المجلد 4 ، العـدد2 ص 360 -377 (2026)، Volume4, Issue 2

المرأة والصناعة الكلامية: دراسة في معايير المشاركة المعرفية ومظاهرها في التراث والو اقع المعاصر

محمد الشهي

جامعة سيدي محمد بن عبد الله، كلية الآداب والعلوم الإنسانية سايس-فاس (المغرب)

Women and Discursive Production: A Study of the Criteria for Intellectual Participation and Its Manifestations in Tradition and Contemporary Reality

Mohamed Al-Shahbi

Sidi Mohamed Ben Abdellah University, Faculty of Arts and Humanities , Saiss, Fez (Morocco),

chahbi89@gmail.com

تاريخ الاستلام: 21 / 2026/07 تاريخ القبول: 22 / 07/ 2026 تاريخ النشر:01 / 08/ 2026

ملخص:

يروم هذا البحث إعادة فحص دعوى غياب المرأة عن الدرس الكلامي الإسلامي فحصًا تاريخيًا نقديًا، محدِّدًا هدفه في تحرير معالم مشاركتها وضبط معاييرها في مستويات التحصيل والتأليف والتجديد، مع التمييز بين مجرد التلقي والعناية العقدية وبين الانخراط المنهجي في آليات النظر والاستدلال التي تقوم عليها الصناعة الكلامية. وتنطلق إشكاليته من التساؤل عن طبيعة هذا الحضور: أهو حضورٌ تعليميٌّ يندرج في التقريب العقدي، أم إسهامٌ معرفيٌّ إنتاجيٌّ يتصل ببناء المسائل وتفعيل الأدوات الجدلية داخل النسق الكلامي؟ وقد اعتمد البحث منهجًا تحليليًا ذا بعد إبستمولوجي في تميّز المستويات المعرفية، ونقد الدراسات السابقة. وانتظمت خطته في ثلاثة محاور: أولها تحرير معيار المشاركة المعرفية من التحصيل إلى الجدل، وثانيها تقويم الإنتاج والتأليف النسوي وتحديد موقعه في بنية العلم، وثالثها بحث إشكالية تجديد علم الكلام في الخطاب النسوي المعاصر. وخلص إلى أن مشاركة المرأة في علم الكلام ثابتة في حدودها، وقد تجلت في بعض صور الانخراط الجدلي والتأليف الجزئي، غير أنها لم تتحول تاريخيًا إلى قوة مؤثرة في مسار العلم، كما أن قلة التأليف لا تُعزى إلى قصورٍ في الأهلية، بقدر ما ترتبط بعوامل تاريخية واجتماعية ومنهجية، وأن سؤال المشاركة النسوية يظل وثيق الصلة بسؤال هوية علم الكلام ووظيفته المعرفية في السياق الحضاري الراهن.

الكلمات المفتاحية: علم الكلام، المشاركة النسوية ، التحصيل ، التصنيف ، التجديد.

Abstract:

This research aims to critically re-examine, from a historical perspective, the claim that women were absent from the tradition of Islamic *kalām* (theological discourse). It seeks to delineate the contours and criteria of women's participation across the realms of scholarly acquisition, authorship, and intellectual innovation. In doing so, it distinguishes between mere reception or an interest in doctrinal matters, on the one

hand, and systematic engagement with the mechanisms of reasoning and argumentation that underpin the discipline of *kalām*, on the other. The central problem addressed by this study concerns the nature of this presence: was it merely pedagogical—centered on the dissemination of doctrine—or did it constitute a substantive, productive contribution to the formulation of theological issues and the application of dialectical tools within the *kalām* framework? The research employs an analytical approach with an epistemological dimension to categorize these levels of engagement and to critically assess existing scholarship. The study is organized into three main thematic sections: The first of these involves redefining the criterion for intellectual participation—shifting the focus from mere academic attainment to active, dialectical engagement. The second entails evaluating feminist scholarly production and authorship, and determining its place within the structure of the discipline. The third addresses the challenge of renewing *'ilm al-kalām* (Islamic theology/discursive theology) within contemporary feminist discourse. The study concludes that women's participation in *'ilm al-kalām* has remained limited in scope, manifesting primarily through specific forms of dialectical involvement and partial contributions to the literature. Historically, however, this participation has not evolved into a force capable of significantly shaping the trajectory of the discipline. Furthermore, the relative scarcity of such scholarly output is not attributable to a lack of aptitude, but rather to a complex interplay of historical, social, and methodological factors. The question of women's participation remains closely linked to the question of the identity of *'ilm al-kalām* (Islamic theological discourse) and its epistemic function within the contemporary civilizational context.

Keywords: *'ilm al-kalām* (Islamic theological discourse), women's participation, acquisition, categorization, renewal.

مقدمة

يُعدّ علم الكلام الإسلامي أحد أبرز العلوم العقلية التي اضطلع بها الفكر الإسلامي في سياق تشكّله التاريخي. وقد ظلّ هذا العلم، بما يتضمنه من جدلٍ واستدلالٍ وبرهنة محطَّ اهتمام العلماء عبر العصور، غير أنّ الدراسات المعاصرة – ولا سيما تلك المتأثرة بالمقاربات النسوية الحديثة – كثيرًا ما ذهبت إلى توصيف الدرس الكلامي بالاستعصاء، وزعمت إقصاء المرأة وغيابها عن ساحاته الجدلية.

وتنبثق هذه الدراسة من الحاجة إلى إعادة فحص هذا الزعم فحصًا تاريخيًا نقديًا، بعيدًا عن الأحكام المسبقة والإسقاطات الأيديولوجية، من خلال تتبّع مظاهر حضور المرأة في الدرس الكلامي الإسلامي، والكشف عن أنماط مشاركتها الفعلية. وهي تهدف إلى إعادة فحص مسألة المشاركة في الدرس العقدي من منظور تحليلي يتجاوز السرد التاريخي إلى التقويم الإبستمولوجي، فلا يُكتفى بإثبات الحضور أو نفيه، بل تسعى من خلال هذا المنهج إلى تمييز أنماطه تحصيلا، وتأليفا، وتجديدا.

كما تروم الكشف عن البعد العقلي والجدلي في هذا الحضور، ببيان مدى انخراط المرأة في آليات النظر والاستدلال، وتمييز العقل الفطري عن العقل المنهجي المنظَّم الذي تقوم عليه الصناعة الكلامية، بما يسهم في تجاوز القراءات الانطباعية إلى قراءة علمية منضبطة. فكانت إشكالية هذا البحث تنشأ ابتداء من خفوت حضور المرأة في مدوّنات علم الكلام سعيا إلى

تحديد طبيعة هذا الحضور – إن ثبت تاريخيًا – أهو حضورٌ تعليميٌّ يندرج ضمن دائرة التلقي والتقريب العقدي، أم إسهامٌ معرفيٌّ إنتاجيٌّ يتصل ببناء المسائل وتفعيل الآليات العقلية والجدلية التي يقوم عليها النسق الكلامي؟

وتبرز أهمية هذه الورقة من ندرة الدراسات في الباب حيث لم أقف إلى حدود زمن كتابة هذه الورقة إلا على دراستين:

الأولى بعنوان: "**صفحات من عناية المرأة المسلمة بالدرس العقدي**" ليوسف الحزيمري[1]، وهذا المقال لا يتحدث عن **المشاركة المباشرة في الجدل الكلامي** لأنه يركز على **عناية المرأة بطلب العقيدة وتقريبها**، وهو انتقال في طبيعة الموضوع من "الفاعلية الجدلية" إلى "الاستفادة التعليمية". وقد غلب عليه الطابع الاحتفائي والتقريري، مع كثرة العبارات التقويمية من قبيل "حضور مشرق ومشرف"، و "صفحات مشرقة"، و"مدى حرص المرأة"، دون تحليلٍ إبستمولوجي لطبيعة العلاقة بين المرأة والدرس العقدي.

ويُلاحظ عليه كذلك أنه يخلط بين مستويين مختلفين:

1. طلب النساء وضع مختصرات عقدية لهن.
2. إقدام بعض النساء على النظم أو التأليف في العقيدة.

وهذان مستويان غير متكافئين من حيث الدلالة؛ فالأول يدل على حضورٍ في دائرة التلقي والحرص الديني، بينما الثاني يدل على مشاركةٍ إنتاجية. غير أن المقال لا يفصل بينهما تحليليًا، بل يجمعهما في سياقٍ واحد لإثبات "عناية المرأة بالدرس العقدي".[2]

أما الدراسة الثانية فهي بعنوان **"الحضور النسوي في الدرس الكلامي الإسلامي رؤية تمهيدية"** لمحمد مجدي السيد مصباح، وهي تركز -في إبراز حضور المرأة في علم الكلام- على تتبع نماذج تاريخية شاركت في هذا المجال بهدف نقض دعوى غيابها. إلا أنها توسعت في مفهوم «المشاركة العلمية» دون ضبط دقيق، فصارت تشمل الحضور الثقافي، والانخراط الجدلي، والدعوة إلى التأليف، وسؤال المتكلمين، ونقل المعرفة بين ذوي القربى ما يخلق غموضًا في تحديد طبيعة المشاركة الكلامية.

كما أن إبراز البعد العقلي والجدلي من خلال الوقائع الفردية لا يميز بين البداهة الفطرية والعقل المنهجي؛ فإثبات القدرة على الجدل في سياق محدد لا يكفي لإثبات الانخراط المنهجي في صناعة الكلام بوصفه علمًا منضبطا.

ويظهر قصورها عند اعتمادها في الاستقراء على نماذج نخبوية فردية تجعل تعميم النتائج على حضور النساء في الحقل الكلامي غير كافٍ، ما يستلزم مقاربة إبستمولوجية دقيقة تفرق بين الإمكان والواقع، وبين المشاركة الجزئية والتأثير البنيوي، لتقديم صورة متوازنة عن موقع المرأة في تاريخ الدرس الكلامي.

فالدراستان تلتقيان جزئيا بموضوع هذه الورقة مع تباين كبير بين أهدافهما وبين الأهداف التي ذكرت أعلاه. ولمقاربة هذا الموضوع بما يحقق أغراض هذه الورقة، ويتجاوز بعض الثغرات في الدراسات السابقة تم تحديد خطة تنتظم في ثلاثة محاور متدرجة: يعالج أولها: "**معيار المشاركة المعرفية في علم الكلام: من التحصيل إلى الجدل**" بقصد تحرير مفهوم المشاركة وضبطه إبستمولوجيًا، والتمييز بين التلقي والانخراط الفعلي في آليات النظر والاستدلال. ويتناول ثانيها **"الإنتاج والتأليف"** وتقويم الحضور النسوي من خلال دراسة مظاهر التصنيف والإسهام المعرفي وتقويم موقعها في بنية علم الكلام. أما ثالثها فهو يحوم حول **"إشكالية التجديد"** فيُعنى بمسألة طبيعة الدعوات المعاصرة إلى تجديد علم الكلام وحدودها، من حيث موضوعها ومنهجها ووظيفتها.

المحور الأول

من التحصيل إلى الجدل: مشاركة المرأة المعرفية في علم الكلام

إنَّ الحديث عن مشاركة المرأة في علم الكلام لا يُفهم إلا بعد تحرير مفهوم المشاركة تحريرًا إبستمولوجيًا دقيقًا، إذ ليس كل حضور في مجال العقيدة مشاركة في الصناعة الكلامية، كما أنّ مجرد العناية بالمسائل الإيمانية أو الحرص على تعلمها لا يرقى – من حيث الدلالة العلمية – إلى مرتبة الانخراط المنهجي في هذا الفن.

فعلم الكلام بوصفه «علمًا يتضمّن الحجاج عن العقائد الإيمانيّة، بالأدلّة العقليّة»[3]، أو بعدّه «صناعة نظرية يقتدر بها على إثبات العقائد الدينية»[4]، له موضوع ومسائل محرَّرة، وأدوات استدلالية خاصة؛ فهو علم قائم على نسقٍ مضبوطِ المعالم، ذي وظائفَ وغايات محددة، وقد حصرتها بعض المصنفات الكلامية في أمور: «**الأول** بالنظر إلى الشخص في قوته النظرية؛ وهو الترقي من حضيض التقليد إلى ذروة الإيقان.

الثاني: بالنظر إلى تكميل الغير؛ وهو إرشاد المسترشدين بإيضاح المحجة لهم إلى عقائد الدين وإلزام المعاندين بإقامة الحجة عليهم فإن هذا الإلزام المشتمل على تفضيح المعاند ربما جره إلى الإذعان والاسترشاد فيكون نافعا له ومكملا إياه.

الثالث: بالنسبة إلى أصول الإسلام؛ وهو حفظ قواعد الدين وهي عقائده عن أن تزلزلها شبه المبطلين.

الرابع: بالنظر إلى فروعه؛ وهو أن تبنى عليه العلوم الشرعية أي يبنى عليه ما عداه منها فإنه أساسها وإليه يؤول أخذها واقتباسها فإنه ما لم يثبت وجود صانع عالم قادر مكلف مرسل للرسل منزل للكتب لم يتصور علم تفسير وحديث ولا علم فقه وأصوله فكلها متوقفة على علم الكلام مقتبسة منه.

الخامس: بالنظر إلى الشخص في قوته العملية؛ وهو صحة النية بإخلاصهم في الأعمال وصحة الاعتقاد بقوته في الأحكام المتعلقة بالأفعال إذ بها أي بهذه الصحة في النية والاعتقاد يرجى قبول العمل وترتب الثواب عليه»[5].

ومن ثم فإن معيار المشاركة المنهجية يتأسس على ثلاثة عناصر مترابطة: تحصيل أصول العلم ومباحثه تحصيلًا مضبوطا، وامتلاك آليات النظر والاستدلال التي تقوم عليها الصناعة الكلامية، والقدرة على توظيف تلك الآليات في السياق الجدلي أو التحريري. وبهذا الضبط يمكن تجاوز التوسع الذي وقعت فيه بعض الدراسات حين جعلت مطلق العناية بالعقيدة أو السؤال عن أحوال المتكلمين وملازمتهم[6]، وحضور مجالسهم العلمية دليلاً على مشاركة المرأة في علم الكلام من دون تمييز بين التلقي العام والممارسة العلمية المنتجة.

فمثال: نص «سؤال أمُّ يوسف أختُ عمرو بن عبيد (ت143هـ) أيُّهما أفضل، عمرو أم واصل؟ فقالت: بينهما كما بين السماء والأرض. فقيل لها: كيف كان علمهما؟ قالت: كان واصل إذا جنَّه الليل صفَّ قدميه يُصلي، ولوحٌ ودواةٌ موضوعان، فإذا مرَّت به آيةٌ فيها حُجَّةٌ على مخالف جلس فكتبها ثم عاد في صلاته، كان ذلك دأبه حتى لحق بربّه»[7]. قد يستخلص منه عدةُ أمور، أبرزها: مداومة مواطنة رجال المعتزلة على النظر في مسائل الخلاف وإعمال النظر فيها بلا كلل ولا ملل، وكذا حرصهم الذؤوب على العبادات. ومعرفة هذه المرأة ودرايتها بأحوال أئمة المعتزلة، وبما لدى كل واحد منهما من رصيد ديني وجدلي. بالإضافة إلى أن هذا الوصف ما كان ليصل إلينا إلا من امرأة عايشت ذلك الرجل في بيته وأدركت أحواله[8]. لكنها لا تظهر أي **ممارسة إنتاجية أو مشاركة منهجية في صناعة الجدل أو تطوير المسائل العقدية.** ويمكن القول إن النص يساهم في رصد وعي المرأة السياقي والإدراكي، لكنه لا يقدّم دليلاً مباشرًا على المشاركة العلمية.

إنّ ملكة علم الكلام تمر بأطوار، أولها طور التحصيل، وفيه تُحرر موضوعات العلم، وتُضبط أصوله، ويُستوعب منهجه. ومن خلال هذا الطور تتضح مسائل العلم، وتُستنبط الآلات الكفيلة بمعالجة الإشكالات بحسب حدوده وخصائصه. وقد كشفت الروايات التاريخية عن نماذج نسائية بلغت هذا المستوى، ومن أبرزها فاطمة بنت الأستاذ أبي الحسن الدقاق (ت480هـ)، التي تلقت أصول العقيدة عن والدها، وكانت -بحكم نشأتها وزواجها من الإمام القشيري (ت465هـ)- على تماس

مباشر مع الجدل الأشعري في عصرها، الأمر الذي يجعل تحصيلها خروجًا من دائرة الثقافة الأسرية إلى التخصص العلمي[9]. كذلك صفية بنت المرتضى الحسينية (ت771هـ)، التي ارتبط اختيارها للزواج برغبتها في استكمال تحصيل هذا الفن، يقول محمد بن محمد بن يحيى اليمني الصنعاني (ت1381هـ) في ترجمتها: «الشريفة العالمة الفاضلة صفية بنت المرتضى بن المفضل كانت عالمة فاضلة لها مؤلفات وتزوجت السيد محمد بن يحيى القاسمي لأنه كان عالما محققا في علم الكلام فرغبت فيه لقصورها في ذلك الفن فانتفعت به وانتفع بها في علم العربية»[10].

ويضاف إلى النماذج السابقة السيدة زينب بنت الخليفة يوسف بن عبد المؤمن، إحدى السيدات الفاضلات في الدولة الموحدية بالمغرب، التي أخذت علم الكلام عن شيخه أبي عبد الله بن إبراهيم، وارتبطت بأسرة علمية ذات مكانة، إذ كانت زوجة ابن عمها السيد أبي زيد بن أبي حفص بن عبد المؤمن. وقد تميّزت هذه السيدة بالتمكن من مباحث علم الكلام وأصول الدين، الأمر الذي يوضح أنها لم تكتف بالتحصيل بل انخرطت فيه بمقدرة علمية تؤهلها للإحاطة بالمسائل العقدية والتأمل في دقائقها، ما يجعل حضورها في الدرس الكلامي حضورًا معرفيًا فاعلًا[11]، وأخيرًا عائشة بنت معاذ بن أبي علي، التي درست على يد العلامة تبغورين بن عيسى الملوشطي (ق6هـ)، وكان اعتزازها بأقوال شيخها في النقاشات دالًا على انخراطها في السياق العلمي[12].

إلا أنّ التحصيل وحده، مهما بلغ من اتقان، لا يكفي وحده لإثبات المشاركة المنهجية ما لم يقترن بمرحلة الممارسة الجدلية، إذ إن الصناعة الكلامية لا تتحقق بالتحصيل الصامت، بل بتفعيل الملكة في مقام النظر والرد. وهنا لا بد من التميّز وبيان الفرق بين العقل الفطري، المتمثل في البداهة السليمة والقياس الجليّ، وبين دقيق الكلام وعمق النظر وغوره مما وسمت به أدوات المتكلمين؛ كما في القصة التي ذكرها التنوخي في "نشوار المحاضرة"، فهو يروي منها: «أن عجوزاً صالحة كانت معتزلية جلدة، نزل عليها لص -وكانت وحدها في البيت- فشعرت به فقالت: من هذا؟ قال: أنا رسول رب العالمين أرسلني إلى ابنك الفاسق لأعظه وأعامله بما يمنعه من ارتكاب المعاصي. فقالت: يا جبريل، سألتك الله إلا رفقت به فإنه واحدي وغافلته، وجذبت الباب بحمية وجعلت الحلقة في الرزة وجاءت بقفل فقفلته. فقال لها: افتحي الباب لأخرج. قالت: يا جبريل أخاف أن أفتح الباب فتذهب عيني من ملاحظتي لنورك. فقال: إني أطفئ نوري. فقالت: يا جبريل إنك رسول رب العالمين لا يعوزك أن تخرج من السقف أو تخرق الحائط بريشة من جناحك. وتركته يهذي حتى جاء ابنها، فمضى وأحضر صاحب الشرطة وفتح الباب وقبض على اللص»[13].

وهذه القصة تصلح شاهدا على أن المعتزلة -رجالهم ونساؤهم- يتسامون عن مستوى العامة، ولا ينخدعون بما ينخدعون به العوام من توهمات وأوهام، فقد كانوا يحترمون عقولهم، وينزّهونها عن الإسفاف والخضوع لمثل هذه الأمور التي لا يقوم عليها دليل من واقع أو منطق[14]، غير أنها لا تصلح دليلا على الممارسة الجدلية الصناعية، لذا فالقول –تأسيساً عليها–: «إن عقل المعتزلة قد مرّن على الجدل، وتدرَّب على أسلوب التناظر، يستوي في ذلك رجالهم ونساؤهم؛ فالبيئة التي كانت لا تنتهي فيها المناقشات كانت كفيلة بأن تُعلِّم أهلها أساليب الحوار والجدل»[15]، مصادرة على المطلوب لأنه يفتقر إلى عناصر التحقق المنهجي المطلوبة لإثبات المشاركة في المناظرة الكلامية؛ فالقصة تظل مثالًا على العقل الفطري أو البداهة الذهنية، ولا توضح أن العجوز قد وظفت أدوات علم الكلام والجدل الصناعي، أو أن لديها قدرة على الحجاج باعتماد أدوات المتكلمين ومناهج استدلالهم.

أما مثال المشاركة الفعلية في المناظرة فما روي عن مريم بنت جهيش، إحدى سيدات الزيدية في القرن الرابع الهجري، إذ ذكر «من كمالها أن بعض المرجئة أورد على -زوجها- ابن أبي الفوارس حتى استدل عليه بقوله تعالى: ﴿**حَتَّىٰ يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ**﴾[الأعراف: 40]، فقال المرجئي: هذا هيّن على الله لقدرته، إذا شاء أولج الجمل في سم الخياط، فحان انصرافهم

من محل المناظرة، فوقف عليّ مفكراً في منزله فسأله مريم فأخبرها فقالت: قال الله: ﴿**حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ**﴾ فعلا لا مفعولاً. فانتبه لها وقرّت عينه ونام، ثم بكّر إلى أصحابه وأخبرهم، بما يقطع المرجئ»[16].

فهذا التنبيه الذي جاء في جملة واحدة: "قال الله: ﴿**حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ**﴾ فعلاً لا مفعولاً"، مع ما ترتب عليه من انكشاف وجه الخطأ وانقطاع الخصم دال على الملكة الجدلية من خلال إصابة موضع الخلل بأقصر الطرق، فلم تتجه مريم في المجادلة إلى أصل القدرة الإلهية، ولم تدخل في دائرة الإمكان العقلي المجرد، بل أعادت النظر إلى الدليل نفسه، لنقض الاعتراض من جهة الاستدلال الصحيح، إذ إن كثيرًا من الانحراف في المناظرات إنما يقع بتوسيع محل النزاع أو نقله من دائرة إلى أخرى.

فالمرجئ نقل الدلالة من فعل لازم يدل على الامتناع في السياق البلاغي، إلى معنى متعدٍّ يفيد الإمكان بالقدرة. فجاء تنبيهها ليبطل هذا النقل من أساسه، بإثبات أن الجملة لا تحتمل هذا الوجه أصلًا. وهذا ضرب من الاستدلال بدلالة التركيب، وهو من أدوات المتكلمين في الاحتجاج بالنصوص. فقول المرجئ: "هذا هيّن على الله لقدرته"، يجعل الإمكان العقلي المطلق معارضًا لدلالة النص. ومريم لم تنازع في أصل القدرة، بل أبطلت لزوم الاستدلال من النص على الإمكان، لأن النص – من جهة تركيبه – لا يدل على ما فهمه الخصم. فهي إذن لم تردّ الدعوى بدعوى، بل قطعت اللزوم الذي أقامه الخصم في اعتراضه على الآية، وهذا من صميم الصناعة الجدلية.

ويمثل أيضا بما يحكيه سبط ابن فورك (ت:478هـ) عن والده (ت:421 هـ) وهو بمدينة الرّي، وما حدث معه وهو بمعرض مناقشة مَسْألة سؤال القبر، حيث يقول: «قال الشيخ الإمام والدي رحمه الله: إني كنت بالرّي في دار بعض أهل الري وجرت هذه المسألة، فقال من حضر من القوم: إنا نأخذ كف دخن وندعه في محاجر الميت ونتركه الليلة ولا أكثر ثم نتلمسه، فإن كان الدخن قد تناثر عن محاجر عينه عرفنا أنه أجلس وسئل، وإن وجدناه على حالته عرفنا ألا أصل لهذا الحديث[17]. قال رحمه الله: إني كدت أتكلم وأرد قوله، وإذا في الدار عجوز فقالت: دعوني أتكلم. فقالوا لها: هات ما عندك. فقالت: إن ربا يقدر على إحياء الموتى يقدر على إبقاء الدخن في محاجر الشخص[18].

والإشكال هنا فيما علق به محمد مجدي السيد مصباح على النص بقوله: «لا يخفى أن كلام تلك المرأة العجوز يشي باستدلالات عقلية متعددة، كقياس الأولى باعتباره أحد الأقيسة العقلية المنطقية في دحض رأي المخالفين، مما يدل على تداخلية علم الكلام الإسلامي على لسانها بعلوم الفلسفة والمنطق»[19]. ذلك لأن المتكلمين اعتمدوا المنطق بعد أن ثاروا على أدوات المناظرة والجدل، والنص لا يدل على ما جاء في هذا التعليق بل على الاستدلال بالقياس الجلي أو قياس الأولى في معناه العام؛ أي إذا ثبتت القدرة على الأعظم (إحياء الموتى) ثبتت على الأدنى (إبقاء الدخن). وهذا مما يجري في الخطاب القرآني نفسه في مواضع كثيرة، دون أن يكون دالًا على ممارسة منطقية صناعية.

إن ما افترضه مجدي من أن مجرد استعمال قياس الأولى كافٍ في الدلالة على تداخل علم الكلام بعلوم الفلسفة والمنطق تحكُّم لا يساعد عليه النظر؛ إذ ليس كل ما صيغ في قالب قياسي يُعدّ من قبيل القياس الصناعي الذي قرّره المناطقة، فإن قياس الأولى من المدركات التي يشهد لها العقل ابتداءً من غير توقف على حدٍّ ورسمٍ ولا على ترتيب مقدمتين على هيئةٍ مخصوصة، بل هو ضربٌ من الاستدلال الفطري. وقد جرى استعمال هذا النمط من الاحتجاج في النصوص الشرعية وفي البيئة الإسلامية قبل تعريب المنطق الأرسطي وتقريبه، فإلحاقه بالبنية المنطقية المصطلحية إغفالٌ للتدرج التاريخي وتوسّع في الدعوى بغير بيّنة. على أن المرحلة التي ينتمي إليها سبط ابن فورك ووالده كانت مرحلة نضجٍ كلامي من جهة تحرير المسائل وتكثير الأدلة، لا مرحلة امتزاجٍ بالأدوات المنطقية.

المحور الثاني

التأليف النسوي في علم الكلام: الموقع والتأثير

إن النظر في موقع المرأة داخل النسق الكلامي لا يستقيم ما لم نميّز بين طور التحصيل وطور التصنيف لما بينهما من التداخل؛ فإن علم الكلام كسائر العلوم له مراتب: ابتداء الطلب، ثم رسوخُ الملكة، ثم التصنيف. وليس التصنيف أمرًا زائدًا على التحصيل من كل وجه، بل قد يكون هو عين التحصيل من جهةٍ أخرى؛ إذ يعمد الطالب إلى مسائل الفن تحريرًا وتحقيقًا، وجمعًا لأقوال المتقدمين، وموازنةً بينها، فيتولد من ذلك بناءُ الملكة واستكمال أدوات النظر. وقد نبه أهل الفهارس إلى هذا المعنى، وأشار إليه حاجي خليفة في كشف الظنون قائلا: «اعلم أن المؤلفين المعتبرة تصانيفهم فريقان. الأول: من له في العلم ملكة تامة، ودربة كافية، وتجارب وثيقة، وحدس صائب، وفهم ثاقب، فتصانيفهم: عن قوة تبصرة، ونفاذ فكر، وسداد رأي... ومنهم: من جمع وصنف للاستفادة، لا للإفادة، فلا حجر عليه، بل يرغب إليه إذا تأهل»[20].

وإذا تقرر هذا، أمكن أن ننظر في الحضور النسوي في علم الكلام من جهة الإنتاج والتأثير، لا بمجرد المشاركة الشفوية أو طلب التأليف فحسب، - ومثال ذلك صنيع أبو عمرو عثمان بن عبد الله السلالجي (564 هـ/1169م) الذي وضع عقيدة مختصرة سميت بالبرهانية بطلب امرأة تسمى خيرونة (ت594هـ)، تلك المرأة الأندلسية الزاهدة التي أرادت أن تتعلم من أمور العقائد ما يجعل عقيدتها في مأمن من الانحراف والزيغ، فرغبت إلى السلالجي-شيخ الفاسيين في علم الاعتقاد- أن يكتب لها عقيدة مختصرة وافية بمطلوبها[21]- بل إن معيار المشاركة في البنية العلمية لأي علم هو الإسهام في تحرير مسائله، أو شرح متونه، أو نظم قواعده، لذا فإن السؤال المنهجي ليس: هل وُجدت نساء تعلمن الكلام أو طلبن التأليف فيه من غيرهن؟ بل ما مقدار توظيف تحصيلهن له في صورة إنتاجٍ علمي مؤثر في هذا المجال المعرفي؟

ومن النوادر الدالة على هذا اللون من الإسهام ما نُقل عن الشريفة صفية بنت المرتضى (ت771هـ)، إذ وضعت رسالةً في الرد على بعض الآراء المتعلقة بالمفاضلة بين أعلام المدرسة الاعتزالية وأئمة الزيدية، في سياق جدلٍ داخلي بين الهشمية والملاحمية[22]. وهذه الرسالة – من حيث موضوعها – لا تقع في هامش العلم، بل تمسُّ قضايا المفاضلة والمنهج وأصول النظر، وهي مسائل ذات صلة بالبنية الكلامية للمدرسة. غير أن النظر التقويمي يقتضي التنبيه إلى أن هذا اللون من التأليف –وإن دل على التمكن– يظل في دائرة الردود الجزئية المرتبطة بسياق مناظرات مخصوصة، ولم يتحول إلى صياغة متن جامع.

وقريب من ذلك صنيع العالمة الفاضلة، أم عبد الوهاب الدمشقية(ت922هـ)، بنت الباعوني تلميذة الشيخ إسماعيل الخوارزمي، التي رحلت إلى القاهرة سنة (919هـ)، ونالت من العلوم حظًّا وافرًا، وأجازت بالإفتاء والتدريس[23]. ومن أهم «مؤلفاتها "الإشارات الخفية في المنازل العلية" وهو أرجوزة اختصرت فيها كتاب منازل السائرين للهروي، كما في الكواكب السائرة، وكشف الظنون، وهدية العارفين. و"الدر الناصع في بحر المعجزات والخصائص" وهو قصيدة رائية، ويبدو أنه في النبوات»[24]. وإذا تأملنا طبيعة هذه المصنفات وجدنا أن مشاركتها العلمية جاءت في مباحث محددة، صيغت على هيئة الاختصار، وهي طريقة تعليمية يُقصد بها تقريب المسائل، وتيسير الحفظ والاستحضار. ولا ريب أن هذا الضرب من الصناعة يدل على تمكنٍ من المادة، وإحاطةٍ بجملةٍ من أصول الفن، وحسن تصرف في السبك والترتيب؛ غير أنه – من حيث الموقع

البنيوي داخل علم الكلام – لا يتجاوز في الغالب إعادة عرض المقرر في قالبٍ منظوم، أو تلخيصه في صورة موجزة، دون أن يفضي إلى تأسيس المباحث، أو تطويرٍ أدوات الاستدلال.

وقد أشار يوسف الحزيمري إلى ما يدل على امتداد هذه المشاركة إلى مراحل متأخرة حين ذكر الفقيهة مريم الجكنية، حيث قال: «نجد المرأة المسلمة العالمة، تُقدم على التأليف في علم يعد من أصعب العلوم الشرعية، وبطريقة النظم الذي لا يتقنه كل أحد، ومثال ذلك نظم في العقيدة "العشرون الواجبة" بقلم العالمة الفقيهة مريم الجكنية، وهو نظم عقدي غاية في النفاسة إذا قورن بعشرات المنظومات المشرقية والمغربية التي نظمها علماء كبار، ومن بديع ما ورد في نظمها ما يتعلق بصفة الكلام، حيث قالت:

ثُمَّ الكَلامُ صِفَـةٌ عظِيمَة ** واجِبَة لرَبّنـا قَدِيمَـة
تُنَافِي للسُّكوتِ والآفات ** لَيْسَتْ بِأَحْرُف ولَا أَصْوَات
ولا لها إعرابٌ أو تقديـمُ ** أو ضِدُّ ذا تنـزَّهَ القَدِيمُ
على نحو ذلك مِن الصفات ** اللَّازمات بِكلام الـذَّات
وما به خيالُ جاهِـل بُهِتْ ** مِن أنّه كلَّم مُوسَى وسكَتْ
فهو جَهْل واعتقـادُه جُحـود ** جَلَّ الإلَهُ عَنْ سُكوتٍ وحدود

فهذه صفحات مشرقة تدل على عناية المرأة بالدرس العقدي، واهتمام العلماء نزولا عند هذه العناية بالتقريب والتسهيل».[25] كما نظمت منهج العُلماء في أهم المباحث المنهجية، وفيه عولت على ما قاله السلف والخلف في المتشابه باعتباره إحدى أهم المسائل في علم الكلام، وقالت في موضوع هذا النظم[26]:

موضوعه بَيَانُ مَا قَالَ السَّلف في الْمُتَشَابِهِ وَمَا قَالَ الْخَلَف
وَالْمُتَشَـابِهُ إِذَا تَـرَاهُ مَا لَمْ يَصِلْ عَقْلٌ إِلَى مَعْنَاهُ
من سُنَّةٍ أَوْ مِنْ كِتَابٍ إِذْ يُحَال ظَاهِرُ لَفْظِهِ فِي حَقِّ ذِي الْجَلال

ويُلحق بهذا الضرب من المشاركة ما عُرف من تعليق بعض النساء على مصنفاتٍ كلامية، أو تصديهنّ لشرح بعض المتون العقدية، مثال شرح عقيدة السنوسي أم البراهين لخديجة بنت محمد العاقل الشنقيطية (ق12ه)، ويقصد بهذا التأليف تقريب نص آخر؛ علما أن الشرح والتعليق يقتضيان إحكام الفهم، واستحضار مقاصد المصنِّف، والتمييز بين مراتب الدليل، والتنبيه على مواضع الإشكال، واستدراك ما قد يُتوهم فيه التعارض، وبيان وجوه الاحتمال في العبارة الواحدة بحسب سياقها وأصولها. وهذه صناعة لا ينالها إلا من تمرّس بمباحث الفن.

غير أن النظر التقويمي لموقعها في علم الكلام يظهر أن هذا اللون من المشاركة – على جلالة قدره – يظل في الغالب واقعًا في دائرة خدمة المتن لا في دائرة التأسيس والتقعيد؛ إذ هو تابعٌ له من حيث الموضوع والترتيب، محكومٌ بإطاره المفهومي ومنهج استدلاله، فلا يتجاوز في أكثر أحواله توضيح المجمل، أو حلّ المعقود، أو ترجيح بعض الاحتمالات ضمن الأفق الذي رسمه المصنِّف نزولا عند الضوابط التي حددها الأئمة، «فمن آداب الشارح وشرطه أن يبذل النصرة فيما قد التزم شرحه بقدر الاستطاعة، ويذب به عن صاحب تلك الصناعة ليكون **شارحا غير ناقض جارح، ومفسرا غير معترض**، اللهم إلا إذا

عثر على شيء لا يمكن حمله على وجه صحيح، فحينئذ يجب أن ينبه عليه بتعريض أو تصريح متمسكا بذيل العدل والإنصاف»[27].

أما الشريفة دهماء بنت يحيى (ت837هـ) - على خلاف ذلك - فقد أُلّفت في علم الكلام كتابا بعنوان "الجواهر في علم الكلام"، إلى جانب مصنفاتها في الفقه وسائر العلوم. ومثل هذا التأليف يدل على رسوخ القدم في المنقول والمعقول من عالمة فاضلة، أخذت العلم عن أخيها الإمام أحمد بن يحيى الذي يعدّ من أئمة الزيدية[28].

ولا بُدَّ – في مقام النظر المنصف – من التنبيه على قلّة التأليف عند المرأة في العلوم عمومًا، وفي علم الكلام على وجه الخصوص، لا على جهة الانتقاص، ولكن على جهة توصيف الواقع التاريخي. فإن استقراء كتب التراجم والأعلام يكشف عن هذا المعنى كشفًا بيّنًا؛ وقد ذكر محمد خير رمضان أنه تتبَّع مظانَّ التراجم في مثل كتاب "الأعلام" للزركلي، و"هدية العارفين: أسماء المؤلفين وآثار المصنفين" لإسماعيل الباباني، وكتاب "مؤلفات الزيدية"، وكتاب "أعلام النساء" لعمر رضا كحالة – وهو كتابٌ حوى تراجم ما يقرب من ألفي امرأة – دال على ذلك، حيث صرَّح قائلا: «لم أظفر من بينهن سوى على عشر أشار إلى أنهن مؤلفات»[29]، فإذا كان هذا حال التأليف النسائي في العلوم على وجه العموم، مع سعة ميادينها وتنوع موضوعاتها، كان في علم الكلام – وهو من أدق العلوم نظرًا، وأشدّها اشتراطًا لآلاتٍ عقلية ومنهجية مخصوصة – أولى.

وأمّا في تعليل هذه القِلّة، فإنه لا يذهب إلى ما قد يتبادر إلى الذهن لأول وهلة من ربطها بمحض تفاوت فرص التعليم بين الرجل والمرأة، بل يرى أن الأمر أعمق من ذلك وأدقّ؛ إذ يُرجِع الظاهرة إلى جملة اعتبارات تاريخية واجتماعية ومنهجية، يمكن ردّها إلى ثلاثة عوامل:

الأول: عدم تفرّغ المرأة للتأليف، لا لقصورٍ في الأهلية، ولكن لانشغالها – بحكم الأعراف الجارية – بأعباء البيت وتدبير شؤونه، وهي أعباء تستغرق الزمان وتستنفد الجهد.

والثاني: أن الغالب على اشتغال النساء بالعلم – في كثير من العصور – كان منصرفًا إلى التلقي والسماع والإفادة الشفوية. «ولذلك يلاحظ بروز مواهب المرأة في الشعر والأدب واللغة، وفي العلوم الإنسانية والوجدانية أكثر من بقية التخصصات»[30]، وفي علم الكلام برز حضورها اللافت في المناظرة والردود[31].

والثالث: إهمال طائفةٍ من الكُتّاب والمؤرخين تراجم النساء، أو إيرادها على جهة الاختصار وعدم الاستقصاء، مما أفضى إلى ضياع كثيرٍ من آثارهن أو عدم اشتهارها؛ إذ التاريخ – في جانبٍ منه – صنيعُ من يكتبه، فإذا قصَّر في الجمع أو لم يُعْنَ بالتوثيق، انعكس ذلك على صورة الحضور العلمي.

وأما حديثا فقد برزت في الساحة الأكاديمية طائفة من الباحثات على رأسهن فريدة زمرد من خلال بعض الكتابات المرتبطة بصياغة بعض القواعد الكلامية والمنطقية مثل "الأبعاد التداولية لنظرية المجاز عند ابن تيمية"، التي استهدفت صياغة نظرية ابن تيمية في المجاز، ورغم أنها اقتصرت في الأسس المنطقية على نفي الكلي المطلق، ونقد التفريق بين الوجود والماهية، وفي الأصول الكلامية على "أصل الاطراد" و"أصل نفي المجاز في الصفات"، إلا أنها أبدعت في الجانب التقعيدي، رغم غزارة إنتاجات ابن تيمية وتنوعها، و ما يتسم به من النسقية في فكره، مما جعل الدارسين يختلفون في تحديد قواعده العقدية. فقد قالت: «إن شيخ الإسلام كان ميالاً إلى وسم أغلب مصنفاته باسم "قاعدة"، على أن الناظر إلى القواعد

الجامعة لعناصر النسق العقدي فحسب، ومن زاوية قضية المجاز في القرآن، يمكنه –بعد استقراء ما يتوفر من نصوص ابن تيمية– الحديث عن ثلاث قواعد كبرى ينتظمها بابان: باب التوحيد في الصفات، ويتضمن قاعدة إثبات الكمال، وقاعدة نفي المماثلة. وباب التوحيد في العبادات، ويدور على: "قاعدة إثبات الأخرويات وتعظيم الشرائع"، ويتضمن الوعد والوعيد، والنبوة والإمامة والفرقة الناجية، وأسماء الإيمان والدين»[32]. هذا المسلك – من حيث هو محاولة لاستخراج الكليات الناظمة – يدل على وعيٍ بأهمية التقعيد في ضبط العلوم، ونقلها من طور التفرق في الجزئيات إلى طور الانتظام في القوانين.

غير أن العملية التقعيدية في ذاتها ليست عملًا عارضًا، بل هي – في منطق تطور العلوم – من آخر أطوار نضج العلم واكتماله؛ إذ لا يُصار إلى التقعيد إلا بعد استقرار المباحث، وتراكم التحرير، وتميّز المسالك. وعلم الكلام – بما هو أجلُّ العلوم وأشدها طلبًا للقطع، وأحرصها على إحكام الدليل – كان أولى بأن تحكم فيه حركة تقعيدية بالمعنى الاصطلاحي الدقيق. إلا أنه – على امتداد تاريخه – لم يعرف عملية استخراج القواعد الكلية الجامعة على نحوٍ منهجي منتظم؛ إذ المراد بالقواعد هنا ليس «مُجرَّد ضوابط لجمع ما ينتشر من المسائل في نظام يُعِين على الإحاطة بها وتذكُّرها، بل هي في الأغلب الأعمِّ قوانين كُلِّية حقّاً يُمكِن أنْ تُستخرَج منها أو تُخرَّج عليها»[33]. ومن هذا الوجه تشتد الحاجة إلى تطوير "الحركة التقعيدية في عِلْم الكلام" تطويرًا يجاوز الجمع والتبويب إلى تأسيس القوانين الناظمة التي يُردُّ إليها الجزء ويُقاس عليها الفرع.

وعلى هذا الأساس، فإن التقويم المنهجي يقتضي أن يُقال: إن المرأة المسلمة – قديمًا وحديثًا – لم تكن غائبةً عن ميدان الكلام غيابًا كليًا، بل شاركت فيه تحصيلًا، وتصنيفًا، ونظمًا، وشرحا، بل ومحاولةً للتقعيد واستخراج القواعد. غير أن هذه المشاركة – في أغلب صورها – ظلت في نطاق الاشتغال الجزئي أو التعليمي، ولم تتحول إلى قوةٍ مهيكلة لمسار العلم، أو إلى طورٍ جديد يُنسب إليها في تطور بنيته. وهذا الحكم لا يُراد به الانتقاص من قيمة تلك الجهود، فإن لكل جهدٍ وزنه في سياقه، ولكنه يروم وضعها في موضعها العلمي الدقيق، بعيدًا عن الإفراط في التهويل الذي يرفع الجزئي إلى مرتبة التأسيس، أو التفريط في الإغفال الذي يُسقط الحضور الثابت بشواهده.

المحور الثالث

دعوة المرأة المعاصرة إلى تجديد علم الكلام

لم يخلُ العصر الحاضر من صوت المرأة الداعية إلى استئناف النظر في علم الكلام، لا من جهة تكرار مقولاته، بل من جهة إعادة تحديد مجاله ووظيفته. ومن أبرز تلك الدعوات ما ذهبت إليه يُمنى طريف الخولي، إذ رأت أن علم الكلام يمثل الانبثاق الأول للعقل العربي[34].

غير أنها لم تقف عند تقرير هذه الأصالة، بل جعلت مدار التجديد منصبًّا على مباحث الطبيعيات، بدعوى أن روح العصر إنما تتمركز في العلم الطبيعي، وأنه لا سبيل لعلم الكلام إلى استشراف المستقبل ما لم يُحكِم موقع الطبيعيات في بنيته، ويُعيد صلته بفلسفة العلوم بوصفها الإطار المعاصر للتفكير في الطبيعة. حيث تقول: «لإن كانت غايتنا هي الطبيعيات في علم الكلام، فلا شك أن ثمة مبررات للتمسك بذلك لأن روح العصر التي يتوجب استقطابها على كل تجديد وكل تفكير مستقبلي، إنما تتمركز في الطبيعيات... وبنماء هذا العلم الطبيعي وتطوره، وتطور تقنياته وأجهزته، نمت وتطورت فروع العلم الأخرى، وتطور وتغير كل شيء بدءًا من المثل العقلية وانتهاء بواقع الحياة اليومية مرورًا بأشكال الصراع الطبقي؛ مما أدى إلى

عصرنا هذا الذي جعل جدلية العلاقة مع الطبيعة، والسيطرة عليها وصيانتها بيئيا، والحفاظ على مقدراتها، هو الحلبة الكبرى المعرفة الصراع والتفوق بين الحضارات. وكان من الضروري أن تمثل فلسفة العلوم المدخل لهذا، باعتبارها التمثيل العيني الرسمي والشرعي، وربَّما الوحيد للتفكير المعاصر في الطبيعة، إن رمنا قهرًا لتحدياتنا وتقدما نريد من علم الكلام الجديد أن يكون إطارًا أيديولوجيا له».[35] هذا يظهر أن منطلقها في إعادة توجيه علم الكلام ليس مستندًا إلى تحليلٍ داخلي لبنية هذا العلم، بقدر ما هو معقودٌ على استجابةٍ لروح العصر كما تتجلى في مركزية الطبيعيات وهيمنة العلم التجريبي.

وهذا النظر يقتضي التمييز بين أمرين:

أحدهما: أن الطبيعيات كانت حاضرةً فعلًا في التراث الكلامي، لا بوصفها علمًا مستقلًا، بل بوصفها جزءًا من مباحث الأجسام والأعراض، والجوهر الفرد، والسببية، وحدوث العالم، وهي مباحث تداخل فيها الفلسفي بالكلامي، وإن لم تتخذ عنوان "الطبيعيات" على نحو ما استقر في التصنيف الفلسفي. وقد أشير إلى هذا المعنى في قولها: «ولئن لم تكن الطبيعة من المشكلات الكبرى أو العناوين التقليدية للمصنفات الكلاميَّة، فإنها منبيَّة في كل هذا، حتّى شهدت مع المتكلمين زخمًا وثراء»[36]. فثبوت الحضور لا يستلزم بالضرورة إعادة مركزته، ولا تحويله إلى محورٍ ناظم لبنية العلم.

والأمر الثاني: أن جعل الطبيعيات "موضعًا متعينًا" لإصلاح علم الكلام – كما في قول طريف الخولي: «ومنطلق فلسفة العلوم يفرض علينا موضعا متعينًا هو الطبيعيات التي طال انفلاتها من بين أيدينا. لن يشق علم الكلام طريق المستقبل ما لم ينضبط وضع الطبيعيات فيه» – ينطوي على افتراضٍ ضمني، وهو أن أزمة علم الكلام المعاصر مردُّها إلى اختلال موقع الطبيعيات فيه. وهذا الافتراض يحتاج إلى تحرير: هل الخلل في موضوع العلم، أم في منهجه، أم في وظيفته التداولية، أم في علاقته بالعلوم الأخرى؟ فإن كان علم الكلام – في بنيته التراثية – علمًا يُعنى بإثبات أصول العقائد ورد الشبه، فإن إعادة تعريفه انطلاقًا من فلسفة العلوم قد تنقله من طور الدفاع العقدي إلى طور الإطار الأيديولوجي المواكب للعلم الطبيعي، كما صرحت به يمنى الخولي بقولها: «نريد من علم الكلام الجديد أن يكون إطارًا أيديولوجيا له» [37].

وهنا موضع للنظر؛ إذ الانتقال من كون الكلام علمًا معياريًا يبحث في صدق القضايا العقدية وأدلتها، إلى كونه إطارًا أيديولوجيًا يواكب التقدم العلمي، يمثل تحوّلًا في الوظيفة قبل أن يكون تحوّلًا في الموضوع. فهل يُراد للكلام الجديد - حسب استعمالها - القيام بوظيفة إعادة قراءة الطبيعيات في ضوء مكتسبات العلم الحديث؟ أم يُراد به أن يمنح هذه المكتسبات شرعيةً عقديةً ويؤسس لها خطابًا ميتافيزيقيًا ملائمًا؟

فالفرق بين المقامين جوهري؛ لأن الأول يقتضي تطوير أدوات الاستدلال، والثاني يقتضي إعادة تعريف موقع العلم الديني ضمن تصنيف العلوم.

وعليه، فإن دعوى مركزية الطبيعيات في تجديد علم الكلام – كما تطرحها يمنى طريف الخولي – تكشف عن وعيٍ عميق بتحول ميزان الصراع الحضاري نحو السيطرة على الطبيعة، غير أنها تفتح في الآن نفسه سؤالًا إبستمولوجيًا أدق: هل يُعاد بناء علم الكلام من خارج منطقه التاريخي استجابةً لروح العصر، أم يُجدد من داخله بإعادة ترتيب أولوياته مع الحفاظ على هويته المعرفية؟

إن الجواب عن هذا السؤال هو الذي يحدد ما إذا كانت الدعوة إلى مركزية الطبيعيات تجديدا لبنية العلم، أم نقلًا له إلى وظيفة جديدة مغايرة لطبيعته الأولى.

وأما سونيا الهلباوي، فقد سلكت مسلكًا آخر في الدعوة إلى التجديد، قوامه تأكيد أصالة التراث الكلامي في البناء المعرفي للأمة، ورفض التعامل معه بوصفه مرحلة منقضية وفكرا متجاوزا، لأن قيمة هذا التراث لا تُستمد من مطابقته للواقع المتغير، بل من خدمته للدين وحفظه لأصول الاعتقاد.

فعلم الكلام وضع لخدمة الدين حفظًا وتقريرًا، لا لمجاراة كل تحولٍ عابر أو اصطلاحٍ طارئ. وقد انطلقت من هذا التصور في مؤلفها "أجوبة كلامية على الأسئلة العقدية للإلحاد المعاصر" حيث صرّحت: «أنها بحثت في كتب الكلام الذي وضع أساسا لإثبات العقائد والرد على الشبهات التي تثار حولها فوجدت أجوبة لكل سؤال من أسئلة الإلحاد المعاصر المتعلقة بالعقيدة. وقد اعتمدت في استقرائها على بعض مواقع التواصل الخاصة بالملحدين، وبعض كتابات الملحدين، المعاصرين وما نشر من مقالات لهم في مجلة الملحدين العرب، وغيرها ووثقت كل ذلك في مواضعه، فقررت أن تنقل هذه التجربة الكلامية لنوعين من الشباب؛ الشباب الذي ألحد بالفعل مساعدة له في التحقق من أمر نفسه والتدبر في تلك الأجوبة، المعتمدة بشكل كبير على العقل والفطرة السوية، وكذلك لمن يرد على ذهنه أمثال تلك الأسئلة ولا يجد لها جوابًا شافيًا في كثير من الأحيان. وقد راعت في ذلك صياغة أجوبة المتكلمين بطريقة تتناسب مع فئة الشباب في مجتمعات الشرقية، حتى تتحقق الفائدة المرجوة»[38].

هذا التصريح يكشف عن وعيٍ بوظيفة علم الكلام في أصل نشأته، ويعكس محاولة إعادة تفعيلها في سياقٍ معاصر من خلال تكييف الموروث ليتلاءم مع أسئلة الإلحاد المعاصر، فالتجديد في هذه الدعوى يشمل مستوى العرض والمواءمة والسياق.

لقد دعت سونيا الهلباوي إلى إحياء علم الكلام في سياق ما بعد الحداثة، بعد أن أقبل بعض الدارسين على مناهج بديلة أفضت – في نظرها – إلى قطيعة إبستمولوجية مع التراث. لذا يمكن القول إن مشاركتها في الإنتاج الكلامي المعاصر تمثل محاولة إعادة تفعيل علم الكلام من داخل بنيته المعرفية، لا عبر القطيعة معه. فهي تنطلق من أن التحولات الفكرية التي فرضتها الحداثة وما بعدها لا تستوجب تجاوز التراث الكلامي، بل تستدعي إعادة قراءة آلياته في ضوء شروط التداول المعاصر. وهي ترى أن «التطورات الفكرية تعدّ أحد دواعي استحداث النظرة إلى علم الكلام مرة أخرى خاصة بعدما اتضح لدى المفكرين في العالم الإسلامي أن الثقافات إنما يُؤرّخ لها من خلال الاتجاهات والتطورات الفكرية والعقدية وليس من خلال الرؤى الفقهية فقط»[39].

ولا مبرر لإنكار الحاجة إلى إعادة إحياء وظائف علم الكلام طالما يحتفظ العلم بخواصه التي لا تخرجه عن ماهيته، ويحافظ على حضوره المعرفي الذي يحقق ثماره المرجوة في مرحلة ما بعد الحداثة، وأهم الآليات التي تساعد على تحقيق هذه الغاية -عند سونيا الهلباوي- هي: إحياء وتجديد علم الكلام من حيث المنهج، ومن حيث المسائل[40].

فأما **الجانب الأول** في دعوتها، فيظهر في إحياء المنهج الكلامي من حيث أصوله ووظيفته التفاعلية. فهي تؤكد أن علم الكلام نشأ استجابة لإشكالات واقعية، وأن تجديده لا يتحقق إلا باستعادة هذه الروح التفاعلية؛ وذلك عبر تطوير أدوات الاستدلال، ومراعاة طبيعة المتلقي المعاصر[41]، وإعادة إدماج البعد الروحي في الخطاب العقدي إلى جانب البعد العقلي. كما

تنتقد اختزال الخلافات المذهبية في أطر أيديولوجية مغلقة، وتدعو إلى النظر إليها بوصفها تنوعًا منهجيًا يعكس سعة الفهم وتعدد المقاربات، لا انقسامًا في أصول الدين.

وقد بنت ذلك على الإقرار بأن «منهج علم الكلام الإسلامي يتضح من الغاية التي أُسس العلمُ من أجلها وعمل على تحقيقها منذ نشأته وحتى الوقت الحاضر؛ والتي تتبلور في توظيف أدوات المعرفة الإنسانية لخدمة النصوص الدينية المتعلقة بالعقائد الإيمانية من حيث : ترسيخ تلك العقائد وبيانها وتقريب مفاهيمها، وحل الإشكالات المعرفية التي تواجه العقل المسلم ضمن الأطر الزمانية والمكانية والإدراكية، إلى جانب ما يفرضه الفضاء المعرفي على علم الكلام من تطوير تلك الأدوات من حين الأخر لمواجهة الشبهات والاعتراضات التي ترد على تلك العقائد»[42].

ولمّا كانت طرقُ إثبات العقائد الإيمانية متعددةَ المسالك، غيرَ منحصرةٍ في لونٍ واحدٍ من الاستدلال، نبَّهت سونيا الهلباوي إلى ضعف الاقتصار على الأدلة العقلية المجرّدة التي غلبت على تصوير المنهج الكلامي في بعض أطواره؛ إذ يفضي ذلك إلى إغفال ركنين عظيمين من أركان نموذجه المعرفي: البعد الروحي، والبعد العملي، مع أن كليهما شريكٌ للعقل في تحصيل المقصود.

أما البعد الروحاني، فإن إحياءه شرطٌ في استعادة فاعلية الخطاب الكلامي؛ و«لا شك أن أحد العوامل التي تساعد على إحياء دور علم الكلام مرة أخرى هو مراعاة متطلبات الإنسان المُتَلَقي للخطاب الإلهي ومحور اهتمام المتكلم من بلوغ الحقائق إليه، وذلك إنما يتحقق ليس فقط بالإجابة على أسئلته باليات عقلية مجردة، ولكن بمراعاة المنهج القرآني نفسه في التعامل مع الإنسان من توجيه الخطاب إليه على الصعيدين العقلي والروحاني معا»[43].

ثم إنّ ما طرأ في بعض العصور من تغليب تصور «الفرقة الناجية» على وجهٍ إقصائي أفضى إلى تضييق ما كان واسعًا، فانتقل الخلاف من تنوعٍ في المسالك إلى تمذهبٍ مغلق، وصار الانتصار للمذهب في مرتبة الانتصار للدين. لذا فقد اعتبرت سونيا الهلباوي آلية استبدال تناول المذاهب الكلامية من الأيدلوجية إلى المنهجية إحدى أهم الأدوات المعينة على ردّ الخلاف إلى إطاره المنهجي، والنظر إليه نظرَ تعددِ المسالك إلى مقصودٍ واحد، لا نظرَ التنازع على النجاة، فالاختلاف في الفروع والمسالك – دون الأصول القطعية – ثراءٌ معرفيٌّ، ومن أحسن تدبيره انتفع بهن «فإذا بان منشأ اختلاف الفرق الإسلامية، وأنها مبنية على السعة الفكرية، وعلى الخيرية والامتياز عن بقية الأمم، فالأمر يتطلب الآن ضرورة إعادة منهجية الاختلاف بين الفرق الإسلامية والنظر إليها من زاوية أبعد من المذهبية والنجاة الفردية. إذا تناولناها تحت مسمى تعدد الفرق بناء على تعدد التوجهات والطبائع الإنسانية، بات الأمر واضحا ومحمودا، واستفادت الأمة الإسلامية من هذا الثراء الفكري الهائل»[44]، ذلك الثراء الناشئُ عن تنوع المدارك والطبائع، وهو تنوع جارٍ على سنن الاجتماع ومقتضى الحكمة.

ولم تقتصر سونيا الهلباوي في مدخل الإحياء على تجديد المنهج بل ركزت أيضا على تجديد المسائل، لأن القول بثباتها بإطلاقٍ خلطٌ بين ما يثبت لذاته وما يتبدّل لغيره؛ إذ الثبات إنما يليق بأصول الاعتقاد وقطعيّات الحقائق، لا بالمقدمات الجدلية، ولا بالصيغ الاصطلاحية، فهي تميز بيّن «أصول ذاتية للعلم وضعها علماء الكلام واتفقوا على ثباتها لارتباطها بحقائق دينية وثوابت عقلية، وبعض المقدمات والقضايا الكلامية انصبت في قوالب ذات دواع مختلفة سواء كانت دواع مذهبية أو سياسية أو ثقافية شكلت لها بنية اصطلاحية معينة... لكن نحن بحاجة إلى صوغها في بنى لغوية وسياقات معرفية

متناسبة مع أدوات ومعطيات العصر الحديث»[45]. لذا فقد صرحت بأن إعادة النظر في تجديد مسائل علم الكلام أصبح أمرًا مُلِحًا تفرضه طبيعة المتلقي، ومراعاة البنية المعرفية المعاصرة، وهذا يتم -عندها- بآليات متعددة منها:

أولًا: اعتماد المسائل القديمة كنماذج للتطبيق المنهجي على المستجدات الفكرية[46].

فمن أظهر الآليات في ذلك اعتمادُ المسائل الموروثة نماذجَ منهجيةً لمعالجة المستجدات؛ إذ الشبه في جوهرها لا يكاد يتجاوز أصولًا قديمة، وإن اختلفت طرائق عرضها، وتلبّست بمصطلحات حداثية محمّلة بدلالات ثقافية مخصوصة. فليس العلاج في تجاوز الكلام التقليدي، بل في إعادة صياغة الإشكال بصورته المعاصرة، واستعمال المصطلح الدارج، مع الاحتفاظ بالبنية الاستدلالية التي أثبتت صلاحيتها. فإن عُرضت مسائل لا أصل لها في المدونات، أو قصر بعض التطبيقات عن استيعابها، لم يكن ذلك موجبًا لهدم العلم، بل داعيًا إلى مزيد التفريع والتأصيل، فإن قصور التطبيق لا يقدح في صلاحية الأصل.

ثانيًا: استعادة الاهتمام بالعلوم الطبيعية الخادمة لطرق الاستدلال[47].

ومن الآليات كذلك استعادةُ العناية بالعلوم الطبيعية من حيث هي خادمةٌ لمسالك الاستدلال، لا على جهة الانفعال، بل على جهة البناء الإيجابي. فقد كان المتكلمون يستثمرون المعطيات الكونية في تقرير أصولهم، ولم يجعلوا بين الدين والعلم خصومةً ذاتية. بل إن بعض ما قرروه في سياق الجدل العقدي – كتنبيه الغزالي إلى إمكان تغيّر هيئة العالم – يدل على سعة أفقٍ كونيٍّ يلتقي في بعض وجوهه مع ما انتهى إليه النظر العلمي الحديث[48].

ثالثًا: التفريع على القواعد والكليات[49]، فإن علم الكلام – من حيث هو علمٌ بإثبات العقائد – أحوجُ ما يكون إلى تقعيدٍ يضبط طرق الاستدلال، ويردّ الفروع إلى أصولها، ويميز الخلاف الحقيقي من اللفظي. فكما استقلّ الفقه بأصوله تنظيمًا للنظر، كذلك ينبغي إبراز القواعد الكلامية إبرازًا منهجيًا، يُمكّن الباحث من البناء على الكليات، ويحدّ من تشتّت الجزئيات. وبذلك يستعيد العلم نسقه، ويغدو أقدر على أداء وظيفته في الواقع المعاصر، جامعًا بين ثبات الأصل ومرونة التنزيل.

وتتميّز دعوة التقعيد عند الهلباوي بوصفها مشروعًا تأسيسيًا مستقبليًا يروم إنشاء قوانين كلية عامة لعلم الكلام، بحيث تكون هذه القوانين منطلقًا لتوليد الفروع وضبط مسالك الاستدلال وتقليص دوائر الخلاف. أمّا الوجهُ المتميّزُ عند فريدة زمرد فيظهر في تقعيدها التحليلي الاستقرائي الذي ينصرف إلى استخراج الكليات نسقٍ عقديٍّ مخصوص -كما ذكر سابقا-، والكشف عن منطقه الداخلي بإعادة ترتيبه في صورة قواعد جامعة[50].

خاتمة :

لقد أفضى البحث إلى أن مشاركة المرأة في علم الكلام لا تُثبت بمجرد الحضور في مجالس العلم أو العناية العامة بمباحث العقيدة، بل تتحقق عند تحصيل أصول الفن، وامتلاك أدواته الاستدلالية، والقدرة على توظيفها في سياق التناظر أو التحرير والتصنيف. وبذلك يتبين أن بعض النماذج النسائية في التراث لم يكن حضورها عابرًا، بل كان انخرطا في صميم الصناعة الكلامية، مثلما ظهر في إصابة مواضع الخلل في المناظرات، واستعمال دلالات التركيب وقياس الأولى ونحو ذلك من أدوات الاحتجاج. غير أن هذا الحضور ظل في أغلب صوره مرتبطًا بسياقات تعليمية أو جدلية مخصوصة.

وأما من جهة التأليف، فقد ظهرت ندرة المصنفات الكلامية النسوية قياسًا إلى سعة الإنتاج العام في التراث الإسلامي، مع ثبوت نماذج معتبرة تدل على التمكن، كالتصنيف في الردود أو وضع متون مستقلة. غير أن هذه المشاركة – في تقويمها المنهجي – بقيت في الغالب ضمن دائرة خدمة متون بعينها أو الاشتغال الجزئي المرتبطة بسياق مناظرات محددة، ولم تبلغ طور التقعيد الكلي الذي يعيد تشكيل بنية العلم أو يؤسس لقواعده الجامعة. كما أن قلة التأليف لا تعلل بقصورٍ في الأهلية، بل بجملة عوامل تاريخية واجتماعية ومنهجية، من أبرزها ضعف التفرغ، وغلبة التلقي الشفوي، وإهمال التراجم.

ثم إن دعوة المرأة المعاصرة إلى تجديد علم الكلام سلكت مسلكين متمايزين: أحدهما ينزع إلى إعادة توجيه العلم في ضوء تحولات العصر وهيمنة الطبيعيات، بما قد يفضي إلى نقل وظيفته من الدفاع العقدي إلى الإطار الأيديولوجي المواكب للعلم التجريبي؛ والآخر يؤكد أصالة التراث الكلامي ويسعى إلى تجديده من داخل بنيته، عبر استعادة روحه التفاعلية، وتطوير أدواته، ومراعاة طبيعة المتلقي، دون القطيعة مع أصوله. وهذا التمايز يكشف أن سؤال التجديد لا ينفصل عن تحديد هوية العلم ووظيفته المعرفية.

وخلص البحث إلى أن المشاركة النسوية في علم الكلام – قديمًا وحديثًا – مشاركة حقيقية في حدودها، متعددة في صورها، لكنها لم تتحول تاريخيًا إلى قوة مؤثرة في مسار العلم أو مشكلة لطورٍ في مراحل تطوره. غير أن التحولات المعاصرة، وما تتيحه من إمكانات علمية ومؤسساتية، تفتح أفقًا أوسع لتحول هذه المشاركة من نطاق الإسهام الجزئي إلى مستوى الإسهام البنيوي، خاصة إذا اقترنت بوعيٍ تقعيديٍّ يؤسس القواعد الكلية، ويعيد وصل العلم بوظيفته في بناء الوعي العقدي في سياق حضاري متجدد.

بيانات الإفصاح:

- **المو افقة الأخلاقية والمو افقة على المشاركة:** تم الاتفاق على المشاركة في البحث وفقاً للإرشادات الخاصة بالمجلة.
- **تو افر البيانات والمواد:** كافة البيانات والمواد متاحة عند الطلب.
- **مساهمة المؤلفين:** يتحمل المؤلفين مسؤولية كافة محتويات البحث والتحليل والمنهجية والمراجعة الكاملة.
- **تضارب المصالح:** لا يوجد تضارب في المصالح لأي طرف من خلال تصميم البحث وتقديمه وتقييمه.
- **التمويل:** لا يوجد أي تمويل مخصص لهذا البحث.
- **شكر وتقدير:** الشكر الجزيل لأكاديمية التطوير العلمي ومجلة المؤتمرات العلمية (JSC) على الدعم والإرشادات (https://sdasmart.org/jsconf/)

المصادروالمراجع

- الأبعاد التداولية لنظرية المجاز عند ابن تيمية، فريدة زمرد، مركز تفسير للدراسات القرآنية، الرياض، ط1، 2018م.
- أجوبة كلامية على الأسئلة العقدية للإلحاد المعاصر، سونيا لوطفي الهلباوي، مركز إحياء للبحوث والدراسات، القاهرة، ط1، 2021م.
- أدب المعتزلة إلى نهاية القرن الرابع الهجري، عبد الحكيم بلبع، ملتزم الطبع والنشر، مكتبة نهضة مصر.
- آليات التعامل مع علم الكلام الإسلامي في عصر ما بعد الحداثة، سونيا الهلباوي، مركز إحياء للبحوث والدراسات، القاهرة، ط1، 2024م.
- بحوث في تاريخ العلوم عند العرب، يمنى طريف الخولي، مؤسسة هنداوي، 2018م.
- البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، محمد بن محمد بن يحيى الصنعاني، دار المعرفة، بيروت.
- الحضور النسوي في الدرس الكلامي الإسلامي رؤية تمهيدية، محمد مجدي السيد مصباح، دار الصالح، القاهرة، ط1، 2023م.
- ربيع الأبرار ونصوص الأخبار، الزمخشري، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ط1، 1412هـ/1992م.
- شرح المواقف في علم الكلام، الجرجاني، ت: عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، ط1، 1997م.
- شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام، اللاهيجي، ت: أكبر أسد علي زاده، مؤسسة الإمام الصادق، ط3.
- صفحات من عناية المرأة المسلمة بالدرس العقدي، يوسف الحزيمري https://www.arrabita.ma/ بتاريخ: 25-11-2013، تاريخ الاطلاع: 24-03-2026.
- صورة المرأة في المجتمع الأندلسي في عهد الموحدين (536هـ – 668هـ)، رحمي عمران ومحمد أبو ذر، المجلة الباكستانية الإسلامية، المجلد 13، 2014م.
- طبقات المعتزلة، ابن المرتضى، ت: سوسنه ديفلد فليتزر، بيروت، 1380هـ/1961م.
- الطبيعيات في علم الكلام، من الماضي إلى المستقبل، يُمنى طريف الخولي، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، ط1، 2017م.
- كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، حاجي خليفة أو الحاج خليفة، دار إحياء التراث العربي، مكتبة المثنى، بغداد، 1941م.
- مصادر علم الكلام الزيدي، محمد شرف الدين الحسيني، دار فارس، الكويت، ط1، 1443هـ، 2022م.
- مطلع البدور ومجمع البحور في تراجم رجال الزيدية، أحمد بن صالح بن أبي الرجال، ت: عبد الرقيب مطهر محمد حجر، مركز أهل البيت للدراسات الإسلامية، اليمن، ط1، 1425هـ، 2004م.
- مقدمة تأسيسية في علم القواعد الاعتقادية، الشافعي حسن، دار الحكماء للنشر، (2020م).
- المنتخب من كتاب السياق لتاريخ نيسابور، الصريفيني، ت: خالد حيدر، دار الفكر للطباعة والنشر التوزيع1414هـ
- المؤلفات من النساء ومؤلفاتهن، محمد خير رمضان يوسف، دار ابن حزم - بيروت، ط2، 1421هـ،2000م.
- النظامي في أصول الدين، سبط ابن فُورَك، مخطوط محفوظ بمكتبة آيا صوفيا، استانبول، رقم (2378).

الهوامش:

(1) https://www.arrabita.ma/ بتاريخ: 25-11-2013، تاريخ الاطلاع: 24-03-2026.

(2) الحضور النسوي في الدرس الكلامي الإسلامي رؤية تمهيدية، محمد مجدي السيد مصباح، دار الصالح، القاهرة، ط1، 2023م.

(3) المقدمة، ابن خلدون، ص485.

(4) شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام، اللاهيجي، ت: أكبر أسد علي زاده، مؤسسة الإمام الصادق، ط3، ج1، ص5.

(5) شرح المواقف في علم الكلام، الجرجاني، ت: عبد الرحمن عميرة، دار الجيل – بيروت، ط1، 1997م، ج1، ص40.

(6) ينظر، الحضور النسوي في الدرس الكلامي الإسلامي رؤية تمهيدية، محمد مجدي السيد مصباح، 32 -33.

(7) ينظر، طبقات المعتزلة، ابن المرتضى، ت: سوسنه ديفلد فليتزر، بيروت، 1380ه/1961م، ص31–32. ربيع الأبرار ونصوص الأخبار، الزمخشري، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ط1، 1412ه/1992م، ص3-4.

(8) الحضور النسوي في الدرس الكلامي الإسلامي رؤية تمهيدية، محمد مجدي السيد مصباح، ص32.

(9) ينظر، المنتخب من كتاب السياق لتاريخ نيسابور، الصريفيني، ت: خالد حيدر، دار الفكر للطباعة والنشر التوزيع1414ه، ص458. المرأة ونقل المعرفة الدينية، أسماء سيد ص204.

(10) البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، محمد بن محمد بن يحيى الصنعاني، دار المعرفة، بيروت، ج2، ص104.

(11) ينظر، النبوغ المغربي، عبد الله كنون، ج1، ص 144. "صورة المرأة في المجتمع الأندلسي في عهد الموحدين (536ه – 668ه)"، رحمي عمران ومحمد أبو ذر، المجلة الباكستانية الإسلامية، المجلد 13، 2014م، ص 214.

(12) ينظر، الحضور النسوي في الدرس الكلامي الإسلامي رؤية تمهيدية، محمد مجدي السيد مصباح، ص67.

(13) نشوار المحاضرة، أبو علي التنوخي، ج1، ص272.

(14) أدب المعتزلة إلى نهاية القرن الرابع الهجري، عبد الحكيم بلبع، ملتزم الطبع والنشر، مكتبة نهضة مصر، ص308.

(15) الحضور النسوي في الدرس الكلامي الإسلامي رؤية تمهيدية، محمد مجدي السيد مصباح، ص61.

(16) مطلع البدور ومجمع البحور في تراجم رجال الزيدية، أحمد بن صالح بن أبي الرجال، ت: عبد الرقيب مطهر محمد حجر، مركز أهل البيت للدراسات الإسلامية، اليمن، ط1، 1425ه 2004م، ج3، ص301.

(17) النظامي في أصول الدين، سبط ابن فُورَك، مخطوط محفوظ بمكتبة آيا صوفيا، استانبول، رقم (2378)، نقلا عن الحضور النسوي في الدرس الكلامي الإسلامي رؤية تمهيدية، محمد مجدي السيد مصباح، ص58.

(18) الحضور النسوي في الدرس الكلامي الإسلامي رؤية تمهيدية، محمد مجدي السيد مصباح، ص58.

(19) نفسه، ص59.

(20) كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، حاجي خليفة أو الحاج خليفة، دار إحياء التراث العربي، مكتبة المثنى، بغداد، 1941م، ج1، 38.

(21) ينظر، الإنصاف، الباقلاني، تصحيح الكوثري، ص185. صفحات من عناية المرأة المسلمة بالدرس العقدي، يوسف الحزيمري /https://www.arrabita.ma

(22) مصادر علم الكلام الزيدي، محمد شرف الدين الحسيني، دار فارس- الكويت، ط1، 1443ه، 2022م، ص690.

(23) ينظر، المؤلفات من النساء ومؤلفاتهن، محمد خير رمضان يوسف، دار ابن حزم - بيروت، ط2، 1421ه،2000م، ص75.

(24) المؤلفات من النساء ومؤلفاتهن، محمد خير رمضان يوسف، ص76.

(25) ينظر، صفحات من عناية المرأة المسلمة بالدرس العقدي، مركز أبي الحسن الأشعري للدراسات والبحوث العقديَّة، "الدراسات العامة" 2013م، تاريخ المطالعة: 1 أبريل 2021م، https://www.arrabita.ma/blog. مخطوط "نظم العشرون الواجبة" ضمن مجموعة من المخطوطات الموريتانية المتواجدة بجامعة فريبورغ، رقم: 2043.

(26) الحضور النسوي في الدرس الكلامي الإسلامي رؤية تمهيدية، محمد مجدي السيد مصباح، ص73.

(27) كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، مصطفى حاجي خليفة، مكتبة المثنى، بغداد، 1941م، ج.1 ص 38.

(28) ينظر، المؤلفات من النساء ومؤلفاتهن، محمد خير رمضان يوسف، ص39-41.

(29) المؤلفات من النساء ومؤلفاتهن، محمد خير رمضان يوسف، ص13.

(30) نفسه، ص14.

(31) ينظر، الحضور النسوي في الدرس الكلامي الإسلامي رؤية تمهيدية، محمد مجدي السيد مصباح، ص57-63.

(32) الأبعاد التداولية لنظرية المجاز عند ابن تيمية، فريدة زمرد، مركز تفسير للدراسات القرآنية، الرياض، ط1، 2018م، ص438.

(33) مقدمة تأسيسية في علم القواعد الاعتقادية، الشافعي حسن، دار الحكماء للنشر، (2020م)، ص14.

(34) الطبيعيات في علم الكلام، من الماضي إلى المستقبل، يُمنى طريف الخولي، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، ط1، 2017م، ص10.

(35) الطبيعيات في علم الكلام، يُمنى طريف الخولي، ص11.

(36) بحوث في تاريخ العلوم عند العرب، يمنى طريف الخولي، مؤسسة هنداوي، 2018م، ص35.

(37) الطبيعيَّات في علم الكلام من الماضي إلى المستقبل، يُمنى طريف الخُولي، ص11.

(38) أجوبة كلامية على الأسئلة العقدية للإلحاد المعاصر، سونيا لوطفي الهلباوي، مركز إحياء للبحوث والدراسات، القاهرة، ط1، 2021م، ص6، 7.

(39) آليات التعامل مع علم الكلام الإسلامي في عصر ما بعد الحداثة، سونيا الهلباوي، مركز إحياء للبحوث والدراسات، القاهرة، ط1، 2024م، ص19-20.

(40) ينظر، نفسه، ص20-21.

(41) ينظر، نفسه، ص38.

(42) آليات التعامل مع علم الكلام الإسلامي في عصر ما بعد الحداثة، سونيا الهلباوي، ص23.

(43) نفسه، ص28.

(44) نفسه، ص36.

(45) آليات التعامل مع علم الكلام الإسلامي في عصر ما بعد الحداثة، سونيا الهلباوي، ص52.

(46) نفسه، ص56.

(47) آليات التعامل مع علم الكلام الإسلامي في عصر ما بعد الحداثة، سونيا الهلباوي، ص59.

(48) ينظر، تهافت الفلاسفة، الغزالي، ص70. آليات التعامل مع علم الكلام الإسلامي في عصر ما بعد الحداثة، سونيا الهلباوي، ص60.

(49) آليات التعامل مع علم الكلام الإسلامي في عصر ما بعد الحداثة، سونيا الهلباوي، ص65.

(50) ينظر، الأبعاد التداولية لنظرية المجاز عند ابن تيمية، فريدة زمرد، مركز تفسير للدراسات القرآنية، الرياض، ط1، 2018م، ص438.

ISSN: 3105-8396