآخر في دائرة الارتياب والتوجّس. وبسبب هذا التنازع حول موقعه ودوره، حضر في نظريّة المعرفة الإسلاميّة حضوراً إشكاليّاً، وهو يُسْتدعَى اليومَ في كثير من الدراسات استدعاءً إشكاليّاً أيضاً، ولكنْ من زاوية أخرى. وإذْ نصطفيه موضوعَ دراسة، فلأنّنا نفترضُ أنّه قادر بالإمكانات التي تُتيحُها عمليّات تشبيك المعارف والمناهج على أنْ يكون ورشة عمل ضخمة للتجديد والتنوير، ومِنْ ههنا تحديداً نروم أنْ نتناوله الدرس.

لا نرى، في هذا الإطار، فائدة حقيقيّة من تفصيل القول في ما استقرّ تعريفا للعلوم الشرعيّة إجمالاً، أو لمكوّناتها تفريعاً. وحَسْبُنا في هذا الإطار، أنْ نكتفيَ ببيان موضوعها ومَوْقِع علم الكلام فيها، جاء في تعريف العلم الشرعيّ أنّه «علم صَدَرَ عن الشرع أو توقّفَ عليه العلم الصادر عن الشرع... والعلم الشرعيّ تفسيرٌ وحديث وفقه»[1]. وجاء في بيان علاقة علم الكلام بالعلوم الشرعيّة أنّ علم الكلام هو العلم الذي تُبنى عليه العلوم الشرعيّة، فهو «أساسها وإليه يؤول أخذُها واقتباسُها... موضوعه أعمّ الأمور وأعلاها، وغايته أشرف الغايات وأجداها، ودلائله يقينيّة يَحكُم بها صريحُ العقل، وقد تأيّدتْ بالنقل وهي الغاية في الوثاقة، وهذه هي جهات شَرَفِ العلم التي لا تعدوها، فهو إذن أشرفُ العلوم»[2]. وجاء أيضاً في مَعرَضِ التعريف بموضوعها: «وتُسمّى العلوم الدينيّة، وهي العلوم المدوّنة التي تُذكَر فيها الأحكام الشرعيّة العمليّة أو الاعتقاديّة، وما يتعلّق بها تعلّقاً معتدّاً به... وهي أنواع، فمنها علمُ الكلام»[3].

ولكنّ مَطلبَنا ليس علمَ الكلام بإطلاق، بل «علم الكلام الجديد» تخصيصاً. وبهذا، يكتسبُ الموضوع راهنيّتَه من جهة، كما يكتسب عمقَه الإشكاليّ من جهة ثانية بناء على السؤال التوجيهيّ الكبير الذي ستنجذب نحوه سائرُ مكوّنات الفصل وهو: إلى أيّ مدى تَضْمَنُ الدراسات البينيّة إنتاج معرفة غير تقليديّة تتطوّر بها علوم الشرع وتنسكبُ بها في مَجرى القيم الحديثة؟

---

1 - محمّد علي التهانوي، موسوعة اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق علي دحروج، الجزء الأوّل، (بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، 1996)، ص: 1020

2 - عبد الرحمان الإيجي، المواقف في علم الكلام، (بيروت: عالم الكتب، د. ت)، ص: 8

3 - التهانوي، موسوعة، مصدر سابق، ص ص: 28- 29

وأمّا الهرمينوطيقا، فهي التي سنختبر بها مَدى جاهزيّة علم الكلام للخروج من «موطنه» الأصليّ تصوّراً ومقاصدَ، والاندراجِ في فضاء معرفيّ حديث. ولا نرانا أيضاً في حاجة ماسّة إلى تفصيل القول في الهرمينوطيقا والمسارات التي عرفَتْها في التاريخ تفصيلاً مدرسيّاً، فهذا ممّا يَسْهُل الظفر به في التآليف الكثيرة الخاصّة بها. إنّ ما يَعنينا منها في هذا المقام التمهيديّ هو أنّها ليست التفسيرَ ولا التأويل كما مارسهما «علماء الدين»، وإنْ كانت تتقاطَعُ معهما تقاطُعاً شكليّاً من خلال ما يحيل عليه التعريف المعجميّ في درجته الصفر للمفردتيْن فسّر وأوّل عربيّاً، أو للدلالة المعجميّة المباشرة لفعل hermeneia في اليونانيّة.

أولا- من أجل تبديد المخاوف من الهرمينوطيقا

من المفيد الإشارة إلى أنّ محاولات التقريب بين الهرمينوطيقا منهجاً بحثيّاً وعلوم الشرع مازالتْ دون المستوى المأمول. وقد يكون مشروعاً أنْ نجد الذي يُؤْمِن بجدواها يتساءل عن الأسباب التي جعلت الدارسين لا يتعجّلون استقدامها: «لماذا تأخّرتْ؟ وكيف تتقدّم؟»[4]. ومن المهمّ كذلك الإشارةُ إلى أنّ تجريب الهرمينوطيقا على المجال النصيّ الإسلاميّ لا تَحظى بالترحيب من طيف من علماء الشرع عامّة والتفسير خاصّة لأسباب أهمّها ما يُشاع عن كونها آليّةَ تأويل تستهدف الإطاحة بقدسيّة النصّ المقدّس من جهة اعتباره نصّا كسائر النصوص التي نشأت في التاريخ ويلحقه ما يلحق كلّ النصوص من تبدّل أو تلف وتغيّر. ودون الدخول في مجادلة أصحاب هذا المذهب الذين يستنفرون الدارسين المسلمين للوقوف في وجه الهرمينوطيقا، نكتفي بالقول الوصفيّ في هذا المقام: إنّ الهرمينوطيقا في الدراسات الإسلاميّة مازالت خارج دائرة التمثّل والاستيعاب والاستخدام المُكثّف. ونعتقد بأنّ تعطيل هذا المسلك البحثيّ ليس له من وظيفة عمليّة سوى تأجيل انفتاح العلوم الدينيّة على أفق جديد قد يوفّر فرصةً لإخراج كثير مِنَ المباحث الدينيّة من الأطر التقليديّة؛ وذلك بتمكينها من أداة عمل ثَبَتَتْ نجاعتُها في سياقات حضاريّة أخرى لتطوير أدائها وتحديث نتائجها.

ومِنَ المُناسِب أنْ نَلْفِتَ النظرَ أيضاً إلى أنّ المتحمّسين لتفعيل الهرمينوطيقا في فضاء العلوم الدينيّة لا يَنفكّون عن دَفْع تهمة سَحْب القداسة من النصّ القرآنيّ عن أنفسهم، وتحميل المتوجّسين مسؤوليّة سوء فهم ما يُعلّقونه من آمال على إدخال هذه الآليّة لحقل العلوم الدينيّة. فعبد الجبّار الرفاعيّ على سبيل المثال الذي يُعتبَر أحدَ أبرز هؤلاء المتحمّسين نراه، وهو يبشّر بفضائل الهرمينوطيقا، ينبّه في الوقت نفسه على خطورة الدعوات إلى استبعادها: «صَدرتْ بعض الكتابات بعناوين مبهمة مثل: الردّ على الهرمينوطيقا... تحذّر من الاطّلاع على الهرمينوطيقا، فضلاً عن الإفادة منها وتوظيفها في تفسير نصوص الأديان»[5]. ويُرجع سبب وجود هذا النوع من الكتابات «إلى جهل الكاتب بما تعنيه الهرمينوطيقا»[6]، معتقدا بأنّه «لو عرف أنّها علم أو فنّ للفهم لَمَا تورّط بهكذا عنوان، إذْ يبدو مَثَلُه كمن يكتب كتاباً بعنوان: الردّ على علم الاجتماع، أو الردّ على علم الاقتصاد، أو الردّ على فلسفة اللّغة»[7].

والحقيقة أنّ تنبيهات الرفاعي لا تأتي من فراغ، فقد تجنّدت بعض الأقلام في إطار دفاعها عن العلوم الدينيّة مضامينَ ووسائلَ للطعن في الهرمينوطيقا، بوصفها منهجاً غريباً جيء به لاستهداف الإسلام. ومن الأمثلة

---

4 - راجع على سبيل المثال مقالة كريم الصيّاد: «الهرمنيوطيقا القرآنيّة: لماذا تأخّرتْ؟ وكيف تتقدّم؟»، في الموقع الإلكترونيّ: https://www.ida2at.com/quranic-hermeneutics-why-was-delayed-how-do-progress بتاريخ 2021/07/03. (نظرنا فيها بتاريخ 2021/09/20).

5 - عبد الجبّار الرفاعي، «رائد الدرس الهرمنيوطيقيّ بالعربيّة»، قضايا إسلاميّة معاصرة، عـــ63- 64ـــدد، (2015)، ص: 23، (هامش رقم 1).

6 - نفسه، الصفحة نفسها.

7 - نفسه، الصفحة نفسها.

على ذلك، هذا الحُكم الإقصائيّ الذي يكشف إصرار صاحبه على إبقاء العلوم الدينيّة حقلاً منغلقاً على نفسه مسكوناً بالخوف من الانفتاح على علوم ومناهج أخرى: «فوجئنا بانتشار طريقة دخيلة لفهم النصوص الشرعيّة في الدراسات الإسلاميّة، حيث استُخدمَ منهج غريب مُحْدَث يسمّى بالهرمينوطيقا»[8]. وتتوسّع دائرة الاتّهام لتطال الباحثين المؤمنين بجدوى الهرمينوطيقا: «هذه الطريقة تسرّبت وتسلّلت خفية عن طريق المنبهرين بالمنهج الغربيّ لنقد النصوص الدينيّة خاصّة التوراة والإنجيل، فطبّقوها في النصوص القرآنيّة والحديثيّة ممّا أدّى إلى بلبلة في الفهم في الساحة الإسلاميّة»[9]. وقريباً من هذا، نقرأ في صيغة تهكّم ما يفيد الدفاع عن الحقول المعرفيّة المغلقة والانتصار للفكرة التي ترى أنّ لكلّ حضارة علومَها الخاصّة بها: «نتساءل مع دعاة الهرمينوطيقا هل ضاقت بكم السبل؟ وانسدّت الآفاق أمام أعينكم حتّى دخلتم جحر الضبّ تقلّدون غيركم؛ بل وتتّخذونهم أئمّة هداة، وتنحتون أقوالهم كأنّها تنزيل من التنزيل، وتنزعون القدسيّة عن النصوص المقدّسة لا لشيء إلّا لأَنْ تُدَنَّسَ برجس تعدّد القراءات»[10].

والحاصل من هذه التنبيهات أنّه ثمّة جدل حادّ حول الهرمينوطيقا في الفضاء المعرفيّ الإسلاميّ المعاصر، وهو ما يؤكّد أنّ مسألة البينيّة مازالت في كثير من الأذهان مطلباً مؤجَّلاً وغير محسوم فيه بدعاوى لم ترتق، في نظرنا، إلى مستوى الإقناع العلميّ. والراجح أنّ الغالب على التخوّفات التي يتحصّنُ وراءها المناوئون لهذا التوجّه البيْنيّ متأتٍّ مِنْ تَوَقُّعِ أنْ يَفْعَل الهرمينوطيقيّون المسلمون بالقرآن ما فعله نُظَراؤهم الغربيّون بنصوص اليهود والمسيحيّين الكتابيّة. وتقوم دعواهم على أنّه طالما أنّ مجال عَمَلِ الهرمينوطيقا منصبّ بالكليّة على النصّ، باعتباره منتوجاً بشريّاً متشكّلاً في التاريخ قياساً على النصوص اليهوديّة والمسيحيّة، فإنّ مطابقة القرآن بها سيؤدّي حتما إلى النظر فيه بوصفه نصّاً بشريّاً تشكّلَ تشكُّلاً تاريخيّاً. ولئن كان المقام الأكاديميّ لا يُبيح الانتصار الوجدانيّ لهذا الطرف أو ذاك، فإنّ الشجاعة العلميّة تفرض الإقرارَ بأنّ المعارفَ لا جنسيّة لها ولا دينَ، رغم كونها ترتدّ بالنسَبِ الأوّل إلى هذه الأمّة أو تلك، وإلى هذا العقل الهُوَويّ أو ذاك قبل أنْ تُضْحيَ مِلْكاً مشاعاً تأخذ منه المجتمعات والجماعات العلميّة ما يُناسِبُ حاجتَها. وليس من مانع يَحُولُ دون استخدامها واستثمارها إلّا مانعيْن: رَفْض مُسْبَق لها بناء على حكم افتراضيّ غير مُؤَسّسَ علميّاً، ورَفْض بعد اختبارها والتأكّد من أنّ حجم الضرر الحاصل منها أكبرُ من حجم النفع. ولا مِرَاءَ في أنّ الرفضَ المُسْبَق لا ينمّ إلّا عن موقف دفاعيّ مهزوز ومتوتّر نفسيّاً وحضاريّاً يُطيلَ أزمة العلوم الدينيّة ولا يُطَوِّرُ أداءَها في زمنٍ تَعَوْلَمت فيه العلوم والمناهج.

8 - منتهى أرتاليم، «فهم النصوص الشرعيّة واستنباط الأحكام بين مقاصد الشريعة والتأويليّة الحديثة: دراسة تحليليّة نقديّة»، التجديد، المجلّد العشرون، عـــ39ـــدد، (2016)، ص: 154

9 - نفسه، الصفحة نفسها.

10 - محمّد جابري، «الاجتهاد الأصوليّ بين جهود الصادقين وانتحال المبطلين»، في الموقع الإلكتروني: http://mhammed-jabri.com/ بتاريخ 02 آذار/مارس 2003. (نظرنا فيه بتاريخ 2021/11/06).

بناءً على ما قَدَّمْنا، نطرح هذه الأسئلة الثلاثةَ: هل يوجَدُ نصّ مهما كان مصدره خارجَ سلطة الهرمينوطيقا بالنسبة إلى المتلقّي (القارئ)؟ وألا يُمْكِن تشغيل الهرمينوطيقا في النصّ المقدّس دون المَساسِ بقدسيّته؟ وأليس الإسلام باعتباره ديناً نصّانيّاً واقِعٌ في قلب الهرمينوطيقا؟

لا جدالَ في أنّ النواة الصلبةَ لحضارة الإسلام هو القرآن الكريم، والقرآن في مطلَق الأحوال نصّ. ولا نظنّ أنّ أمّة شَغَلها نصّ كما شَغَلَ أمّةَ الإسلام هذا النصُّ العظيم. فوجودها كلّه مُسْتَمَدٌّ منه. وليس من رأي أو سلوك فرديّ وجماعيّ لا يأخذ معقوليّتَه منه. والنصّ رسالة يترتّبُ عنها عَقدٌ بين الباثّ والمتلقّي. وشَرْط التعاقد الفهمُ الذي يتأسّسُ على حُصول المعنَى عبر مجموعة من الأنشطة الإفهاميّة كالتفسير مثلاً. ولكنّ الذي يُميّز نصّ المسلمين من سائر النصوص، في سياق ما نحن بصدده، خصائصُ أساسيّةٌ ثلاثٌ: القدسيّة والخاتَميّة والصلاحيّة الأبديّة. وبسبب هذه الخصائص يتحمّل المسلمون، باعتبارهم متلقّين للرسالة، مسؤوليّة إبقائها مقدّسَةً ومكتمِلَةً وصالحةً.

ولمّا كانت هذه الرسالة نصّاً، فلنْ تكون إلّا القراءةُ آليّةً مُثلى لتحقيق المناط. ومن ههنا تحديداً تُقتَرَحُ الهرمينوطيقا نشاطاً قِرائيّاً لمواجهة انحباس النصّ في زمان ما، وعقل ما، ومُتلقٍّ ما. ولا نرانا في هذا المقام نخالف ما ذهب إليه عبد الجواد ياسين حين قال: «الثقافة الإسلاميّة ثقافة هرمينوطيقيّة بالضرورة، بما هي ثقافة كتابيّة من جهة، وتراثيّة من جهة ثانية. وهي تشترك في هذه الخاصيّة مع الثقافتين اليهوديّة والمسيحيّة، من حيث تنتمي معهما إلى نسق تديّن تاريخيّ واحد هو النسق الإبراهيميّ، الذي استحدَث منذ بداياته العبريّة فكرة ‹الكتاب› وكرّس مفهوم ‹النصّ› بوصفه منظومة خطاب ذات سلطة مقدّسة ومتعدّية في الزمان»[11]. ولمّا كان إنتاج المعنى هو الذي يُبقي النصّ حيّاً، تلوح الاعتراضات على الهرمينوطيقا غيرَ ذات معنى: «استفهام النصّ المقدّس من أعلى المشاريع المعرفيّة التي يمكن أن تشتغل عليه أمّة ما، وهو أحد أوجه الحيويّة أمام الهويّة الإسلاميّة. ومن هنا، تأتي الهرمينوطيقا بوصفها إحدى الآليّات المعرفيّة والفلسفيّة الممكنة لتحقيق هذا الربط بين النصّ المقدّس والواقع الخارجيّ المعيش»[12].

ما ينبغي التنويه به أنّنا نُقيمُ أطروحتنا على فرضيّة مركزيّة مفادُها أنّ «علم الكلام الجديد» حقل بحثيّ واعد أكاديميّاً. فهو، مقارنةً بالمسائل التي خاض فيها الفكر العربيّ والإسلاميّ منذ القرن التاسَع عشر بحثاً عن مسالكَ للتمدّن، قطاع متروك أو مهمَل، بوصفه آلةَ كلام استوفتْ أغراضها وانتفت الحاجة إليها. لكنّ شيئا ما فيه لفتَ النظرَ إليه وحَفّزَ على استقدامه ونَفْخِ الروح فيه واقتراحه إمكاناً جديّاً لصياغة لاهوت إسلاميّ تنويريّ. فما الذي فيه يُغري؟ وما معقوليّة الدعوة إلى اتّخاذه مَعْبَرا يَنْقُل المسلمَ من سياق حضاريّ قديم

11 - عبد الجواد ياسين، «مناقشات في الهرمنيوطيقا الإسلاميّة: (1) التفسير والتأويل»، الموقع الإلكترونيّ لمركز المسبار للدراسات والبحوث: https://www.almesbar.net، بتاريخ 9 أغسطس 2020. (نظرنا فيه بتاريخ 2021/11/15).

12 - عبد العالي العبدوني، «الهرمنيوطيقا الدينيّة: مفتاح كليانيّ لنصّ كوكبيّ»، الحياة الطيّبة، عـــ36ـــدد، شتاء- ربيع (2017)، ص: 46

إلى سياق جديد؟ وهل يكون الرهان على الهرمينوطيقا قادراً على تحرير الكلام من أزمته المركّبة: انتماؤه إلى المعرفة القديمة هُويّةً إبستيمولوجيّة، وانغلاقه على نفسه حقلاً علميّاً؟

مِن بين ما يطمَحُ هذا الفصلُ إلى تحقيقه إذنْ، إدراكُ هذيْن الهدفيْن: تحرير القول في ما بين علم الكلام القديم وعلم الكلام الجديد من تَداخُل وتَخارُج، واستكناه آفاق الكلام الجديد وإمكاناته لتحقيق التمايز بعد التخارج. ولذلك سنركّز الاهتمامَ في المبحث الأوّل على النظر في الرهانات المعقودة عليهما، وعلى البناء النظريّ الذي يعطي كلَّ علم خصيصته الإبستيمولوجيّة.

ليس الهدفُ الأساس من هذا المبحث دراسةَ علم الكلام في ذاته ولذاته. فقد جعَلْنا الغالبَ عليه نزعةً تاريخيّة تطوّريّة قصَدْنا من ورائها إلى رَصْد المَطالب التي حفّزت العقل الإسلاميّ على ابتداع معرفة نظريّة يذبّ بها عن عقيدة الإسلام ومذاهبه، وطرائق وإجرائها آملين في الوصول إلى تجميع ما أمْكنَ من العناصر البنائيّة التي مَنحتْ ذاك الجهد سمة العلم حتّى نختبر، في ما يأتي من مُكوّنات هذا الفصل، منزلة الجديد وأصالته.

وإنْ كنّا في غير حاجة ماسّة إلى الاهتمام بعلم الكلام تعريفاً ونشأة وتطوّراً وضموراً نظراً إلى أنّ الدراسات في ذلك كثيرة مثلما أشرنا سابقاً، فمن المهمّ الإشارةُ ابتداءً إلى أنّ هذا «الكلام» مرّ ككلّ مُنتَج «إيديولوجيّ» بحالات وأطوار، وتَنَقَّلَ بين ألسُن مناصريه ومعارضيه، ونَفَذَ إلى الأديان والمذاهب بِحَسَبِ مقدار الحاجة إليه حتّى قيل فيه الرأيُ وضدّه[13]. ووحْدَها المقاربة التاريخيّة التطوّريّة قادرةٌ على كَشْف مسار هذا «الكلام» وصيرورته[14]. وحسْبُنا ههنا توطئةً لِما نعتزم الخوض فيه أنْ نكتفيَ بإلماعات سريعة تَحُدُّ هذا العلم على النحو الذي يوفِّرُ مادّة تعريفيّة دنيا، ولكنّها أساسيّة وإنْ تركت الباب مفتوحاً لبعض الاعتراضات عليها. عرّفه الإيجي (710- 756هـ) تعريفاً غير مذهبيّ وإنْ كان الإيجي أشعريّاً سنيّاً فقال: «الكلام علم يُقتَدَرُ معه على إثبات العقائد الدينيّة بإيراد الحجج ودفْع الشُّبَه، والمراد بالعقائد ما يُقْصَدُ به نفسُ الاعتقاد دون العمل، وبالدينيّة المنسوبة إلى دين محمّد صلى الله عليه وسلم»[15]. والتعريف المذهبيّ هو ذاك الذي يَسْحَبُ علم الكلام إلى حياضه ليذبّ به عن مذهبه دون سواه. ومن تلك التعريفات تعريف ابن خلدون (732- 805هـ): «هو علم

13 - جاء في شرح العقائد النسَفيّة لسعد الدين التفتازاني (722هـ- 791هـ)، تحقيق كمال علي، (بيروت: دار إحياء التراث العربيّ، 2014): «وبالجملة هو أشرف العلوم لكونه أساس الأحكام الشرعيّة ورئيس العلوم الدينيّة، وكون معلوماته العقائد الإسلاميّة، وغايته الفوز بالسعادات الدينيّة والدنيويّة، وبراهينه الحجج القطعيّة المؤيّد أكثرها بالأدلّة السمعيّة»، ص: 24 وفي المقابل نقرأ ما يُطيح بالشرف المشار إليه في الكلام المنسوب إلى الشافعي (150هـ- 203هـ): «حُكمي في أهل الكلام أن يُضرَبوا بالجريد والنعال، ويُطاف بهم في العشائر والقبائل، ويقال: هذا جزاء مَن ترك الكتاب والسنّة وأقبل على الكلام»، نقلاً عن صدر الدين أبي العزّ الحنفي، شرح الطحاويّة في العقيدة السلفيّة، تحقيق أحمد محمّد شاكر، (الرياض: وزارة الشؤون الإسلاميّة والأوقاف والدعوة والإرشاد، 1418هـ)، ص: 24

14 - ننصح في هذا الإطار بالعودة إلى القراءة المتميّزة التي قام بها محمّد بوهلال في كتابه إسلام المتكلّمين، (بيروت: دار الطليعة للنشر/ رابطة العقلانيّين العرب، 2006)، ص: 13 وما بعدها.

15 - الإيجي، المواقف، مصدر سابق، ص: 7

يتضمّنُ الحجاج على العقائد الإيمانيّة بالأدلّة العقليّة والردّ على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنّة. وسرّ هذه العقائد الإيمانيّة هو التوحيد»[16].

لا جدال حول ما في هذا التعريف من نَفَس مذهبيّ سنيّ أشعريّ يُضيّق المساحات الثقافيّة التي نَشَط فيها علم الكلام تاريخيّاً[17]، إلّا أنّه يَصْلُح في الإجمال اعتمادُه كذلك؛ ففيه بيان المقصد والآلة والموضوع، وهي مجتمعةً تُعطي علمَ الكلام خصائصه التمييزيّة الكبرى. ولكنْ، يجب الحذر حين اعتماد هذا النوع من التعريفات والتنبّه إلى ما تورّط فيه علم الكلام من مَيْل إلى هذا الطرف دون ذاك. وعلى أيّ حال، فالحاصل ممّا أوردنا أنّ هذا العلم يُفتَرَضُ فيه أن يكون مندوبا للدفاع عن الدين متوسِّلاً في ذلك بالبراهين والأدلّة العقليّة. والغالب على اهتماماته البحثُ في المسائل المتّصلة بوجود الله وصفاته وتوحيده وأفعاله وعدله[18]، وبالقرآن مُحْدَث أم قديم، وبالرسل والآخرة. وأمّا الغالب على منهجه، فالحجاج، أو ما سمّاه طه عبد الرحمان «منهج المناظرة الجدليّ»، وهو، كما يرى، منهجُ أغلب المعارف الإسلاميّة غير أنّه «لم يأخذ أيُّ مجال علميّ إسلاميّ بهذا المنهج مثلما أخذ به علم الكلام... حتّى إنّنا نرى أنّه أحقّ أن يُدعَى علم المناظرة العقديّ مِنْ أن يُدْعَى باسم آخَر»[19].

وإذْ يكون علم الكلام بهذا المعنى، فهو في علاقة تَداخُل وتَخارُج مع الدين. فأمّا ما هو من التداخل فانتساب المتكلّم إلى مجال الدين انتصارا له. وهو، بهذا، معدود في المسائل الإيمانيّة. وأمّا ما هو من التخارج فانتساب المتكلّم إلى مجال الصناعة الهادفة إلى بناء معرفة حول الدين، وليس هذا معدوداً في المسائل الإيمانيّة حصراً بدليل أنّ سهام التضليل والتبديع والتكفير قد لاحقت المتكلّمين على نحو من الأنحاء. إنّه بناء ذهنيّ مصاحب للإيمان ومتعال عليه في الوقت نفسه. فالكلام إذن، معرفة مُلْحَقة بالدين وليست جزءا بنيويّا فيه كما هو الحال مثلا مع التفسير والفقه وأصول الفقه. ومؤدّى هذا التخارج أنّ الإسلام، وسائر الأديان، تحتاج دوماً بعد أنْ تنتشر وتتوسّع ويصير لها نفوذ وآثار في حياة الأفراد والجماعات، إلى ما بعد التفسير والفقه والأصول؛ فهي ليست فقط استجابات يوميّة لمتطلّبات الناس التعبديّة، ولا هي تلبية قانونيّة تشريعيّة لقضايا المؤمنين فقط. إنّها تحتاج إلى بناء عقليّ يوفّر لها شرعيّة الوجود، ويمكّن الناس مؤمنين وغير مؤمنين من معرفة نظريّة

16 - عبد الرحمان بن خلدون، المقدّمة، جزء 2، (تونس: الدار التونسيّة للنشر/ الجزائر: المؤسّسة الوطنيّة للكتاب، 1984)، ص: 557. ونسوق في هذا الصدد ملاحظة نراها مهمّة مفادها أنّ ميلاد خطاب يدافع عن العقائد في الإسلام المبكر جاء بعد أن ظهرت مسألة العقائد. فقبْلها، كانت المسألة مسألة إيمان. والخروج من الإيمان إلى العقيدة هو المتحوّل الذي وفّر أرضيّة للكلام. سنتوقف على أثر هذا التحوّل لاحقا. فللكلام الجديد تصوّر في المسألة لا يمكن إهماله. وجدير بالذكر أنّنا التقطنا محتوى هذه الملاحظة من محمّد مجتهد شبستري في حوار عنوانه «الإيمان والمعتقدات والمناسك والتجارب الدينيّة»، قضايا إسلاميّة معاصرة، عدد 39- 40، شتاء- ربيع (2009- 1430)، ص: 55

17 - مِن أمثلة التضييق ما قاله أبو حامد الغزالي (450هـ- 505هـ): «وأمّا الكلام فمقصوده حماية المعتقدات التي نقلها أهل السنّة من السلف الصالح لا غير»، إحياء علوم الدين، المجلّد الأوّل، (بيان القدر المحمود من العلوم المحمودة)، (جدّة: دار المنهاج للنشر والتوزيع، 2011)، ص: 150

18 - من الأسباب الداعية إلى تجديد الكلام أنّ كثيراً من مقالاته لم يَعُدْ لطرحها اليوم من قيمة، فهي مرتبطة بالسياق الذي ظهرت فيه، لكنّنا نجد من دعاة تجديد المباحث الدينيّة الكلاميّة مَن يرى أنّ مسألة الله مسألة مسكوت عنها وينبغي أنْ تُستدعَى إلى البحث على نحو غير تقليديّ. يقول عبد المجيد الشرفي: «... إنّ التطرّق إلى مبحث يتعلّق بالله في المجتمعات الإسلاميّة مازال أمرا مسكوتاً عنه، إذْ لم يطرح النظر في وجوده وأسمائه وصفاته في أطر الفكر الإسلاميّ الكلاسيكيّ، وبالخصوص في صيغتها الجامدة»، من دراسته «مدخل إلى مقاربة إسلاميّة حديثة للتوحيد»، ترجمة نادر حمامي، قضايا إسلاميّة معاصرة، عدد 61- 62، شتاء- ربيع (2015- 1436)، ص: 62

19 - طه عبد الرحمان، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، (الدار البيضاء: المؤسّسة الحديثة للنشر والتوزيع، 1987)، ص ص: 65- 66.

بالدين. وحين يكون الكلام في وضْعِ تَخارُج مع الدين، يكون في وضع إنتاج ما يُطلَق عليه في أدبيّات علم الأديان اللّاهوت Theology.

وليس اللّاهوتُ فلسفةَ الدين إلّا بتوسّع فيه كثيرٌ من المبالغة؛ ففلسفة الدين مثلما ذهب إليها جون هيك John Hick أحد أبرز المتخصّصين المعاصرين في مباحث فلسفة الدين «لا تُعتبَرُ ضلعاً من أضلع التعاليم الدينيّة، ويجب ألّا يُنظَرَ إليها من وجهة نظر دينيّة، فالملحد والمشكّك والمؤمن يستطيع كلّ واحد منهم أنْ يتفلسف في الدين»[20]. وأمّا اللّاهوت، فإنَّ تَخَارَجَه مع الدين ظلّ لصيقاً به فلسفيّاً من جهة المقصد منه. ومِنْ شأن التخارُج أيضا أنْ يضع حدوداً فاصلة بين فلسفة الدين واللّاهوت من حيث هو الصياغة المنهجيّة للاعتقادات الدينيّة. ففلسفة الدين «ليست إذن فرعاً من فروع اللّاهوت... وإنّما هي فرع من فروع الفلسفة يدرس المفاهيم والمنظومات الاعتقاديّة»[21]. ويؤدّي هذا التعريف إلى نتيجة أساسيّة مفادها أنّ فلسفة الدين «ليست جزءاً من المنظومة الدينيّة، رغم أنّها مرتبطة بها»[22]. وربّما يُفْهَمُ في هذا الإطار الحِرْصُ على إبعاد الكلام عن الفلسفة عند المتكلّمين الأشاعرة خاصّة[23].

يستطيع المرء أن يرصد دون عناء جهوداً كبرى صَرَفها باحثون مرموقون لتقصّي عناصر هذا العلم التكوينيّة وما به يتميّز من علوم تُشْبِهُه أو تتقاطع معه في المقدّمات والوظائف والوسائل. ولم يكن ذاك الاستقصاء يسيراً. فقد كلّفَ أصحابَه الإبحارَ في الأزمنة التي تمدّد فيها، والجغرافيّات التي وصل إليها، والمدوّنات المتعدّدة بتعدّد المذاهب التي خاضت في مسائله، والرجال الذين نطقوا بها. فانظُرْ على سبيل المثال كم تكبّد أحمد قرامكلي من مشاقّ في استحصال تعريف جامع له[24]. وانظر إلى العناء الذي كابده لويس جارديه Louis Gardet وجورج قنواتي بحثاً عن خصائص تعريفيّة له[25]. وتأمّلْ الجهد الذي بذله جوزيف فان آسّ Josef Van Ess تَرَ المشكلات الجمّة الواقفة دون صياغة تعريف له[26].

---

20 - John H. Hick, Philosophy of Religion, (New Jersey: Prentice Hall, 1990), p. 1

21 - Ibid.

22 - Ibid.

23 - أنظر على سبيل المثال العَرْض الذي قدّمه هاري ولفسون حول الجهود المبذولة لتمييز علم الكلام من الفلسفة في أغلب ما تضمّنه الفصل الثاني من كتابه فلسفة علم الكلام: Harry A. Wolfson, The Philosophy of the Kalam, (Cambridge: Harvard University Press, 1976), 42 -13 .p ولكنّ ذلك لا يمنع من الوقوع على ما يؤكد اختلاط مباحث الكلام بمباحث الفلسفة. راجع في هذا الصدد التنبيهات الدقيقة التي ساقها دي بور في كتابه تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة عبد الهادي أبي ريده، (تونس: الدار التونسيّة للنشر- الجزائر: المؤسّسة الوطنيّة للكتاب، د.ت)، ص: 86- 102

24 - كان ذلك في كتابه: الهندسة المعرفيّة للكلام الجديد، ترجمة حيدر نجف وحسن العمري، مراجعة عبد الجبّار الرفاعي، (بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر، 2002).

25 - كان ذلك في كتابيْهما: Louis Gardet et Georges Anawati, Introduction à la théologie musulmane. Essai de théologie comparée, (Paris: J. Vrin, 1948). (ترجمه إلى العربيّة صبحي الصالح وفريد جبر تحت عنوان: فلسفة الفكر الدينيّ بين الإسلام والمسيحيّة، القاهرة: دار العلم للملايين، 1978).

26 - كان ذلك في كتابه: Josef Van Ess, Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra: eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam, (Berlin: Walter de Gruyter, 1990) (ترجمتْ سالمة صالح الجزء الأوّل تحت عنوان: علم الكلام في القرنيْن الثاني والثالث للهجرة، وترجم محيي جمال بدر ورضا حامد قطب الجزء الثاني، بغداد- بيروت: منشورات الجمل، 2008- 2016).

ودون مزيد من التفاصيل، يَحْسُنُ التوقّف قليلاً عند مسألة ثقافيّة جداليّة تَخُصّ بعضَ الأطروحات التي تتبنّى تفسيراً للغموض الذي رافق رحلة البحث عن بناء نظريّ يستقيمُ به علم الكلام تيولوجيا إسلاميّة متكاملة الأركان، وهي أطروحات تتراوح بين القول بنفي تَشَكّلِ هذه التيولوجيا والقول بوجودها، ولكنْ في حدودها الدنيا. ومستندُها في ذلك أمران أساسيّان: مركزيّة الفقه في الثقافة الإسلاميّة، وامتناع الإسلام عن التأثّر بالأديان والفلسفات التي سبقتْه. نافح عن الفكرة الأولى جوزيف آسّ، وتبنّى الثانية لويس جارديه. والحقيقة أنّ فيهما معا جوانبَ كثيرةً من المتانة النقديّة والصدقيّة التاريخيّة التي تجعلنا نُقرّ بأنّ علم الكلام كان محاولةً غير مكتملة رغم أهميّتها وضرورتها لبناء معرفة نظريّة عليا يَخرج بها الدين نصّاً وممارسة من سيطرة الاتّجاهات العمليّة والأخلاقيّة أوّلاً، ومن التوظيفات الإيديولوجيّة لخدمة تلك الاتّجاهات ثانياً.

والحاصل من تقليب النظر في المنجَز الكلاميّ القديم يؤكّد شبه الإجماع الذي نلاحظه بين الدارسين على أنّ هذا العلم كان من بين العلوم الإسلاميّة الأكثر إثارة للخلاف حول هويّته وأصالته واستقلاليّته. وإذا جاز لنا أنْ نَصوغَ حكما بناءً على حركته في التاريخ، ذهبْنا إلى أنّه أقربُ ما يكون إلى إمكان إبستيمولوجيّ بدّدتْه المذاهب، فتوزّع أشتاتا قبل أنْ يأخذ هويّتَه المعرفيّة النهائيّة، واستحال متعدّداً، فوجدنا الكلام الأشعريّ والكلام الاعتزاليّ والكلام الشيعيّ والكلام الإرجائيّ، بل قد وجدنا كلام الأفراد. إنّه في نهاية المطاف تجسيد للعقول الإسلاميّة وليس منوالاً لعقل إسلاميّ جامع، لكنّ شيئاً ما ظلّ فيه مغرياً، فتداعى إليه جماعةٌ من المفكّرين المعاصرين يراهنون عليه في تجديد العقل الإسلاميّ تحت مسمّى «علم الكلام الجديد». فكيف تمّتْ عمليّة العبور بـ «الكلام» من وظائفه القديمة إلى سياق جديد؟

غنيّ عن البيان أنّ علم الكلام القديم استُدرِجَ في التاريخ الحديث والمعاصر إلى الفكر الإسلاميّ في إطار الاتّجاهات الإصلاحيّة الكبرى التي قادها أعلام النهضة والتحديث في القرن التاسعَ عشر. وكان مبرّرُ عمليّات الاستجلاب التي تحكّمت في فلسفة الإصلاح إخضاعَ التراث للمراجعة حتّى يتخلّص من العناصر المعطّلة لتطويره وتنميته في مرحلة أولى، والإفادة منه والبناء عليه في مرحلة ثانية. كان البعد الوظيفيّ مسيطراً بقوّة على اتّجاهات الإصلاح والتحديث. وقد شملت هذه العمليّات قطاعات تراثيّة مثل السياسة والحكم والفقه واللغة والتاريخ والتفسير والمرأة والتعليم.

وينبغي التنويه في هذا المقام، أنّ مَطالب الإصلاح المتأسّس على الإحياء كانت تَنْشط في سياق تاريخيّ وحضاريّ مكتنز بالقلق والخوف. فالقرن التاسع عشر الذي كان مركزَ الوعي بضرورة الإصلاح كان واقعاً تحت سلطان التحدّيات والتأثيرات والتهديدات الأوروبيّة. ولذلك لم يكن الإحياء مطلباً موضوعيّاً فقط، كان كذلك مطلباً نفسيّاً يَهدفُ إلى الدفاع عن الذات الجماعيّة؛ وذلك بتوفير المسالك التي تُؤمِّنُ لها بقاءَها في جغرافيّتها الحضاريّة، وإنْ ساقها «الطمع» إلى أنْ تمدّ يدها إلى ما عند غيرها من ثمار التمدّن وخيراته بناء على القاعدة العمرانيّة الخلدونيّة «المغلوب مولع أبدا بالاقتداء بالغالب». ومِنْ تلك التحدّيات ما أذاعه الاستشراق من أحكام تبخيسيّة للإسلام عقيدةً وسلوكاً وتمثّلاً. وقد تصدّى لها نَفَرٌ من روّاد الإصلاح محاولين الدفاع عن دينهم.

والمناظراتُ التي عرفها القرن التاسع عشر تُبيّن بوضوح الالتجاءَ إلى ما في «الكلام» من آليّات حجاجيّة لردّ الشبهات. ويكفي التذكير في هذا المقام بالمساجلات الشهيرة بين الأفغاني وهانوتو، وبين محمّد عبده وفرح أنطون.

ومن الموضوعيّة القول إنّ الاستنجاد بـ «الكلام» كان كأنّه استنساخٌ للتجربة الكلاميّة الإسلاميّة القديمة في حدودها الدنيا. ونُسارع فنقول إنّ ذاك الذي يُشْبِهُ الاستنساخ لم يكن مُستَغْرَباً. فالقضايا التي أثارها الاستشراق قضايا تَخصّ العقل الإسلاميّ الكلاسيكيّ. ولمّا كان الغالب على المستشرقين إنتاجَ الصور النمطيّة وبناء الأحكام المغلقة والنهائيّة بَدَا ما أذاعه مُطلَقاً ينطبق على الإسلام والمسلمين انطباقاً هُوَويّاً غير تاريخيّ. وكان الهدف من الردود «الكلاميّة» عليه كسْرَ معقوليّة العلل التي أنتجت تلك الأحكام.

والاستعانة به في نسخته السجاليّة في عصر النهضة لئن مكّنت من الدفاع عن الإسلام تحت سقف المتاح، لم تنجح في الانكباب عليه بالتطوير والتحيين حتّى يكتسبَ راهنيّةً يتحرّر بها من التوظيف السجاليّ. وهذه الحدود الدنيا لا تَبرز في نوع التوظيف فقط، إنّها كذلك ماثلة في نوع حضور «الكلام» في المؤسّسة التعليميّة. كان الطاغي عليه منهجُ الاستحضار والاستعراض والتلقين. يجيب عبد المعطي بيومي (1940- 2012) عميد كليّة أصول الدين بجامعة الأزهر[27] عن السؤال: «كيف تقوّمون الدرس الكلاميّ في جامعة الأزهر؟» كما يلي: «علم الكلام يمثّل رأس الدراسات الإسلاميّة في جامعة الأزهر، فلعلم الكلام في الأزهر مكانة متميّزة وله قسم خاصّ، قسم العقيدة والفلسفة في كليّة أصول الدين بجامعة الأزهر»[28]. وعن موضوعات التدريس يقول: «تدور الدراسات حول علم الكلام وما يتعلّق به من فلسفة إسلاميّة ومن فلسفة يونانيّة، من علم الفرق ومن النصوص الفلسفيّة، ومن الملل والنحل... كلّ ما يتعلّق بالعقائد والفلسفات ندرّسه في هذا القسم»[29]، ولكنّ المضمون الكلاميّ لا جديد فيه. ولذلك، لا تستطيع المقرّرات الدراسيّة التقليديّة أنْ تغيّر مسار المعارف. ولا غَرْوَ أنْ تَكون مركزيّتها دليلاً على انسداد الآفاق دون مشاريع التحديث المرتجاة، ويبدو أنّ «الكلام الأزهريّ» سيحافظ على سَمْته التقليديّ وقتاً طويلاً.

جدير بالذكر أنّ بعضَ نزعات الإصلاح المتمحّضة للتعليم الدينيّ لم تستطع أن تذهب بعيداً في إحداث التغييرات النوعيّة. كانت تقترح إضافات للسائد مثل إدخال بعض العلوم العصريّة وتحسين أداء الدرس. وحتّى

27 - نشير إلى أنّه تولّى عمادة كليّة أصول الدين في ثلاث مناسبات آخرها سنة 2003

28 - عبد المعطي بيومي، «نشأة علم الكلام وتطوّراته الراهنة» (حوار)، قضايا إسلاميّة معاصرة، عدد 18، (2002)، ص: 61

29 - نفسه، الصفحة نفسها.

تلك التي خَصّت علم الكلام بالاهتمام لم تُقدّمْ في شأنه رأياً يُخرجه فعلاً من سكولاستيكيّته وجموده[30] إلّا مع استثناءات قليلة[31].

ولكنّ طغيان الاتّجاه المدرسيّ الكلاسيكيّ لم يَحجبْ بروزَ بعض الأعمال التي يُمْكن اعتبارها تدشيناً لأفق جديد في المباحث الكلاميّة. نقصد على وجه التحديد ما كتبه شبلي النعماني الهندي (1857- 1914) تحت عنوان «علم الكلام الجديد». ففي العنوان إغراء، وكذا في تقسيم الكتاب إلى جزأيْن: عُنِيَ الأوّلُ بعلم الكلام القديم، وانصرَفَ الثاني لعلم الكلام الجديد. وما عزّز هذا الشعورَ بحدوث نقلة في الاشتغال بعلم الكلام إيرادُ النعماني ملاحظات في المقارنة بين موضوعات الكلام قديمه وجديده: «كان علم الكلام القديم منصبّاً فقط على بحث العقائد الإسلاميّة لأنّ المخالفين للإسلام في ذلك العهد كانت اعتراضاتهم تتعلّق بالعقائد، ولكنْ في الوقت الحاضر يبحث في الجوانب التاريخيّة والحضاريّة والأخلاقيّة للدين»[32]. وأمّا التدقيق في مادّة الجزأيْن، فينْسِفُ ذاك الإغراءَ؛ فالموضوعات الواردة في القسم المخصّص للكلام الجديد نفسُها مسائل القديم كالنبوّة والتوحيد والعلم والدين، وكذلك وجدْنا مَراجعها وأعلامها.

ولعلّنا وَقعْنا بين الحين والآخَر على استثناءات شكليّة ومضمونيّة تخترق في حياء الكتابة في الجديد بمحاكاة ما جاء في القديم. فمن ذلك تَوسُّلُ النعماني ببعض شهادات علماء اجتماع أوروبيّين وأقوالهم لتعزيز رأي أو دحض شبهة. ومِنْ ذلك أيضا التطرُّقُ إلى قضايا مستحْدَثَة مثل حقوق الإنسان[33] وما رافقها من تأويلات مستطْرَفَة تعتمد بعض مُخرجات العلوم الاجتماعيّة والقانونيّة، غير أنّ محصّلتَها تبقى في حدود النزعة الدفاعيّة والسجاليّة لتثبيت ما ورد في النصّ والفقه[34]. وتقلّصتْ الانتظارات إلى أبعد مدى حين آلت المقارنة إلى مسائل شكليّة متعلّقة بالصياغة والإنشاء: «أهمّ الأشياء الضروريّة في هذا الصدد أنْ تُقَدَّمَ مثل هذه المسائل والبراهين بأسلوب بسيط وواضح تستوعبه الأفهام بسرعة ويستقرّ في القلب. فقد كان يُستخدَم في المنهج القديم مقدّمات معقّدة ومتشابكة ومصطلحات منطقيّة وأفكار دقيقة وحسّاسة جدّاً، فكان المخالِف يصمت

30 - أنظر على سبيل المثال مشروع الشيخ محمّد الطاهر ابن عاشور (1879- 1973): أليس الصبح بقريب: التعليم العربيّ الإسلاميّ دراسة تاريخيّة وآراء إصلاحيّة، (تونس: دار سحنون للنشر والتوزيع/ القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، 2006)، تولّى الشيخ ابن عاشور مشيخة جامع الزيتونة بأمر عليّ قصد تنفيذ آرائه الإصلاحيّة في التعليم. ونشير إلى أنّ مادّة الكتاب شرعت في التشكل منذ بداية القرن العشرين (1902). وما لاحظناه أنّ علم الكلام جاء فيه في منهج استعراضيّ مدرسيّ، وأمّا النقد فلم يتجاوز أفق النقد الذي يُتداوَلُ عند المهتمّين بالعلوم الإسلاميّة. ولم نقف على تصوّر لتجديده. راجع ص: 178- 183. وفي بداية القرن العشرين أيضا، حرّر الشيخ محمّد بدر الدين الحلبي (1881- 1943) مشروعاً لإصلاح التعليم الديني سمّاه التعليم والإرشاد، (القاهرة: مطبعة السعادة، 1906). وممّا قاله في علم الكلام (علم التوحيد): «ونحن نبيّن هنا بعون الله وتأييده أنّ هذا العلم من العلوم المضرّة وأنّه يجب تركه والإعراض عنه كليّة»، ص: 164

31 - هذا ما عبّر عنه محمّد عبده، وهو يقدّم تجربته في تدريس علم التوحيد في بيروت في ثمانينيات القرن التاسع عشر: «... رأيت أنّ المختصرات في هذا الفنّ لا تأتي على الغرض من إفادة التلاميذ، والمطوّلات تعلو عن أفهامهم، والمتوسّطات ألّفت لزمن غير زمانهم، فرأيتُ من الأليق أن أمليَ عليهم ما هو أمسّ بحالهم»، رسالة التوحيد، (بيروت- القاهرة: دار الشروق، 1994)، ص: 13

32 - شبلي النعماني الهندي، علم الكلام الجديد، ترجمة جلال السعيد الحفناوي، مراجعة السباعي محمّد السباعي، (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2012)، ص: 181

33 - نفسه، ص: 290 وما بعدها.

34 - أنظر ما تعلّق بالميراث، ص: 299 وما بعدها. وانظر أيضا ما تعلّق بالمساواة والحكم الجمهوريّ، ص: 354 وما بعدها.

بعد أن يصاب بالرهبة، ولكن لا يوقر في قلبه حالة من الوجدان والإيمان»[35]. وهكذا يُصبح الكلام الجديد مجرّد إخراج جديد للكلام القديم.

ما ذهبَ إليه عبد الجبّار الرفاعي في تقييم ما ورد في كتاب النعمانيّ صحيح في المطلق، وإنْ أتى مبالِغاً في النقد شديداً في المحاسَبة. فقوله: «لا شيء يشبه علم الكلام الجديد في تفكير النعماني وآرائه، كلّ شيء يشبه الكلام القديم... شبلي النعماني شارح جديد لعلم الكلام القديم»[36] تؤكّده بعض المعطيات التي سبق ذكْرُها، ولكنّها لا تَحْرم صاحبها نسبةَ نفسه إلى الكلام الجديد وإنْ تسميةً، وفي التسمية تغميض وإلغاز كما سنُعرّج لاحقا. فقد وجدنا الرفاعي راغباً في تجريد النعماني من كلّ صلة تربطه بالكلام الجديد، فحتّى «شرف» أسبقيّته في تسمية الكلام بالجديد سَحَبَهُ منه وأعطاه لمعاصره وابنِ جلدته أحمد خان[37] (1817- 1898) متّهما إيّاه بالسطو عليه دون اعتراف منه: «وذلك ما يدعونا للظنّ بأنّ النعماني اصطاد مصطلح علم الكلام الجديد من أحمد خان غير أنّه لم يشأ أن يخبرنا عن مصدر تلقّيه»[38]، ولكنّ الرفاعي وهو ينقد النعماني يُسقط الفارق الزمنيّ وضروراته؛ فالنعماني يُقارَنُ بجيله من مصلحي الفكر الدينيّ وليس بمن تأخّروا عليه بقرن أو يزيد من الزمان، وجيلُه هم أولئك الذين عَرَفتْهم شبهُ القارّة الهنديّة خاصّة من أمثال أحمد خان ومحمّد إقبال (1877- 1938)[39]. قد لا يكون بلغ شأوهم، ولا فتح من الأبواب ما فتحوا، غير أنّه جزء من سياق فكريّ ودينيّ شرع من التشكّل خارج مدارات القديم؛ فنحن نَشْهَدُ إذن ولادة كلاميّة تحاول أنْ تنطق بلسان زمانها وإنْ في تَعَثّر شديد.

مرّ في ما تقدّمَ من هذا المبحث، أنّ الكلام في المؤسّسات التعليميّة في القرن التاسع عشر كان تقليديّاً وأنّ محاولات الإصلاح التي قادها بعض المصلحين لم تُغيّر صورته المعهودة. وكأنّه من المدهش حقّا أنْ ننتظر انقضاء القرن العشرين كاملاً تقريباً لنَشْهَدَ في العقد الأخير منه وفي رحاب الأزهر التئامَ مؤتمر عنوانه «نحو علم كلام جديد»[40]. ونلتقط من كلام بيّومي، المشار إليه في مواضعَ سابقة، وهو يَعْرِضُ أهمّ ما طَبَعَ أشغال المؤتمر المقطعَ التالي: «تبلورت عدّة اتّجاهات في المؤتمر. كان هناك اتّجاه يمثّله الأخ الدكتور حسن حنفي طَرَح المقولة التي أشرتم إليها بأنّنا نحتاج علم كلام جديد... أمّا الأخ الدكتور حسن حنفي، فهو في جامعة القاهرة وليس في

35 - نفسه، ص: 182

36 - عبد الجبار الرفاعي، «هل أسّس شبلي النعماني علم الكلام الجديد؟»، مركز أفكار للدراسات والأبحاث (afkaar.center) بتاريخ 2019/8/26

37 - يُنسَبُ إليه أنّه قال في خطاب له: «إنّنا نحتاج اليوم إلى علم كلام جديد نستعين به على إبطال التعاليم الجديدة أو إثبات مطابقتها لمراتب الإيمان في الإسلام». راجع ذلك في: حسن يوسفيان، دراسات في علم الكلام الجديد، ترجمة محمّد حسن زراقط، (بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلاميّ، 2016)، هامش رقم 1، ص: 35

38 - الرفاعي، «هل أسّس شبلي النعماني علم الكلام؟»، مرجع سابق.

39 - هو واحد ممّن عليه إجماع حول مكانته في تجديد الفكر الديني في القرن التاسع عشر. ويُعتَبَرُ كتابه تجديد الفكر الديني من أبرز الآثار التي طبعت مسيرة التجديد الكلاميّ وأسّستْ توجّهاتها الأولى. وتلتقي موضوعات الكتاب على هدف كبير وهو إعادة بناء المعرفة الدينيّة الإسلاميّة، جاء في مقدّمته: «عمدتُ إلى إعادة بناء الفلسفة الدينيّة الإسلاميّة محافظا على روحها الأصيلة من ناحية، مسترشداً بأحدث التطوّرات في مختلف ميادين المعرفة الإنسانيّة من ناحية أخرى». ترجم الكتاب محمّد يوسف عدس، (القاهرة: دار الكتاب المصريّ- بيروت: دار الكتاب اللبناني، 2011)، ص: 10

40 - كان ذلك في جويلية 1991

جامعة الأزهر»[41]. فإفراد حسن حنفي بالتعيين لافتٌ لسببيْن مباشريْن: فهو كأنّه استثناء ينفرد بما لا يتقاطع مع سائر ما في أطروحات الاتجاهات الأخرى، وهو استثناء لأنّه «دخيل» على الأزهر. والأزهر، بهذا المعنى، حصْن للمحافظَة وإنْ أقام مؤتمراً في الكلام الجديد، وحِصْنٌ للقديم وإنْ «تسلّلت» إليه جامعة القاهرة. وما كان الأزهر متأخّرا لوحده في اقتحام معركة تجديد الكلام. ستشْرع الحوزة الشيعيّة في إيران في ثمانينيات القرن العشرين (الفترة نفسها تقريباً) في التعرّف إلى علم الكلام الجديد: «الاهتمام بالموضوعات الكلاميّة الجديدة ضمن المقرّرات الدراسيّة في الحوزة العلميّة والجامعة بوصْفه منعطفاً في تحوّل الفكر الكلاميّ المعاصر، بدأ بعد الثورة الثقافيّة في الثمانيات»[42]. وسيتأخّر الزمان أكثر فأكثر في جامعة الزيتونة بتونس لينعقد في رحابها سنة 2015 مؤتمرٌ عنوانه: «في تجديد علم الكلام: المنهج والمسائل».

«الكلام الجديد» إذن مبحث مستجدّ في الفكر الإسلاميّ المعاصر وإنْ ظهرت التسمية قبل قرن من الزمان تقريبا. وهو ناشئ خارج الفضاءات الدينيّة الرسميّة. فما يكون هذا العلم؟ وما رهاناته. وما وسائله؟ وهل مِنْ حاجة حقيقيّة إليه؟

41 - بيّومي، نشأة علم الكلام، مرجع سابق، ص: 70

42 - أحمد قراملكي، الهندسة المعرفيّة للكلام الجديد، ترجمة حيدر نجف وحسن العمري، مراجعة عبد الجبّار الرفاعي، (بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر، 2002)، ص: 5

ثانيا- علم الكلام الجديد وخروج النصّ من الحقيقة إلى التأويل

لا يعنينا كثيراً أمرُ التسمية إلّا إنْ كانت باعثةً على التساؤل عن الأبعاد الإبستيمولوجيّة المتوقّع أنْ تكون مرافقة لها، فعبارة «تجديد علم الكلام» مثلاً غيرُ عبارة «علم الكلام الجديد». والتفسيرات أو التبريرات التي سيقتْ لبيان الصلات القائمة بين التعبيريْن لا تُقدِّم، في تقديرنا، ما نطمئنّ إليه معرفيّاً وإشكاليّاً. والذي نراه، أنّ التسمية «علم الكلام الجديد» تتضمّن وجوباً قطيعة مع «علم الكلام القديم». وهذه القطيعة تَقضي بتبنّي فرضيّتيْن: يوجد علم كلام قديم متكامل الأركان توقّف لسبب من الأسباب عن مواصلة الوظائف التي كان ينهض بها، ويوجد علم كلام جديد تُحدّده خصائصُ وسياقات وأهداف خاصّةٌ به، تجعله مستقلّاً كما يستقلّ كلّ علم بنفسه؛ فهل وقائع الحال تذهبُ في هذا الاتّجاه؟

ليس من شكّ في أنّ مسائل كثيرة فَقدتْ بريقها، وأنّ أخرى فَرضت وجودها. والراجح أنّ قوّة التغييرات وعمقها وراهنيّة القضايا التي حلّت محلّ القديمة دفع العاملين في الحقل الكلاميّ إلى اصطناع هذه التسمية. لكنّ ذلك لم يمرّ مروراً هادئاً. فقد أثارت التسمية جدلاً بين المتحمّسين لها والمرتابين في صلاحيّتها الإبستيمولوجيّة. ولِحسْم الخلاف طَرَح بعضهم أسئلة في الغرض رأى أنّ الإجابة عنها ضروريّة: «ما الذي استجدّ وتجدّد: هل العلم نفسه أم المسائل التي تُعالَج في رحم هذا العلم؟ وبعبارة أخرى: أيّ التعبيريْن أصحّ: الكلام الجديد؟ أم المسائل الكلاميّة الجديدة؟»[43]. وفي الأجوبة التي وفّرها منتسِبُو هذا العلم الوليد تَبايُنٌ يُسْتَخْلَصُ منه أنّ تسرّعا كأنّما حدث في إطلاق التسمية. وبدا لنا رأيُ حيدر حبّ الله في هذا الموضوع معقولاً متوازناً، وهو رأي نعتقد بأنّ طيفاً من المهتمّين بالكلام الجديد يتقاسمونه معه.

بَنَى حبّ الله رأيَه على أركان ثلاثة: ملاحظة ما طرأ من قضايا، وبيان أثرها في الواقع المعرفيّ اليوم، والحكم على معقوليّة إطلاق هذه التسمية. ذهبَ في رصْده التحوّلاتِ الحادثةَ إلى «أنّ تغييرات طرأت على علم الكلام ليس في حدود المسائل والمفردات فحسب وإنّما حتّى في دائرة الأسلوب والمنهج»[44]. وأجرى مقارنات مع علم الفقه وعلوم طبيعيّة ورياضيّة. واستخلص من متابعته تاريخَ علم الفقه مثلاً ما يلي: «الجميع يعرف هذا العلم كيف كان في القرون الأربعة الهجريّة الأولى وكيف هو اليوم، وكم طرأ عليه من تحوّلات بنيويّة في نطاق المنهج والأسلوب والمواضيع وغير ذلك، لكنْ مع ذلك لم يسمح الفقهاء لأنفسهم بإبراز تقسيم ثنائيّ على غرار التقسيم المقترح لعلم الكلام»[45].

---

43 - يوسفيان، دراسات في علم الكلام، مرجع سابق، ص: 36

44 - حيدر حبّ الله، مسألة المنهج في الفكر الدينيّ: وقفات وملاحظات، (بيروت: دار الانتشار العربيّ، 2007)، ص: 243

45 - نفسه، الصفحة نفسها.

واعتبر أنّ العلوم تخضع لتطوّرات بناءً على ما يطرأ على عالم الإنسان والطبيعة من تحوّلات تمليها الاكتشافات. ولذلك وجدناه متوجّساً من إطلاق تسمية ينفصل بها العلم بعضه عن بعض، موجّها لومه للكلاميّين المعاصرين الذين يستطيبون هذه التسمية خاصّة أنّ المشروع الذي تُعبّر عنه «حتّى الآن، وبالمقدار الذي أُنجِزَ منه لا تبدو فيه مقوّمات الانفصال والتفرّد»[46]؛ فـ «التسمية يجب أن تحاكيَ الواقع لا الأمل»[47]، ونشأة العلوم الجديدة على أنقاض القديمة تخضع لشروط وضوابط. واقترَحَ الاستغناءَ عن هذه التسمية، بل الاستغناء عن مصطلح «علم الكلام» نفسه، وصاغَ موقفه على النحو التالي: «أظنّ أنّ ما ذكرْناه يبرّر لنا تحييد هذه التسمية أو لا أقلّ عدم الإصرار عليها والحفاظ على التسمية القديمة أو استبدالها بتسمية أخرى... فإنّ أساس تسمية العلم المتعلّق بالعقائد الدينيّة بأنّه علم كلام مهما كانت أسبابه التاريخيّة... هي تسمية غير مناسبة وغير حاكية عن مسمّاها... وهذا ما يجعل من علم أصول الدين أو علم العقيدة الدينيّة أو علم النظريّات العقديّة... أنسَبَ من التسمية بعلم الكلام»[48].

ما يَعْنينا من هذا العرض الإشكاليّ الموجَز أمران: الإقرارُ بأنّ ما كان متاحا للمسلمين من وسائل القوّة الفكريّة لفرض منوالهم المعرفيّ تحت عنوان علم الكلام فَقدَ صلاحيّتَه اليوم، وضرورةُ استحداث منوال عقلانيّ بديل قادر على الردّ على التحديّات الجديدة.

تُفْصِحُ أدبيّات الكلاميّين الجدد عن أنّ مشروعيّة وضع قواعد علم كلام جديد تأتّتْ من قيام هؤلاء بعمليّتيْن نقديّتيْن متراكبتيْن: نقد المنجز الكلاميّ القديم، ونقد المنجز الكلاميّ الإصلاحيّ. ويبدو الطموح العلميّ في ما يكتبون ذا أفق مُغْر على ما فيه تَحدّ، وهو ابتداع نظريّة في الإصلاح الدينيّ مسنودة بمنهج. وهذا ما يَلوح على سبيل المثال في كلام شبستري وهو يكشف عن حدود فكر الإصلاح الدينيّ وعوائقه. فهو يرى أنّ الآراء التي اقترحها أعلامُ الإصلاح «لا تقوم على أساس منهجيّة معيّنة وقراءة دينيّة واضحة المعالم»[49]. وينشأ عن الفشل في إدراك المناط إعادةُ إنتاج سؤال التمدّن والتأخّر الذي قامت عليه جميع اتّجاهات الفكر الإصلاحيّ في القرن التاسع عشر. ويظلّ هذا السؤال محافظا على أسراره، تماماً كما تظلّ محاولات اختراقه مستمرّة. فها هو عبد الكريم سروش على سبيل المثال يُذكّر به ويُدير عليه تفكيره: «لماذا نرى المجتمع الإسلاميّ الذي يرفع لواء الدعوة إلى الدين ويعيش في الوقت ذاته التخلّف؟ ولماذا نرى مجتمعاً غير مسلم ولا يرفع لواء الدعوة إلى الدين، لكنّه يُعتبَرُ من جملة البلدان المتقدّمة؟.. وبشكل عامّ يمكننا طرح السؤال بهذا الشكل: نحن كمسلمين لماذا نعيش أجواء التخلّف ولماذا يعيش هؤلاء أجواء التمدّن والرقيّ مع أنّهم غير مسلمين؟»[50]. ويحدّد نوعُ

46 - نفسه، الصفحة نفسها.

47 - نفسه، الصفحة نفسها.

48 - نفسه، ص ص: 245- 246

49 - محمّد مجتهد شبستري، قراءة بشريّة للدين، ترجمة أحمد القبانجي، (بيروت: مؤسّسة الانتشار العربيّ، 2009)، ص: 15

50 - عبد الكريم سروش، التراث والعلمانيّة: البنى والمرتكزات، الخلفيّات والمعطيات، ترجمة أحمد القبانجي، (بيروت- بغداد: منشورات الجمل، 2009)، ص: 112

الإجابة التي يقترحها المتكلّمون الجدد إنْ كان ما يطرحونه من تصوّرات ومنهجيّات انقلاباً معرفيّاً على سرديّة الإصلاح التي عرفت بداياتها في القرن التاسع عشر أم هو مجرّد تنويع «سلفيّ» لتلك السرديّة.

تُعدّ الهرمينوطيقا Herméneutique[51] أداةَ عمل أساسيّة بالنسبة إلى المتكلّم الجديد؛ فبفضلها يتمّ اكتشاف النصّ، وبفضلها أيضا يتمّ تحوّل كبير في المفاهيم والمعاني، وتتأتّى قيمتُها من كونها موضوعةً لتأويل النصوص أيّا كانت طبيعة هذه النصوص. ويذهَبُ العالمون بها والمباشرون لها إلى أنّ صلتها بالنصّ الدينيّ متينة؛ إذ يعود تاريخها إلى تاريخ تفسير الكتاب المقدّس، وهي باختصار شديد معنيّة بتأمين مجموعة من القواعد والضوابط لممارسة التأويل. والتطوّراتُ التي مرّت بها أهّلها لأنْ تكون العلم/ المنهج الذي يُحوِّلُ مركز السيادة من النصّ إلى قارئ النصّ، ومن الحقيقة الكامنة في النصّ إلى المعنى المُولَّد من النص ضمن شبكة من السياقات الحافّة بالقراءة. ومؤدّى هذه الإشارات أنّ القراءة عمليّة معقّدة تستحضِرُ ما حصّله القارئ من معارف ومهارات على المستوى الفرديّ، وتستدعي الأحوال الاجتماعيّة والسياسيّة والأخلاقيّة والاقتصاديّة وكلَّ ما في الذاكرة الجماعيّة من تمثّلات. وهكذا يُصبِحُ النصّ خاضعاً للّحظة التأويليّة التي هو فيها، وهو بذلك يفقد سلطته وانغلاقه الدائمَيْن، فتتعدّد المعاني المستخلَصة منه، وتختلف باختلاف الوضعيّات التاريخيّة والثقافيّة.

كانت الآفاق التي انفتحت أمام التيولوجيا المسيحيّة خاصّة، واسعةً لمّا أُخضِعتْ للممارسة الهرمينوطيقيّة. والنتائج المُلَاحَظة تؤكّد أنّها نجحتْ إلى حدّ كبير في الاستجابة لمتطلّبات الحداثة على مدى قرنيْن من الزمان على الأقلّ. وبروزُ ما يُعْرَف بلاهوت التنوير أو اللاهوت اللّيبراليّ علامة واقعيّة على قدرة الهرمينوطيقا على صياغة فهم غير تقليديّ للنص المقدّس، وعلى إنتاج معانٍ تُلبّي حاجة القارئ وتَجعل المتلقّي في علاقة حواريّة إيجابيّة مع النصّ والواقع. وكانت ثمرة التأويل الأنضج تحريرَ النصّ من سلطة التفسير والحقيقة. وعُرِفَ هذا الأمر في اصطلاحات المتخصّصين بفكّ السحر عن النصّ démythologisation من جهة[52]، ونزع القداسة désacralisation عنه من جهة أخرى[53].

قد لا تكون قراءة النص السياقيّة وحدَها التي تَدْفَع نحو إنتاج المعاني المتعدّدة فقط. لقد أُخضِعَ النصُّ نفسُه للبحث في تكوّنه. ولئن كان السؤال عن تَشكّل النصّ الأدبيّ أو التاريخيّ أو الفلسفيّ أو القانونيّ سؤالاً

---

51 - للهرمنيوطيقا تآليف مرجعيّة وأعلام مؤسّسون ومدارس واتّجاهات، ونُحيل على سبيل الذكر على: Hans- Georg Gadamer, Vérité et méthode: les grandes lignes d'une herméneutique philosophique, (Paris: Seuil, 1976). Friedrich Schleiermacher, Paul Ricœur, Le conflit .(ve: Labor et Fides, 1987ةGen) ,trad. de l'allemand par Marianna Simon ,Herméneutique des interprétations: essais d'herméneutique, (Paris: Seuil, 1969). Werner Jeanrond, Introduction à l'herméneutique .(théologique, (Paris: Seuil, 1969

52 - حول هذه المسألة أنظر على سبيل المثال: Heinrich Fries, «Démythologisation et vérité théologique», in: Mussner (et autres), Le message de Jésus et l'interprétation moderne (Paris: ¦1968 ,d. Du Cerf), p. 177- 206

53 - حول هذه المسألة أنظر على سبيل المثال: Antoine Fleyfel, «Spinoza et le problème du sacré au XIIé», in: Recherche de science religieuse, tome 96, (2008), p. 241- 254

مقبولاً ثقافيّاً، فهو حين يقترب من النصّ الدينيّ يضع نفسَه في مخاطَرة؛ لأنّه على أبواب المقدّس[54]، والمقدّسُ تُقرَأ تعاليمه، وتُشْرَح، وتُفَسَّرُ لصياغة مرتكزات المجتمع والأخلاق والتشريعات الدينيّة. فالتفكير في تحويل القراءة إليه، بدايةُ التفكير في الانقلاب عليه، فقد لا يكون المقدّسُ مقدّساً. وفي هذا السياق، شرعت دراساتٌ في الاشتغال بالنصّ/الوحي باعتبار علاقته بالمكان والزمان والثقافة التي ظهر فيها، وأكّدت أنّ الألوهيّة التي تُميّزه لا تتنافى مع البشريّة التي تتضمّنه وجوباً من جهة كونه معطى لغويّاً. واللّغة قناة التواصل بين المُرسِل والمرسَل إليه. ولا يكون التواصل ممكناً إنْ لم تكن اللغة حاملةً المشتَرك الدلاليّ بين طرفيْ الخطاب.

لقد اختار الله أن يتواصل مع عباده باللّغة، «وليس اختيار اللّغة اختيارا لوعاء فارغ... ذلك أنّ اللّغة أهمّ أدوات الجماعة في إدراك العالَم وتنظيمه»[55]، وهي إذ تكون كذلك، تكون جزءاً من ثقافة الناس وتصوّراتهم، وليست مفارقَة لهم أو غريبة عنهم. فـ «ألوهيّة مصدر النصّ لا تنفي واقعيّة محتواه ولا تنفي مِنْ ثَمَّ انتماءَه إلى ثقافة البشر»[56].

ويقود هذا التصوّر إلى نتيجة مؤدّاها أنّ النصّ/الوحي تتعاضد في إنتاجه طبيعتان هما الألوهيّة والبشريّة. وإذْ تكون الألوهيّة سرمديّة، تكون البشريّة تاريخيّة. وتَقضي التاريخيّة باصطحاب النسبيّ والمتغيّر للألوهيّة؛ ومعنى هذا «أنّ مقتضيات الزمان والمكان تترك أثرها على الوحي، وتصبغ لغته بلونها، وتنعكس فيه آثار ذلك الزمان والمكان وبعض ما فيهما من مظاهر»[57]. ومِنْ مُراقبة سيرورة تلك الآثار، لا يتردّد بعض الدارسين في الذهاب إلى القول: «لقد عكس القرآن ثقافة عصره، وليس من الضرورة أن يكون كلُّ ما ورد في القرآن حقيقة أزليّة أبديّة»[58]. فهذا النصّ في بعده البشريّ، أي الثقافيّ والتاريخيّ، يَكونُ مستعدّا دوما لِطرْح الأحمال التي لا تنتسب إلى الألوهيّة السرمديّة المستقرّة فيه، واستقبال أحمال بشريّة تستدعيها الحاجات المستجدّة ويبرّرها التأويل. وننتخب، في هذا السياق، مثالاً مُقارَنيّاً دقيقاً لبيان الفرق بين استنطاق النصّ في مجاله التفسيريّ القديم واستنطاقه في مجاله التأويليّ المعاصر. وموضوع المثال الإرثُ.

كنّا أشرنا في مَوضِع سابق من هذا المبحث إلى أنّ شبلي النعماني المعدود مِن أوائل مَن تكلّم في علم الكلام الجديد أثارَ مسألة الحقوق، ومنها الميراث والمرأة، وخَلصْنا إلى استنتاج مفاده أنّه لئن كانت دعوة النعماني إلى فتح مجالات البحث على مسائل جديدة طريفةً، فإنّ الحصيلة لم تكن في مستوى المأمول؛ لأنّ النعماني لم يستطع، بحكم بقائه في منطقة الدفاع الكلاميّ عن الإسلام ضدّ خصومه، أنْ يُبْدع تأويلاً في النصّ ينزاح به عن سلطة التفسير والحقيقة كما جسّدها العقل الكلاميّ التقليديّ. فقد رأيْناه ينقد الميراث عند الأمم والديانات

54 - حول مَواضِع الحرج أثناء التصدّي للنصّ الدينيّ بآليّة التأويل، أنظر على سبيل المثال: محمّد الصالح البوعمراني، «التأويل بين المحظور والمباح في الثقافة العربيّة الإسلاميّة: النصّ الواحد والفهم المتعدّد»، نقد وتنوير، عـــ5ـــدد، (2016)، ص: 178- 200

55 - نصر حامد أبو زيد، مفهوم النصّ: دراسة في علوم القرآن، (بيروت: المركز الثقافيّ العربيّ/ مؤمنون بلا حدود، 2014)، ص: 24

56 - نفسه، الصفحة نفسها.

57 - يوسفيان، دراسات في علم الكلام، مرجع سابق، ص: 241

58 - هذا كلام بهاء الدين خرمشاهي نقله عنه يوسفيان، دراسات في علم الكلام، مرجع سابق، ص: 244

الأخرى ويُثَبّتُ الحقَّ في كيفيّة توزيع الميراث في الإسلام: «لقد راعى الإسلام فَرْقَ المراتب الدقيقة والحسّاسة حيث حدّد مراتب أقارب الميّت ودرجة هذه القرابة بدقّة نظر متناهية، وقرّر حصصا متفاوتة ومختلفة لهم»[59]. فهذا المذهب في الاستدلال إذن هو انتصارٌ للإسلام بالمنهج والأدوات المتاحة التي بين يدي المتكلّم، وإنْ كان من دعاة التجديد الكلاميّ. ولذلك كنّا رأينا أنّ الرفاعي كأنّه اشتدّ في نقده النعماني وقَسَا، وحُجّتُنا أنّ الرجلَيْن لا ينتميان إلى نفس الدائرة التأويليّة. فينبغي إذن، أنْ ننتظر ميلاد اللّحظة التاريخيّة الملائمة لتَطوُّرِ المفاهيم والوسائل، ولِنشأة جيل مُطّلع على مكتسبات العلوم والمناهج الجديدة، ومستوعب لها، ومستشرف نتائجَها التطبيقيّة في الحقل الدينيّ الإسلاميّ.

ولا مراء في أنّ «ثورة النصّ» في السياق الهرمينوطيقيّ جسّدت تلك اللّحظة، فكانت المتحوَّلَ الأكبر في مقاربة «الحقيقة الدينيّة» من خلال استهداف النصّ استهدافاً مباشراً، والنظرِ إليه باعتباره حصيلةَ حواريّةٍ ما بين مُرسِله ومتلقّيه. وهكذا يُمثّل واقعُ التنزيل/الوحي الموضوعيّ ركناً أساساً من أركان تشكُّلِ النصّ. وبناءً على هذا المعطى المعرفيّ/المنهجيّ الجديد في تَصَوُّرِ «صناعة» النصّ، ظهرتْ وظيفة جديدة لمُمارِسِ النصّ. ليستْ، قطعاً، التفسيرَ. إنّها البحث في ما يُمْكن تسميتُه ببشريّة النصّ؛ وذلك بالكشف عن ذاك الواقع الموضوعيّ الذي أسهم في تَشَكُّلِه. وعبارة «الترجمة الثقافيّة» تؤدّي المعنى أداء جيّداً: «عالم الدين الحقيقيّ هو ذلك الذي يستطيع تقديم ‹ترجمة ثقافيّة› لتك التعاليم»[60]. ولكنْ، كيف يُمْكن إجرائيّاً إنجاز هذه «الترجمة الثقافيّة»؟ مثال الميراث يُلقي الضوء ويبيّن الفارق بين المنوالَيْن التفسيريّ والتأويليّ: «التفاوت في الإرث بين المرأة والرجل، ... هو من تجلّيات ثقافة المجتمع الذكوريّ التي كانت سائدة في مجتمع عصر البعثة، ولذلك لا يُمْكن التعامل مع هذا الحكم وأمثاله على أنّه حكم خالد وأبديّ»[61]. وتأسيساً على ذلك، تَخرج العبارة القرآنيّة {لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنْثَيَيْنِ} [النِّسَاء: 11] من الجزء السرمديّ في القرآن إلى الجزء البشريّ فيه وتفقد طابعها التشريعيّ الإلهيّ. إنّها «ليستْ مِن حقيقة القرآن بل هي التجلّي النازل لهذه الحقيقة في المجتمع العربيّ»[62].

ليس من المبالغة إذن اعتبار انفتاح الفكر الدينيّ الإسلاميّ على هذا الأفق المنهجيّ بمثابة الثورة التي لا شبيه لها في سابق الأزمان. ومعنى الثورة الخروجُ من برادايم التفسير والفيلولوجيا إلى برادايم التأويل. ولا مجازفَة في الأمر حين نستخدم اصطلاح البرادايم للدلالة به على النظام التفسيريّ الذي كان يضبط إيقاع المعرفة الدينيّة الإسلاميّة. وقد أفاض الجابري على سبيل المثال في هذه المسألة، وأقام لها شبكة من المؤيّدات والقوانين، وانتهى فيها إلى أحكام ذات طبيعة بنيويّة مغلقة حول التأويل البيانيّ وحدوده. فممّا قاله في هذا الشأن: «إنّ التأويل في الحقل المعرفيّ البيانيّ لم يكن في أيّ وقت من الأوقات، ولا لدى أيّ فرقة من فرق البيانيّين، يتجاوز اللّغة العربيّة كمحدّد أساسيّ من محدّدات النظام المعرفيّ الذي يصدرون عنه، بل بالعكس

59 - النعماني، علم الكلام الجديد، مرجع سابق، ص: 301

60 - يوسفيان، دراسات في علم الكلام، مرجع سابق، ص: 242

61 - نفسه، الصفحة نفسها.

62 - الفكرة للكاتب الإيراني مقصود فراستخواه نقلها عنه يوسفيان، دراسات في علم الكلام، مرجع سابق، ص: 243

لقد كان التأويل عندهم يعني توظيف هذا المحدّد (= اللّغة) في بنية structuration العقل العربيّ توظيفا مقنّناً مضبوطاً؛ وذلك لجعل نظام الخطاب ونظام العقل متطابقيْن مع إخضاع هذا لذاك إذا لزم الأمر»[63]. وقد ساقه هذا النوع من التقدير إلى استنتاج مثير، ولكنّه منسجم مع المقدّمات التي انطلق منها: «وإذن فالتأويل البيانيّ، من هذه الزاوية، كان تشريعا للعقل العربيّ ولم يكن، كما قد يُعتقد، مجالاً لممارسة الفعاليّة العقليّة، فعاليّة العقل الكونيّ المستقلّ بنظامه عن نظام اللّغة»[64].

والمتابع كتابات المتكلّمين الجدد يَرَى احتفاءهم الشديد بهذا الأفق. فكثير من أعمالهم يقع تصديرها ببيان ما تضعه الهرمينوطيقا من إمكانات واسعة للتعامل مع النصّ، وهُمْ إذْ يُمْسكون بهذا «الاكتشاف» يجدون تفسيراً لغياب نظريّات في التفسير والتأويل. وقد عبّر شبستري على نحو صارم وحادّ عن ذلك فقال: «إنّ أيّا من المفسّرين الماضين لم يُنظّر لتفسير النصوص وتأويلها كموضوع فلسفيّ. لقد كانوا يستخدمون قواعد ودساتير خاصّة، ولهم قبْليّاتهم وافتراضاتهم المعيّنة، لكنّها جميعاً -باستثناء قواعد اللّغة- كانت تُصَفُّ إلى جوار بعضها دون أيّ رابط عضويّ أو منطقيّ»[65]. ويكاد هذا الحُكم أنْ يَنسِفَ فكرة البرادايم القديم نفسها ويحوّلَ جهود السابقين إلى نوع من الفوضى. بل قد صرّح شبستري بذلك تصريحاً لا لَبسَ فيه: «يُمْكن ملاحظة هذا العوز النظريّ في الارتباك والفوضى التي تعاني منها البحوث الدينيّة التقليديّة ذات الصلة بالحياة الاجتماعيّة»[66]. والمعرفة النسقيّة لا تبنيها إلّا المعالجة الهرمينوطيقيّة للنصّ، فهي التي تخترع الفهم والمعنى وتَخرْق القواعد التفسيريّة التي تحتكر حقيقة النصّ. وبناء على هذا، تُصْبِحُ القراءة بديلاً للحقيقة، ويُصبح تعدّد المعنى شرطاً لتنمية المعرفة وتطوير أدائها وأنسنتها؛ وذلك بتحريرها مِنْ سلطتي التفسير والحقيقة.

ينهض المشروع الكلاميّ الجديد إذن على معقوليّةٍ تُناقِضُ مناقضةً صريحة معقوليّةَ الكلام القديم، ومدارُها على المفاهيم والوظائف التي تُكْسِبُها خصائصَ غير تقليديّة. فحين يَعتبر سروش مثلا أنّ مشكلة المعرفة الدينيّة الإسلاميّة سببها غياب الهرمينوطيقا الكفيلة بـ «بتقديم تفسير أو تأويل عقلانيّ مقبول للكتاب والسنّة يُمْكن الدفاع عنه»[67]، يَطرْح في الحقيقة اشتراطات قاسية على أصحاب تلك المعرفة من جهة، ويفتتح الأفق الذي لا يُمْكن أن يكون إلّا بديلاً: أفق النصّ والقراءة والمعنى من جهة أخرى. فإنْ سلّمنا بأنّ المعرفة القديمة كانت تقوم، بعبارة الجابري، على التطابق بين نظام الخطاب ونظام العقل، أو سلّمنا بأنّها محكومة بالفوضى مثلما كنّا تشير، فالنتيجة واحدة وهي أنّ ابتناءَ منوال جديد أضحى ضرورة؛ لأنّ القديم إنْ كان نظاماً كانت له قوانينه التي يعمَل وفقها، وإنْ كان بلا نظام (فوضى) حُقَّ للكلاميّين الجدد أنْ يُروّجوا لمشروع معرفة نسقيّة.

63 - محمّد عابد الجابري، بنية العقل العربيّ: دراسة تحليليّة نقديّة لنظم المعرفة في الثقافة العربيّة، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، 1986)، ص: 67

64 - نفسه، الصفحة نفسها.

65 - شبستري، تأمّلات في القراءة الإنسانيّة للدين، ترجمة حيدر نجف، مراجعة عبد الجبّار الرفاعيّ، (بغداد: مركز دراسات فلسفة الدين، 2014)، ص: 16

66 - نفسه، ص: 17

67 - نفسه، ص: 16

في هذا الإطار إذن يعتقد الكلاميّون الجدد أنّ التحدّي الأساس يكمن في غياب المفاهيم القادرة على تدشين النقلة المنهجيّة الكبرى من سياق معرفيّ قديم إلى سياق جديد. وإذا كان شبستري وَطّأ لمشروعه باستحداث حقل القراءة: «القدماء لم تكن لهم قراءة من الأساس، وعلى علماء الإسلام اليوم استيعاب قضايا الهرمينوطيقا الفلسفيّة الحديثة الدالّة على إمكانيّة تعدّد قراءات النصّ، بما في ذلك النصّ الدينيّ»[68]، فنصر حامد أبو زيد كان أكثر راديكاليّة حين دعا إلى استحداث حقل النصّ أوّلا: «لم يَحْظ مفهوم النصّ بدراسة تحاول استكشاف هذا المفهوم في تراثنا إن كان له وجود، أو تحاول صياغتَه وبلورته إن لم يكن له وجود»[69]. والحقيقة أنّ المَطلبيْن واقعان في قَلْب الهرمينوطيقا، بوصفها نقيضاً مباشراً للتفسير المقترن في الثقافة الرسميّة الإسلاميّة بأنّه آليّة الكشف عن الحقيقة وصيانتها والحفاظ عليها من «أباطيل» المؤوّلين. ونحنُ نرى أنّ استهدافَ دعاة الكلام الجديد التفسيرَ، إنّما هو استهداف للآليّة المركزيّة التي بنتْ العقل الإسلاميّ وأبعاده اليقينيّة والسحريّة والاستبداديّة، وشكّلتْ دائرة الأصل المكتمل والفروع التوابع التي مِنْ أبرز تجسيداتها دائرة السلف ودائرة الخلف.

وعلى هذا الأساس، لا يكون الكلام الجديد إلّا مشروعاً أوسعَ من مجرّد الردّ على حدود الكلام القديم أو إحياء فيه تجديدٌ لبعض المسائل الكلاميّة القابلة للحياة مرّة ثانية. ولذلك نعتقد أنّ اتّجاهَه نحو المفاهيم الكبرى (النصّ، الحقيقة، المعنى، التأويل، التفسير) يتنزّلُ في إطار مقاربة منهجيّة قِوامُها الرغبةُ في تدشين ما يُمْكِنُ تسميتُه بالزمن التأويليّ في الإسلام، إذا ذهبْنا إلى أنّ الذي تَحكّمَ في مفاصل الإسلام قديماً هو الزمن التفسيريّ. وكان شبستري قد عبّر بوضوح عن ذلك حين قدّر أنّ اعتماد الآليّات الهرمينوطيقيّة في مقاربة النصّ التراثيّ ما هو سوى إعلان عن الدخول في الزمن الهرمينوطيقيّ المحمول عليه افتتاح عصر جديد متخفّف كلياً من مُعيقات النهوض ومآزق العقل التراثيّ: «التأكيد على البحوث الهرمينوطيقيّة والدعوة لتأسيس هرمينوطيقا دينيّة إسلاميّة جديدة يمثّل عين الاهتمام بالتراث الدينيّ وينطلق من موقع الرغبة في خدمة الثقافة الإسلاميّة والمعرفة الدينيّة للمسلمين»[70]. فالهرمينوطيقا كما يراهن عليها المتكلّمون الجُدد ليست مجرّد أداة بحثيّة يتوسّل بها الدارس لاستنطاق النصوص وفهمها. إنّها الترسانة التي يُعَوَّلُ عليها في تحرير النصّ المقدّس من هيمنة القدامى عليه أوّلاً، ولبناء معرفة دينيّة حديثة تقتضيها متطلّبات الزمن المعاصر ثانياً.

وإذا كان هذا الزمن التأويليّ قائماً على غاية هي تقريباً الغايةُ التي من أجلها وُجِدَ علم الكلام القديم وهي الدفاع عن الإسلام، فإنّ خلافاً جوهريّاً ينبغي استقصاؤه والوقوع عليه بين الدفاعيْن سيُعطي للكلام الجديد قيمته الحقيقيّة. كان الكلام القديم علما «يتضمّنُ الحجاج على العقائد الإيمانيّة بالأدلّة العقليّة والردّ على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات» كما مرّ علينا تعريفه من ابن خلدون. وأمّا مشروع هذا العلم الجديد،

68 - نفسه، ص: 17

69 - أبو زيد، مفهوم النصّ، مرجع سابق، ص: 10

70 - شبستري، قراءة بشريّة للدين، مرجع سابق، ص: 39

فهو الدفاع عن الإسلام باستبعاد كلّ الإسلام الذي أنتجه الزمن التفسيريّ. وهذا، إنْ ثبت، كأنّه انقلاب كوبرنيكيّ على جميع البنى الاجتماعيّة والأخلاقيّة والسياديّة والتربويّة التي صاغها التفسير. وفي هذا المستوى تحديداً تبدو التسمية كأنّها تَضيقُ بمحمولها، فالكلام القديم يُدافع عن إسلام هو جزء من مُخرَجاته، وهو بذلك فرْع من العلوم والمعارف التي تتعالق في ما بينها تَعالُقَ تداخلٍ حينا وتَعالُقَ تَخارُجٍ حينا آخَرَ. والتسميات التي تتحرّك على ضفاف «الكلام الجديد» قد تتميّزُ بقابليّة أرحب لاحتضان معالم مشروع الإسلام التأويليّ، نقصد على سبيل المثال «إسلام المجدّدين»[71] و«الإسلام الجديد»[72]. ولا شكّ في أنّ تسميات أخرى تَعْضُدُ الطموح العالي الذي يتنزّل فيه هذا المشروع، منها ما أُطلِقَ على القائمين عليه كـ «المفكّرون الجدد في الإسلام»[73]، ومنها ما أُطلق على نفي معقوليّة القراءة القديمة والتبشير بمقاربة جديدة كـ «لم نقرأ القرآن بعد»[74]. ونلتمس كثيراً من مَطالب هذه النزعات التجديديّة في غالب ما يُطْرَحُ من أفكار ومناهج تحت عنوان «الدراسات القرآنيّة» Quranic Studies[75].

يرفع الباحثون في مجال الدراسات القرآنيّة شعار البينيّة مدافعين من خلاله عن ضرورة إقحام العلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة في الحقل الدينيّ. ويبدو من التقليب في كتابات هؤلاء حضورُ الهرمينوطيقا اللّافت باعتبار القابليّة الكبرى التي تتوفّر عليها لإحداث اختراقات كبرى في هيكل المعرفة الدينيّة التقليديّة. فاستدراجُ النصّ إلى دائرة الضوء بغير آليّة التفسير التي دأب المفسّرون على اعتمادها في الوصول إلى مقاصد الشارع يَضَع بين يدي المؤوِّل وسائط غير تقليديّة لا تَطْلُبُ الحقيقة، وإنّما تبني المعنى الذي يَحتاج إليه المؤمن. ولا ريبَ في أنّ الفرقَ شاسع بين الحقيقة والمعنى؛ فبالحقيقة تُدْرَك أسرار التنزيل ويقع الالتحام/التماهي بين المادّة التفسيريّة والمُراد الإلهيّ. وأمّا التأويل، فبه تقع قراءة الوحي لصياغة الوجود المتجدّد للإسلام. فالمفسّر يفسّر ليزداد قربا ممّا يَظنّ أنّه مدار المقدّس، والمؤوِّلُ يُؤَوِّلُ لتفكيك «شفرات» النصّ المقدّس وجعْله أكثرَ قرباً من الإنسان. ويُمْكِنُ القول إنّ تركيز النظر على أبعاد «التكليف» جاء ليحلّ محلّ ما اصطلح عليه بعضُهم بالبحث في ما هو «الحقّانيّ». ويستهدفُ هذا الاتّجاه في التأويل «استعادة الإنسان»؛ أيْ جَعْلَه بؤرة العمل التأويليّ.

لَسْنا ندري إلى أيّ مدى يستشعرُ القائمون على هذا المشروع خطورةَ النتائج المتوقّعة ما بعد معركة المفاهيم، غير أنّه ثمّة إشارات نستطيع من خلالها أنْ نَتحسّسَ بعض خيوطٍ تقودنا إلى الإجابة. يقول حسن

---

71 - إسلام المجدّدين هو عنوان كتاب ألّفه محمّد حمزة ضمن سلسلة «الإسلام واحداً ومتعدّداً» التي يُشرف عليها عبد المجيد الشرفي، (بيروت: رابطة العقلانيّين العرب ودار الطليعة، 2007).

72 - الإسلام الجديد هو عنوان أطروحة دكتورا أنجزتْها إيمان المخينيني تحت إشراف محمّد بوهلال. نوقشتْ سنة 2015 في كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بسوسة، تونس.

73 - Rachid Benzine, Les nouveaux penseurs de l’islam, (Paris: Albin Michel, 2008).

74 - Youssef Seddik, Nous n’avons jamais lu le Coran: essai, (Paris: l’Aube, 2010).

75 - حول هذا الموضوع راجع على سبيل المثال: John Wansbrough, Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation, (New York: Prometheus Books, 2004). ويُمكن الإفادة من الحوار المهمّ الذي أجراه «مركز التفسير للدراسات القرآنيّة» مع عبد الرحمان حللي حول: «الدراسات القرآنيّة المعاصرة في العالم العربيّ والدراسات الغربيّة». https://tafsir.net/interview/36/ad-dra-sat-al-qr-aanyt-al-m-asrt-fy-al-alm-al-rby-wald rasat-al-ghrbyh (نظرنا فيه بتاريخ 19/ 12 2021)

حنفي في مقدّمة بحثٍ له حول التأويل كلاماً عَجَباً: «لا تُعْرَضُ علوم التأويل على قارعة الطريق، ولا يَتناولها أهل الصحافة والإعلام، ولا تُصبح حديث العامّة لشغل الوقت والتندّر بالحوادث. فهي من علوم الخاصّة وليست من علوم العامّة»[76]. وعلى نحوٍ ما، يأتينا حنفي بالغزالي مسترفداً: «وقديماً تحدّث الصوفيّة عن ‹المضنون به على غير أهله› وعن ‹إلجام العوامّ عن علم الكلام›»[77]. ويقول عبد الجبّار الرفاعي في سياقٍ قد لا يكون بعيداً عن هذا السياق: «يتساءل بعض قرّاء [مجلّة] قضايا إسلاميّة معاصرة عن جدوى تمديد ملفّ ‹الاتّجاهات الجديدة في علم الكلام› واستيعابه لمجموعة أعداد، فيما تؤجِّل المجلّة باستمرار ملفّات هامّة وعدتْ قرّاءها بتغطيتها منذ صدورها، خاصّة وأنّ موضوع علم الكلام هو موضوع تخصّصيّ يلبّي حاجة طائفة من الباحثين والدارسين دون سواهم»[78].

لا نظنّ أنّ الكلام الجديد مِنَ «المضنون به على غير أهله» إلّا على سبيل المجاز. فهو، من حيث المقصد، لئن كان حقلاً أكاديميّاً لا ينشغل به إلّا أعداد محدودة من الباحثين، مشروعٌ تجديديّ تنهض فلسفته على شبكة من المفاهيم التي تُزعزع معقوليّةَ النظام المعرفيّ القديم، فيُفْرَغُ النصُّ من كلّ الحُمولة التفسيريّة التي تجعل الإنسان متلقيّاً سلبيّاً، ثُمّ تَشْحنُه بحُمولة تأويليّة يُضْحي بفضلها الإنسانُ في علاقة تفاعليّة مع النصّ.

إذا كانت ملاحظاتنا السابقة حول مَطالب هذا المشروع الهرمينوطيقيّ قد أفضت إلى مجموعة من النتائج أبْرَزُها أنّ الزمن التأويليّ جاء لِيُنْهيَ زمن التفسير ويُوفِّرَ للدين أفقاً إنسانيّاً أرحب، فالمسعى ممّا سنسلّط عليه الضوء في الجزء الموالي من هذا المبحث هو النظرُ في أسس ذاك الأفق وأبعاده. فَعَلامَ تقوم أطروحة «الدين الإنسانيّ»؟ وما هي المجالات التطبيقيّة التي تُرْصَد فيها سيرورة الأفكار على الارض؟

اختار عبد الجبّار الرفاعيّ في التمهيد الذي وضعه لكتابه «علم الكلام الجديد» عنواناً فرعيّاً لا يمْكِن إلّا أنّ يَلفتَ النظر، وهو: «نسيان الإنسان في الكلام القديم»[79]. وكتب الحاج أوحمنة دواق بحثاً في كتابات الرفاعي اختار له عنواناً لا يقلّ إغراء عن العنوان المشار إليه، وهو: «الإنسان المستعاد في علم الكلام الجديد»[80]. فبأيّ معنى، وبأيّ كيفيّة يكون الكلام الجديد انتشالاً للإنسان من دوائر النسيان والتلاشي وتأسيساً لمنزلةٍ تُكرِّمه وتعلي من شأنه؟

---

76 - حسن حنفي، «علوم التأويل بين الخاصّة والعامّة: قراءة في بعض أعمال نصر حامد أبو زيد»، الاجتهاد، عدد 23، السنة السادسة، ربيع (1994)، ص: 9

77 - نفسه، الصفحة نفسها.

78 - الرفاعي، «راهن التفكير الكلامي»، قضايا إسلاميّة معاصرة، عدد 18، (2002)، ص: 4

79 - الرفاعي (إعداد وتحرير)، علم الكلام الجديد: مدخل لدراسة اللاهوت الجديد وجدل العلم والدين، (بغداد: مركز دراسات فلسفة الدين، 2016)، ص: 29

80 - الحاج أوحمنة دواق، «الإنسان المستعاد في علم الكلام الجديد: قراءة في لاهوت النزعة الإنسانيّة للمفكر العراقي عبد الجبّار الرفاعي»، موقع مؤمنون بلا حدود، قسم العلوم الإنسانيّة والفلسفة: pdf.https://www.mominoun.com/pdf1/2015-02/54dacbb0ccf1d1175440913

سبقَ أنْ بيّنّا أنّ مَباحث النصّ استطاعت، في الأفق الهرمينوطيقيّ، أنْ تَجعلَ «بشريّة القرآن» في قَلْبِ اهتمامات المتكلّمين الجدد. وهذا التحوّل النوعيّ مآلُه أنْ يكون تدشيناً لأنسنة الإسلام نصّاً ومعنى. وتَقْضي أطروحة الأنسنة بتغيير قواعد العلاقة بين السماء والأرض. فقد كانت محكومةً بقانون النزول الذي يتأطّر داخل معقوليّة الأمر والتنفيذ، فالله يُصْدِرُ التعاليم والإنسان يتلقّاها مُطيعاً. وهو ما يُعَبَّرُ عنه عادة بـ «مركزيّة الله» في الكون théocentrisme. وتُضْحي العلاقة في فلسفة الكلام الجديد محكومةً بقانون الصعود الذي يَجعلُ الإنسان في حواريّة مع السماء تتأسّس على مَطالبه واحتياجاته. فهو الذي يُنتج المعنى الذي يُناسبُ حاله ومعاشه. والعبارة الشهيرة المنسوبة إلى علي بن أبي طالب: «هذا القرآن إنّما هو خطّ مسطور بين دفّتيْن لا ينطق، وإنّما يتكلّم به الرجال» تختزل اختزالاً جيّداً ما نحن بصدده. فالمسألة منعقدة إذن على التلقّي الذي يكون فيه الإنسان طرَفا فاعلاً. وهو إذْ يكون كذلك، يَكون مؤوِّلاً كلامَ الله. وبهذا تصْبِحُ اللغة، باعتبارها إشارات ورموزاً، المساحةَ الفضلى للنشاط التأويليّ. إنّها تتحنّط أو تفنى بعيداً عن هذا النشاط.

إذا كان قانون النزول قد أنشأ مركزيّة الله، فمشروع قانون الصعود أنْ يَبنيَ مركزيّة الإنسان anthropocentrisme، وهي مركزيّة يولّدها الوعي والسؤال في أفق الحريّة بمعناها الوجوديّ العامّ. وبالإمكان التعبير عن ذلك بهذا السؤال: «ماذا أريد من النصّ؟»، وهو سؤال ينقض السؤال التيولوجيّ القديم: «ماذا يريد النصّ منّي؟». يقول شبستري معترضا على سؤال ينتمي إلى قانون النزول مستبدلا إيّاه بسؤال ينتمي إلى قانون الصعود: «لَطالما قلتُ إنّ السؤال عمّا إذا كان الإسلام يتوافق مع الديمقراطيّة سؤال خاطئ. والسؤال الصحيح هو: هل يريد المسلمون الديمقراطيّة أم لا؟»[81]. ويندرج فِعْلُ الإرادة في قَلْب العلاقة التقليديّة بين المرسِل والمرسَل إليه، وبذلك يكون ما في الرسالة استجابةً لما يريده المرسَل إليه. وإنْ استرسَلنا مع أطروحة شبستري تأكّد عندنا أنّ تأويل النصّ عند متكلّمي الكلام الجدد، إنّما هو لتثبيت نزعة الأنسنة: «عندما يريد المسلمون الديمقراطيّة سوف يجدون تأويلاً إسلاميّاً يتوافق مع الديمقراطيّة، وإنْ كانوا لا يريدون الديمقراطيّة لن يجدوا هكذا تأويلاً»[82]. ويُعوّل شبستري على المؤوّل الجيّد وليس على المفسّر لصياغة معالم هذا المشروع: «إذا كان المؤوّلون جيّدي المعرفة والعلم، ويريدون تحقيق الحريّة والديمقراطيّة وصوْن حقوق الإنسان، سوف يؤوّلون الدين أيضا على هذا النحو»[83]. وقد تُحيلنا اشتراطات حسن حنفي على شيء منها حين قال: «لا أستطيع أن أدخل في علم كلام جديد دون أن أعيش العلم كخبير في العلاقات الدوليّة والعلوم السياسيّة والاجتماعيّة والعلوم السلوكيّة، ومن ثَمَّ أعرف التجارب البشريّة من خلال الأدب والأمثال العاميّة والشعر وكلّ ما يعبّر عن التجارب»[84]. فمشروع أنسنة الإسلام تتطلّبُ إذن انخراطاً في أسئلة العصر وقيمه وعلومه وآدابه وفنونه حتّى تتيسّرَ السبُل أمام تحقيق هذا الهدف.

---

81 - حوار مع مجتهد شبستري حول الإسلام والديمقراطيّة، أجرى الحوار يان كولمان وترجمه هشام العدم، موقع القنطرة: https://ar.qantara.de/content/hwr-m-mhmd-mjthd-shbstry (تاريخ الاطّلاع: 2019/9/26).

82 - نفسه، الصفحة نفسها.

83 - نفسه، الصفحة نفسها.

84 - حسن حنفي، «تجديد علم الكلام: الأسس والدوافع والغايات»، المنطلق، عدد 120، ربيع صيف (1419هـ-1988م).

ومِن نافل القول الإشارةُ، في هذا المقام، إلى أمريْن: فأمّا الأوّل فمؤدّاه أنّ الدعوة إلى تحصيل تلك المهارات تأتي في إطار الاعتراف بأنّ زمن الحداثة الذي هو زمن الإنسان بامتياز لا يُمْكن التفاعلُ معه تفاعلاً مُخْصِباً إنْ لم يَقع الخروج من الزمن التفسيريّ الذي اُعتُبِرَ زمنَ استلاب للإنسان. وأمّا الثاني، فمؤدّاه أنّ العملَ على تدشين الزمن التأويليّ يأتي في سياق التأثّر بالتجربة اللّاهوتيّة المسيحيّة والرغبة في النسج على منوالها. وههنا تُطْرَح أسئلة بعْضُها معقول وبعضها سطحيّ حول سُنّة الاحتذاء ووجاهة الاستمرار فيها: هل يَحتاج المسلم اليوم فعلاً إلى نسخة ثانية من التجربة المسي-حداثيّة؟ أليس التأويل لا يكون تأويلا، كما أُريدَ له أن يكون ابتداءً، إلّا إنْ كان تأويلات؟ أليس مشروعاً الخوفُ من تَحوُّلِ التأويل في بعض الأيدي إلى تفسير للتأويل المسي-حداثيّ، فتقع الردّة إلى الزمن الأوّل، ولكنْ من طريق أخرى؟ نقصد: ألا يُمْكِنُ أنْ يُؤَنسِنَ المسلمُ نصّه المقدّس بتأويل يُضيف إلى الحداثة، فيُثريها ولا يكتفي بالانغماس فيها والتحلّل فيها اتّكاءً على تأويل مُوجَّه ومُبَرْمَج مُسبقا؟ فما يدعو إلى الحذر إذن، هو إمكانيّة ألّا يكون التأويل في بعض مسالك الكلام الجديد نشاطاً إبداعيّاً، بل نشاط اصطناعيّ يشتغل بقشرة القضايا الكبرى تحتَ ضغط أسئلة الحداثة وأجوبتها في الوقت نفسه.

الحقيقة أنّنا وجدنا في كتابات المتكلّمين الجدد بُعديْن، بعدا تطبيقيّاً وآخَرَ نظريّاً للمساعدة على اقتحام مجال الأنسنة والالتحام بالقيم الحداثيّة. ونسوقُ أمثلةً من كلّ بُعد حتّى نختبر شيئاً من سيرورة هذا المشروع ومآله. خاض محمّد الطالبي في بحث له حول المسألة الكلاميّة القديمة «الشرّ» مناظرة مع اللّاهوتيّين المسيحيّين واليهود. ولئن كانت النزعة الدفاعيّة متجلّية كما هي في مقالات المتكلّمين القدامى، فإنّ المنهج المعتمد يتناغمُ إلى حدّ بعيد مع ما أسميْناه قانون الصعود. وبيان ذلك في ملاحظتيْن سريعتيْن: باشَر الطالبيّ مقالة الشرّ بالعودة إلى النصّ القرآنيّ والنصوص الكتابيّة الأخرى دون سواها. فقد لفتَ انتباهَنا أنّه لم يعتمد أيّ مرجع، نقصد أيّ تفسير بالمعنى السابق ذكْرُه، وهو في ذلك يتّخذ موقفاً مِن المُنتج اللّاهوتي المتداول ليكون في لقاء مباشر مع النصّ يتلقّاه بلا وسيط ومُوجِّه، فيتحمّلَ مسؤوليّة الفهم وإنتاج المعنى. وأنشأ أسئلة منهجُها مناظرة النصّ النازل في الديانات الثلاث، ومغزاها بناء إجابة صاعدة يتجسّد فيها وضْعُ الإنسان وتَتَحدَّدُ فيها مسؤوليّتُه[85]. ودون شطط في الحكم، بدا الطالبي لاهوتيّاً مسلماً صلباً لا يُقارع لاهوتيّي المسيحيّة واليهوديّة من موقع ردّ الشبهة، وإنّما من موقع تصحيح المعرفة التي في ذيْنك اللّاهوتيْن وتأكيد البعد الإنسانيّ في مقالة الشرّ الكلاميّة الإسلاميّة وانتفائه من غيرها.

ونقترح في المثال الثاني مسألةً تنتمي إلى المدار الحقوقيّ لننظر في كيفيّة سَحْب الكلام الجديد النصَّ القرآنيّ مِن الحيّز السرمديّ/ القداسيّ إلى الحيّز البشريّ التاريخيّ في ضوء مكتسبات الحداثة في هذا الباب. ونمهّد إلى ذلك بمعطى تاريخيّ فلسفيّ أورده شبسترى كما يلي: «الحقوق المصرّح بها في ميثاق حقوق الإنسان بمعانيها ومفاهيمها الجديدة لم تَرِدْ بكلّ تأكيد في نصوص الأديان الإبراهيميّة، ولا يتسنّى استنباطُها بنحو منهجيّ من تلك النصوص. فهذه الحقوق عبارة عن أشكال خاصّة من الضمان الحقوقيّ لكرامة وحرمة الإنسان الذاتيّة في

85 - راجع: «عالمنا وقضيّة الشرّ في الإسلام واليهوديّة والمسيحيّة» ضمن: ليطمئنّ قلبي، مرجع سابق، ص: 97- 120

عصر الحداثة، لها جذورها التاريخيّة، وهي حصيلة التحوّلات التاريخيّة- الاجتماعيّة لانتقال الإنسان من الحياة التقليديّة إلى الحياة الحديثة»[86].

لا ريبَ في أنّ تنزيل حقوق الإنسان في مدار الحداثة يُعتبَر تحدّيا جديّا للنظام الحقوقيّ الإسلاميّ المتَشكّل داخل الفقه. وللفقه سلطان عظيم من جهتيْن: اتّساعه حتّى شمِل كلّ حياة الإنسان فرداً وجماعةً، والتحامه بالمقدّس بدعوى كشفه عن الحقيقة الثاوية فيه. ونجد هذا الموقف حاضراً بقوّة في أغلب ما كَتبه عبد المجيد الشرفي، فقد قال على سبيل المثال: «كانت جميع أعمال المسلم البالغ وحركاته وسكناته تخضع لأحكام الحلال والحرام والمندوب والمكروه والمباح. وكان الفقهاء هم الذين يحدّدون تلك الأحكام، ولكنّهم حرصوا دوما على اعتبارها أحكاماً شرعيّة إلهيّة لا قوانين بشريّة وضعيّة»[87].

ونستطيع بمثل هذا الموقف أنْ نفهمَ إلحاحَ أصحاب هذا الاتّجاه على أنّه لا مناصَ من استبعاد سلطة الفقهاء الاحتكاريّة للتفسير وفَتْح حدود الدين المغلقة أمام العلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة؛ فمن شأنْ هذه العمليّة التي تستثمر في المعارف الحديثة أنْ تحميَ المسلمين من الضياع، وأنْ تجعلهم يحيون زمانهم: «الإنسان اليوم محتاج إلى أن يفهم دينه وعقيدته فهماً يتلاءم وثقافته العلميّة والتاريخيّة والنفسانيّة والاجتماعيّة، أو على الأقل لا يتنافى معها. ومتى لم يتوفّر له هذا الفهم أوشك على الضياع»[88] من ناحية، وأنْ تحميَ الدين من التحوّل إلى إيديولوجيا فيصبح مجرّد أداة للنضال السياسيّ من ناحية ثانية. كذلك تساءل الشرفي: «في غياب تفكير دينيّ أصيل وحديث في آن، يجمع بين الوفاء للإسلام- القيم والتمثّل الواعي للثورة المعرفيّة التي أحدثتْها العلوم الطبيعيّة وعلوم الإنسان في عصرنا، أليس من الطبيعيّ أن تحتلّ الإيديولوجيا الميدان؟»[89].

ولا جدال في أنّ اختراق علوم العصر لحقل علوم الدين لا يتحقّق، كما يُروِّجُ له هؤلاء، إنْ لمْ يَحْدث الوعي بأنّ المرور من العقل الفقهيّ إلى العقل الحداثيّ يَفْرِضُ الخروج من نَسَق/ برادايم إلى نسق آخَر. وهذا لا يكون إلّا بالإيمان بأنّ البرادايم الفقهيّ لا يُمْكِنُ أنْ يكون بأيّ حال من الأحوال في علاقة ألفة مع برادايم الحداثة.

والناظر في محاولات التقريب بين معقوليّتيْ النظام التشريعيّ الحداثيّ ونظيره الدينيّ باستنباط «الحيل الفقهيّة»، لا يَظفَر بنتائج مهمّة. ولذلك، لم نستغْرب ظهور اتّجاهات حَدّية تدعو إلى تبنّي النظام التشريعيّ الحداثيّ مباشرة: «نحن مدعوّون إلى الاختيار بين أمريْن، فإمّا أن نعتبر التشريع الإسلاميّ عملا بشريّاً وليس أمراً دينيّاً، وفي هذه الحالة فهو منتوج تاريخيّ، وإذّاك عليه أن يَخضع لقانون التاريخ... وإمّا أن نعتبره قانوناً سماويّاً»[90]. وقد تَطالُ الحَدّية المقدّسَ نفسه. وهذا ما نقرأهُ عند سروش مثلاً: «إذا بقيتَ متشبّثا بفكرة أنّ

86 - شبستري، تأمّلات في القراءة الإنسانيّة للدين، مرجع سابق، ص: 165

87 - عبد المجيد الشرفي، الإسلام والحداثة، (تونس: دار الجنوب للنشر، 1991)، ص: 113

88 - نفسه، ص: 59

89 - نفسه، الصفحة نفسها.

90 - محمّد الشرفي، الإسلام والحريّة: الالتباس التاريخيّ، (تونس: دار الجنوب للنشر، 2002)، ص: 54

القرآن هو كلام الله الأزليّ وغير القابل للتغيير، والذي يجب أن يُطبَّقَ حرفيّاً، فإنّك ستُحمِّلُ نفسك في الزمن المعاصر معضلة غير قابلة للحلّ»[91].

وتَفْتيتُ هذا النوع من المعضلات يمرّ بمرحلتيْن: الإقرار ببشريّة التشريع الإسلاميّ في المسألة الحقوقيّة، وتبنّي المُنْجَز الحقوقيّ الحداثيّ انطلاقا من تَمَثُّل مقدّماته التاريخيّة ومضمونه الإنسانيّ. ومن بين المسائل التي خاض فيها المجدّدون الحدود والرقّ والمرأة وحريّة الاعتقاد. وكان حيدر حبّ الله قد جمّعها في النقطة السابعة عشرة من النقاط (التحدّيات) التي يُفترَضُ أنّ علم الكلام الجديد مؤهَّل للخوض فيها، وجَعَلها تحت عنوان «إنسانيّة الدين» طارحاً التساؤلات الكبرى التالية: «هل الدين إنسانيّ أو غير إنسانيّ؟ أين تقف موضوعة حقوق الإنسان من الدين؟ الحريّة والعدالة في الدين؟ التمايز الدينيّ والعصبيّة الدينيّة؟ الدين ومفاهيم القوميّة والعرقيّة؟ مفهوم الأخوّة والمساواة في الدين؟ قضيّة الأقليّات؟ موضوعة المرأة وإشكاليّاتها المعقّدة؟ حقوق الطفل؟ حقوق العامل؟ الحقوق العامّة وعلاقة مفهوم السلطة -بعد تحديده- بمفهوم الحقّ العامّ؟ نظام العقوبات الجنائيّة والجزائيّة في الدين، لا سيما مسألتيْ الإعدام وأساليبه والارتداد والتكييف الإنسانيّ لهما؟»[92].

ونعتبر البعد النظريّ البعدَ الأهمّ في كتابات المجدّدين؛ لأنّه يكشف من جهةٍ عن مشروعٍ يَعْمَل على تناولِ الدين تناولاً نسقيّاً، وييسّر للباحث أنْ يبنيَ أحكامه حول هذا المشروع بطريقة موضوعيّة. وفي هذا الإطار تتنزّل المقاربات المنشغلة بما يُسَمَّى «التجربة الدينيّة»[93]، وهي في الأصل مُنتَج حداثيّ غربيّ، يبدو أنّ الهرمينوطيقيّ شلايرماخر هو مَنْ صاغه وأعطاه مضامينه الحداثيّة في سياق التحوّلات العميقة التي عرفها اللّاهوت المسيحيّ من جهة، وفي إطار الفلسفة الإنسيّة التي انتصرت للإنسان، وجعلته المركزَ من جهة ثانية.

حين يَرى أصحابُ هذه النظريّة أنّ التجربة الدينيّة هي جوهر الدين، يستبعدون أن يكون الدين مجرّد عقائد وطقوس وقوانين وتنظيمات اجتماعيّة وسياسيّة وأخلاقيّة معطاة ومكتملة ومنغلقة. وهي، في ما نرى، نظريّة غير مُريحة لجمهور عريض من المؤمنين المسلمين، وللدين الرسميّ متجسّداً في المؤسّسات التي تَحْرسه. ومُختَصُرها أنّ الدين لا يُمْكنُ أنْ يُعاشَ حقيقةً إلّا «جوّانيّاً» وفرديّاً، وهو بذلك يُطارَدُ من المساحات الخارجيّة التي كان يستحوذ عليها، ويُرَدُّ إلى عوالم الروح والأخلاق.

ولكنْ، ينبغي الانتباه في هذا الإطار إلى الحقيقة الكامنة في الدعوات إلى عودة الإنسان إلى روحانيّة الأديان بعد أن استبدّت بها المدنيّة الماديّة؛ فهي في ظاهرها دعوات أخلاقيّة ممزوجة بشيء من النقد للحداثة حين

---

91 - سروش، القرآن نتاج عقل محمّد، (حوار مع إذاعة هولندا العالميّة لتاريخ 3 كانون الثاني/يناير 2011)، يُمكن مراجعته على الموقع: http:// ghafri.over-blog.com/article-65466010.html (نظرنا فيه بتاريخ 2019/9/27).

92 - حبّ الله، مسألة المنهج في الفكر الديني، مرجع سابق، ص: 259

93 - للتوسّع راجع بحثاً جيّداً لعلي شيرواني، «التجربة الدينيّة»، قضايا حضاريّة معاصرة، عدد 51- 52، صيف- خريف (1012- 1433)، ص: 98- 130

تورّطت في الماديّة المميتة لمساحات من إنسانيّة الإنسان، غير أنّها في باطنها تقدّمُ تفسيرا حداثيّا للدين دون أنْ تغادر أرض الحداثة وإن نقَدَتْها. ومُلَخّصُ هذا التفسير أنّ الدين شأن فرديّ وأنّ فرديّته جوانيّة. وهذا تقريباً ما عبّر عنه عبد المجيد الشرفي: «يتحتّم على المؤمن الحصيف والواعي بالتحوّل الجذريّ الطارئ على منزلة الدين في المجتمع، العودة بشكل ما إلى إيمان روحيّ أخلاقيّ يُعطي للتوحيد عظمتَه ويبقيه أفقاً صالحاً في عصرنا، باعتبار أنّنا نشهد اليوم أزمة كونيّة عميقة في القيم التي اقتصرت على البحث عن المادّة والنجاعة»[94]. وهكذا تكون الرحلة نحو استعادة الإنسان وإرواء ضمئه[95] مقرونةً بتأويل جوّانيّ للدين تحت سقف الحداثة وبأدوات معارفها وعلومها. ولكنْ، من الموضوعيّة أنْ نُقرَّ بأنّ الاتّجاه الجوّانيّ تشكّلتْ ملامحُه الأولى مع محمّد إقبال تَشكّلاً إبداعيّاً أصيلاً امتزجت فيه روحانيّة الدين بحقّانيّة مستخلَصَة من دَفَقٍ صوفيّ غامر.

94 - الشرفي، «مدخل إلى مقاربة إسلاميّة حديثة»، قضايا إسلاميّة، مرجع سابق، ص: 61

95 - التعبير مُسْتقًى من عنوان كتاب الرفاعي: الدين والضمأ الأنطولوجيّ، (بغداد: مركز دراسات فلسفة الدين، 2016).

خاتمة

من بين الخلاصات الكبرى التي انتهى إليها هذا البحث، أنّه لا قراءةَ دون جهاز لغويّ ومفاهيميّ، ودون الخضوع للسياقات الاجتماعيّة والثقافيّة والقيميّة والمعرفيّة خضوعا مُبَرَّراً وواعياً أو غير واع. وبناء على ذلك، ذهبْنا إلى أنّ القدامى فسّروا النصّ في حدود ما كان متاحا لهم معرفيّاً وإيمانيّاً. وبدا لنا السؤال الذي قادَ جميعَ ما تناولْناه سؤالاً مركزيّاً: كيف نطلب ممّن سبقنا في الزمان بقرون أن يُلبّيَ حاجاتنا أو أن يقنعنا بالرأي الذي رآه؟ القرآن مغلق وحياً ومكتمل نصّاً ومحفوظ قَدَراً، غير أنّه يُصبحُ منفتحاً وعابراً للزمان بنوع استجابة العقول له. إنّنا ننتج التفسير/ التأويل/ الفهم/ القراءة بحسَب ما يتلاءم مع أحوالنا ومعاشنا ودرجة تطوّر نظرتنا لأنفسنا ولغيرنا. وبين يديْ العلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة من المحفّزات والأدوات ما يساعد على إنشاء سياق معرفيّ وحضاريّ يتجدّد داخله الإسلامُ فيَمدُّ شعوبَه بما ينافسون به غيرهم على قيادة البشريّة وتجاوز مشكلات التجارب التي عاشتْها ومازالت تحيا تحت وطأتِها. ولكنّنا نظنّ أنّ نشأة هذا السياق متعذِّرَة ما لم يقع التفكير في صياغة منوال جديد للعقل الإسلاميّ تتحلّل فيه الحدود بين الاجتهاد في الدين (العقل الفقهيّ) والاجتهاد في الدنيا (العقل الاجتماعيّ).

إنّ إعادة اكتشاف علم الكلام في التاريخ المعاصر برّره تقدير العاملين في مجاله بأنّه يستطيع عبر عمليّات تعديل نوعيّة على وسائله وموضوعاته أنْ ينهض بوظيفة علميّة وحضاريّة في الوقت نفسه. فالإطار العقليّ المنفتح الذي نشأ فيه يشجّع على مقاربة الدين بأدوات غير دينيّة، ويوفّر الإمكانات المنهجيّة خاصّة للدفاع عن الإسلام داخليّاً، وذلك بالاستثمار في العلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة وتطويع مضامينها تطويعاً يتقاطع بالهرمينوطيقا مع مضامين الوحي.

وبهذا المعنى، تَكون الهرمينوطيقا جسماً وسيطاً بين النصّ المقدّس وهذه العلوم، وهي إذْ تَكون كذلك، يتباعد الخوف والتخويف (المُبَرّران أحيانا) منها حيثُ تُقَدَّم من خصومها، باعتبارها تهديداً للوحي لأنّها تسحب القداسة منه. فالوساطة التي عبّرْنا بها عن وظيفة الهرمينوطيقا تجعل دورها منحصراً في فتح المقدّس المكتمل والمنغلق على البشري الناقص، ولكنّه المتطوّر والمتغيّر. وإذا كانت علوم الاجتماع والإنسان وراء التحوّلات الكبرى التي عرفتْها أنظمة القيم في التاريخ الحديث والمعاصر، فإنّه لا مناصَ من تجنيد التأويل إسلاميّاً لاستفراغ الجهد من أجل بناء معرفة بشريّة وتركيز أسس الزمن البشريّ الإسلاميّ. فالوحيّ مقدّس بما فيه من ألوهيّة، غير أنّه بمجرّد نزوله على الإنسان يُضحي بما يسلّطه عليه هذا الإنسان نفسه من فهم بشريّاً. فبشريّة الوحي ليست سوى المُنجَز التأويليّ له. ولا نصّ، مهما كانت طبيعته، يحيا دون تأويل. فالتأويل شرط أساسٌ لحياة النصّ. والحضارات التي خرجت من دورة الإنتاج المادّي والروحيّ هي تلك التي توقّف زمنها التأويليّ. وفي الفصل التالي تجربة في التأويل تطرح على نفسها مشروع إعادة حضارة الإسلام إلى هذه الدورة باعتماد المقاربة الجندريّة لإنتاج قراءة غير ذكوريّة للنصّ المقدّس.

Mominoun
MominounWithoutBorders
@ Mominoun_sm

info@mominoun.com
www.mominoun.com