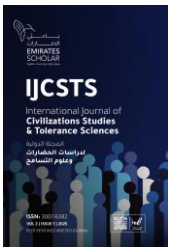

International Journal of Civilizations Studies & Tolerance Sciences
Vol 2 Issue 1 (2025)
Pages (24–36)

Available at www.emiratesscholar.com

© Emirates Scholar Center for Research and Studies

# الحق في الاختلاف في التراث العربي الاسلامي ـ التراث الكلامي نموذجا ـ

Yousef El Hicho
Youssef.elhicho@gmail.com
PhD researcher/ political science and international relations
HASSAN II UNIVERSTY -CASABLANCA

ARTICLE INFO

Published on 20th of March 2025
Doi:10.54878/xmrhh023

*KEYWORDS*

الاختلاف و الحق في الاختلاف و الآخر و التراث

*HOW TO CITE*

الحق في الاختلاف في التراث العربي الاسلامي ـ التراث الكلامي نموذجا ـ. (2025). *International Journal of Civilizations Studies & Tolerance Sciences*, *2*(1), 24-36.

© 2025 Emirates Scholar Center for Research and Studies

ABSTRACT

تسعى هذه الورقة إلى معرفة طبيعة الصورة التي نسجها مفكرونا القدامى حول الآخر المختلف معهم من خارج المعتقد الإسلامي، ذلك أن مقاربة هذه الصورة يمكن أن تمدنا بقدر نعتقد أنه من الأهمية بما كان بخصوص قضية الحق في الاختلاف والاعتراف بالآخر الغير مسلم كطرف مختلف لا يمكن بأي حال من الأحوال العمل على رفضه أو إقصائه. تفترض الدراسة أن مفكرينا القدامى كانوا يدركون أهمية المناظرة والجدل مع الآخر المختلف وفق قواعد ومناهج ساهمت إلى حد كبير في إثراء ثقافتنا العربية الاسلامية، وذلك من خلال امتلاكهم لفكر الاختلاف والاعتراف بالآخر المختلف دون رميه بالكفر أو قتله، بل التعايش معه والانفتاح على ثقافته وإنسانياته المختلفة. فهل يمكن أن نجد بالفعل في تراثنا العربي الاسلامي ما يمكن أن يكون سندا لنا في هذه الدعوى؟ وإلى أي حد استطاع المفكر في ثقافتنا العربية الاسلامية أن يدفع بالاختلاف نحو مسالك الحوار الثقافي بين الحضارات والتشارك الديموقراطي والتعايش بين الديانات والإنسانيات؟

أن هناك مجموعة لا بأس بها من الدراسات والأبحاث التي تناولت قضية الاختلاف من زاوية فلسفية بالخصوص، وأخص بالذكر هنا كتاب لعلي أومليل موسوم بـ " في شرعية الاختلاف " وكتاب آخر لمحمد حسيني أبو سعده معنون بـ " الشهرستاني ومنهجه النقدي "، وكلاهما اعتمدت عليهما في كثير من الجوانب المرتبطة بموضوع الورقة.

**1 ـ مفهومي "الاختلاف" و "الآخر": معاني ومستويات**

يحضر مفهوم الاختلاف داخل منظومة الثقافة العربية الإسلامية بنوع من القلق والاحتشام، بسبب ما عرفه من خلط بين مفهوم الخلاف الفقهي الأصولي الذي كان يساق بديلا لمفهوم الاختلاف، فالحديث عند الفقهاء هو حديث عن الخلاف وليس الاختلاف، والخلاف في نظر الفقيه أمر مذموم ينبذه الشرع لأنه يؤدي إلى التفرقة والفرقة، فالفقيه كان ينحاز إلى ثقافته الدينية ضاربا عرض الحائط ثقافة الآخر المختلف، ولذلك فإن تعامله مع الآخر كان يطبعه نوع من الجفاء وعدم الاعتراف بالآخر كطرف مختلف، لقد كان هذا الآخر في نظر الفقيه كطرف خلافي غريب عن ذاته.

فغير خفي على أحد أن الثقافة العربية الإسلامية كانت مبنية بل محكومة بمرجعية دينية إسلامية، وكانت تحضر حضور المهيمن على الآخر المختلف، وهي الثقافات الأخرى التي تتخذ غير الإسلام مرجعا لها، غير أن الأمر سيختلف جذريا مع أهل النظر من المتكلمين، هؤلاء الذين استطاعوا أن يشتغلوا ويتكلموا في قلب الاختلاف، حتى إن هناك من يربط نشأتهم بظهور الخلاف في أمور الدين الإيمانية والعقدية، فالمتكلمون استطاعوا أن يتداولوا المفهوم ويصرفوه على غير معناه الفقهي، وانعكس ذلك على مدوناتهم ومصنفاتهم التي لامسنا فيها نبرة الاعتراف بالآخر كطرف مختلف لا يمكن بأي حال من الأحوال تجاهله أو الإعراض عنه. فما هي يا ترى المعاني اللغوية التي تقوم عليها كل من كلمتي: الاختلاف والآخر؟ ثم ما هي وجهة نظر المتكلمين حولهما؟ نجيب على السؤالين من خلال عرض لمفهوم الاختلاف ومفهوم الآخر من خلال مستويين اثنين ثم استنتاجات:

1 ـ **المستوى اللغوي**: في تعريفه للمادة الأصل لكلمة الخلاف أو الاختلاف وهي (خ.ل.ف)، يشير **ابن منظور** صاحب ( لسان العرب ) إلى معاني عديدة مشتقة منها، معتمدا بالخصوص على آراء وقراءات مجموعة من اللغويين قبله وخاصة منهم ابن سيده والزجاج وأبو الفراء واللحياني وابن بري وابن الأعرابي وأبو منصور والسكري والكسائي.

فخلف الشيئ واختلفه وخلفه وأخلفه أي جعله بعده وخلفه، والخلف: ضد قدام. قال ابن سيده [1] : خلف نقيض قدام مؤنثة وهي تكون اسما وظرفا، فإذا كانت اسما جرت بوجوه الإعراب، وإذا كانت ظرفا لم تزل نصبا على حالها، وقوله تعالى: " يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم " [2] وهي هنا تفيد ما سيأتي بعد في المستقبل.

والتخلف: التأخر، وهو مرحلة زمنية متخلفة لاحقة لمرحلة أخرى متقدمة.

وخلفه يخلفه: صار خلفه، واختلفه: أخذه من خلفه، واختلفه وخلفه وأخلفه: جعله خلفه، ومنه الحديث: " سووا صفوفكم ولا تختلفوا

[2] - ابن سيده ( **المحكم والمحيط الأعظم في اللغة** ) ص120 تحقيق ابراهيم الابياري، معهد المخطوطات بجامعة الدول العربية ـ الطبعة الأولى 1971.

**ـ أهمية الورقة:**
تتجلى أهمية الورقة في ملامستها لموضوع المؤتمر الدولي الاول للحوار والتعايش السلمي بين الشعوب، حيث ركزت على الجانب المتعلق بإبراز قيمة فكر الاختلاف في تراثنا الثقافي والديني، وكيف أن مفكرينا القدامى اهتموا بالحوار وكانت لهو رؤية ناضجة حول طريقة تعاملهم مع الآخر المختلف من خارج دائرة الدين الاسلامي، فلم يكفروه أو يقتلوه، بل انفتحوا عليه وتعايشوا معه

**ـ أهداف الورقة:**
تهدف الورقة إلى إبراز قيمة الاختلاف في تراثنا العربي الاسلامي، بمعنى أنني سعيت أن أتخذ من قضية الحق في الاختلاف في التراث الكلامي الإسلامي موضوعا لدراسة جادة، مساهمة مني في (الإبانة) عن مواقف مفكرينا القدامى من الآخر المختلف، وفي (الإرشاد) إلى معرفة الطريقة التي جادل بها هؤلاء المفكرون ذاك الآخر، وفي (التحقق) فيما إذا تحصل عندهم رصيد فكري يؤسس لثقافة الاختلاف وللاختلاف الثقافي.

**ـ منهجية الورقة:**
لقد اقتضت طبيعة موضوع الورقة المنفتح على التراث أن أنتهج المنهج التاريخي التحليلي والنقدي، لاعتقادي أنه أكثر المناهج ملائمة لطبيعة هذا البحث، وبواسطته يمكن التعرف على الأبعاد الفكرية والثقافية للاختلاف في تراثنا.

**ـ تصميم الورقة:**

اشتملت الورقة على مقدمة وثلاثة مباحث وخاتمة، فالأول خصصته للحديث عن مفهوم الاختلاف من خلال مستويين أساسيين مرتبطين بموضوع الورقة (لم أركز على المستوى الاصطلاحي والفقهي الأصولي رغم أهميتهما لتجنب الاطالة) يحضر فيهما هذا المفهوم، وهما المستوى اللغوي والمستوى الكلامي، كما عرضت لمفهوم الآخر وحددت مدى الارتباط الحاصل بين مفهوم الاختلاف ومفهوم الآخر، على اعتبار أن كل اختلاف لا بد أن يحضر فيه الآخر بقوة باعتباره غير الذات.

أما المبحث الثاني فقد خصصته لتحديد بنية التأليف الكلامي من خلال الوقوف على أهم المصنفات والمدونات الكلامية خارج سقف المناظرة والجدل الديني من خلال نموذجين اثنين رأيت فيهما نوعا من الموضوعية والحيادية في تناول مجمل المسائل والقضايا الكلامية دون الانسياق داخل اللجج والحجاج والمخاصمة، وأعني بهما نموذج الشهرستاني وأبا الريحان البيروني.

ولكي أستطيع تحديد صورة الآخر المختلف في التراث الكلامي الإسلامي، رأيت لزاما علي أن أنتقل إلى المبحث الثالث الذي ركزت فيه على الجانب المنهجي في تناول القضايا وعملت على تحديد صورة الآخر المختلف عند كل من الشهرستاني والبيروني باعتبارهما نموذجين اشتغلا خارج دائرة الجدل الديني.

أما خلاصة البحث، فقد قمت فيها بتجميع ما تحصل عندي من نتائج واستنتاجات بينت فيها مدى تأثير آلية الجدل الديني في بنية الإنتاج الكلامي بصفة عامة، ومن ثم إبراز إلى أي حد استطاعت هذه المناهج والآليات أن تؤدي الدور المنوط بها في التأسيس لثقافة الاختلاف والاختلاف الثقافي والاعتراف بالآخر كطرف مختلف.

**ـ الدراسات السابقة:**
علاقة بموضوع الورقة، وجدت مجموعة كبيرة من الدراسات السابقة التي أنجزت معظمها حول قضية الخلاف الفقهي الأصولي، وهو مختلف تماما عن موضوع الاختلاف كما سنجده، غير

[1] - متوفى سنة 458 هـ ، يلاحظ أن ابن منظور اعتمد عليه كثيرا في ( لسان العرب)

كيف أستطيع أن أكون معرفة عنه؟ لا يمكنني أن أعرف غيري إلا بالقياس إلى أناي/ذاتي، بل إنني أحمل في ذاتي فكرة عن غيري، فغيري (الآخر) هو مجال معرفة واضحة ويقينية بالنسبة لي، إذن هناك علاقة مع ذاتي ومع الآخر، " ومن هنا تطفو على سطح هذه العلاقة المعرفية بين الأنا والغير هوة لا تعبر، وعدما يستحيل معه كل تواصل بينهما على قدم المساواة "، [7] فليست كل علاقة مع الآخر علاقة صداقة، يمكن أيضا أن تكون علاقة منازعة واختلاف.

سعينا من خلال هذا الطرح الفلسفي إلى تمثل الآخر كشرط أساسي ضمن بنية الوجود البشري، ثم إلى إبراز العلاقة الوثيقة القائمة بين الاختلاف والآخر فـ " وجود الغير على هذا النحو إذن، ضروري لوجودي أنا ومكون له، وليس مجرد وجود جائز أو محتمل، وحيث أن الأمر لا يمكن أن يكون إلا كذلك، أي أن معرفة الأنا لذاته تمر عبر الغير أو الآخر. " [8]

إذا ثبت أن كل ذات لا بد لها من آخر، وأن الآخر ضروري لوجود الذات، أمكن القول أن تباين آراء وأفكار ذواتنا مع الذوات الأخرى أمر حتمي، ومن ثم فإن الاختلاف بين الأنا والآخر لا يمكن نكرانه، بل إن تطور الأنا مرتبط بوجود هذا ( الآخر المختلف ).

غير أن ظهور الخلاف بشكل ( رسمي ) فإنه لم يتم إلا مع ظهور (الكلام) و(الفلسفة) كما ذهب إلى ذلك كل من الشهرستاني وأبو الحسن الأشعري، [9] بمعنى أن ظهور الكلام ارتبط بظهور الخلاف في الآراء والأفكار، فما هي يا ترى معاني هذا الخلاف على المستوى الكلامي؟

**2 ـ المستوى الكلامي**: لعل الدارس للحظات التاريخية الكبرى التي مر بها علم الكلام، يقف عند مسألة مهمة للغاية وهي تلك المرتبطة بتطور مبدأ الخلاف ومدى مساهمته في إثراء الفكر والخطاب الإسلامي الكلامي، سواء مع المعتزلة أو الأشاعرة، لقد كان الخلاف داخل هذا الخطاب يؤذن بشرعية تواجد حركة فكرية قوية داخل الساحة الإسلامية تطمح لفرض ذاتها (الإيمانية) ووجودها (الإسلامي) وسيطرتها (العالمية)، وذلك كله يعود لسبب واحد وهو الدفاع عن الإسلام والذوذ عن العقيدة الإسلامية والرد على المخالفين سواء داخل المعتقد أو خارجه، ثم إن مسألة الاعتراف بشرعية علم الكلام لا يمكن إغفالها في هذا الجانب المتعلق بالاختلاف، " وهذا يعني من بين ما يعنيه بالنسبة لجوهر الخصومة، أن الاختلاف إنما هو حول الشرعية الدينية لعلم الكلام " [10]

لا شك أن الاختلاف الذي اهتم به الخطاب الكلامي هو الاختلاف في الأصول، الاختلاف في الشأن العقدي الذي ابتدأ حسب رواية الشهرستاني في ( آخر أيام الصحابة ) وارتبط بجملة من القضايا العقدية مثل قضية الخير والشر والقضاء والقدر وغيرها، لقد ( كان الخلاف والجدال داخل الأنا ( الإسلام ) يتكلم مفاهيم إسلامية دينية (الإيمان، الكفر، مرتكب الكبيرة، القدر...) ويعتمد مرجعيات إسلامية

فتختلف قلوبكم أي إذا تقدم بعضهم على بعض في الصفوف تأثرت قلوبهم ونشأ بينهم الخلف "

والخلاف: المخالفة؛ أي فعل شيئ مغاير لشيئ آخر، وقال اللحياني: سررت بمقعدي خلاف أصحابي أي مخالفهم، وخلف أصحابي أي بعدهم.

والخلاف: المضادة، وقد خالفه مخالفة وخلافا أي كان ضدا له في الفعل.

وخالفه إلى الشيئ: عصاه إليه أو قصده بعدما نهاه عنه، وهو من ذلك.

وتخالف الأمران واختلفا: لم يتفقا. وكل ما لم يتساو، فقد تخالف واختلف. والخلاف: شجر معروف نبت مخالفا لأصله. [3]

وفي ( مقاييس اللغة ) يـرى **ابـن فارس** المتوفى سنة 395 هـ، أن " خلف: الخاء واللام والفاء أصول ثلاثة: أحدهما أن يجيئ شيء بعد شيء يقوم مقامه، والثاني خلاف قدام، والثالث: التغير... وأما قولهم: اختلف الناس في كذا، والناس خلفة أي مختلفون، فمن الباب الأول، لأن كل واحد منهم ينحي قول صاحبه، ويقيم نفسه مقام الذي نحاه " [4]

نستنتج مما سلف أن مادة ( خلف ) وردت في القواميس اللغوية التي اعتمدنا عليها بشكل أساسي لتفيد ثلاثة مستويات من الدلالة: معنى التأخر في الزمان، ومعنى التغير في الموضع أو المكان، ومعنى التضاد مع الآخر وعدم الاتفاق معه

أما مفهوم (الآخر) فإن ابن منظور يذهب في (اللسان) إلى إثبات المطابقة بين لفظي ( آخر ) و ( غير )، بناء على تحديد كل منها على مستوى اللغة: " غير حرف من حروف المعاني، تكون نعتا وبمعنى لا، وقيل غير بمعنى سوى، والجمع أغيار، وهي كلمة يوصف بها ويستثنى، وتغير الشيء عن حاله تحول، والغير الاسم من التغير، وتغايرت الأشياء ( اختلفت ). والآخر بمعنى غير، كقولك رجل آخر وثوب آخر، أي أن لهما نفس المعنى وهو: المخالف والمباين، وأنهما عامان يقالان على كل شيئين مختلفين اختلافا كليا أو جزئيا أو زمانيا. " [5]

نستنتج أن المعنى العام لمفهوم (الآخر) هو (الغير)، أي المختلف الذي يقابل المتشابه أو الذاتي، إذ لا يمكنني أن أعرف ذاتي أو أناي إلا بواسطة (آخر)، بمعنى أن وجودي أنا مرتبط بوجود آخر غيري " الآخر كآخر لا يوجد بالنسبة لي أنا إلا من حيث إني منفتح عليه، أي من حيث إنه هو ذاته أنت، لكني لست منفتحا عليه إلا بقدر ما لا أحاول أن أشكل مع ذاتي دائرة أسكن فيها الآخر" [6] فالأنا لا يمكن أن توجد إلا في إطار علاقتها مع الآخرين كما يقول هايدغر، لكن السؤال الذي يفرض نفسه هنا هو: كيف لي أن أعرف غيري؟

---

[7] ـ مصطفى حنفي **( إشكالية خطاب الغيرية في الفلسفة المعاصرة )** ص 57 مجلة تحديات ثقافية، العدد 2 ـ السنة الأولى ( خريف 2000 ).

[8] ـ نفس المرجع ـ ص 61 .

[9] ـ انظر أبو الفتح الشهرستاني ( **الملل والنحل** ) ج 1 من ص 27 إلى ص 30 تحقيق محمد سيد كيلاني ـ دار المعرفة لبنان طبعة 1982. ثم انظر أبو الحسن الأشعري ( **مقالات الإسلاميين** ) من ص 33 إلى 64 تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ـ الطبعة الثانية 1969.

[10] ـ مصطفى حنفي **( الاجتهاد النظري أو التوحيد المتحرر )** ص 83 مجلة الإحياء العدد الرابع، 2001.

[3] ـ ابن منظور ( **لسان العرب** ) صفحات 884/883/882، تحقيق يوسف خياط ـ الجزء الثاني، دار الجيل ودار لسان العرب بيروت 1988.

[4] ـ ابن فارس ( **معجم مقاييس اللغة** ) ص 328 تحقيق شهاب الدين أبي عمر، دار الفكر بيروت ـ الطبعة الثانية 1998.

[5] ـ ابن منظور **( لسان العرب )**، وأبو الهلال العسكري **( الفروق في اللغة )** ـ مادة ( غير )

[6] - *Gabriel Marcel, **Journal métaphysique**, Gallimard, 1927, p 73.*

العام للمناظرة يشير إلى كونها حوار بين طرفين حول موضوع واحد مختلف في شأنه، ينطلق من زاويتين مختلفتين من النظر.

**استنتاج**

تأسيسا على ما سبق، يمكن القول أن المعاني التي انصرف إليها الخلاف والاختلاف تشير إلى وجود شيء خارجي مختلف عن شيء أصلي أسميناه بـ ( الآخر )، بمعنى أن مفهوم الاختلاف يحيل إلى وجود طرف ( آخر ) في دلالته الحسية سواء كان داخليا أو خارجيا يحمل تصورا مخالفا حول مسألة معينة، وأن الاختلاف يعني أيضا مفهوم المخالفة وهو أن ينهج كل شخص طريقا مغايرا للآخر في حاله أو قوله، بمعنى أن الخلاف والاختلاف يراد بهما التعبير عن المغايرة في القول أو الرأي وليس المماثلة والاتفاق والتشابه. يتعلق الأمر إذن بإحالة خارجية مخالفة للأصل على جميع المستويات:

- فالاختلاف يحيل عن شيء آخر على **المستوى اللغوي** الذي يعتبر كل ما خرج عن صيغته الأصلية وتحول إلى صيغة وحالة ( أخرى ) ليست أصلية فهو مختلف ومخالف ضرورة، فكم القميص خلاف، وبطن الرجل خلفة، والطعام المتبقي في الفم خلوف، والشجرة التي نبتت في غريبة الصحراء خلاف، والتأخر عن الركب تخلف، واللبن إذا تغير طعمه فقد خلف، وكل ما حل محل شيئ آخر فهو خلافه...

ويشير الآخر أو الغير إلى الذات، وإلى الهوية، ليست ذات الفرد وهويته، وإنما المقصود هنا الذات كمجال، أي كبنية متكاملة

- وهو يحيل عن شيء آخر على **المستوى الاصطلاحي** حينما نفترض وجود طرفين متخاصمين وغير متفقين مع بعضهما البعض حول مسألة معينة، ذلك أن التخاصم وعدم الاتفاق هو حالة غير الحالة الأصلية التي يفترض أن يكون عليها الإنسان، فالاتفاق والتفاهم لا يقتضي المنازعة، وكل ما اقتضته المنازعة فهو خلاف واختلاف.

- وهو يحيل عن شيء آخر على **المستوى الفقهي الأصولي**، وهو الآخر المختلف المرتبط بفهم النص الشرعي واستنباط القواعد الأصولية والفقهية، وهو اختلاف غير مطلوب لذاته، أي أنه ليس غاية شرعية، بل وسيلة للوصول إلى الحق (الآخر) المجتهد فيه وحوله بغية تحقيق المصلحة العامة للمسلمين.

- وهو يحيل عن شيء آخر على **المستوى الكلامي**، وهو الآخر المختلف الذي استحضره المثقف المتكلم وجادله داخليا بين الفرق الكلامية ( الأخرى ) وخارجيا بين الأديان ( الأخرى ) ( المختلفة ) عن الإسلام، كما يحيل أيضا ليس فقط على الاعتراف بالذات ( الإسلامية المتكلمة )، بل بالاعتراف بذاك الآخر المختلف ثقافيا، وهو اختلاف يلعب فيه مبدأ (التنزيل والتأويل) دورا أساسيا، فالنص الديني ( المنزل ) لا يعبر ظاهره عن باطنه إلا عبر التأويل، والتأويل اجتهاد لفهم التنزيل من وجهات نظر ( مختلفة )، فالخلاف والاختلاف بين هؤلاء إنما كان يجري داخل دائرة التأويل.

(قرآن، حديث...). أما الخلاف والجدال مع من يقع أصلا خارج الإسلام فلا بد له من مفاهيم (كلية) ومرجعيات (عالمية) يحتكم إليها البشر كلهم مهما كانت ديانتهم ومعتقداتهم ) [11]. ثم أيضا لا يمكن إغفال الفترة الموالية لها وهي الفترة التي شهدت تداخل الفلسفة اليونانية مع هذا الخطاب وانتشار أقاويل فلاسفتها، إنها فترة الإعجاب بهذا الوافد القوي والجديد الذي مارس ضغطا على الثقافة العربية الإسلامية عموما وعلى علم الكلام خصوصا، فـ " التفوق في الجدل إنما مبعثه عند المتكلمين هو التأثر بالفلسفة " [12] ، والجدل لا يمكن أن يتواجد إلا حيثما تواجد الخلاف.

يمكن القول إذن أن الخلاف والاختلاف عند المتكلمين إنما مصدره هو الاحتكاك والاصطدام مع ( الآخر )، " اصطدام العقيدة الإسلامية مع العقائد الأخرى مثل المانوية وغيرها من الملل والنحل المخالفة للإسلام " [13] ، وهو اصطدام يمكن القول أن أشهر من اقتحمه وانخرط فيه من أهل النظر هم المعتزلة والأشاعرة، المعتزلة باعتبارهم " أرباب الكلام وأصحاب الجدل والتمييز والنظر والاستنباط والحجج على من خالفهم وأنواع الكلام، والمفرقون بين علم السمع وعلم العقل، والمنصفون في مناظرة الخصوم "، [14] والأشاعرة باعتبارهم "صنف أحاطوا العلم بأبواب التوحيد والنبوة وأحكام الوعد والوعيد والثواب والعقاب وشروط الاجتهاد والإمامة والزعامة وسلكوا في هذا النوع من العلم طرق الصفاتية من المتكلمين الذين تبرؤوا من التشبيه والتعطيل ومن بدع الرافضة والخوارج والجهمية والنجارية وسائر أهل الأهواء الضالة " [15]

إن هذا الاصطدام والاحتكاك مع ذاك ( الآخر ) كما رأينا، لا يمكن بأي حال من الأحوال أن يكون وحده مصدر وجود الاختلاف عند المتكلمين، بل إن بنية علم الكلام نفسه تعد مصدرا آخر له عندهم، ذلك أن الكلام يتضمن ضمنيا الجدل والمناظرة مع الآخر، وإن كان في دائرة المسائل الاعتقادية فقط ( جليل الكلام )، ولعلها من أخطر المسائل المطروحة للنقاش آنذاك، ذلك أن " علم الكلام هو ملكة يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحدودة التي صرح بها واضع الملة، وتزييف كل ما يخالفها بالأقاويل " [16] وهو أيضا " علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة " [17]

غير أن الفرق الكلامية لم تكن تعبر فحسب عن اتجاهات المسلمين إزاء حقيقة الدين، بل كان لها آراء متكاملة في موضوعات عقدية كانت مصدر اختلاف بينها، فهؤلاء لم يصيغوا نظريات ( كلامية ) خاصة في الخلاف والاختلاف، بعبارة أخرى هؤلاء لم يكونوا منظرين للخلاف، بل إنهم اشتغلوا في ظل الخلاف، وتكلموا في الدين والعقيدة وهم يراعون وجود الطرف الآخر المختلف، سواء من داخل الدار أو خارجها، وانطلاقا من نقطة انطلاق مركزية وهي النص الديني.

نستنتج مما سبق أن الخلاف حول المسائل العقدية كان ( إلى جانب الروايات المعروفة ) من بين الأسباب التي أدت إلى ظهور الكلام في الدين، وأن ظهور علم الكلام كان سببا قويا ومباشرا في انتشار الجدل والمناظرات في المجتمع الإسلامي، بحيث أصبح الفهم

---

[11] - مقدمة الدكتور محمد عابد الجابري لكتاب ( **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة لابن رشد** ) تحقيق د. مصطفى حنفي، صفحة 18 - مركز دراسات الوحدة العربية ، الطبعة الأولى 1998.

[12] - أحمد محمود صبحي **( في علم الكلام )** ص 10، دار النهضة العربية ببيروت/لبنان - الطبعة الخامسة 1985.

[13] - نفس المرجع ص 14.

[14] - أبو الحسين الملطي ( **التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع** ) مكتبة المثنى ببغداد، مكتبة المعارف ببيروت ص 35 - طبعة 1967.

[15] - عبد القاهر البغدادي ( **الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم** ) ص 318 - دار الآفاق الجديدة ببيروت 1973.

[16] - الفارابي ( **إحصاء العلوم** ) ص 131، تحقيق عثمان أمين، مكتبة الانجلو المصرية الطبعة الثالثة 1968

[17] - ابن خلدون ( **المقدمة** ) ص 458 - دار البيان ، بدون تاريخ

هناك مجموعة من الأسئلة تتبادر إلى ذهننا ونحن نصرح بهذا الكلام، أولها: كيف أمكن لهؤلاء أن يؤرخوا للفرق الكلامية دون أن يميلوا لفرقة منها؟ وبعبارة أخرى: كيف استطاعوا التزام مبدأ الموضوعية في التأريخ للفرق المختلفة؟

ثانيها: إلى أي حد استطاع أن يكون لهم موقف محايد من الفرق الكلامية؟ وبعبارة أخرى: هل كان موقفهم محايدا بالفعل، أم أنه كان يضمر تصورا ورؤية للآخر المختلف؟

ثالثها: هل تمثل هذه النماذج إضافة نوعية للثقافة العربية الإسلامية تؤسس للقول بشرعية الاختلاف في هذه الثقافة؟

سوف نترك مجال الإجابة على هذه الأسئلة من خلال ما سيتبين لنا من معالجة وتحليل بنية ما قدمته هذه النماذج من إنتاجات، ولا شك أننا عندما سنقترب من الانتهاء من هذا البحث، ستبدأ معالم أطروحتنا في البروز، وسيكون بمقدرتنا آنذاك أن نقرر إلى أي حد استطاع المتن الكلامي الإسلامي أن يشرع للاختلاف والحوار الثقافي والاعتراف بالآخر.

***- بنية الإنتاج الكلامي عند الشهرستانـــي**:

اهتم الشهرستاني المتوفى سنة 548 هـ بالتأريخ للفرق والمذاهب والملل اهتماما دقيقا أكثر مما اشتهر في الكلام، وعرض لهم في كتابه الشهير ( **الملل والنحل** ) والذي من خلاله يستطيع الباحث في التراث أن يرتب معلوماته ترتيبا موضوعيا بخصوص الفرق ويعمل على تقييم جانب الخطإ والصواب فيها، وقد اعتبره ابن السبكي خير كتاب صنف في الفرق، [18] كما أقر بأهميته العديد من المستشرقين، بل إن بعضهم اعتبر أنه بواسطة الشهرستاني في كتابه الملل والنحل نستطيع أن نسد الثغرة الموجودة في تاريخ الفلسفة بين القديم والحديث.

يرى الشهرستاني في ( **الملل والنحل** ) أن الفرقة الناجية واحدة، " إذ الحق من القضيتين المتقابلتين في واحدة، ولا يجوز أن يكون قضيتان متناقضتان متقابلتان على شرائع التقابل إلا وأن تقتسما الصدق والكذب، فيكون الحق في إحداهما دون الأخرى، ومن المحال الحكم على المتخاصمين المتضادين في أصول المعقولات بأنهما محقان صادقان، وإذا كان الحق في كل مسألة عقلية واحدا؛ فالحق في جميع المسائل يجب أن يكون مع فرقة واحدة ". [19]

ظهر على الشهرستاني أنه بذل جهدا في توصيف مذاهب من يتعرض لهم، يقول في مدخل الكتاب: " وبعد: فلما وفقني الله تعالى لمطالعة مقالات أهل العالم من أرباب الديانات والملل، وأهل الأهواء والنحل، والوقوف على مصادرها ومواردها، واقتناص أوانسها وشواردها، أردت أن أجمع ذلك في مختصر يحوي جميع ما تدين به المتدينون، وانتحله المنتحلون، عبرة لمن استبصر، واستبصارا لمن اعتبر "، [20] فكان تحليله للمذاهب الكلامية والفلسفية وعرضه لها دقيقا ومحايدا، وهو ما يعكس فهما تاما ووعيا بمقالات أصحابها. مما يجعلنا نسم طابعه في التوصيف بالطابع النقدي، [21] حيث آمن بأن نقد آراء مفكر ما لا يستقيم ولا يحقق الغرض منه إلا إذا وقف الناقد على مضمون هذه الآراء وأبعادها، ولن يتسنى له ذلك إلا إذا توفر له فهم كامل بحقيقة المذهب والدوافع العقلية والضرورات المنهجية التي أسهمت في تكوينه، مما يحقق له كناقد وضوح الرؤية تجاه المذهب الذي ينتقده، ومن ثم يوجه نقده تجاه ما هو أصل وأساس، ولا يهمه ما هو ثانوي، ولذلك فإن دقته وحسه النقدي المنفتح على الآخر المختلف ورغم ذلك؛ فالمشروع الكلامي لم يكن هدفه هو إقصاء الآخر المختلف بقدر ما كان هو التقرب إليه والتحاور معه، والاعتراف بشرعيته كطرف (مخالف)، كمجال آخر يسكن ذات وهوية وأصل المثقف المتكلم، كقاسم مشترك، بل كمشترك إنساني ساهم إلى حد كبير في إثراء الفكر الكلامي، وأضحى كمظهر من مظاهر خصوبة الفكر الإسلامي بفعل امتلاكه للرؤية الأصيلة الواضحة لثقافة الاختلاف والاعتراف بالآخر المختلف. وذاك سيتبلور بصورة أوضح وأكمل عندما سنقوم في القسم الموالي بجينيالوجية الاختلاف في بنية التأليف الكلامي، وسنرى آنذاك إلى أي حد يمكن تمثل تجليات هذه الدلالات والمستويات داخل المجال التداولي للثقافة العربية الإسلامية، وتحديدا داخل دائرة التراث الكلامي الإسلامي.

**2 ـ صورة الآخر المختلف في التراث الكلامي من خلال بنية التأليف:**

مما لا شك فيه أن نشأة علم الكلام وتحديد موضوعاته كانت نتيجة خلاف على مستويين: الأول داخلي مرتبط أساسا بخلاف أصله سياسي حول الإمامة، وعقدي حول جملة من المسائل الإيمانية مثل الجبر والاختيار ومرتكب الكبيرة والقضاء والقدر والحرية، وهو ما نتج عنه ظهور الفرق الكلامية المختلفة التي اتخذت من حديث ( الفرقة الناجية ) المعروف شعارا لها، والثاني خارجي وليد صراع فكري بين المسلمين وأصحاب الديانات الأخرى.

وإذا كان اختلاف المتكلمين فيما تكلموا فيه ونظروا إليه من مسائل إيمانية وعقدية يبدو وكأنه سبب تفرقة، فليس كل اختلاف سيء ومذموم، ذلك أنهم لم يختلفوا مع النص الديني على مستوى تنزيله، وإنما اختلفوا على مستوى تأويله، بمعنى أن الاختلاف إنما حصل في فهم النص، فيما تشابه من النص، وليس في حرفية النص.

لا يمكننا بأي حال من الأحوال التعرف على شكل هذا الاختلاف وطبيعته، والوقوف على الجوانب المختلفة فيه دون العمل على اقتحام النصوص الكلامية وملامسة إشكالاتها من الداخل، وهذا ما سنقوم به من خلال الاشتغال في هذا القسم على المدونات والمصنفات والرسائل والتلاخيص الكلامية.

فقد جرت العادة عند كثير من المؤرخين أنهم يصنفوا علم الكلام من خلال أهم المدونات والكتب التي دونها المتكلمون والفرق الكلامية، هناك نوعان: النوع الأول هو الإنتاج الكلامي للفرق الكلامية تحت سقف الجدل الديني والمناظرة والحجاج، غير أنه مشهور واستهلك بحثا ودراسة، ولا نرى في تحليله إلا الاطالة في الكتابة والزيادة في الصفحات .

غير أن ما يهمنا بالأساس هو أن هناك نوع آخر من التأريخ لا يتم الالتفات إليه عادة، وهو التأريخ الذي قام به متكلمون خارج الفرق وخارج الممارسة الكلامية، أرخوا للعقائد والأديان من خارج الإشكال الكلامي، أي الإنتاج الكلامي خارج سقف المناظرة والجدل الديني ( التوصيف المحايد ) علينا التساؤل حول محدوديته، وهل كان بالفعل محايدا؟ أم أنه كان يضمر تصورا ورؤية للآخر المختلف؟ سنعرض هنا لنموذج الشهرستاني ثم نموذج البيروني مع الاجتهاد في ترتيب نموذج البيروني باعتباره مثقفا مسلما داخل دائرة الثقافة العربية الإسلامية. بعد ذلك سنقف عند أهم الاستنتاجات التي خلصنا إليها.

---

[18] ـ نقله الوكيل في مقدمة تحقيق الملل والنحل ج 1 ص 3

[19] ـ الشهرستاني **( الملل والنحل )** تحقيق محمد سيد كيلاني، ج 1 ص 13 دار المعرفة بيروت 1982.

[20] ـ الشهرستاني **( الملل والنحل )** ج 1 ص 11.

[21] ـ للتوسع بخصوص الطابع النقدي عند الشهرستاني، خصائصه ومصادره، راجع محمد حسيني أبو سعده **( الشهرستاني ومنهجه النقدي)** من صفحة 53 إلى 83 المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ـ الطبعة الأولى 2002.

أصولا، ثم أوردوا في كل مسألة مذهب طائفة طائفة، وفرقة فرقة، والثاني أنهم وضعوا الرجال وأصحاب المقالات أصولا، ثم أوردوا مذاهبهم في مسألة مسألة، وترتيب هذا المختصر على الطريقة الأخيرة، لأني وجدتها أضبط للأقسام وأليق بباب الحساب ". [27] والمقصود بباب الحساب عنده هو علم الرياضة كما ذهب إلى ذلك في المقدمة الخامسة، ويضع من خلالها عدة أسس لمنهج التصنيف في الفرق عنده، منها: وجوب الحصر والاختصار، وضرورة العناية بأصول النظر وقواعد العقل بحيث لا تطغى الصنعة الكلامية على القواعد العقليـة النظريــة، " لما كان مبنى الحساب على الحصر والاختصار، اخترت طريق الاستيفاء ترتيبا، وقدرت أغراضي على مناهجه تقسيما وتبويبا، وأردت أن أبين كيفية طرق هذا العلم، وكمية أقسامه، لئلا يظن بي أني من حيث أنا فقيه ومتكلم أجنبي النظر في مسالكه ومراسمه أعجمي القلم بمداركه ومعالمه، فأثرت من طرق الحساب أحكمها وأحسنها، وأقمت عليه من حجج البرهان أوضحها وأمتنها". [28]

بقي أن نشير إلى أمر آخر يرتبط ضمن بنية التأليف عند الشهرستاني بمبدأ التصنيف والتوصيف عنده في الفرق، وهو المصادر والمراجع، حيث يؤكد على ضرورة الرجوع إلى كتب وأدبيات كل فرقة، و ( عدم التعصب )، وأن مقصود هذا العلم عنده هو بيان الفرق، وليس تصحيح المقالات أو تضعيفها، فيقــول: " وشرطي على نفسي أن أورد مذهب كل فرقة على ما وجدته في كتبهم، من غير تعصب لهم، ولا كسر عليهم، دون أن أبين صحيحه من فاسده، وأعين حقه من باطله... " [29]

عود على بدء، نموذج الشهرستاني كما نعتقد يمثل إضافة نوعية في الفكر الكلامي خاصة وفي التراث الإسلامي والثقافة العربية الإسلامية عامة، عاش في ظل تباين وجهات النظر وتصارع الأفكار، بمعنى آخر، عاش تحت لواء ثقافة الإختلاف، فالرجل كان يضمر رؤية وتصورا للآخر المختلف، ومارس فكرا متجددا كان يؤسس لشرعية الاختلاف والاعتراف بالآخر كطرف متناقض، فهل يا ترى استطاع البيروني أن يسير في اتجاهه؟

**<u>*ـ بنية الإنتاج الكلامي عند البيرونـــي</u>**:

يلتقي نموذج البيروني المتوفى سنة 440 هـ بنموذج الشهرستاني في مسألة بسط الآراء والعقائد والأديان غير الكتابية، ولعل كتابه ( **تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة بالعقل أو مرذولة** ) يعتبر خير أنموذج لهذه المسألة، فإذا كان البيروني قد تميز في كتابه بوصف معتقدات الهنود كما هي؛ فإنه لم يناقض هــذا الخصم ( الآخر المختلف ) ولم يتحرج عن حكاية كلامهم وإن باين الحق، فالبيروني أراد أن يعرف المسلمين ببقية الأديان، بل يطور معرفتهم بها، فقامت دراسته على عمل ميداني يتخذ من المعاينة والحكاية والمقارنة منهجا له، فجاء عمله هذا كبحث استطلاعي ميداني بعيد عن الوقوع في التعصب والتعميم، ويوضح ذلك بقوله: " وليس الكتاب كتاب حجاج وجدل حتى أستعمل فيه (ذلك) بإيراد حجج الخصوم ومناقضة الزائغ منهم عن الحق، وإنما هو كتاب حكاية، فأورد كلام الهند على وجهه " [30] وكتاب حكاية يقعد به كتاب عرض وتوصيف، ولهذا اتصف الكتاب بالنزاهة والعلمية والموضوعية، وجاءت أخباره خالية من العاطفة والخيال، بل إن البيروني وجه انتقاده بخصوص كتب الملل كان سمة تميز بها وفارق بها الغزالي، فهو وإن وافق الغزالي في معارضته للفلاسفة، فإنه لم يتجاوز حد النقد إلى درجة التكفير كما فعل حجة الإسلام، رغم أن الشهرستاني كان أكثر تدقيقا في الكشف عن مغالطات الفلاسفة وآرائهم.

يصرح الشهرستاني بأن كتابه يشتمل على ما وجده من مقالات أهل الملل والنحل وأنه نقلها على ما وجدها، ولم يكن له فيها كثير تصرف سوى استيعاب المقالات والمذاهب كلها وحسن ترتيبها وجودة نقلها، مما يعتبر خطوة سباقة في الدراسة الموضوعية لتاريخ الأديان، يقول: " وشرطي على نفسي أن أورد مذهب كل فرقة على ما وجدته في كتبه؛ من غير تعصب لهم، ولا كسر عليهم؛ دون أن أبين صحيحه من فاسده، وأعين حقه من باطله، وإن كان لا يخفى على الأفهام الذكية في مدارج الدلائل العقلية لمحات الحق ونفحات الباطل " [22]

الواقع أن الشهرستاني وإن تعهد أنه سيلتزم موقف الموضوعية والحياد في توصيف الملل والنحل؛ فإنه غالبا ما زاغ عن هذا المنهج، فقد أشار الدكتور علي سامي النشار لهذا الأمر حينما اعتبر أن الشهرستاني خالف عادته في تقديمه لآراء الكرامية، [23] كما أننا وجدناه يقحم رأيه ووجهة نظره النقدية تارة خلال عرضه للمذاهب المختلفة كتعليقات أو إشارات عابرة كفيلة بأن تجعلنا نحكم على الرجل بأنه لم يكن مجرد مؤرخ ومقرر فحسب كما يعتقد الكثير، بل كان مفكرا متكلما أشعريا صاحب اتجاه نقدي واضح، يبدو واضحا أكثر في كتابـــه ( مصارعة الفلاسفة ) و كتابه ( نهاية الاقدام في علم الكلام ) وكتابه ( مسألة في إثبات الجوهر الفرد ).

حول هذه الملاحظة يقدم أحد الباحثين إخراجا آخر لها، وهو أن الشهرستاني " لم يشأ أن تبدو آراؤه هذه ـ بما هي آراء فلسفية ـ صريحة في نسبتها إليه، في عصر ضمنت ظروفه سيادة المذهب الأشعري الكلامي، خصوصا وأن حملة الغزالي ضد الفلسفة المشائية وأهلها ممثلة في ابن سينا. " [24]

حسب الشهرستاني، هناك ضابط أساسي تصنف الفرق في إطاره " ومن المعلوم الذي لا مراء أن ليس كل من تميز عن غير بمقالة ما في مسألة ما عد صاحب مقالة، وإلا فتكاد تخرج المقالات عن حد الحصر والعد، ويكون من انفرد بمسألة من أحكام الجواهر مثلا معدودا في عداد أصحاب المقالات، فلا بد إذن من ضابط في مسائل هي أصول وقواعد يكون الاختلاف فيها اختلافا يعتبر مقالة " [25]، هنا ينتقد الشهرستاني المصنفين في المقالات، وذلك لكونه لم يجد عندهم " عناية بتقرير هذا الضابط، إلا أنهم استرسلوا في إيراد مذاهب الأمة كيف اتفق، وعلى الوجه الذي وجد، لا على قانون مستقر، وأصل مستمر " [26] ، فيعمل بعد ذلك على استنباط قانونه هذا ويقرره بوضوح في أربع قواعد هي الأصول الكبرى التي أشرنا إليها سابقا.

هناك مسألة أخرى من الأهمية بما كان في حديثنا عن بنية التأليف الكلامي عند الشهرستاني، وهي المتعلقة بالعودة إلى الطريقة والمنهجية التي تم بها ترتيب المادة العلمية عند المصنفين في الفرق وهي إما أن يجعلوا المسائل الكلامية هي مدخل الترتيب، أو يجعلوا ذكر أصحاب الفرق هو المدخل، يقول في هذا الصدد: " ولأصحاب كتب المقالات طريقان في الترتيب، أحدهما أنهم وضعوا المسائل

---

[27] ـ نفس المصدر ـ ص 35.
[28] ـ الشهرستاني **( الملل والنحل )** ج 1 ص 37
[29] ـ نفس المصدر ـ ص 16.
[30] ـ أبو الريحان البيروني **( تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة بالعقل أو مرذولة )** ص 11 ـ دار الطليعة 1983.

[22] ـ الشهرستاني **( الملل والنحل )** ج 1 ص 16.
[23] ـ علي سامي النشار **( نشأة الفكر الإسلامي )** ج 1 ص 297.
[24] ـ محمد حسيني أبو سعده **( الشهرستاني ومنهجه النقدي )** من ص 43.
[25] ـ الشهرستاني **( الملل والنحل )** ج 1 ص 14.
[26] ـ نفس المصدر ـ ص 34.

متحامل عليها، وهو ما يؤثر في طبيعة الأخبار وصدقها وكأن " الباعث على فعله من دواعي المحبة أو الغلبة، أو من دواعي الشهوة والغضب المذمومين ". [38]

إذا كان هذا يعني شيئا فإن أهم ما يمكن أن يعنيه أن صاحب ( ما للهند ) كان واعيا بأهمية التحرر من ضغط العاطفة الدينية أو ( التعصب الديني ) والتخلص من ثنائية المذموم والمحمود في دراسة الأديان دراسة علمية وموضوعية، فالغاية إذن من هذه الدراسة لا تعني بالضرورة الانتصار لدين دون آخر، أو الكشف عن عيوب منظومة عقدية دون غيرها، وعلى هذا الأساس انتقد البيروني المهتمين قبله بحضارة الهند وتقاليدها الدينية وأظهر عيوب " كتب المقالات وما عمل في الآراء والديانات " [39] واقتنع بأن " أكثرها منحول وبعضها عن بعض منقول وملقوط مخلوط غير مهذب على رأيهم ولا مشذب " [40]، ولذلك أقر بكل جرأة وصرامة بأنه لم يجد " من أصحاب كتب المقالات أحدا قصد الحكاية المجردة من غير ميل ولا مهادنة سوى أبي العباس الإيرانشهري* ". [41]

ما يمكن أن يضاف لنص البيروني هنا هو كون علماء المسلمين قبله [42] لم يطلعوا على تقاليد الهند الروحية ويدركوها إدراكا جيدا، بل تعاملوا معها من خلال ما نقل من الأخبار فحسب، فكان كلامهم بسيطا ينقصه التدقيق وعاما يفتقر إلى التخصيص، ولقد اكتشف البيروني وهو يعاين بلاد الهند ويعيش ثقافتها أن أصحابه في تلك الديار " لم يعهدوا طرق الهند في أحكام النجوم ولم يقرؤا قط كتابا لهم فيها، لذلك حكوا عنهم حكايات لم نجد عندهم منها شيئا " [43] ، وهذا استنتاج علمي وموضوعي هام توصل إليه البيروني، فكأنه كان يريد أن يطرح التساؤل التالي على هؤلاء: هل يعقل أن تقومون بدراسة ديانة معينة دون تمثل مكوناتها ودون التمكن من لغة أهلها وكتبها؟، فقد علمنا أن البيروني يميز ومن دون شك بين ما هو أسطوري وما هو تاريخي في دراسة الأديان، فما تناقله السلف من أخبار غريبة لا تعكس حقيقة المنظومة الدينية التي أشرنا إليها سالفا.

إذا أردنا أن نعمق البحث حول بنية كتاب ( تحقيق ما للهند )، وجدنا أن البيروني قام في مقدمته على توضيح طبيعته والأهداف المنتظرة منه، والمهام التي اضطلع القيام بها من خلال تأليفه، ولعل أبرزها وأهمها هي تطهير عقول القراء من رواسب ثقافة الجدل وتشويهات كتب الملل " فليس الكتاب كتاب حجاج وجدل حتى أستعمل فيه بالإيراد حجج الخصوم ومناقضة الزائغ منهم عن الحق " [44] ، وهذا ما يجعلنا نقرر بأن البيروني كان مطلعا على منهج الجدل الديني عند المتكلمين قبله وتنبه إلى ما نتج عنه من ردود في طمس الحقائق وتزييفها وتحويل الأديان من منظومات تاريخية تنفتح على المجتمع وثقافته، إلى منظومات افتراضية وهمية يرسمها الخيال وتكرسها الذاكرة، وسنعمل خلال الفصل الثالث من هذا البحث على توجيه اهتمامنا نحو منهج الجدل الديني لنرى ما إذا كان يهدف إلى إبراز ثقافة ( الآخر المختلف ) أم إلى نفيها وعدم الاعتراف بها.

لعدم التزامها منهج صدق الخبر، فيقول: ( والموجود عندنا من كتب المقالات وما في الآراء والديانات لا يشتما إلا على مثله، فمن لم يعرف حقيقة الحال فيما اغترف منها ما لا يفيده عند أهلها، والعالم بأحوالها " [31]

أراد البيروني بهذا الكتاب أن يتناول مناهج المسلمين في دراسة الأديان بالتحليل والنقد، وكل ما ارتبط بها من طقوس وعادات، فعمل على تصنيف هذه المناهج إلى ثلاثة أقسام: أولها السماع بما هو مشافهة، وثانيها الكتابة بما هي تدوين، وثالثها المعاينة بما هي ملاحظة وتفكر، وجعل كلا من المصادر المكتوبة والمصادر الشفوية في مقام دون المعاينة حتى ولو ظهر عنده تفضيل المصادر الكتابية على الشفوية، فالكتابي كان شفويا قبل لحظة التدوين.

في هذا الإطار، يرى البيروني أن الأخبار المدونة تظل رافدا مهما في معرفة بقية الحضارات والديانات " فمن أين لنا العلم بأخبار الأمم لولا خوالد آثار القلم " [32]، ولذلك اتجه في رأيه إلى أن " الكتابة نوع من أنواعه يكاد أن يكون أشرف من غيره " [33] ولكنه رافد معرفي محدود الآفاق ويعتريه نقص منهجي من جانبين: فهو من جهة يجمع صحيح الأخبار وفاسدها ويمزج بين الواقع والخيال، ومن جهة ثانية لا يستجيب إلى تطور الزمن وتغير المنظومات، ولذلك أقر البيروني بأنه " لولا لواحق آفات بالخبر لكانت فضيلته تبين على العيان " [34] ولذلك أصبح لزاما على صاحب ( تحقيق ما للهند ) أن يعتمد على منهج آخر يقوم أساسا على المعاينة، فاستهل مقدمته بقوله " إنما صدق قول القائل ليس الخبر كالعيان " [35] ، وهذا خير دليل على أن التمييز بين الخبر والمعاينة كأداتين منهجيتين ليس من إخراج البيروني، بل هو ملمح من ملامح الثقافة العربية الإسلامية، وإن كانت الغلبة والهيمنة دائما لثقافة السماع ومنهج المأثور، أما مفهوم ( العيان ) عند البيروني، فيبدو أنه يلعب دورا محوريا عنده في عرض الأديان ودراستها، وخير دليل على ذلك قوله: " العيان هو إدراك عين الناظر عين المنظور إليه في زمان وجوده وفي مكان حصوله " [36]

المقاربة المعرفية التي تبناها أبو الريحان في كتابه إذن؛ تكمن في عملية الإدراك التي تتحقق من خلال العين، واشترط في موضوع الإدراك ( أي المدرك) بما هو مجموعة من الظواهر الثقافية والاجتماعية والدينية أن يكون محددا من حيث الزمان والمكان، فليس من المفيد أن نتحدث عن الأديان والثقافات واللغات الافتراضية التي ابتكرها الخيال وعملت الذاكرة على رسم معالمها دون أن ندركها ( معاينة ) في سياقها التاريخي، وهذا يعني أن دراسة الأديان لا تنبني على تحليل ممكن الوجود، لأن " الخبر عن الشيئ الممكن الوجود في العادة الجارية يقابل الصدق والكذب على صورة واحدة، وكلاهما لاحقان به من جهة المخبرين، لتهافت الهمم وغلبة الهراش والنزاع على الأمم " [37] ، ولذلك نبه البيروني إلى مسألة ارتباط الخبر بحالة الإخباري ومشاغله، فهو إما متعاطف مع الملة موضوع الدرس أو

---

[39] - البيروني **( تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة بالعقل أو مرذولة )** ص 15.
[40] - نفس المصدر ونفس الصفحة.
* - يبدو أن أبي العباس الإيرانشهري شخصية مجهولة ومؤلفاته ضائعة، لم نعثر له على شيء.
[41] - نفس المصدر ونفس الصفحة.
[42] - خاصة منهم ابن النديم المتوفى سنة 365 هفي كتابه (الفهرست) والذي تحدث فيه عن ثقافة بلاد الهند من خلال ما وصله من أخبار.
[43] - البيروني **( تحقيق ما للهند )** باب: في أصولهم المدخلية في أحكام النجوم ص 473.
[44] - البيروني **( تحقيق ما للهند )** ص 116.

[31] - نفس المصدر ، ص 11.
[32] - أبو الريحان البيروني **( تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة بالعقل أو مرذولة )** ص 13.
[33] - نفس المصدر ونفس الصفحة.
[34] - نفس المصدر ونفس الصفحة.
[35] - نفس المصدر ونفس الصفحة.
[36] - البيروني **( تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة بالعقل أو مرذولة )** ص 13.
[37] - نفس المصدر ونفس الصفحة.
[38] - نفس المصدر ونفس الصفحة

العالم الأسفل توجد جهنم حيث العذاب والعقاب، وبينهما يوجد عالم الناس حيث التعب والاكتساب، وفي هذا الصدد، أحال البيروني على أساطير يونانية تتعلق بزوس (إله السماء عند اليونان)، وديادوس (إله الخمر وهو ابن زوس)، بل نجده ينتقد معاصريه وسابقيه لإهمالهم البعد الأسطوري في ديانة أهل الهند، وكأن دراسة الأساطير مدخل أساس لمعرفة الأديان، والملاحظ أن البيروني حصر هذا الاستنتاج في منظومة الهند الدينية، [51].

إن اعتماد منهج المقارنة في دراسة الديانات مكن البيروني من تدبر معتقدات أهل الهند وعقلنة سلوكهم الديني من داخل تمثلاتهم الخاصة ومنطقهم الداخلي، ولعل هذا ما جعل الكتاب " علمي الروح والمنهج " [52] على حد تعبير الباحث (حمادي بن جاء بالله)، ولعل اعتماد منهج المقارنة يجنب الباحث في الأديان والمذاهب التعميم والتعصب لحقيقة دون أخرى، ويوجهه نحو عدم الاعتراف ب ( الآخر المختلف ) وب ( ثقافة الاختلاف ).

يؤكد البيروني على مسألة تعلم اللغة لمعرفة الأديان، ولهذا الغرض أقبل هو شخصيا على تعلم السنسكريتية لغة أهل الهند، والخوارزمية والفارسية والسريالية واليونانية، كما أدرك أن البحث في الأديان غاية من الصعب إدراكها، وفن من الصعب إتقانه، وعلم من العسير تأسيسه، وعبر عن وعيه بصعوبة المنهج الذي اختار في كتابه ( الآثار الباقية عن القرون الخالية ) قائلا: " على أن الأصل الذي أصلته والطريق الذي مهدته ليس بقريب المنال... لكثرة الأباطيل التي تدخل جمل الأخبار والأحاديث... " [53]، وإذا علمنا أن البيروني ألف كتاب ( الآثار الباقية ) قبل ( تحقيق ما للهند ) أدركنا أن ما لامسه من صعوبات في كتابه الأول حاول تذليلها في كتابه الثاني باعتماده منهجا يقوم ـ كما أشرنا سابقا ـ على المعاينة أساسا، ويلغي سلطة الأخبار وهيمنة أرباب الأحاديث من أهل السماع والرواية، ولذلك نجده يشكك صراحة في عدة مواضع من كتاب ( تحقيق ما للهند ) في بعض الأخبار، فنجده على سبيل المثال يفند عند حديثه عن ( مبدأ عبادة الأصنام وكيفية المنصوبات ) ما ذكره بعض الرواة بخصوص اليونان وحضارته فقال: ( ولا علم لنا بشيء منه ولا يجوز أن نقضي على ما لا علم لنا به ) [54] ، ويبدو من كلام البيروني أنه ينتقد بشدة دراسة الأديان دون معرفتها على حقيقتها، فكيف لنا أن نتحدث عن منظومة دينية لا نعرف مكوناتها وطقوسها ولا نعي رموزها ولا نفهم لغتها؟

لقد أدرك البيروني ـ كما نعتقد ـ أن الدين جزء لا يتجزأ من المنظومة الثقافية للأمم، وعلى هذا الأساس تحدث عن تمثلهم للخلق وتنظيم مجتمعهم، [55] ثم عرج على كتابهم المقدس (بيذ) والكتب الحافة به وسائر كتبهم في النحو والشعر والعلوم... [56]، كما تطرق إلى مكونات الهند الجغرافية واصلا بين الثقافة والجغرافيا، وتعمق في ذكر مواقيتهم وتمثلاتهم للزمن، [57] وكما بدأ الكتاب بالحديث عن معتقداتهم [58] ؛ فقد اختتم بالحديث عن طقوسهم وأحكام شريعتهم، [59] والمتتبع لأبواب الكتاب يلاحظ أن البيروني كلما تحدث عن مسألة

أما البيروني فإنه لم يكلف نفسه ـ فيما نعتقد ـ عناء توظيف خطاب حجاجي يقوم أساسا على مجموعة من الثنائيات من قبيل (التقبيح والتزيين) و (الحمد والذم) و (التصويب والتخطيئ)..فهذا المنهج سلاح من أراد الانتصار لملته وليس منهج العلماء الباحثين عن الحقائق، والبيروني مثقف ومفكر، ورجل علم وعقل، ولذلك أراد أن يجعل كتابه " كتاب حكاية " [45] ، يقتصر فيه على نقل ما رآه في بلاد الهند من (مظاهر) دينية وثقافية واجتماعية، وما سمعه من خاصتهم وعامتهم وما قرأه في كتبهم بلسانهم، وغاية ذلك أن يورد " كلام الهند على وجهه " ويضيف " ما لليونانيين من مثله لتعريف المقارنة بينهم " [46]

منهج الحكاية عند البيروني لم يكن اختياره اعتباطيا، فهي تعني أن ننقل ما نراه أونسمعه أو نقرأه بكل موضوعية وتجرد دون تغيير أو تحريف أو تضخيم أو غيره، والبيروني أدرك صعوبة هذا المنهج وبين عسر تطبيقه على كامل الكتاب، ومع ذلك أكد التزامه به في أغلب الحالات، " وأنا في أكثر ما سأورده من جهتهم حاك غير منتقد إلا عن ضرورة ظاهرة " [47] فالبيروني يظهر هنا كعالم واع بصعوبة التجرد المطلق في دراسة الأديان، وواع أيضا بتدخل ذات الباحث والتعصب لثقافته، ولكن ذلك لا يمنع ـ حسب البيروني ـ من اعتماد منهج حكاية يعرفنا ( بالآخر المختلف ) ومن ثم بـ ( شرعية الاختلاف ).

والحكاية حسب البيروني لا تكون بنقل ما شاهده وسمعه فحسب، بل لا بد أن تشمل أيضا ما هو مكتوب، ولذلك نجده يعلن " ولنورد شيئا من كتبهم لئلا تكون حكايتنا كالشيئ المسموع فقط "، ثم يؤكد أيضا على تبنيه منهج المقارنة بين ثقافة الهند وباقي الثقافات، يقول: " فأورد كلام الهند على وجهه وأضيف إليه ما لليونانيين من مثله لتعريف المقاربة بينهم " [48] ، وكأنه لاحظ وجود تقارب بين المنظومتين الهندية واليونانية رغم تباعد حيز المكان بينهما، مشيرا هنا إلى التشابه بينهما في التصوف " لتقارب الأمر بينهم جميعا في الحلول والاتحاد.. " [49] . وقد عمل البيروني على التزام منهج المقارنة الذي أعلن عنه في مقدمة كتابه، ففي مطلع الباب الرابع: في حال الأرواح وترددها بالتناسخ في العالم، يقارن الديانة الهندية بباقي الديانات من خلال رموزها التأسيسية " كما أن الشهادة بكلمة الإخلاص شعار إيمان المسلمين، والتثليث علامة النصرانية والإسبات علامة اليهودية كذلك التناسخ علم النحلة الهندية فمن لم ينتحله لم يكن منها " [50] ، ومنهج المقارنة يعكس القدرة على التأليف واختزال الديانات في علامات دالة عليها، وييسر من فهم الظاهرة الدينية ويمكن القارئ من تبين خلفياتها.

ولعل الوعي بوجود روافد دينية أسطورية مشتركة بين الثقافة الهندية وحكمة اليونان نرصده بجلاء عندما تحدث البيروني عن تصور أهل الهند للعالم، إذ قسموه إلى ثلاثة أقسام مرتبة من الأعلى إلى الأسفل، ففي العالم العلوي توجد الجنة حيث النعيم والثواب، وفي

---

منشور ضمن وقائع المؤتمر العربي الأوربي للحوار بين الثقافات: الحوار الثقافي العربي الأوربي متطلباته وآفاقه، باريس 15 - 16 جويلية 2002 ـ المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ص 399.

[53] ـ البيروني **( الآثار الباقية عن القرون الخالية )** المقدمة ص 4 - 5.

[54] ـ البيروني **( تحقيق ما للهند )** ص 87.

[55] ـ نفس المصدر، ص 70 - 87.

[56] ـ نفس المصدر ـ انظر من ص 88 إلى 150.

[57] ـ نفس المصدر ـ انظر من ص 151 إلى 416.

[58] ـ نفس المصدر ـ انظر من ص 18 إلى 51.

[59] ـ نفس المصدر ـ انظر من ص 418 إلى 468.

[45] ـ نفس المصدر ـ ص 116.

[46] ـ نفس المصدر ـ ص 117.

[47] ـ البيروني **( تحقيق ما للهند )** باب: في ذكر أحوال الهند وتقريرها أمام ما نقصده من الحكاية عنهم ص 22.

[48] ـ البيروني **( تحقيق ما للهند )** ص 16 من المقدمة.

[49] ـ نفس المصدر ـ ص 16.

[50] ـ نفس المصدر ـ ص 39.

[51] ـ انظر ذلك في باب: في منبع السنن والنواميس والرسل ونسخ الشرائع **( تحقيق ما للهند ).**

[52] ـ حمادي بن جاء بالله **( في مبادئ الحوار وضوابطه: الخطاب الأنطروبولوجي العربي: كتاب الهند للبيروني أنموذجا تطبيقيا )،**

عندهما، ولكننا لم نعرض للجانب المنهجي لتلك البنية من خلال الاشتغال على قضايا الاختلاف بينهما وبين الآخر المختلف، ففي اعتقادنا أنه هو الجانب الأساس الذي يمكن أن يعيننا على معرفة فيما إذا كان هناك ملمح من ملامح فكر وثقافة الاختلاف عند كل من الشهرستاني والبيروني.

نعرض لموقف الشهرستاني من الآخر المختلف من خلال رده عليهم من خلال مسألتين أساسيتين هما وجود العالم ووحدانية الله.

إذا رجعنا إلى كتب الشهرستاني، نجد أن خير ما يعبر فيها عن موقفه هذا هو كتابه ( نهاية الإقدام في علم الكلام ) وكتابه ( الملل والنحل )، ولعلهما أهم ما كتبه الشهرستاني عارضا فيه لمذاهب الفرق والأديان المناوئة للإسلام ولأرائهم حول مسألتي وجود العالم و وحدانية الله.

وتكمن أهمية هاتين المسألتين في كونهما مرتبطتين بالمبدأ العام الذي لعب دورا أساسا في استدعاء الأطراف الأخرى المختلفة للحضور ضمن النقاش الغني الذي كان دائرا بين المتكلمين الإسلاميين وغيرهم، يتعلق الأمر هنا بمبدأ التوحيد، فالتوحيد كان هو الموجه الأساسي في عملية الحوار في الثقافة العربية الإسلامية بصفة عامة، وفي علم الكلام بصفة خاصة.

رأينا من خلال المبحث السابق أن فرق الثنوية تقوم على القول بمبدأين للعالم هما النور والظلمة، نجد هذا بالخصوص عند كل من المانوية والمزدكية والديصانية، وهما عندهم جوهرين بسيطين متضادين في الفعل والتدبير، وجميع موجودات العالم صدرت عن امتزاجهما، فكل ما في الوجود من خير إنما أصله هو النور، وكل ما فيه من شر فيرجع أصله إلى الظلمة، وذهبوا إلى أن الصراع دائم بينهما لتحقيق انتصار أحدهما على الآخر، ولا شك أن نتيجة هذا الصراع ستكون حتما هي انتصار النور على الظلمة، أما عن وقت تحقيق هذا الانتصار فهو ما يعبرون عنه بالخلاص، وهو وقت المعاد عندهم.

ينتج عن قول الثنوية بصدور العالم نتيجة امتزاج النور والظلمة أن يكون العالم وفقا لعقيدتهم قديما، وهو ما جعل الشهرستاني يقف ضدا على هذا الأمر[64]، فالشهرستاني حاول من خلال موقفه بيان استحالة مسألة هذا الامتزاج الذي يحصل بين النور والظلمة، ويرى أنه لا يمكن لشيئين متنافرين ومتباعدين أن يمتزجا عقلا، وما هو متنافر ذاتا لا يمكن أن يجتمع مع ضده ذاتا " إذ الضدان لا يجتمعان معا... وهذا خلف فهو باطل " [65]

في نفس الإطار نجد الشهرستاني يعيد قراءة فكرة ماهية الظلام وحقيقة وجوده عندهم، معتبرا أن الظلام إما أن يكون موجودا حقيقة أو لا يكون، فإذا كان موجود فقد تساوى مع النور في الوجود وبطل الامتياز عنه من كل وجه، والوجود من حيث هو وجود خير لا محالة، ومن ثم بطل اعتقادنا أن يكون الظلام شرا، وأما إذا لم يكن موجودا أصلا، فلا يمكن أن نقول عنه أنه قديم، ومن ثم بطل أن ينافي ضده وبطل أيضا حصول وجود وحدوث العالم بفعل الامتزاج بينهما " إن ما ليس له وجود حقيقي، لا تنسب إليه هذه الوجوه، بل ولا أي وجه منها على الإطلاق " [66]

لغوية أو اجتماعية كلما بحث في خلفياتها الدينية والأسطورية، وهو منهج يساعد الدارس في الأديان على تكوين فهم متكامل وتمثل حقيقي حولها.

لعل اعتماد البيروني لنسق منهجي متكامل يقوم على المعاينة والحكاية والمقارنة ضمن بنية إنتاجه الفكري؛ جعل من الرجل قريبا جدا للأديان التي كان يدرسها دون أن يسقط ذاته عليها، ويبدو أن هذا ما دفع بعض الباحثين إلى التشكيك في ( مانوية ) البيروني وانتمائه إلى ديانتها،[60] فقد رجح علي أومليل هذا الأمر، وحجته في ذلك أن البيروني اهتم اهتماما ملحوظا بدراسة المانوية [61] والبحث في كتبها " نيفا وأربعين سنة... " [62] وهذا الأمر " قد لا يقصد به مجرد اطلاع قوم على مذهب غريب... بل قد يكون الهدف من ورائه أيضا الدعوة إلى هذا المذهب " [63]

يتبين من خلال بنية كتاب ( تحقيق ما للهند ) و كتاب ( الآثار الباقية ) يمكن القول أن البيروني كان يحمل مشروعا ضخما يرتبط أساسا ب ( ثقافة الاختلاف ) و ( اختلاف الثقافات ) و الاعتراف ب ( الآخر المختلف ) كطرف رئيسي يساهم في توجيه فكرنا وثقافتنا نحو تبني منهج العلمية والموضوعية، لقد كان البيروني يطمح وبلا شك أن يجعل من معرفة (الآخر المختلف ) علما، فإذا كان ذلك لم يتحقق كما ذهب كثير من الباحثين؛ فإن السبب الرئيسي يكمن في هيمنة الثقافة الإسلامية النصية التقليدية القائمة على السماع والنقل.

إذا كان هذا كذلك؛ أصبح يحق لنا الآن أن نطرح التساؤل التالي: هل تحصل من هذا الانتاج الكلامي ما يمكن أن يسند دعوانا إلى القول بشرعية الاختلاف والحديث عن الاختلاف والحوار الثقافي والاعتراف بالاخر؟

الجواب يفترض علينا إعادة فحص الآليات المنهجية المستخدمة عند كل من الشهرستاني والبيروني، بمعنى أن نتعمق أكثر في هذه المناهج، لنعرف طبيعتها وحدودها، ولنتساءل إلى أي حد استطاعت أن تقوم بالدور المنوط بها في التأسيس لحوار ثقافي موضوعي يقوم على احترام الآخر؟

**3منهج الشهرستاني والبيروني في مجادلة الآخر ودوره في التأسيس لثقافة الاختلاف:**

نروم من خلال هذا المبحث إلى التعرف على الكيفية والطريقة التي حاور بها كل من الشهرستاني والبيروني الديانات والفرق الخارجة عن المعتقد الإسلامي، ونهدف من خلال ذلك إلى إبراز الصورة التي كانت تختفي خلف مشروع كل من الشهرستاني والبيروني حول هذا الآخر المختلف.

لن يكون بمستطاعنا ذلك إلا إذا سعينا إلى عرض تلك القضايا والمسائل ( وهي بطبيعتها قضايا ومسائل إيمانية عقدية ) والتي كانت محور نقاش بينهما وبين الديانات والفرق الغير إسلامية نعبر عنها ب ( الآخر المختلف )

طبعا نحن أشرنا إلى جانب مهم عند الشهرستاني والبيروني من خلال المبحث الثاني المتعلق ببنية الإنتاج الكلامي

---

[60] - راجع ( **في شرعية الاختلاف** ) لعلي أومليل، من ص 29 إلى ص 34 - فصل: هل كان البيروني مانويا - الطبعة الثالثة، دار الأمان بالرباط 2002.

[61] - البيروني ( **رسالة في فهرست كتب محمد بن زكريا الرازي** ) ص 3 من المقدمة

[62] - نفس المصدر - ص 4 من المقدمة.

[63] - نفس المصدر - ص 31.

[64] - نشير هنا إلى وجود تقارب بين موقف الشهرستاني وموقف القاضي عبد الجبار (المعتزلي)، إلا أن موقف هذا الأخير يبقى في رأينا أشمل وأعم في نقده لعقيدة الثنوية بصفة عامة.

[65] - الشهرستاني ( **نهاية الإقدام** ) ص 65.

[66] - نفس المصدر- ص 66.

من خلال طريقة عرضه لآراء خصومه من ملل ونحل المعتقد غير الإسلامي، حيث بدا لنا وجود تراتبية في عرض الموضوعات، واتساق الأفكار وضبط المعلومات والإحكام في القواعد والمنطلقات، والموضوعية والمرونة في إصدار الأحكام النقدية على مختلف هذه الملل والنحل، فلم نجد عنده ما يسيء القول أو يكفر الغير أو يخرج عن الملة أو يتهم بالمروق، بل إن ما وجدناه كفيل بالقول بأن الشهرستاني كان حريصا بأن لا يسقط ضحية ثقافة الاستبداد، بل إن الرجل كان يؤسس لثقافة الاختلاف والانفتاح على الآخر.

أما البيروني، فإنه نهج طريقا مخالفا للشهرستاني في توصيف ودراسة المذاهب والأديان المعارضة للإسلام، حيث نجد في مشروعه الابتداء بنقد وتحليل طرق ومناهج دراسة المسلمين لهذه الأديان وما ارتبط بها من عادات وتقاليد، معتبرا أنها مناهج اعتمدت بالأساس على المصادر الشفوية عوض المصادر المكتوبة، فقد عاب على هؤلاء استعمالهم لمناهج السماع والمأثور والمنقول، ومن ثم تأكيده على منهج التدوين والمعاينة والكتابة والحكاية، ونحن اطلعنا على هذا الجانب الهام المرتبط ببنية كتاب ( تحقيق ما للهند ) للبيروني، غير أن ما لفت انتباهنا هو مقدمة الكتاب التي جاءت تشرع وبقوة للاختلاف الثقافي وثقافة الاختلاف، فالرجل لم يكن ساردا ولا مجادلا متكلما ولا مؤرخا، بل إنه كان مثقفا مسلما وعالما متجردا من رواسب ثقافة الجدل والاستبداد ومشرعا لثقافة الاختلاف.

من خلال هذا الكتاب، استطاع البيروني أن يقدم تصورا لأهل الهند حول العالم، إذ قسموه إلى ثلاثة أقسام مرتبة ترتيبا هرميا من الأعلى إلى الأسفل، ففي العالم العلوي توجد الجنة ونعيمها، وفي العالم السفلي توجد النار وعذابها، والعالم الثالث هو عالم البشر، وحسب المعتقد الهندي فهذا العالم يوجد بين عالم الجنة والنار، ويتسم بكونه عالم التعب والاكتساب وطلب الرزق، وهنا يحيل البيروني هذا الاعتقاد إلى أساطير يونانية قديمة تتعلق بإله السماء زوس وإله الخمر ديادوس في الديانة اليونانية، وكأن بالبيروني يبحث عن روافد دينية أسطورية مشتركة بين الثقافة الهندية وحكمة اليونان، بل نجده ينتقد معاصريه وسابقيه حول مسألة هامة انتبه إليها البيروني وهي إهمالهم للبعد الأسطوري في ديانة أهل الهند خاصة، وفي الديانات الأخرى عامة، فالرجل كان ذو نزعة علمية تطغى عليه، ولم يكن ذا نزعة دينية تجعله يتوقف عند حدود معينة.

يورد البيروني في الفصل الأول من الكتاب ( في ذكر أحوال الهند وتقرير ما نقصده من الحكاية عنهم ) مقارنة بين المنظومتين الدينيتين الهندية والإسلامية، مقرا بوجود قطيعة بينهما، وذلك في رأيه راجع لعدة اعتبارات " منها أن القوم يباينونا بجميع ما يشترك فيه الأمم وأولها اللغة... ومنها أنهم يباينونا بالديانة مباينة كلية لا يقع منها شيئ من الإقرار بما عندهم ولا منهم بشيء مما عندنا... ومنها أنهم يباينونا في الرسوم والعادات حتى كادوا أن يخوفوا ولدانهم بنا وبزينا وهيأتنا " [72]

وفي حديثه المتعلق ( في ذكر اعتقادهم في الله سبحانه )، فإننا نجده يميز بنمطين اثنين من الاعتقادات داخل المنظومة الدينية الواحدة هما: اعتقاد العامة واعتقاد الخاصة قائلا : " إنما اختلف اعتقاد

بل إننا نجد أن الشهرستاني ذهب أبعد من ذلك في نقده لمذهب الثنوية في القول بقدم العالم، فقد اعتبر أن العقل يقضي بأن امتزاج جوهرين بسيطين لا يتطلب إلا طبيعة واحدة توجد عنهما، وفي العالم موجودات مختلفة لا يمكن بتاتا أن تحصل من امتزاج أمرين بسيطين هما النور والظلمة، " لكونهما لا يوجبان أمورا على خلاف ذاتيهما، ولا يوجدان أكوانا على ضد طبيعتيهما، فقد بطل ما ذهبوا إليه من أن الكون والكائنات قد حصلت من الامتزاج بين النور والظلمة، فلا بد إذن من إسنادهما إلى فاطر حكيم قادر عليم وهو الباري تعالى " [67]

بقوة العقل واليقين يبطل الشهرستاني مذهب الثنوية القائل بقدم العالم، وقد نحى نفس المنحى تقريبا في مسألة الألوهية وما يتعلق بها من إثبات وحدانية الله وطبيعة العلاقة بين الذات الإلهية وصفاتها وخاصة صفتي العلم والإرادة ثم مسألة رؤية الله، حيث عرض لنقد آراء مذهب الدهرية المنكرين لوجود الله و" القائلين بالطبع المحيي والدهر المفني " [68] ، وموقف الشهرستاني يتجاوز هذه الفرقة في اتجاه انتقاد مذهب الثنوية من المجوس القائلين بإلهين قديمين يتعارضين مع عقيدة التوحيد.

أجمع مؤرخوا الملل والنحل أن فرقة الدهرية كانت تقول بقدم العالم وإنكار الصانع الحكيم، فالعالم عندهم كان في الأزل بالصورة التي هو عليها الآن في أفلاكه وكواكبه وسائر أركانه، [69] أما الشهرستاني فقد أضاف إلى زعمهم بأن العالم كان في الأزل أجزاء مبثوثة تتحرك على غير استقامة، اصطدمت مع بعضها فحصل عن ذاك الاصطدام وجود العالم، والحياة والموت يقومان على تركيب الطبائع المحسوسة فيه وتحللها " والجامع لها تركيبا هو الطبع، والمهلك لها تحليلا هو الدهر... وهم صنف من المعطلة، عطلوا صنع العالم عن الصانع القادر الحكيم " [70] وهو ما جعل أحد الباحثين المعاصرين يصف موقف الشهرستاني من هذه الفرقة بالموقف المضطرب والمتناقض " وذلك أنه يثبت في ( الملل والنحل ) أنهم أنكروا الخالق والبعث والإعادة، ثم ينفي في ( نهاية الإقدام ) أن يكونوا من منكري الخالق حيث يقول بعد ذكر مذهبهم: ولست أرى صاحب هذه المقالة ممن ينكر الصانع، بل هو معترف بالصانع، لكنه يحيل سبب وجود العالم على البخت والاتفاق، احترازا عن التعليل " [71]

هكذا يتبين إذن أن الشهرستاني قد وقف موقفا نقديا تجاه الآراء والأفكار التي وردت عند الفرق والمذاهب والعقائد الغير الإسلامية، خصوصا فيما يتصل بقضية وجود العالم ووجود الله تعالى ووحدانيته، لما وجد في هاته العقائد من تناقض داخلها وتعارض مع جوهر العقيدة الإسلامية، وهو موقف له من عناصر الجدة والموضوعية والأصالة ما يوحي بأن الرجل لم يكن مؤرخا للأديان والملل والنحل فحسب، بل كان مثقفا أشعريا حاول أن يتجاوز الطرق المعهودة عند المتقدمين من الأشاعرة الذين بالغوا في استعمال أساليب الحجاج واللجاج والجدل والخصومة، ففي اعتقادي أن الشهرستاني هو أول من انتبه من الأشاعرة إلى عقم هذه المناهج التي لا يمكن أن تنتج لنا ثقافة الاختلاف، فهو على الأقل استطاع بفضل حسه النقدي أن يتجاوز ذلك ويتجه بالمشروع الفكري الذي كان يحمله صوب محاورة الآخر والاعتراف بشرعية وجوده كطرف مختلف، وقد لامسنا ذلك

---

[70] - الشهرستاني **( الملل والنحل )** ج 2 ص 79 و **( نهاية الإقدام )** ص 123.

[71] - انظر **( الشهرستاني ومنهجه النقدي )** لمحمد حسيني أبو سعده ص 191، ثم قارن ما جاء في ( الملل والنحل ) ج 2 ص 79، وبما ورد في ( نهاية الاقدام ) ص 124.

[72] - البيروني **( تحقيق ما للهند )** ص 17 - 18.

[67] - نفس المصدر - ص 67.

[68] - الشهرستاني **( الملل والنحل )** ج 2 ص 79.

[69] - انظر المصدر السابق، ثم انظر البغدادي **( أصول الدين )** ص 59، وابن حزم **( الفصل في الملل والنحل )** ج 1 ص 15، والاسفراييني **( التبصير في الدين )** ص 89.

تعميق هوة الاختلاف حولها بالسقوط في متاهات اللجاج والجدل والحجاج والخصام.

فالبيروني دعا إذن إلى " تنزيه النفس عن العوارض المردئة - يقصد الرديئة أي الفاسدة - لأكثر الخلق، والأسباب المعمية لأصحابها عن الحق، وهي كالعادة المألوفة والتعصب والتظافر واتباع الهوى والتغالب بالرئاسة وأشباه ذلـك " [77]

كلام البيروني هذا يعني أن الركون إلى الذات والتعصب للفكر والميل نحو امتلاك المواقف العاطفية والانفعالية وعدم القدرة على التحرر من التراكمات التاريخية والثقافية؛ تكون في مجملها أسبابا أساسية لإقصاء الآخر المختلف ورفضه والحكم عليه حكما يغيب العقل فيه. وهذا ما جعلنا نجزم من الآن بأن أبا الريحان البيروني كان أول مشرع للاختلاف الثقافي ولثقافة الاختلاف في منظومة الثقافة العربية الإسلامية.

فانظر إلى كلامه وهو يريد أن يصدر موقفه بخصوص عبادة الأصنام وكيفية المنصوبات في حضارة اليونان حيث يقر بأنه " لا علم لنا بشيء منه ولا يجوز أن نقضي على ما لا علم لنا به " [78]

نعتقد أن البيروني كان يحمل مشروعا ثقافيا أنواريا، فالرجل كان يعي أهمية سؤال الثقافة في زمانه، ليست الثقافة الكلاسيكية المنبنية على النص الديني، وإنما ثقافة التسامح والتعايش الأصيلة بجميع مستوياتها " مستوى أنثروبولوجي، حيث تكون الثقافة تراثا من عادات وقيم تطبع الوجدان وينبني عليها السلوك، عن وعي أو لا وعي. ومستوى آخر تكون فيه الثقافة شأن نخبة تداول فيما بينها ثقافة عالمية " [79]

**- خلاصـــة:**

ها نحن وقد خلصنا من هذه الورقة؛ انتهينا إلى مقاربة إشكال الإختلاف داخل دائرة الثقافة العربية الإسلامية في تمثلاتها للآخر المختلف ثقافيا وتحديدا داخل دائرة التراث الكلامي، فقد بدأنا نشكل رأيا واضحا حول مسألة شرعية الاختلاف والاعتراف بالآخر في هذا التراث، وهو رأي يقوم في اعتقادنا على سؤال كان مركزيا في بحثنا وتمحورت عليه أطروحتنا هو التالي: إذا كنا ندعو إلى إرساء ثقافة الاختلاف، ونقول بالحق في الاختلاف ونعترف بالآخر كطرف مختلف، فكيف نستطيع أن نجد في تراثنا الثقافي الإسلامي ما يمكن أن يكون سندا لهذه الدعوى؟

لأجل ذلك، عملنا على اقتحام كتب ونصوص المتكلمين نبحث فيها عن الصورة التي نسجها هؤلاء حول الآخر سواء داخل المعتقد الديني الإسلامي أو خارجه، حيث استخلصنا مجموعة من الاستنتاجات:

أولها أن التصور القرآني هو المصدر الأساسي لهذا الاعتراف بالآخر المختلف، فقد توجهت كل الآيات القرآنية في هذا الموضوع إلى التأكيد على طبيعة الاختلاف في الاجتماع الإنساني، بل إن القرآن الكريم يذهب بعيدا إلى اعتبار هذا الاختلاف بنية أساسية في طبيعة الوجود الإنساني نفسه.

الخاص والعام في كل ملة " [73] وهو ما يعني بأن العامة في كل المنظومات الدينية تميل إلى الاتباع والتقليد دون تدبر وتبصر للطقوس الحسية، وهو ما يشير إليه في باب: مبدأ عبادة الأصنام وكيفية المنصوبات " أن طباع العامي نازع إلى المحسوس نافر عن المعقول الذي لا يعقله إلا العالمون الموصوفون في كل زمان بالقلة " [74] وكأن بالبيروني عالما أنطروبولوجيا يدرك تمام الإدراك مدى تأثير القوانين الكونية المتحكمة في الظواهر الدينية رغم التباين الحاصل بين المنظومات الدينية المختلفة، المرتبط أساسا بعوامل الزمان والمكان والخصوصيات الثقافية، نجد البيروني يلمح لهذا الأمر في باب ( ذكر كتبهم سائر العلوم ) مصرحا أنه " إذا عم الأرض شيء أخذت كل فرقة عليها بنصيبها والهند إحداها " [75] ، مما يعنـي أن مسألـة دراسة الأديان لا يمكن حصرها ضمن منظومة دينية معزولة عن بقية المنظومات.

نعتقد أن اعتماد البيروني لمنهج المقارنة في دراسة الأديان، مكن الرجل من الانفتاح على ثقافة ومعتقدات أهل الهند ومعرفة تمثلاتهم الخاصة للأفكار الدينية، مما يدل بأن مهمة أبا الريحان كانت صعبة ومعقدة للغاية، ولذلك كان مشروعه يتسم بالعلمية والموضوعية والدقة المنهجية والابتعاد عن التعميم والتعصب، ولولا حصول ذلك لما استطاع البيروني أن يكون على وعي تام بمشروعية تعدد الأفكار واختلاف الآخر.

في دراسته لقضايا الاختلاف في المعتقد الديني الهندي، كان لزاما على البيروني أن يكون متقنا للغة السنسكريتية لغة بلاد الهند، كما تمكن أيضا من إتقان لغات أخرى قراءة وكتابة مثل الفارسية والسريالية واليونانية بالإضافة إلى العربية، معتبرا أن عائق الجهل باللغات يحول دون فهم منظومات الآخر الثقافية والعقدية، وعلاقة بذلك؛ وجدنا البيروني في غير ما موضع من الكتاب يقف وقفة تدبر طويلة مع بعض المصطلحات التي انتبه إلى كونها تشير عدة إشكاليات تجعلها تؤثر على مستوى المنظومة الدينية بشكل كلي، مثل البحث المستطرد الذي قام به في باب ( ذكراعتقادهم في الموجودات العقلية والحسية ) حول دلالة ( الله ) و ( الرب ) في اللغات العربية والعبرية والسريالية من خلال ما ورد في القرآن والتوراة، حيث توصل في نهاية بحثه هذا إلى أن مقولة ( الأبوة ) كما تأسست في التقليد المسيحي لم يكن ممكنا للغة العربية أن تستوعبها، لأن " الولد والابن في العربية متقاربا في المعنى، وما وراء الولد من الوالدين والولادة منفي عن معاني الربوبية، وما عدا لغة العرب يتسع لذلك جدا حتى تكون المخاطبة بالسيد، وهذا المفهوم تشترك فيه اليهودية والمسيحية و المنانية - يقصد المانويـة - " [76]

تثير هذه المسألة جانبا مهما متعلقا بموضوع بحثنا، وهو أن التمكن من لغة الآخر المختلف يزيد من معرفته ومعرفة آرائه وأفكاره، وأن الجهل بها يؤدي لا محالة إلى عدم فهمه، كما تقود نحو بناء صور باهتة عليه لا تعكس حقيقته التاريخية.

إلى جانب ذلك، فقد دعا البيروني دارسي الأديان والملل الأخرى إلى الانفتاح عليها وعدم التعصب للملة والاعتقاد بامتلاك الحقائق المطلقة والميل نحو إرضاء الذات، فالسقوط في هذه الأخطاء يؤدي إلى امتلاك عقلية الجدل والحجاج عوض عقلية الحوار والتسامح، خصوصا وأن المواضيع والقضايا المطروحة للنقاش هي قضايا ومواضيع عقدية وإيمانية خلافية من الأصل، فلا حاجة إذن إلى

---

[77] - البيروني **( الآثار الباقية عن القرون الخالية )** المقدمة ص 4.
[78] - البيروني **( تحقيق ما للهند )** ص 87.
[79] - علي أومليل **( سؤال الثقافة: الثقافة العربية في عالم متحول )** ص 9.

[73] - نفس المصدر - ص 23.
[74] - البيروني **( تحقيق ما للهند )** ص 78.
[75] - نفس المصدر - ص 107.
[76] - البيروني **( تحقيق ما للهند )** ص 31.

الحضاري والثقافي على مصراعيه، ولكن سرعان ما تراجعت ودفع بها نحو منطقة الظل تحت هيمنة الفكر الأشعــري (التقليدي)

والملاحظ أن هيمنة سقف العقائد ما زالت مستمرة وتحول عائقا أمام فكر الاختلاف الثقافي وثقافة الاختلاف، وهو ما نجده متمثلا حاليا في التنظيمات المتطرفة وفي مشروعها الذي ينبؤ بعودة التعصب والانغلاق وطمس معالم الحوار ويدعو إلى التشريع للهويات المنغلقة التي لا تنفتح على الحضارات الإنسانية بقدر ما تسد الباب أمام حوار الحضارات وثقافة الحوار الإنساني، وهذا موضوع آخر يستحق تسليط المزيد من الضوء عليه وإعطائه المكانة التي يستحقها من العناية والأهمية.

**1 - المصادر:**

* ابن سيده ( **المحكم والمحيط الأعظم في اللغة** ) تحقيق ابراهيم الابياري، معهد المخطوطات بجامعة الدول العربية - الطبعة الأولى 1971.
* ابن فارس ( **معجم مقاييس اللغة** ) تحقيق شهاب الدين أبي عمر، دار الفكر بيروت - الطبعة الثانية 1998.
* ابن منظور ( **لسان العرب** ) تحقيق يوسف خياط - الجزء الثاني، دار الجيل ودار لسان العرب بيروت 1988.
* أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري ( **اللمع في الرد على أهل الزيغ و البدع** ) تحقيق عبد العزيز السيروان، دار لبنان، مصر 1987.
* أبو الحسين محمد بن أحمد الملطي ( **التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع** ) مكتبة المثنى ببغداد، مكتبة المعارف ببيروت ص 35 - طبعة 1967.
* أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني ( **الآثار الباقية عن القرون الخالية** ) تحقيق خليل عمران المنصور - دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى 2000.
* أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني ( **تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة بالعقل أو مرذولة** ) دار الطليعة 1983.
* أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني ( **الملل والنحل** ) تحقيق محمد سيد كيلاني - دار المعرفة لبنان طبعة 1982.
* أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني ( **مفاتيح الأسرار ومصابح الأبرار** ) تحقيق: محمد علي آذرشب - الطبعة الأولى 2008.
* أبو المظفر طاهر بن محمد الاسفراييني ( **التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين** ) تحقيق زاهد الكوثري - مكتبة الخانجي ، طبعة 1955.
* أبو حامد محمد بن محمد الغزالي ( **إحياء علوم الدين** ) تحقيق د بدوي طبانة - مؤسسة الحلبي/ د.ت
* أبو زيد عبد الرحمن بن محمد ابن خلدون ( **المقدمة** ) - دار البيان ، بدون تاريخ.
* القاضي ابو الوليد محمد بن أحمد بن رشد ( **فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال** ) دار المشرق بيروت - تقديم وتعليق: د/ ألبير نصري نادر - الطبعة الخامسة 1986.
* علي بن احمد بن سعيد بن حزم ( **الفصل في الملل والأهواء والنحل** ) تحقيق أحمد شمس الدين - دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية 1999

**2 - المراجع:**

* سعيد بنسعيد العلوي ( **الخطاب الأشعري: مساهمة في دراسة العقل العربي الإسلامي** ) دار المنتخب العربي بلبنان - الطبعة الأولى 1992.
* علي أومليل ( **السلطة الثقافية والسلطة السياسية** ) مركز دراسات الوحدة العربية - الطبعة الثانية 1998

ثانيها أن تشكل الخطاب الكلامي الإسلامي تم منذ بواكيره الأولى في جدلية من الحوار و التناص مع غيريات خطابية وثقافية متعددة وذلك عن طريق آليات منهجية مختلفة مثل الحجاج والمناظرة والمقارنة و النقد و النقض... فالآخر كان بعدا معتبرا في التراث الإسلامي منذ ينابيعه الأولى.

ثالثها أن بنية الإنتاج الكلامي كانت تتحكم فيها مجمل هذه الآليات والمناهج، ذلك أن سؤال المنهج ظل يلعب دورا مركزيا عند المتكلمين؛ فلا شك أن علم الكلام انتعش في ظل مناهج الجدل الديني والمناظرة والحجاج، ولكنها مناهج لم تؤدي الدور المنوط بها في التأسيس لشرعية الاختلاف والاعتراف بالآخر المختلف، بقدر ما ساهمت في تعميق هوة الاختلاف بين الفرق الكلامية خاصة بين المعتزلة والأشاعرة، غير أننا وجدنا أن الأمر يختلف مع كل من نموذج الشهرستاني ونموذج البيروني اللذين حاولا أن يقفا موقفين محايدين وموضوعيين من مسألة توصيف الأديان والملل والنحل، فكانا بذلك خير نموذجين يمكن القول عنهما أنهما يستندان إلى رؤية علمية وأصيلة متقدمة تؤسس للحق في الاختلاف الثقافي ولثقافة الاختلاف بصفة عامة.

رابعها أنه لم يتم تحصيل أشياء تتميز بعناصر الجدة والقوة الفكرية في التراث الكلامي الإسلامي من خلال مجادلة الأطراف الكلامية ومناظرتها سواء لبعضها البعض أو للأطراف المناقضة للإسلام، فلا شك أن الجدال والخلاف ساهم في إثراء الفكر الإسلامي عامة، ولكنه لم يرقى به إلى درجة التفكير في أفق ثقافة الاختلاف، بل ظل حبيس النظرة الكلاسيكية التي لم تستطع أن تنفلت من قبضة ثقافة النص الديني القائمة على السماع والنقل والتقليد، وهي ثقافة تعاملت في عمومها مع الآخر الذي يخالفنا الاعتقاد من خلال ثنائية ( الكفر والإيمان ) و ( المحمود والمذموم ) و ( الحق والباطل ).

خامسها أن المعتزلة حاولوا من خلال مجادلتهم للآخر، تأسيس فكر حجاجي في المناظرة العقائدية والإيمانية كان العقل هو وسيلته الأساسية في تبرير سلامة المعتقد الديني الإسلامي والعمل على تقديم تصور عقلاني له استطاع أن يصمد أمام هذا الآخر المختلف، وإذا كان مشروعهم الكبير هذا لم يتاح له الاستمرار، فإن ذلك راجع بالأساس إلى مسألتين: الأولى هي كون فكرهم كان نخبويا يفتقد القوة الاجتماعية التي كان بإمكانها أن توسع قضيتهم العقديـــة ( العامـة ) في اتجاه جماهير المسلمين، والثانية هي هيمنة ثقافة النص الديني على حساب ثقافة الاختلاف.

سادسها أن ما لمسناه من موضوعية وجدة وأصالة في التراث الكلامي كان موجودا في مشروع البيروني بصفة خاصة، فالبيروني كما رأينا لم يكن مؤرخا للأديان، بل كان عالما موسوعيا ومثقفا متنورا تميز بجرأته العلمية وصرامته المنهجية، استطاع أن ينفلت من قبضة ثقافة النص الديني وأن يؤسس للحق في الاختلاف ولشرعية ثقافة الاختلاف والاعتراف بالآخر المختلف.

هكذا يتبين إذن أن حديثنا عن الاختلاف الثقافي لم يكن يصدر من وجهة نظر ضيقة تنطلق من كونه واقعا ملموسا أو مشروعا فحسب، وإنما أردنا له أن ينطلق في اتجاه الراهن، الذي يدعو إلى إعادة النظر من طرف ثقافتنا العربية الإسلامية في اتجاه عمق الحرية والديموقراطية والمساواة، كما سعينا أن نبحث فيه عن الكيفية التي يكون فيها مشروع ثقافتنا يتجاوز سقف الحديث عن العقائد ليدفع بالاختلاف نحو مسالك الحوار الثقافي بين الحضارات والتشارك الديموقراطي بين الإنسانيات، وهو مشروع يمكن القول أن الفيلسوف ابن رشد هو أول من انتبه له في تراثنا العربي الإسلامي، فلحظة ابن رشد كانت لحظة أساسية في هذا التراث من حيث الرؤية والمنهج في تصور الاختلاف واستطاعت أن تتفهم الاختلاف وأن تفتح باب الحوار

* علي أومليل **( سؤال الثقافة: الثقافة العربية في عالم متحول )** المركز الثقافي العربي بالدار البيضاء - الطبعة الأولى 2005
* علي اومليل **( في شرعية الاختلاف )** دار الامان بالرباط الطبعة الثالثة 2001
* محمد حسيني أبو سعده **( الشهرستاني ومنهجه النقدي )** المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع - الطبعة الأولى 2002.
* محمد عابد الجابري **( بنية العقل العربي )** المركز الثقافي العربي بالدار البيضاء - الطبعة الأولى - يناير 1986.
* محمد عابد الجابري **( تكوين العقل العربي )** دار الطليعة للطباعة والنشر ببيروت الطبعة الأولى ( ماي 1984 ).

*1927- Gabriel Marcel,* ***Journal métaphysique****, Gallimard*

**3 - المقالات:**
* مصطفى حنفي **( إشكالية خطاب الغيرية في الفلسفة المعاصرة )** مجلة تحديات ثقافية، العدد 2 - السنة الأولى (خريف 2000).
* مصطفى حنفي **( الاجتهاد النظري أو التوحيد المتحرر )** مجلة الإحياء العدد الرابع، 2001.