الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية
–قسنطينة–

كلية أصول الدين

قسم: العقيدة ومقارنة الأديان

الرقم التسلسلي:.....

رقم التسجيل:.....

الصياغة الحداثية لعلم الكلام الجديد في إيران
-دراسة تحليلية نقدية-

أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه علوم تخصص: عقيدة

إعداد الطالبة:
منار سناء قنيفي

إشراف الدكتورة:
أحلام بلعطار

لجنة المناقشة

الإسم واللقب	الدرجة العلمية	الجامعة الأصلية	الصفة
أ.د/ احسن برامة		جامعة الأمير عبد القادر قسنطينة	رئيسا
د.أحلام بلعطار	أ.محاضر– أ	جامعة الأمير عبد القادر قسنطينة	مشرفا ومقررا
د/ عمار قاسمي		جامعة الأمير عبد القادر قسنطينة	عضوا
أ.د/ عبد الكريم رقيق		جامعة الحاج لخضر. باتنة 01	عضوا
أ.د/ ليليا شنتوح		جامعة يوسف بن خدة . الجزائر 01	عضوا
د/ معمر قول		جامعة الشهيد حمة لخضر . الوادي	عضوا

السنة الجامعية: 1441-1442هـ/ 2020-2021م

بسم الله الرحمن الرحيم

إهداء

إلى من علمني أنّ "العلم هو التقوى" ، جدتي الحبيبة التي طوى الثرى عني محياها البهي ملهم الحنان والأمل .

وإلى من علمني أن الحب عطاء ، وأنّ الإنسان "لا يكون إنسانا" إلا بمقدار ما يعطي ، إلى "أمي الحبيبة"

وإلى من لم يعدمنا العطاء،فجاع لنشبع و شقي لنسعد ، إلى "أبي الغالي"

وإلى شريك عمري و رفيق دربي أبا يوسف...

و نوى قلبي وريحانة روحي أختي "فاطمة".

وإلى اخي حسين–فتح الله عليه–.

و الى زهرة عمري ابنتي أمينة وابني يوسف بارك الله فيهما وجعلهما من الصالحين.

وإلى كل من علمني أن الحق لا يكون إلا من الله ومع الله وبالله ولله.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

شكر وتقدير

أتوجه بالشكر الجزيل و الحمد العميم لله عز وجل الذي من علي بأن وفقني لإنجاز هذا العمل رغم الظروف التي ظننت أنها ستعوق عملي هذا لا محالة. فله الحمد أولا و آخرا فكان فضله علي كبيرا و كان فضله علي عظيما.

كما لا يفوتني أن أتوجه بالشكر لكل من ساعدني في انجازه هذا البحث بدءا من الأستاذة المشرفة التي لم تل جهدا في قراءة البحث و تصحيحه وعاملتني بحلمها و علمها فجزاها الله خيرا.

كما أتوجه بالشكر للجنة الموقرة التي تفضلت بقراءة البحث و تصحيحه و كذا كل من ساهم في نصحي و إرشادي أو تشجيعي من قريب أو من بعيد.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

مقدمة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد، الذي أرسله الله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله، وعلى آله الأطهار وصحبه الأخيار، ومن اقتفى أثرهم من المؤمنين الأبرار وبعد:

إن الفلسفة التي ينضوي في إطارها الفكر العربي والإسلامي المعاصر هي فلسفة العقلانية والتعقيل التي لا تمثل إلا أحد وجوه الحداثة، فلم يعد خافيا كثرة ما يطرح هنا وهناك تارة تحت عنوان دور العقل وأخرى تحت عنوان دور العقل في تشكيل المعرفة، ومما يميز التيار التحديثي التعقيلي ميزة الاشتغال بالتراث أو ميزة الاشتغال بالنصوص، وقد خطى بعض طروحات هذه الفلسفة خطوات مهمة وقدم أفكارا جديرة بالاهتمام انقسم حولها أهل البحث والفكر مذاهب شتى.

ومن الملفات الفكرية لدى الباحثين في التراث والمعرفة الدينية، الملف الصوفي والعرفاني الذي يهيمن على بعض الأوساط دون أن تكون هناك عمليات رصد لمعالم مدارسه واتجاهاته بسبب حداثتها. كذلك التركيز على موضوع الأسرة عبر دراسات أخلاقية وتربوية تحفظ تماسكها في ظل الوضع الأسري المتردي اليوم في أكثر من مجتمع إسلامي وعربي. أيضا الاهتمام الجاد بموضوع العلاقات المذهبية ونشر سياسة التسامح المذهبي بعيدا عن المفاهيم التي تغذي التفرقة والتكفير والتضليل، وغيرها من الملفات التي تقتضي معالجتها تجديد وتحديث عقلية التعامل مع التراث، وهو ما اصطلح عليه «علم الكلام الجديد».

وهذا ما نجده في النافذة الشرقية للعالم الإسلامي عند مفكري وفلاسفة الجمهورية الإسلامية الإيرانية، فقد عرف المشهد الثقافي الإيراني ولادة معرفية جد هامة زادته فاعلية؛ والأمر يتعلق بظهور دراسات دينية جديدة آلت على نفسها الجواب في السنوات الأخيرة على بعض الإشكالات التي أغفلتها الأبحاث الكلامية المدرسية من قبل، أي «تساؤلات الحداثة» وأثرها على الفكر الديني كإعادة تفسير القرآن الكريم بإعمال الهيرمنوطيقا، ونسبية المعرفة الدينية والتعددية الدينية، والعقلانية الدينية، وأثر الواقع على الخطاب الديني التأسيسي وغيرها من الإشكالات والمعارف التي لم يسبق لها أن طرحت على

بساط البحث في إطار علم الكلام المدرسي، لذلك تتضارب تيارات كثيرة حول «هوية علم الكلام الجديد» إن بالقول بالتبني سواء في إطار علم الكلام المدرسي أو في إطار فلسفة الدين أو القول بالاستقلالية؛ مما يجعل الانكباب على نقاش هذه المسألة ذو أهمية كبيرة لمحاولة الفصل في موضوع «علم الكلام الجديد».

وتتبدى اليوم أهمية هذه الدراسة إذا ما لاحظنا التحولات الهائلة والعميقة التي يواجهها المسلم في عصر الحداثة، ومع تنامي الدعوى لتوظيف المعرفة الحديثة في الدراسات الدينية واتساع مساهمات مجموعة من المفكرين والباحثين والدارسين الخبراء بتلك العلوم في تطبيق مناهجها وأدواتها في دراسة الدين والنص والتراث الديني والتجربة الدينية، وتبلور أسئلة ملتبسة في سمات دراساتهم أي تحديث التعليم الديني وبنية المعارف الإسلامية وتمهيد لانبثاق السؤال اللاهوتي الجديد.

أي أن أهمية الموضوع تكمن في أن طرح تحديث وتجديد علم الكلام تفرضه تحديات الحداثة، وتغيرات الواقع والمواضيع الطارئة عليه، والتي تستوجب النظر فيها والإجابة عنها.

1) إشكالية الدراسة وتساؤلاتها:

لا يمكن تحديث علم الكلام ما لم ينتقل التفكير في هذا العلم إلى فضاء آخر يتخطى مجالاته التقليدية وآرائه الموروثة المكررة، ولا يتحقق شيء من ذلك ما لم يزحف التفكير الكلامي إلى مواطن لم يفكر فيها من قبل، ويقتحم مجالات ظلت مهملة أو مجهولة أو ممنوعة قرونا طويلة، ومن مزايا العقل الكلامي اليوم أنه بدأ يقترح أسئلة جديدة لا صلة لها بالمنظومة المعرفية التقليدية للتفكير الكلامي، وليس بوسعنا توظيف مفهومات أو مقولات أو رؤيا أو حتى لغة ومصطلحات علم الكلام الكلاسيكي في الإجابة عنها، ولا سبيل أمام العقل اللاهوتي سوى اقتحام حقول معرفية بديلة في تفكيره؛ لأن مناهج وأدوات ومقولات التراث الكلامي لا صلة لها بمنطق السؤال اللاهوتي الجديد ومنطلقاته ومرجعياته المعرفية، وللوقوف على هذا العلم الجديد المقترح من طرف ثلة من مفكري إيران، أردنا إجراء هذه الدراسة الموسومة ب " **الصياغة الحداثية لعلم الكلام الجديد في إيران – دراسة تحليلية نقدية –** ؟

للإجابة على السؤال التالي: ماهي الصياغة الحداثية لعلم الكلام الجديد في إيران ؟

وتتفرع عنه أسئلة فرعية:

– ما المقصود بمصطلح «علم الكلام الجديد»، وما هي بواعثه ودوافعه، وما وجه علاقته بفلسفة الحداثة؟ وبأي وجه من وجوهها تعلق؟ وما هو موقعه في الساحة الفكرية الإيرانية؟ وهل استطاع أصحاب هذا المشروع أن يخرجوا من عباءة التقليد للحداثة الغربية التي لازمت إخوانهم في المغرب؟ وهل حكمت أصحاب هذا المشروع خلفيات وإيديولوجيات في عملهم الفكري؟ وما هي الإضافة التي يمكن أن يحرك بها هذا المشروع المشهد الثقافي والاجتماعي الإيراني؟

2)– أسباب اختيار الموضوع:

– يعد اختيار موضوع قابل للدراسة العلمية من أصعب الأمور التي يواجهها الباحث، فقد يكون الاختيار لأسباب ذاتية، كالرغبة في تجسيد فكرة ما، كما قد يكون لأسباب يفرضها الواقع الاجتماعي والسياسي والثقافي الذي نعيش فيه، فتكون بمثابة دوافع محفزة لذلك، وعلى هذا توجد عدة أسباب دفعت الباحثة لاختيار هذا الموضوع قصد دراسته، والتي يمكن تلخيصها في النقاط الآتية:

– آنية الموضوع وجديته، فموضوع الحداثة بصفة عامة، و علم الكلام الجديد بصفة خاصة من المواضيع الهامة والجديدة التي طرأت على الساحة العلمية والفكرية وأثرت فيها.

– رغبة الباحثة في إكمال صورة الحداثة وتأثيراتها في الفكر الإسلامي، فبعدما تناولنا تأثيراتها في المغرب الإسلامي في الماجستير، تناولنا صورتها في المشرق الإسلامي في الدكتوراه –إن شاء الله–.

– رغبة الباحثة في الإطلاع على المنتجات الفكرية التي تتناول وتعالج في الضفة الشرقية من عالمنا الإسلامي، وذلك بتفكيك أحد مشاريعها بالتحليل والنقد.

3)أهداف الدراسة:

بناء على جملة التساؤلات السابقة فإن هذه الدراسة تسعى إلى تحقيق ما يلي:

1/- إلقاء الضوء على الزاوية الشرقية والطرف الآخر في الفكر الإسلامي ببيان توجهاته وتأثراته ومنجزاته.

2/- الإطلاع على منتجات الحداثة في الفكر الإسلامي الإيراني.

3/- إعطاء صورة واضحة عن مجريات الأفكار في الساحة الفكرية الإيرانية، وإبراز خطواتها وتوجهاتها وأهدافها.

4/- الإطلاع على شخصيات ومفكرين إسلاميين معاصرين وتقييم أعمالهم والإطلاع عليها.

5/- بيان مدى صحة هذا الطرح لعلم الكلام في ظل ظروف وخصوصيات الفكر الإسلامي في إيران.

4)المنهج:

إنّ من أهم ما يواجه الباحث من صعوبات، هو الفصل بين المناهج التي يعتمدها في بحثه، إذ المناهج على تعددها واختلافها متكاملة، لا سيما في هذا النوع من الدراسات .

لذلك اعتمدنا المنهج الاستقرائي لموضوع التجديد لعلم الكلام بصفة عامة والتجديد لعلم الكلام في إيران بصفة خاصة ، من خلال تتبع أراء الباحثين فيه و عرض حججهم و تحليلها ، وميزانها وفق الضوابط العامة للبحث العلمي تارة بالمقارنة وتارة من خلال تقييم الباحثين والدارسين لهذا الموضوع، لنخرج بعد ذلك بنظرة واضحة لمشروع " الصياغة الحداثية لعلم الكلام الجديد في إيران " حاولنا من خلالها تقديم تصور يزيل عنا لبس الأراء حوله.

5)- الدراسات السابقة:

يعتبر موضوع "تجديد علم الكلام " أحد أهم المشاريع الفكرية التي طرحت على الساحة الفكرية في العالمين العربي والإسلامي،وذلك لما يحتاجه علم الكلام من أهمية في البناء المعرفي للتراث الإسلامي في إطار ما عرف بتطبيقات المنهج الحداثي على المنظومة المعرفية الإسلامية .

لذلك فموضوع بحثنا الموسوم بـ" الصياغة الحداثية لعلم الكلام الجديد في إيران"، دراسة تحليلية نقدية "، وإن لم نجد دراسة مفردة له بهذا العنوان إلا أن الدراسات والأبحاث في هذا الباب كثيرة ومتنوعة.

فعلى صعيد الدراسات الأكاديمية لم تعدم الجامعات في دورياتها خصوصا المتخصصة منها في البحوث الفلسفية والدراسات الإسلامية من بحوث حول الموضوع، وبالضبط ما تعلق بشق تجديد علم الكلام أو ما تعلق بتطبيقات المنهج الحداثي على التراث بصفة عامة منها :أطروحة دكتوراه للباحث مرزوق العمري والموسومة ب " إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحداثي العربي المعاصر"، حيث تطرق البحث إلى تطبيقات المنهج التاريخي على النص الديني، وقد أفادنا البحث في إعطاء صورة عن سيرورة الخطاب الحداثي ونتائجه في الفكر العربي المعاصر دون أن يتطرق البحث لسيرورة هذا الخطاب في الزاوية الشرقية للعالم الإسلامي محل موضوع البحث المطروح، أما على صعيد الأبحاث والدراسات الفكرية فكثيرة أيضا، منها ما مثل موضوع البحث فيها كجزئية في إطار مشاريع فكرية ضخمة تناولت قراءة التراث الإسلامي بصفة عامة دون تحديد هويته مشرقا أو مغربا، نحو ما قام به المفكر المغربي طه عبد الرحمان الذي أفرد دراسة خاصة لموضوع تجديد علم الكلام تحت عنوان " في أصول الحوار وتجديد علم الكلام" وإن كانت الغاية من الدراسة هي المنافحة عن علم الكلام التقليدي بإبراز ما حواه من ثروات علمية وأسس منهجية خصوصا آلية المناظرة والجدل التي زادته ثراء وذلك حسب منظور المفكر الذي لا يخرج عن إطار نظرته للتراث بصفة عامة وتطبيقاته الفلسفية للحداثة.

أما عن الدراسات المتخصصة لعلم الكلام الجديد في المشرق الإسلامي وخصوصا في إيران فلا يمكن لباحث أن يتجاوز دراسات عبد الجبار الرفاعي سواء ما أخد منها طابع التأريخ للتجديد في علم الكلام أو ما كان منها بطابع التحليل والنقد، من ذلك عناوين مثل " فلسفة الدين " و" الإجتهاد الكلامي وغيرها من الكتب والمقالات.ناهيك عن دراسات أصحاب المشاريع التجديدية الحداثية في ايران مثل مشروع عبد الكريم سروش المتمثل في نظريتي القبض والبسط في الشريعة والصراطات المستقيمة ،ومشروع المفكر مصطفى ملكيان المتمثل في العقلانية والمعنوية ومشروع محمد مجتهد شبستري وتعقيل الدين. إضافة إلى مجمل الدراسات التحليلية والنقدية لهذه المشاريع،مثل دراسات الباحث يحي محمد ومحمد مجيدي ورشيد سعدي ومحمد رضا وصفي وصادق لاريجاني ومحمد بهشتي وحيدر حب الله وغيرها سواء ما كان منها كتبا أو مقلات منشورة في مجلات محكمة أو مقالات منشورة الكترونيا.

6)- الصعوبات:

كأي بحث، واجهتنا عدة صعوبات، يمكن حصرها في عاملين.

-الأول: يتمثل في ندرة المصادر والمراجع الخاصة بالموضوع في المكتبات الجامعية خصوصا وأننا لم نتحصل على منحة من طرف الجامعة الراعية للبحث خصوصا وصعوبة التكاليف المادية لتحقيق ذلك، ما جعل مدة البحث تطول أكثر، ولولا فضل الله تعالى ومرافقة الأستاذة المشرفة لما استطعنا المضي قدما في انجاز هذا البحث.

-والثاني: سعة الموضوع، فلا يخفى لدى الباحثين والدارسين من أهل الاختصاص أن موضوع علم الكلام الجديد لا يمكن حصره في بحث محدد، لذلك حصرنا التجديد لعلم الكلام في نموذجه الإيراني، لنتفاجأ بسعته أيضا في هده الزاوية، لذلك تطرقنا لنماذج معدودة بصفة محدودة، كإطلالة فقط ولو توافر لدينا التصور الكافي للموضوع قبل التسجيل في مرحلة الدكتوراه لكنا خصصنا المخصص وأفردناه

بنموذج واحد لدراسة معمقة ومفصلة، لذلك نستسمحكم عذرا إذا قلنا أننا قمنا بإطلالة خفيفة فقط على ما يجري في الضفة الشرقية في العالم الإسلامي ضاق بنا الجهد و الوقت المحدد لإنجاز هذه الرسالة عن الإلمام بجميع تفاصيلها،آملين أن يمدنا الله تعالى بالعمر والصحة والعافية في إتمام المشروع بالدراسة والتحليل واستفاء جميع جوانبه، وأن لا تقطع صلتنا بالعلم والتعلم.

7) هيكل البحث:

ولمعالجة هذا الموضوع، قسمناه إلى مقدمة، وبابين وخاتمة .

المقدمة : وعرّفنا فيها بالموضوع مع بيان أهميته، وأهم الدوافع والأهداف التي جعلتنا نختار هذا الموضوع، إضافة إلى الإشكالية والمنهج المحدد الذي سلكناه في معالجته .

وخصصنا الباب الأول لقراءة في مفاهيم الأطروحة فعرضنا في الفصل الأول من هذا الباب مفهوم الحداثة لغويا وفكريا في شقيها العربي والغربي، مع بيان عوامل وأسباب نشأتها ومفرزاتها على الصعيدين الفكري والواقعي، لنتطرق في الفصل الثاني لمفهوم علم الكلام من خلال قراءة كرونولوجية وتاريخية لنشأة هدا العلم والمفاهيم التي دارت حوله، والأسباب التي فرضت القيام بتجديد هذا العلم لدى الباحثين في هذا الميدان، مع بيان الجذور التاريخية لعلم الكلام الجديد ومدى تأثره بالحداثة .

وأما الباب الثاني فخصص لدراسة علم الكلام الجديد في إيران ،افتتح بفصل تم التطرق فيه للجذور التاريخية لهذا العلم وذلك من خلال إطلالة على الحوزة الدينية وبيان دورها في تحديث علم الكلام مع إعطاء نماذج حوزوية كان لها دور كبير في هذه العملية أمثال الطباطبائي والصدر ومطهري وشريعتي وغيرهم، ثم تطرقنا لمدى تأثير الثورة الإسلامية ومدرسة الخميني على الساحة الفكرية في إيران وبالضبط انعكاس ذلك على تجديد علم الكلام الذي دخل مرحلة جديدة غير مرحلة التجديد الأولى .

ليخصص الفصل الثاني لقراءة في نماذج للدراسات الحداثية لعلم الكلام الجديد في إيران،خصص المبحث الأول منه لقراءة في الطرح الفلسفي لعلم الكلام الجديد عند المفكر الإيراني عبد الكريم سروش

وغايته في أنسنة الفكر الديني. ثم خصصنا المبحث الثاني للطرح الفلسفي لعلم الكلام الجديد عند المفكر الإيراني مصطفى ملكيان تحت عنوان عقلنة الدين، لنخصص المبحث الثالث للطرح الفلسفي لعلم الكلام الجديد عند المفكر الإيراني محمد مجتهد شبستري تحت عنوان القراءة البشرية للدين، حيث تطرقنا في كل مبحث لعرض المشروع مع بيان أهم الانتقادات الموجهة له.

لنخصص في الأخير مبحثا رابعا في مرافاعات الصياغة الحداثية لعلم الكلام الجديد بصفة عامة وفي إيران بصفة خاصة، وذلك من خلال رفع الهفوات والمغالطات التي وقع فيها أصحاب المشاريع التحديثية فيما يخص علم الكلام والنتائج المترتبة عن ذلك، حيث رافعنا مفهوم الأعلمية التي أريد لعلم الكلام الجديد أن يوسم به، ثم رافعنا آفة التقديس المطلق للمناهج والفلسفات الغربية في تطبيقاتها الحداثية على المجال التداولي الإسلامي وخصوصا علم الكلام،لنبين في الأخير غياب الموضوع بين متاهة الغايات وتفكيك المناهج لدى الحداثيين وانعكاس ذلك سلبا على العملية التجديدية لعلم الكلام.

ثم خلصنا إلى خاتمة سجلنا فيها أهم النتائج التي توصلنا إليها في بحثنا.

الباب الأول:

قراءة في مفاهيم الأطروحة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الأول:

في مفهوم الحداثة

ومسارها الكرونولوجي

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الأول: الدلالة اللغوية للحداثة:

تعتبر الإيديولوجيا أهم مقومات الحضارة، كشأن إيديولوجيا "الحداثة" التي التصقت بالحضارة الغربية لذلك سنحاول في هذا المبحث بيان مدى صدق هذه المتلازمة، وهل يمكن وضع تعريف محدد للحداثة أم أنّها مفهوم لزج يتأرجح بين أسسها الفلسفية التي أنشأتها حينا والخصائص والمميزات التي رافقتها والنتائج التي أفضت إليها أحيانا أخرى.

المطلب الأول: دلالة الحداثة في اللغة العربية:

دلالة أي لفظ أو أية كلمة تتبين ابتداء من ناحيتها اللغوية أو ما يعرف عادة لدى علماء اللغة بالناحية الاشتقاقية التي تبرز المعنى الأولي أو الأصلي الذي يكون للفظ، والذي لا يستمر في بعض الأحيان مع اللفظ من الناحيتين الاصطلاحية والتداولية، بحيث يكون المعنى الحالي هو الأكثر بروزا مقارنة مع المعنى اللغوي، لا سيما إذا كانت الدلالات اللاحقة متباينة وتحمل عدّة تأويلات، فيغدو الرجوع إلى الجانب الاشتقاقي أمرا ذا فائدة جمة وهذا ما يبدو بوضوح مع مصطلح الحداثة[1]:

-والحداثة في اللغة العربية مصدر الفعل: حدث بمعنى: وقع أي: وقع الشيء ويحدث حدوثا وحداثة فهو محدث وحدث وحدوث الأمر أي وقع وحصل، وأحدث الشيء أوجده والمحدث «هو الجديد من الأشياء» [2].

-«فالحديث نقيض القديم، والحدوث نقيض القدمة، حدث الشيء يحدث حدوثا وحداثة وأحدثه هو، فهو مُحدث وحديث وكذلك استحدثه، والحدوث كون شيء لم يكن وأحدثه الله فحدث، وحدث أمر أي وقع» [3].

---

[1] _ محمود جديدي: الحداثة ومتابعة الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي، الدار العربية للعلوم، ناشرون، منشورات الاختلاف، مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، لبنان، الجزائر، ط1، 2008.

[2] _ محمد بن مكرم بن علي بن منظور: لسان العرب،مج2، دار بيروت للطباعة و النشر، بيروت، لبنان، 1995، ص131.

[3] _ المرجع نفسه، ص 796.

–فالفعل: حدث: تشتق منه ألفاظ تدل على عدّة معاني، فتأتي بمعنى حدّث حديثا بمعنى تكلّم كلاما، ومن اشتقاقات هذا الفعل "حدث" يأتي لفظ "حداثة" والتي يذهب (ابن منظور) إلى أنّها من "الحدوث" بمعنى وجد وأصبح حدثا بعد أن لم يكن فتصبح بذلك الحداثة مساوية ومرادفة للواقعة أي حدوث شيء ووقوعه في إطار زماني ومكاني معين «سواء بصورة متوقعة أو بصورة مفاجئة» [1].

–وبناء على هذا الاشتقاق اللغوي يذهب بعض الدارسين إلى: «...أنّ صفة الحديث جاءت من حدث لتترتب الأشياء في الوجود كرونولوجيا مثلما أنّها في المكان ترتب بالانتظام في الحيّز والتجاوز فهي كذلك في الزمان ترتب في الوقوع والتتالي، بل إن الحدّوث يعني كون الشيء لم يكن، وهنا، فمعنى الحدوث هو الوقوع، ومنه الحدوث المفاجئ والعرضي والطارئ الذي قد نطلقه على أي نوع من الحوادث، كحوادث السير مثلا، فحدث الشيء حدوثا أي وقع»[2].

–وجاء في المعجم الفلسفي أن الحديث: في اللغة نقيض القديم، ويرادفه الجديد وعلى هذا تصبح الصفة "الحديث" ذات دلالة معيارية تعلي من شأن المساير للزمان والمنتج مؤخرا والصادر في وقت قريب، في حين يوصف القديم بعدم الصلاحية والانسجام مع معطيات الزمن الراهن أي تجاوزه الزمن.

–وكأن الحديث من حيث التقسيم الزماني يقابله الحاضر والمستقبل، والقديم يقابله الماضي.

–كما يطلق لفظ "الحديث" على دلالات اصطلاحية تشير إلى صفة أو خاصية تميّز سلوكا أو عملا أدبيا، أو أي أثر تتجسد في شروط معينة تتضمن معنى المدح أو الذمّ فمثالا الكلام الحديث) الذي يتضمن معنى المدح صفة الرّجل المنفتح الذهن المحيط بما انتهى إليه من الحقائق، الموافق والمدرك لما يلائم روح عصره من آراء ومذاهب أما الحديث أو الكلام الذي يتضمن معنى الذّم، فهو صفة الرّجل قليل الخبرة، سريع التأثير، المقبل على الأغراض التافهة دون الجواهر العميقة، ومع ذلك فإن الحديث ليس خيرا كله، كما أن القديم ليس شرا كله، وخير وسيلة للجمع بينهما هو أن يتصف الحديث بالعراقة

---

[1] _ ابن منظور: لسان العرب، مج2، دار المعارف، القاهرة، د.ط، دون سنة النشر، ص 796.

[2] _ محمد جديد: الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي، ص 107.

والقوة والابتكار، وأن يتخلى أصحاب القديم عن كل ما لا يوافق روح العصر من التقاليد البالية والأساليب الجامدة [1].

-هذا ما يجعل لفظتي الحداثة أو الواقعة متساويتين على الأقل من الناحية اللغوية «فالحادثة مؤنث الحادث وجمعها حادثات وحوادث ويقصد بحوادث الدّهر نوّبه أو نوائبه»[2] أي ما يقع في الدّهر من أور لا تسر الإنسان وهي المصائب.

-إذن من الفعل: حدث: اشتق مصطلح الحداثة حاملا في طياته معنيين من الناحية اللغوية، الأولى فيها تقابل بين القدم والحداثة، «وهذا التقابل الصادر من الجذر: حدث: يشير إلى الجدّة والحاضر الذي لا يزال مستمرا فالحديث صفة ترادف الجديد»[3].

-ويشير لفظ الحداثة إلى فعل الابتداع أي ظهور شيء مستجد وغير مألوف لم يكن للأوائل عهد به: «ومحدثات الأمور هي ما ابتدعه أهل الأهواء من الأشياء التي كان أهل السلف الصالح على غيرها فقد جاء في معنى الحديث: «إياكم ومحدثات الأمور فكل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار».

والمحدثة هي ما لم يكن معروفا في كتاب الله ولا في سنة رسول الله ولا في إجماع الصحابة»[4].

وللفظ الحديث في تاريخ التراث الإسلامي خصوصية كبيرة حيث يعدّ أحد مصادر التشريع الإسلامي كونه يفيد الإخبار سواء كان مصدره إلهيا أو بشريا مصداقا لقوله تعالى: ﴿ فَلَعَلَّكَ بَٰخِعٌ نَّفۡسَكَ عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِمۡ إِن لَّمۡ يُؤۡمِنُواْ بِهَٰذَا ٱلۡحَدِيثِ أَسَفًا ﴾ [5].

---

[1] _ جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1982، ص 454-455.

[2] _ بطرس البستاني: محيط المحيط، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، 1977، ص 153.

[3] _ محمد فريد وجدي: دائرة معارف القرن العشرين، مج3، دار المعرفة للطباعة والنشر، لبنان، ط3، 1971، ص 360.

[4] _ ابن منظور: لسان العرب، مج2، ص 796، وانظر: بطرس البستاني: محيط المحيط، ص 79.

[5] _ الكهف: 06.

-فالمقصود بالحديث هنا هو: "القرآن" كما أن الحديث في الثقافة الإسلامية يطلق على كل ما روي عن الرسول ﷺ ويقترن هنا بالسنة النبوية والتي تشمل كل ما ورد عن النبي ﷺ من قول أو فعل أو تقرير وعلى أساسه نشأ علم الحديث في الثقافة الإسلامية [1].

ويشير لفظ الحديث أيضا إلى البداية والابتداء أي أوّل الشيء فحداثة أمر ما أي ابتداؤه، ويقال: إنسان حديث السن أي أنّه في أول عمره كما يقال أيضا حديث العهد بحرفة أو وظيفة ما، أي تجربته فيها قصيرة الأمد واحتكاكه بها لم يبلغ درجة النضج والكمال، وهذا يستوجب رعايته وإرشاده حتى لا يقع من الزلل[2].

-أنّ لفظ: الحدث: في اللغة العربية يفيد أمرا يقوم به الفاعل لم يكن معروفا والجهل يفيد عدم حصوله، اسم الحدث عندهم هو المصدر كالضرب والقيام نحوه[3].

-وبالتالي فالحدوث هنا مرتبط بالوجود والعدم معا في علاقة وطيدة أشبه ما تكون هذه العلاقة بجدلية الغياب والحضور التي تتسم بها الأشياء في انبعاثها وانقضائها لذلك كان من معاني الحدث عند الفقهاء النجاسة الحكمية التي ترتفع بالوضوء أو الغسل أو التيمم [4]وهذا ما جعل بعض الدارسين يذهب إلى أنّ هذه الدلالة الأخيرة، دلالة تفيد مادية "الحداثة" لارتباطها وصلتها بالجسد المادّي وإن كان ذلك بشكل غير مباشر[5].

-ومن أبرز الدلالات اللّغوية في لفظ الحداثة ما يشير إلى الحدوث بمعنى الوجود والخروج من العدم، ويذهب صاحب (محيط المحيط)، إلى أنّ الحدوث في عرف اللغويين ثلاثة أنواع، ذاتي، زماني

---

[1] _ بطرس البستاني: محيط المحيط، ص 153.

[2] _ عبد السلام بوريدة: طه عبد الرّحمن ونقده الحداثة.

[3] _ بطرس البستاني: محيط المحيط، ص 153.

[4] _ المرجع نفسه، ص 153.

[5] _ محمد جديدي: الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي، ص 109.

وإضافي [1].

فالذاتي: يعني كون الشيء مفتقر في وجوده إلى الغير، وهو ما يعرف عند الفلاسفة بنظرية: "الجوهر الفرد" والذي يعني حسبهم أنّه ما يقوم بذاته ولا يحتاج إلى غيره.

-الزماني: ويعني كون الشيء مسبوقا بالعدم سبقا زمانيا، وهو ما يعرف عند بعض الفلاسفة بنظرية الحلق "نظرية الحلق من عدم".

والجوهر الإضافي: ويعني كون الشيء قد مضى من وجوده أقل مما مضى من وجود شيء آخر، وهو ما يقابل نظرية التطوّر في بعض المذاهب الفلسفية القائلة بالتفسير عن طريق الفطرة والانتخاب.

ومن هنا يتبين لنا أنّ معنى الحدوث لا يرتبط دائما بـ "الوجود" بل قد يترطب بـ"العدم" أحيانا: فليس ما يحدث هو ما يوجد بل ما يطرأ على القدم من وجود أو على الوجود من عدم وبالتالي لفظ الحدوث أو الاستحداث أو الحادث أو الحداثة قد يدل على الطراءة، الابتداء، الجدّة، الظهور الابتداع[2].

-نخلص ممّا سبق أن لفظ الحداثة: من الناحية اللغوية، له عدّة مدلولات يمكننا حصر مضامينها لغة في ثلاث نقاط أساسية هي:

أوّلا: مضمون الحداثة (زمانيا): ويعني نقيض القدم، وأوّل الظهور والابتداء الذي يشمل الجدّة والصغر.

-ثانيا: مضمون الحداثة (خطابيا): وهو ما تشير إليه ألفاظ الحديث و"المحادثة" والتحدث وهي ذات دلالات لسانية تجسدت وتقاطعت بشكل جليّ وواضح مع النماذج الخطابية الفلسفية، العلمية، السياسية والاجتماعية التي ميزت عصري النهضة والأنوار.

---

[1] _ بطرس البستاني: محيط المحيط، ص 153.

[2] _ المرجع نفسه، ص 153.

ثالثا: مضمون الحداثة (وجوديا): والذي تدل عليه كلمات عدّة، مثل: الحادث، الحدث، الحادثة والحوادث، والتي تأتي معانيها متأرجحة بين الوجود والقدم وممارسة التحديث على أساس هذه المتراجحة (القوة، الخلق، التطور) في الأعمال الفلسفية الحديثة والمعاصرة، وبممارسة التحديث على هذا الأساس تخرج الحداثة من طور التنظير إلى طور الممارسة والتطبيق.

المطلب الثاني: دلالة الحداثة في اللغات الأجنبية:

يقابل لفظ: الحداثة في اللغة الأجنبية كلمة (Modernité) وبالضبط اللغات (الفرنكو انجليزية) والتي بدورها تأخذ دلالتها من الأصل اللاتيني للكلمة (Modernité) وتعتبر اللغة الفرنسية-تاريخيا- اللغة التي استقبلت ميلاد ونشأة لفظ الحداثة، ليس في صيغة الجسم فقط (Modernité) وإنما في صيغة الصفة كذلك (حديث) "(Moderne)" [1].

فالحداثة (Modernité) هي تحديث لمجالات عدّة، كالفن والهندسة وغيرها، وتحديث وتجديد كل ما هو قديم وأما صيغة الصفة (حديث moderne) [2].

فلا يخرج مضمون صيغة الصّفة (Moderne) عن مضمون صيغة الاسم (Modernité) فكلاهما يتضمن تحديث وتجديد ما هو قديم في مجالات عدة ليبرز هذا المصطلح في مجالات مخصوصة كالثقافة والفكر والتاريخ ليدل على مرحلة التطوّر التي طبعت أوروبا بشكل خاص في مرحلة العصور الحديثة من اكتشافات علمية مذهلة التي طبعت أوروبا بشكل خاص في مرحلة العصور الحديثة من

---

[1] _ محمد جديدي: الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي، ص 116. وجاء في القاموس الفرنسي (le petit Robert) أنّ الحداثة أو (Modernité)هي:

« caractère de ce qui est moderne, spécial en art, la vulgarité, la modernité de la domaine et du passeport (château) ant-antiquite archaïsmes »_ le petit robert (alphabétique et analogique de la langue français nouvelle Edition, revue corrigée et mise a jour en 1992, p12 -12

[2] فقد جاء بمعنى: «Pourune homme de xiii siècle le gothique était moderne (…) l'époque moderne, les temps modernes dans ce dictionnaire on désigne par moderne (mod) les mets et les emplois vivants de nos jours, qui bénéficie des progrèsrécent de la technique de la science.v. neuf nouveau, récentconfort moderne… »

اكتشافات علمية مذهلة ومكننة الصناعة، وغزو الفضاء وكل هذا من شأنه خلق بيئات جديدة للإنسان ذات أطر فكرية وسياسية واجتماعية حدثية، تخالف القديمة جذريا.

وإلى المعنى نفسه تشير معاجم اللغة الإنجليزية بخصوص لفظ "الحداثة" ومشتقاته وكمثال على ذلك ما جاء في قاموس (Oxford) الإنجليزي[1].

فالحديث هو الزمن الحاضر الذي تعيشه أروبا والذي يخالف بدوره الأزمنة التاريخية لأروبا القديمة في نمط حياتها التقليدي، إلى أسلوب جديد يشمل جميع مجالات الحياة. [2]

فالتحديث هو تحديث الذهنيات والأفكار وأسلوب الحياة فنيا ومعماريا وأدبيا طرأ على أوروبا في منتصف القرن العشرين. [3]

أما الحداثة هي أسلوب ومنهج جديد يسير عليه العصر، يبتدأ بتحديث الذهنيات وعصرنة جميع مناحي الحياة.

-نستخلص من هذا أن اللغة الإنجليزية في تدليلها لكلمة "الحداثة" فرّقت بين مصطلح "الحديث" أو الزمن الحديث (the modren moment) أي دلالة الحداثة زمانيا والتي تعنى الزمن الراهن الذي

---

[1]_« moderne 1 of the présent time or récent times européen history…, 2 (onlay before moun) of stybs in art traditionnel of stybs…3(usually approring) using the date:a modern computer system.modern methods of harming.4/of ways of behoringthinhingetc, new and mot modern ideas about educationg her childern » oxford advonced lerner's dictionary: with oxford uniting tutor new 8th edition 2010, p: 987.

[2]_التحديث: (Modernism) فهو:

« 1-modern ideas or methods.2-a style and mouvement in art architecture and littérature popular in the middle of the 20th century in which modern ideas…» oxford advonced lerner's dictionary, p: 987.

[3]_الحداثة (Modernize) هي:

« 1-to make a system, methods etc. more modern and more switable for use at the présent time. 2-to Start using modern Equipment ideas, etc.: unfortunately weto the resources to modernize…. ».

تعيشه أوروبا وتتجلى فيه مظاهر الحداثة.

-والتحديث (Modernism) وهو الممارسة العلمية التي تفيد تحديث الذهنيات والأفكار وأسلوب الحياة.

-الحداثة: (Modernize) وهو الأسلوب أو المنهج الحداثي الذي يخضع له العالم

-وبذلك تشير إلى نفس التسلسل الذي أشارت إليه اللغة الفرنسية كما نستفيد من هذا المثال أن تشكيل الألفاظ لا يخضع إلى مجالات الدلالة اللغوية فحسب بل كذلك إلى سياقات التداول والاستعمال التي تتجدد معها أيضا معاني الألفاظ.

-والدليل على تجدد الألفاظ ومعانيها في اللغتين الفرنسية والانجليزية هو خلّو المعاجم اللغوية لهذه اللغات من لفظة "حديث" مما نهاية القرن التاسع عشر للميلاد حيث استخدمت هذه اللفظة من دون عائلة (اشتقاقات) في قواميس عدة مثل قاموس (Richet) 1680، وقاموس (Furtiere) 1690، والقاموس الأكاديمي (le dictionnaire de l'academie) 1694-1762 والإسكلوبيديا (Moderner)1751 ولم يظهر فعل حدّث: إلاّ في الطبعة الأخيرة من معجم تريفو

« le mot moderne et ses dérives aux XVIIIe »1788

إضافة إلى المعجم النقدي لـ: فيرو: « le dictionnaire critique de Féraud »

وفي قاموس فرنسوا:

و في الطبعة الخامسة من الأكاديمية: « le dictionnaire de français »1792

« l'académie »1798[1]

أي أنّ استخدام لفظ حديث لم يكن موسّعا وقد انحصر في دلالتين:

1/دلالة كرونولوجية زمانية: تعنى بتعقيب الفترات التاريخية والأزمنة الحديثة.

[1] _ محمد جديدي: الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي، ص 116.

2/دلالة إكسيولوجية (تقيمية): تعنى بتحديد خصائص الأشياء المنتسبة لكل ما هو حديث[1].

-وهذا ما يؤكده "أندريه لالاند" في موسوعته الفلسفية إلى أنّ لفظ "حديث: يطلق على كل ماهو راهن ينتمي إلى الزمن الحاضر، وقد استعملت بهدف التمييز بين الماضي والحاضر والدلالة على الانفتاح والحرية الفكرية، أو بمعنى عامي «للدلالة على الخفة والتغيير لأجل التغيير» [2].

المطلب الثالث: مقارنة بين دلالة مصطلح الحداثة في اللغة العربية واللغات الأجنبية:

1-توافق مدلول اللّغات (العربية، الفرنسية، الإنجليزية) على البعد الكرونولوجي للفظ الحداثة، حيث جعلت هذه اللغات: من الحداثة مقابلا تاريخيا لكل ما هو قديم زمانيا، وما الحداثة إلا بصفة للحاضر الذي نعيشه أو للأزمنة القريبة مثلا.

2-توافق مدلول اللغات في نسبة الإبداع، الجدّة، التغيير وغيرها من المصطلحات ذات الصلة بلفظ الحداثة.

3-أنّ دلالة "الحداثة" في اللغة العربية أكثر ارتباطا ووثوقا بالواقع ولما يحدث، منها في اللغات الأجنبية وهذا يذهب إليه "مطاع الصفدي" ويوضحه في قوله: «..إنّ اللفظة العربية للحداثة تأتي أصلا من حدث في حين أن لفظة الحداثة الغربية (modernité) مشتقة من الجذر (mode) وهي الصيغة أو الشكل أو ما يبتدئ به الشيء... إنّ اللفظة العربية ترتبط بما له أكثر دلالة لما يقع، أنه ما يحدث، فليس الشكل هو المهم ليس هو الصورة التي تبرز، فإن ما يحدث يتشبث أساسا بواقعيته وراهنيته، كل ما يحدث يقع في الزمان» [3].

4-أن الحداثة في مدلولها الغربي لا تقف عند المستوى الدلالي اللغوي بل تتعداه إلى رؤية شاملة

---

[1] _ المرجع نفسه، ص 118-119.

[2] _ أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية: مج2، ترجمة: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات: بيروت، لبنان، ط2، 2001، ص 822.

[3] _ مطاع الصفدي، نقد العقل الغربي (الحداثة ما بعد الحداثة)، مركز الإماء القومي، بيروت، لبنان، 1990، ص 223.

لمناحي الحياة تجعل منها نظاما فلسفيا متكاملا، يحدّد الرؤية الغربية لما هو قديم إما بنظرة تكامل وانسجام وإمّا بنظرة ابتعاد وقطيعة لكل ماهو ماضي انطلاقا من المدلول اللغوي الذي من مقتضياته الجدّة المناقضة للقدم [1].

[1] _ محمد جديدي: الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي، ص 122.

المبحث الثاني: الدلالة الاصطلاحية للحداثة (في الفكر الغربي):

المطلب الأول: مفهوم الحداثة فلسفيا:

-إنّ من أهم ما يواجه الباحث في حقل فلسفة الحداثة ضبط مفهوم اصطلاحي لها.

-فهي من أهمّ المفاهيم التي تعدّدت وتنوعت تعريفاتها فمن قائل بأنها حقبة تاريخية متواصلة، ابتدأت في أقطار الغرب ثم انتقلت آثارها إلى العالم بأسره مع اختلافهم في تحديد هذه الحقبة، فمن مرجع لها إلى مدى خمسة قرون كاملة إلى نازل بها إلى قرنين فقط.

-ومنهم من عرفها بصفات طبعت بقوة عطاء هذه الحقبة، فمن قائل إن الحداثة هي: «النهوض بأسباب العقل والتقدم والتحرر» ومن قائل إنها: «ممارسة السيادات الثلاث عن طريق العلم والتقنية وهي السيادة على الطبيعة والسيادة على المجتمع والسيادة على الذات». وهناك من يقصرها على صفة واحدة فيقول: «إنّها قطع الصّلة بالتراث» أو «أنها طلب الجديد» أو إنّها «محو القدسية من العالم» أو أنّها «العقلية» أو أنها «الديمقراطية» أو أنها «حقوق الإنسان» أو «قطع الصلة بالدين» أو أنّها «العلمانية».

-وأمام هذا التعدّد والتردّد في تعاريف الحداثة، لا عجب أن يقال كذلك أنّها: «مشروع غير مكتمل»، على حدّ تعبير الفيلسوف الألماني "يورغنهابرماس" [1].

-فيصبح من الصعوبة بمكان ضبط اصطلاح معيّن للحداثة أو ضبط محتواها ووضع صورة دقيقة لها، إذ لا يمكن اختصارها في مذهب محدّد أو في مدرسة بعينها او حتى ضبط قوانين محددة لها تنتج لمتتبعها إدراك مضمونها في سياق كليّ بعيدا عن كل نظرة تجزيئية[2].

-ويرجع الدارسون هذه الصعوبة إلى عوامل عدّة منها:

1-اختلاف الفلاسفة والمفكرين في تحديد تاريخ معيّن للحداثة وضبط مضمون محدد لدلالتها.

---

[1] _ طه عبد الرحمن، روح الحداثة، المركز القافي العربي. الدار البيضاء. المغرب بيروت.ط.1.2006. ص 23.

[2] _ عبد السلام بوزيرة: طه عبد الرحمن ونقد الحداثة، جداول للنشر والتوزيع، د بلد نشر، د.ط، 2011، ص 27.

2-البعد الإيديولوجي والحضاري الذي ينطلق منه كل فيلسوف عند ضبطه لمفهوم الحداثة، الأمر الذي يزيد من تعقيد مسألة التعريف [1].

-وعلى هذا الأساس استقى أصحاب المعاجم والفلاسفة تعريفاتهم للحداثة:

-فيذهب "جميل صليبا" في المعجم الفلسفي إلى: «أن الحديث صفة للحداثة فالحديث نقيض القديم ويرادفه الجديد ويطلق على الصفات التي تتضمن معنى المدح أو الذمّ »[2].

-فلا يخرج هذا الطرح عن المدلول اللغوي للحداثة فيما يخص البعد الإكسيمي (القيمي) ولا يخفى ارتباط هذا البعد بالوجود، فليس غريبا أن يعتمد (جميل صليبا) هذا التعريف لا سيما أنّ هناك من الفلاسفة من اعتمد الطرح الأنطولوجي (الوجودي) في تعريف "الحداثة" مثل ينشئه" وهيدغر اللذين ذهبا في تصورهما للموضوع (الحداثة): «بمثابة حدث وهو ما يعني بالضبط بأنه ينبغي للحديث عن الوجود فمن الضروري فهم إلى أي مدى "نحن" و "هو" من نكون فالأنطولوجيا لا تعمل سوى على تأويل وضعنا او حالتنا بما أن الكائن ليس شيئا آخر خارج حديثه والذي لا يغدو هو نفسه إلا بتاريخية مزدوجة تلك الخاصة والتي تخصّنا» [3].

في حين يذهب تشارلز تايلور إلى فلسفة ومفهوم خاص للحداثة حيث يرى أن الحداثة لا تتناقض مع: "القديم" أو "الأصيل" كما هو شائع، لأن لفظ القديم قد لا يثير في معناه الاصطلاحي إلى الناحية الزمنية بل إلى جانب الأصالة، الإبداع والسمو(أي الجانب الجمالي الأخلاقي) وهذا لا تنكره الحداثة، بل تعتبره «النموذج الحداثي الأصيل» [4].

---

[1] _ محمد سبيلا: الحداثة وما بعد الحداثة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2000، ص 8.

[2] _ جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج1، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، لبنان، 1994، ص 454، 455.

[3] _ نقلا عن: محمد جديدي، فلسفة الحداثة وما بعد الحادثة في فلسفة ريتشارد رورتي، ص 124. نقلا عن:

Gianni Vettimo, la fin de la modernité, nibilisme et fer menentique dans la culture post-moderne, traduit de p 2.

L'italien par Charles alunis (paris méditions du seuil, 1987, p 9.

[4] _ نقلا عن: محمد جديدي: الحداثة وما بعد الحداثة، ص 124 نقلا عن:

ويذهب (جان بودريار) إلى أن الحداثة تعني القطيعة مع الماضي بجميع صوره وحيثياته: بقول: «ليست الحداثة مفهوما سياسيا أو مفهوما تاريخيا، بحصر المعنى، وإنما هما صيغة...للحضارة تعارض صيغة التقليد...ومع ذلك تظلّ الحداثة موضوعا عاما يتضمن في دلالية إجمالا الإشارة إلى تطور تاريخي بأكمله وإلى تبدّل في الذهنية» [1].

-وهذه دعوة صريحة لكسر جميع مظاهر التقليد، لأن التقليد هو المحافظ الرّسمي لقواعد السلوك المحددة من طرف الماضي بمختلف مرجعياته الدينية وغير الدينية، وبالتالي الحيلولة دون التغير الذهني والسلوكي الذي يطرأ على المجتمع.

-في حين عرّفت موسوعة (La rousse) الفرنسية (Modernisme) بأنّها مجموعة المبادئ التي تسعى لتجديد المجتمع وحتى الكنيسة وجعلهم يتماشون مع الخط الحضاري للحداثة: [2].

ولا يخرج الفيلسوف (أندريه لالاند)[3]: في تعريفه للحداثة عمّا جاء في موسوعة (لاروس)، حيره يقول: «إنّها حالة ثقافية وحضارية ومجتمعية جاءت كتعبير، عن حالة المجتمعات الصناعية الغربية التي بدأت منذ القرنين التاسع عشر والعشرين، وهي في الوقت نفسه امتداد لجهود حثيثة بدأت منذ القرن السادس عشر في أوروبا»[4]. فالحداثة بهذا المفهوم تعني إحداث قطيعة مع سلطة الماضي أو تعبير صغير

Charles Taylor: le malaise de la modernité, traduit de l'anglais par charlotte me lançon: paris: les éditions du cerf, 1994, p34.

[1] _ نقلا عن: محمد برادة: اعتبارات نظرية لتحديد مفهوم الحداثة، مجلة فصول، ع4، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، 1984، ص 12.

[2]- de doctrines et de tendances qui ont pour objet commun de renouveler l'exégèse, le doctrine sociale gouvernement de l'église pour les mettre accord avec les données de la critique histoire moderne et avec les nécessites de l'époque où l'on vit » nouveau larousse encyclopédique, kondratiev-zythven larousse-bordas, 1998, la présent Edition, p 1026.

[3] _ نقلا عن عبد السلام بوزيرة: طه عبد الرحمن ونقد الحداثة، ص 28.

André Lalande, vocabulaire et critique de la philosophie, press universitaire de la France 2eme Edition, paris, 1968, p640.

[4] _ عبد السلام بوزيدة، ص 28.

البزوغ الرابع للشمس:

«من السهولة علنيا أن نرى أنّ زمننا هو زمن الولادة والانتقال إلى حقبة جديدة(...) هذا التفتت سيتم قطعه ببزوغ الشمس الذي سيرسم مرّة واحدة ويلمح البصر بناء العالم الجديد»[1].

فالحداثة هي بوابة الانفتاح، انفتاح الإنسان على التقدم والتطور وبالتالي سيادته على الطبيعة والمجتمع، فهي بذلك المفتاح الذي يحقق به البشر إنسانيتهم وطموحاتهم فهي: «تعني إتاحة التطوّر والتفتح، لكل الإمكانات والاحتمالات من أجل أن يتمكن الفرد من التمتع بها، إنّها تعني تنمية القوى المنتجة وتنمية الوعي بالذات وفي نفس الوقت معايشته كتحرير كبير ومنحة، ومن هنا نتجت تلك الرؤية السعيدة عن الحداثة»[2].

-فلحد الآن رأينا عدة مفاهيم فلسفية للحداثة، فمن المفهوم الأنطولوجي

فمفهوم القطيعة إلى مفهوم الانفتاح والانعتاق نحو الإنسانية:

-يأتي مفهوم فلسفي خاص للحداثة، مفاده أنّ (الحداثة) في حقيقتها مرهونة ومشروطة بخصوص بيئتها التي تنطلق منها، وتنشأ فيها، يقول المفكر المغربي الزحل محمد عابد الجابري –رحمه الله-: «...والواقع أنّه ليست هناك حداثة مطلقة، كلّية وعالمية وإنّما هناك حداثات تختلف من وقت لآخر ومن مكان لآخر، وبعبارة أخرى الحداثة ظاهرة تاريخية، وهي ككل الظواهر التاريخية مشروطة بظروفها...» [3].

-لكن هذا لا يعني عدم وجود خصائص عامة تشترك فيها حداثات الأمم المختلفة «كلاّ ليست

---

[1] _ نقلا عن:

Q.w.F. hegel, phénoménologie de l'esprit, traduction J hypot lite aubier Montaigne, paris, 1944, p 33.

[2] _ الطيب تيزيني: الإطار النظري والمفاهيمي، من ندوة الحداثة وما بعد الحداثة بمشاركة مجموعة من المفكرين العرب، منشورات جامعة فيلادلفيا، عمان، الأردن، ط1، 2000، ص 35.

[3] _ محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط3، 2006، ص 16.

الحداثة موقفا فرديا إلا من حيث ارتباطها بانبثاق روح النقد والإبداع داخل ثقافة ما...»[1]، أي أن الحداثة على اختلاف صورها وأشكالها يبقى روحها وقوامها النقد والإبداع، وهي رسالة ونزوع من أجل التحديث، تحديث الذهنية، تحديث المعايير العقلية، والوجدانية «...إنها قبل كل شيء، العقلانية والديمقراطية والتعامل النقدي مع جميع مظاهر حياتنا...» [2].

-فالجابري: هنا عرف الحداثة بروحها وخصائصها في حين هناك من يعرفها بإفرازاتها ومضامينها: «...هي إملاءات اللاّوعي في غيبة الوعي والعقل، وهي صيانة المضمون وعينية في شكلها الفني وتمثل نزعة الشر والسناء في عداء مستمر الماضي والقديم، وهي إفراز طبيعي ومنطقي لعزل عن الدّولة في المجتمع الأوروبي، ولظهور الشك والقلق في حياة الناس مما جعل للمخدرات والجنس تأثيرهما الكبير»[3].

-ويجدر بنا في هذا الباب أن ننوّه ونذكّر بما ذهب إليه المفكر المغربي: طه عبد الرحمن" بخصوص "مفهوم الحداثة".

-حيث يفرق بين أمرين "واقع الحداثة" و"روح الحداثة" لذلك يقول: «الملاحظ أنّ هذه التعاريف-التعاريف والمفاهيم التي وضعها الفلاسفة على اختلاف وجهاتهم للحداثة-على اختلاف قوّة إحاطتها بمفهوم "الحداثة" تقع في تهويل هذا المفهوم حتى تبدد والحداثة وكأنها تاريخي عجيب يتصّرف في لأحياء والأشياء تصرّف الإله القادر، بحيث لا رادّ لقدره، والحال أن هذا التصوّر وتصور غير حداثي، لأنه ينقل الحداثة من رتبة مفهوم عقلي إجرائي إلى رتبة شيء وهمي مقدّس...» [4].

وهذه الرّوح تقوم على ثلاثة مبادئ:

1/-مبدأ الرشد: ويعني قدرة المرء على استخدام فكره في الأمور دون إشراف الغير عليه، وقوام

---

[1] _ المرجع نفسه، ص 17.

[2] _ المرجع نفسه، ص 18.

[3] _ مصطفى حسيبة: المعجم الفلسفي، دار أسامة، الأردن، د ط، 2012، ص 179-180.

[4] _طه عبد الرحمن: روح الحداثة، ص 24.

هذا المبدأ ركنان، الأوّل الاستقلالية: حيث يستغنى الإنسان الراشد عن كلّ وصاية في عملية التفكير، والثاني: الإبداع: حيث يسعى الإنسان الراشد إلى إبداع أفكاره وأقواله وأفعاله، وتأسيس ذلك على قيم جديدة يبدعها أو على قيم سابقة يعيد إبداعها[1].

2/–مبدأ النقد: ويعني أن الأصل في الحداثة هو الانتقال من حال الاعتقاد إلى حال الانتقاد ويقوم هذا المبدأ بدوره على ركنين، أولهما: التعقيل: ويعني إخضاع الظواهر، والسلوكات والموروثات لمبادئ العقلانية[2].

–والركن الثاني التفصيل: والمراد به نقل الشيء من صفة التجانس إلى صفة التغاير، بحيث تتحول عناصره المتشابهة إلى عناصر متباينة، كالتفضيل في ميدان الثقافة بين دوائر القيم النظرية والقيم العلمية والقيم الرمزية، وكذلك الفصل بين الدّين والدنيا (العلمانية)[3].

3/–مبدأ الشمول: ومقتضى هذا المبدأ أن الأصل في الحداثة هو الخروج من حال الخصوص إلى حال الشمول، وقوامه ركنان: الأوّل هو التوسع: حيث تنحصر أفعال الحداثة في مجال بعينه، بل إنها تنفذ في كل مجالات الحياة: الفكرية والعلمية والسياسية والاجتماعية...والثاني: التعميم: فلا تبقى الحداثة حبيسة المجتمع الذي نشأت فيه بل إن منتجاتها ترتحل إلى جميع المجتمعات: أبّا كانت الفوارق التاريخية والثقافية[4].

–فالحداثة حسب "طه عبد الرحمن" هي: «روح راشدة، ناقدة، وشاملة» وتستلزم هذه المبادئ:

–تعدد وتطبيقات روح الحداثة فمعلوم أنّ المبدأ لا يستنفذه أبدا تطبيق واحد.

–التفريق بين روح الحداثة وواقعها: فواقعها ما هو إلاّ أحد تجلياتها.

–البعد الإنساني لروح (أصالة الحداثة): فروح الحداثة مبادئ من صنع المجتمع الإنساني في مختلف

---

[1] _ المرجع نفسه: ص 26.

[2] _ المرجع نفسه: ص 28.

[3] _ المرجع نفسه: ص 24.

[4] _ طه عبد الرحمن: روح الحداثة، ص 29.

أطواره لا من صنع مجتمع بعينه.

-الاستواء في الانتساب إلى هذه الرّوح، فهي ليست ملكا لأمة بعينها [1].

-وعلى الرغم من أنّ هذا الطرح الذي جاء به "طه عبد الرحمن": "لمفهوم الحداثة":

يعتبر فريدا من نوعه، إلا أنّه لا يخرج في إطاره العام عن الطروحات السابقة له، والمختلفة عنه إيديولوجيا.

-ويمكننا حصر النقاط المتفق عليها بين هذه التعريفات بالقول أنّ (الحداثة) فلسفة حديثة قدمت رؤية جديدة للعالم، ودعت إلى ذلك من خلال نظام معرفي أنزل فيه العقل منزلة المرجعية المعرفية الوحيدة لإدراك الطبيعة وتأسيس المجتمع وقطع الإنسان تماما بالماضي، ويعتبر التعريف الذي قدمه "آلانتورين" ضمن مؤلفه نقد الحداثة من أكثر التعاريف إحاطة بالوضع الحداثي: «فالحداثة في شكلها الأكثر طموحا هي التأكيد على أن الإنسان هو ما يفعله وأنه من الضروري وجود توافق وثيق بين منتجات العلم والتكنولوجيا والإدارة وتنظيم المجتمع من خلال القوانين بين الحياة الشخصية التي تحفزها المصلحة وأيضا إرادة التحرر من كل الإكراهات وإذا ما تساءلنا على أي شيء يرتكز هذا التوافق بين الثقافة العلمية والمجتمع المنظم والأفراد الأخرى؟ فسيكون الجواب: على انتصار العقل»[2].

-مع العلم أنّ هناك من فرق بين الحداثة والتحديث «فالحداثة هي عقلنة المناهج والمعتقدات المبدئية والتحديث هو تطوير قوى الإنتاج ومركزة السلطة الاجتماعية والسياسية داحل أجهزة محكمة، والذي يعبر عن ذلك التحوّل الحضاري الذي أوجده الانفصال البائن بين الكنيسة والعقل في أوروبا[3].

-يقول (رولان بارت):«الحداثة انفجار معرفي لم يتوصل الإنسان المعاصر إلى السيطرة عليه حيث

---

[1] _ المرجع نفسه، ص 30.

[2] _ عبد السلام بوزيرة: طه عبد الرحمن ونقد الحداثة، ص 23.

Alain tourine, critique de la modernité, Edition foyard, 1992, p10.

[3] _ نيكولاس رزبرغ، توجهات ما بعد الحداثة، ترجمة: ناجي رشوان، مراجعة: محمد بريد علي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، ط1، 2000، ص 108.

تنفجر الطاقات الكامنة، وتتحرّر شهوات الإبداع في الثورة المعرفية مولدة في سرعة مذهلة وكثافة مدهشة أفكارا جديدة وأشكالا غير مألوفة وتكوينات غريبة وأقنعة عجيبة فيقف بعض الناس منبهرا بها ويقف بعضهم الآخر خائفا منها، هذا الطوفان المعرفي يولد خصوبة لا مثيل لها ولكنه يفرق أيضا»[1].

-ويدلّل الفيلسوف هوبرت ريد على ما ذهب إليه (رولان بارت) في شأن الحداثة فيقول: «إننّا نلمس الآن ابتعادا من كل أنواع التراث ولا يمكن أن ندعو هذا الاتجاه بالتفوّر المنطقي لفن الرسم في أوروبا لأن ليس هناك ما يوازيه تاريخيا، لقد وجدنا أنشأ فجأة نكفر بجهود خمسة قرون من الإبداع الفني»[2].

-ونختم برؤية (فلوبير) للحداثة: «كل ما أريد أن أفعله هو أن أنتج كتابا جميلا حول لا شيء وغير مترابط إلاّ مع نفسه وليس مع عوالم خارجية».

المطلب الثاني: عوامل نشأتها:

-مما اتفقت عليه التعريفات السابقة للحداثة، اتفاقا جلّ المفكرين والدارسين من أن الحداثة عبارة عن ظاهرة شملت مجموعة من التغييرات مست الجانب الإجتماعي و السياسي و الإقتصادي و اتخذت هذه التغييرات طابع العصرية.

-وانطلاقا من هذه التغيرات انطلق الجدل حول تاريخ نشأة الحداثة.

فمن الباحثين من جعل تاريخ انطلاق التغير والتغيير في أوروبا هو تاريخ نشأة الحداثة، وإذا تم التسليم بذلك، فإن تاريخ نشأة الحداثة يكون في أواخر القرن الخامس عشر إلى بداية القرن السادس عشر ليذهب بعض المفكرين إلى بداية القرن السادس عشر، ليذهب بعض المفكرين إلى أن بداية الحداثة كان العام 1436هـ مع اختراع (غوتنبرغ) للطباعة المتحركة، والبعض الآخر يرى أنها تبدأ العام

[1] _ نقلا عن عمار التميمي: التواصل الحضاري ومفهوم الحداثة في قراءة النص القرآني، ص 21.

[2] _ نقلا عن المرجع نفسه.ص21.

1520م مع الثورة اللوثرية ضد سلطة الكنيسة، ليتقدم بها فريق آخر إلى العام 1648 نهاية حرب الثلاثين عام، لتربطها تلة أخرى بالثورة الفرنسية عام 1776م أو الثورة الأمريكية عام 1789م [1].

***المذاهب الأدبية:**

-مع أن الكثير من المؤرخين يربطون ظهور الحداثة بالتقدم العلمي والتكنولوجي الذي شهدته أوروبا، إلاّ أن المذاهب الفكرية والأدبية التي كانت نتاج الثورة الفكرية التي عاشتها أوروبا كانت أهم الأسباب.

-وذلك منذ أن قطعت أوروبا صلتها بالدين-المسيحي-لما كان في تلك الصلة من انحراف، منذ بداية ما سمي بعصر النهضة، حيث ثار العلماء والمفكرون على سلطة الكنيسة التي كانت بالفعل كابوسا مقيتا محاربا لكل دعوة للعلم الصحيح والاحترام لعقل الإنسان وحينها انطلق المجتمع من أي ضابط أو مرجعية دينية وبدأ يحاول أن يبني ثقافته من منطلق علماني بحت.

-فكان أوّل المذاهب الأدبية الفكرية ظهورا: الكلاسيكية: والتي كانت تؤمن بمحدودية طاقة الإنسان وأن التقاليد لا يمكن أن تخلو من الجوانب الحسنة وأن الجبال الكلاسيكي خيال مركزي مجند في خدمة الواقع[2].

ثم تأتي الرومانسية كثورة وتمرد على الكلاسيكية فقدست الذات، والبدائية والسذاجة، ورفضت الواقع، مدعية أن الشرائع والتقاليد والعادات هي التي أفسدت المجتمع وقد كان من أساطين هذا المذهب في الغرب (بايرون)، و(شيلي) و(كيتس) و(رود زورت) و(وكولريدج) و(شيلر).

-ثم كان التطوّر إلى المذهب البرناسي، ثم المدرسة الواقعية التي تطورت فيما بعد إلى الرمزية التي كانت الخطوة الأخيرة قبل الحداثة وكان من رموز هذه المدرسة الأمريكي (إدغار آلان بو)، وقد تأثر به

---

[1] _ مصطفى حسيبة، المعجم الفلسفي، ص 180.

[2] _ إحسان عباس، فن الشعر، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، د.ط، 1955.

كثير من الرموز التاريخية مثل (مالارميه) و(فاليري) و(موباسان) وكان المؤثر الأول في فكر وشعر (بودلير) وقد دعا (إدغار) بأن يكون الأدب مقطوع الصلة بالأخلاق وكاشفا عن الجمال والشهوة حتى قيل عنه عند موته في إحدى الصحف الأمريكية:

«ومما يبعث الأسى لموته هو قبل كل شيء الاعتراف بأن الفن الأدبي قد فقد نجما من أسطع نجومه ولكن من أمعنهم في الضلال» [1].

وعلى خطى (إدغار) سار (بودلير) عميد الحداثيين والذي كانت الرمزية السمة البارزة في أدبه وقد نادى بالفوضى في الحس والأخلاق، بقول عبد الحميد جيدة:

«لقد قام المذهب الرمزي الذي أراده بودلير على تغيير وظيفة اللغة الوضعية بإيجاد علاقات لغوية جديدة، تشير إلى مواضيع لم تعهدها من قبل...ويطمح أيضا إلى تغيير وظيفة الحواس عن طريق اللغة الشعرية، ولذا لا يستطيع القارئ أو السامع أن يجد المعنى الواضح المعهود في الشعر الرمزي»[2].

-وقد كسر (بودلير) في أدبه جميع الحواجز والقواعد الأخلاقية يقول عنه مترجم ديوان: أزهار الشر: إبراهيم ناجي:

«إن بودلير كان يحب تعذيب الآخرين ويتلذذ به وكان يعيش مصابا بمرض انفصام الشخصية»[3].

-ويكفي للدلالة على ذلك، أن فرنسا على ما فيها من انحلال ومجنون، منعت نشر بعض قصائده، عندما طبع ديوانه في باريس 1957[4]، وقد جاء بعده (رامبو) والذي يقول عنه عبد الحميد حيدة: «دعا إلى هدم عقلاني لكل الحواس وأشكال الحبّ والعذاب والجنون ودعا إلى أن يكون الشعر رؤية ما لا يرى وسماع ما لا يسمع، وفي رأيه أن الشاعر لا بدّ أن يتمرّد على التراث وعلى الماضي، ويقطع

---

(1) _ مجموعة من المؤلفين: ثلاثة قرون من الأدب، دار مكتبة الحياة، بيروت، ط1، ص 90.

(2) _ عبد الحميد جدة: الاتجاهات الجديدة في الشعر العربي المعاصر، ص 121.

(3) _ بودلير: أزهار الشر، تر: إبراهيم، باجي، ص

(4) _ القرني: الحداثة في ميزان الإسلام، ص 20-25.

أية صلة مع المبادئ الأخلاقية والدينية...»[1]، وعلى آثاره كان (مالارميه) و(بول فاليري) وغيرهم.

-وبذلك تكون المدارس الأدبية هي البذرة الأولى في نشأة (الحداثة) في أوروبا.

-الاكتشافات العلمية:

لكن لم يقتصر على هاته المدارس، بل هناك بذرة أخرى أججت بزوغ فجر الحداثة الأوروبية والمتمثلة في الاكتشافات العلمية التي شملت الرياضيات والفيزياء والفلك بخاصة، وما نتج عنها من تغيير كيفي وكمّي في البنية المعرفية، ابتداءا من منتصف القرن الثامن عشر، وهو ما انعكس على فلاسفة عصر الأنوار ومفكريه في مستوى خطاباتهم الإيديولوجية، مثل كتابات (جون لوك) 1632-1704 في بريطانيا وسينوزا[2] (1632-1677) في هولندا وروسو (1712-1778) وفولتير (1694-1778) وديدرو (1713-1784) وكوندلاسي (1743-1794) في فرنسا.

حيث جاءت آراءهم ونظرياتهم نقدية في الاجتماع، السياسة والتشريع، كتعبير أيديولوجي عن إرادتهم في رفض القديم في جميع صوره وأشكاله (النظام القديم، العالم القديم، العلم القديم بل حتى الإنسان القديم) وفي الوقت نفسه الدعوة إلى الإقبال على الجديد والحديث، لذلك لم يكن من الغريب أن يحتدم الصراع وتشتد ضرورته في ذلك العصر وهو ما اصطلح عليه "صراع الخرافة والأنوار" [3].

-هذا الأمر جعل البعض بموقع الحداثة موقع الحضارة العربية أو مرادفها، باعتبار أنّها من بعث روح التجديد لإعادة الحضارة العربية على غرار ما كانت عليه المعجزة اليونانية، فالحداثة على الصعيد التاريخي الأوروبي هي: «إبداع العصور الوسطى أي تمخضات تلك الحقبة الطويلة والمتقلبة التي يصطلح علم تسميتها باسم العصر الوسيط، والتي طورت جملة من العناصر الاجتماعية والدينية والسياسية والثقافية فاندمجت لتشكل هوية أوروبا، وبانتهاء تلك الحقبة ظهر للعيان مفهوم "الغرب" وسرعان ما

---

[1] _ عبد الحميد جيدة، الاتجاهات الجديدة في الشعر العربي المعاصر، ص 148.

[2] _ سبينوزا باروخ: فيلسوف هولندي يهودي الديانة عاش بين 1636 -1677. عبد الرحمن بدوي الموسوعة الفلسفية ج 1 ص 136.

[3] _ عبد السلام بوريدة: طه عبد الرحمان ونقد الحداثة، ص 33.

ركب بين المفهومين أوروبا" و"الغربية"» [1].

-إضافة إلى حوادث بارزة في تاريخ الفكر الأوروبي والتي كانت عاملا مهما في انتقال أوروبا من الأزمنة الوسيطة إلى الأزمنة الحديثة منها: اكتشاف الطباعة سنة 1440كما أشرنا لذلك سابقا، سقوط القسطنطينية سنة 1453، والكشوفات الجغرافية الكبرى سنة 1492 خصوصا، والتي اعتبرها البعض الخط الفاصل بين الأزمنة الوسيطة والأزمنة الحديثة، وما ترتب عليها من إنفتاح جغرافي، أي بداية التطلع إلى عوالم أخرى شكلت فيما بعد امتدادا للعالم الأوروبي يقول أحد الدارسين لتاريخ أوروبا الحديث:

«لا يوجد تاريخ أنسب لتمييز بداية العصر الحديث من هذا العام الذي يعبر عنه كريستوف كولومبوس المحيط الأطلسي، ونحن جميعا الأحفاد المباشرون لكولومبوس، بقدر ما لكلمة "بداية" من معنى» [2].

وبالتالي فالحداثة كظاهرة تاريخية ليست بالأمر الجديد في زمانها ولا بالطفرة في تكوّنها وشكلها، وإنما جذورها فتمتد إلى سويداء الثقافة الغربية لتنتج سياق مجتمعي وتاريخي دام عدّة قرون، وشمل جميع المجالات، وقد حدّد "شكري غالي" هذا التأريخ للحداثة من خلال بيانه للبذور التي غذت وأسست الحداثة يقول: «كانت هذه المجموعة من الكشوف تفصح عن نظرة تاريخية تستضيء بالماضي لتفسر الحاضر، وتتنبأ بالمستقبل، فالمنهج الجدلي، والمادية التاريخية يتعرفان على أصل المجتمع، ثم يفسران أزمة العصر...أو الداروينية التي تتعرف على أصل الإنسان العصوي ثم تفسر كيانه الرّاهن وتتنبأ بالسوبرمان، أو الميثولوجية التي تتعرف على أصل التكوين العقائدي البشرية ثم تفسر القلق العقائدي المعاصر وتتنبأ بما سيكون عليه حال الإنسانية القادمة، ومعنى ذلك ان رؤيا القرن التاسع عشر هي في جوهرها رؤيا علمية عقلانية تاريخية تستهدف المنارة الكاملة للإنسان » [3].

---

[1] _ عبد الله إبراهيم: المركزية العربية، إشكالية التكوّن والتمركز حول الذات، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1997، ص 13.

[2] _ تزفيتيانتودوروف: فتح أمريكا ومسألة الآخر: ترجمة: بشير السباعي، دار سينا، القاهرة، مصر، 1992، ص 11.

[3] _ غالي شكري: الشعر الحديث إلى أين، ص 09.

***علم الاجتماع:**

وفي علم الاجتماع ألهمت فكرة "ديكارت"[1] عن "كوسومبوس" والتي كانت فكرة مثالية، خيال المفكرين في القرون الثلاثة التالية، ك"المدينة الفاضلة" (لتوماس مور) فكانت الأفكار تميل إلى البحث عن العدالة الاجتماعية ورفض الإقطاع والطبقية التي كانت سائدة في أوروبا في ذلك الوقت.

-أدت هذه الأفكار إلى ظهور العديد من المدارس السياسية والاقتصادية من أهمها فكرة (العقد الاجتماعي) المبنية على فكر (جان جاك روسو) والتي نظر لها أيضا (مونتيسكيو) وقد ألهمت هذه النظرية الثورة الفرنسية والثورة البلشفية.

-ومن الجانب الاقتصادي ظهور الرأسمالية والاشتراكية، وما كان لهما من دور كبير على مسار الحياة الحداثية في أوروبا، جعل الباحثين في حقل علم الاجتماع)، يرصدون حتى المصطلحات التي طبعت تلك الفترة وكان إفرازا طبيعيا للحداثة إجتماعيا كمصطلح:

- القوة المسيّرة، diriving force العقلية الأعراضية:symptomicmentolity البيروقراطية، الفردية individualism ، الفاعلية subjectivism ، الدمقرطة democratization [2].

***النهضة العلمية:**

أما على الصعيد العلمي فظهرت الحداثة مع قوانين (نيوتن) في الفيزياء الحركية (الميكانيكا)، وأوحت هذه القوانين الناس أن العالم يمكن فهمه بدون العودة إلى الدين، على الرغم من أنّ صاحبها لم يكن يرى في انتظام سير الكواكب إلا دليلا على العناية الربانية للكون[3]، إلاّ أن الفلاسفة التنويريين حوّلوا مسار النظرية تحولا واتجاها ينسف الغاية التي وضعت من أجلها تماما، فنظرية الجاذبية ما هي إلا

---

[1] _ديكارت: هو "رينيه دكارت" فيلسوف فرنسي (1595-1650) يعتبر رائد الفلسفة في العصر الحديث، ومبتكر الهندسة التحليلية، وقواعد المنهج الفلسفي (الكوجيتو).

عبد الرحمن بددي: الموسوعة الفلسفية، ج1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1984م، ص 488.

[2] _ مصطفى حسيبة: المعجم الفلسفي، ص 184.

[3] _ عزيز العظمة: العلمانية من منظور مختلف، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1992، ص 19.

دليل على تأثير الظواهر الطبيعية في بعضها البعض، ووجود التأثير دليل على وجود قوة في المؤثر تجعله يؤثر وبما أن هذه المؤثرات موجودة في الطبيعة فأي تفسير يخرج عن هذا الإطار ما هو إلا ابتعاد عن مصدر الحقيقة [1].

-هذا ما أكدته فلسفة "ديكارت" رائد فلسفة النهضة والتنوير، وذلك من خلال طرحه لمنهج ابتغى به إيجاد علم فيه من اليقين والدّقة بقدر ما في العلوم الرياضية يؤدّي تطبيقه إلى تمكين الإنسان من التحكم في الطبيعة بحيث يصبح سيّدها ومالكها دون منازع إضافة إلى تحديد علاقة بين هذا العلم والموجود يصبح سيدها ومالكها دون منازع إضافة إلى تحديد علاقة بين هذا العلم والموجود الأعلى (الله) لحل مشكلة العلم والدين[2]، أي إزالة سلطة الدين على العقل والعلم وحصره في الحرية الفردية للإنسان.

-وهذا ما أكدته أيضا فلسفة "أوغست كونت"[3]، فبحلول النصف الثاني من القرن التاسع عشر كان (كونت) قد وضع نظريته في تطور المجتمعات والتي أفادته بصعود العلم على حساب الدين وذلك بحكم أن المجتمعات الإنسانية تتطور من البداءة والتخلف إلى الحداثة والتقدم، وما تجاوز ما وراء الطبيعة وتناول القضايا الطبيعية بمعزل عن القضايا الغيبية إلا حلقة من حلقات الانتقال من التخلف (الفكر الدّيني) إلى الحداثة (التفكير العلمي) [4].

-هذا ما مهدّ "نيتشه" الإعلان عن (موت الإله)[5]، أي ما مفاده أنّ المسيحية قد ماتت لتؤكده وتكرّسه الاتجاهات النقدية التي تنامت وتضافرت إلى أن أصبحت العلمانية، وهي أحد أهم أوجه الحداثة

---

[1] _ محمد غازي: موقف الفكر الإسلامي المعاصر من العلمانية، رسالة ماجستير، جامعة الأمير عبد القادر، قسنطينة، 1990-1991، ص 42.

[2] _ عبد الرحمن بدوي: الموسوعة الفلسفية، ج1، ص 491.

[3] _ هو: «أوغست كونت: فيلسوف فرنسي (1798-1857)، المرجع نفسه، ج2، ص 11.

[4] _ نقيب العطاس: مداخلات فلسفية في الإسلام والعلمانية، ص 27.

[5] _ هو الفيلسوف فريديريك نيتشة.مؤسس فلسفة القوة.ألماني عاش بين 1844.1900.عبد الرحمان بدوي الموسوعة الفلسفية.ج2.ص 508.

هي وجهة أوروبا التي عملت الثورات القومية والاجتماعية (1830-1848-1879) على تحقيقها[1].

-طبيعة الديانة المسيحية (القابلية للعلمانية):

-لم يكن هذا النصر ليتحقق للعلم لو لم تسمح الدّيانة المسيحية بذلك، يقول الشيخ: "محمد عبده": «الدين المسيحي في أوروبا لم يحتمل العلم فضلا وكما وإنما قويت عليه أحزاب العلم فساموه استكانة وخضوعا ولو شاء ألا يحتمل لم يستطع إلى ذلك سبيلا»[2]، أي أنّ هذه النهضة العلمية لم يكن للفلاسفة التنويريين أن يوجهوها هذا التوجيه لو كان الديانة المسيحية من القوة والصلابة ما يجعلها صامدة أمام العلم فالسبب يكمن في العقيدة المسيحية-ذاتها-فعلى الرغم من محاولة "ديكارت" إثبات وجود الله عن طريق "الكوجيتو" وهي حجة أقامها على أساس يقينه القبلي بوجود الله غير أن إخفاقه في إثبات وجود الله جعل المسيحية في موقف لا تحسد عليه.

-والسبب في هذا الإشكال-كما هو معلوم في علم مقارنة الأديان-كون العقيدة المسيحية قد قامت على أساس خليط غاية في التباين والتناقض، حيث جمع بين المفاهيم المقدسة في الفلسفة الهيلينية ومفهوم الإله في التوراة، وهي مفاهيم متناقضة فيما بينها أدّى دمجها إلى أزمة عقيدة الألوهية في الدّيانة المسيحية والتي يعتبر التثليث جزءها وركنها الأساس مما يعقد الأمر أكثر بالنسبة للديانة المسيحية أمام حركات العقلانية والتنوير[3].

-وكحلّ لهذا المأزق راحت البروتستانتية-حركة دينية إصلاحية-إلى وضع ترتيبات جديدة تجعل من المسيحية أمرا مقبولا به في أوروبا من خلال إعلانهم عن جذور العلمانية (وهي أهم صور الحداثة) في الديانة المسيحية (ما الله لله وما لقيصر لقيصر)[4] ومن هنا فالمسيحية ترحب بهذا الاتجاه المتسق مع

---

[1] _ عزيز العظمة: العلمانية من منظور مختلف، ص 32.

[2] _ محمد عبده: الإسلام دين العلم والمدينة، تحقيق طاهر الطناحي، دار الهلال، دون بلد النشر، د.ط، دون تاريخ النشر، ص 155.

[3] _ نقيب العطاس: مداخلات فلسفية في الإسلام والعلمانية، ص 37.

[4] _ إنجيل مرقس 12.17: مطبعة الكتاب المقدس، بيروت، دون سنة النشر.

طبيعتها والموافق لأهدافها، فجاءت الدعوة إلى "إعادة صياغة الإنجيل وإعادة صياغة مفهوم الإله بتحرير العقيدة المسيحية من أثار الفلسفة الهيلينية المسؤول الاوّل عن إيجاد عقيدة التثليث مصدر لا معقولية الديّانة المسيحية [1].

-مع العلم أن هذا الطرح البروتستانتي لتعديل الديانة المسيحية لم يكن طرحا غريبا وإنّما هو امتداد للسيرورة التاريخية لهذه الديانة والتي تثبت أن المسيحية مبنية على قاعدة تاريخية تمتار بالتغير والتطور من مرحلة إلى أخرى.

-هذا التعارض للعلم مع الدّين أدّى إلى ظهور طبقة من العلماء رفضت جميع الأديان واعتنقت الإلحاد، وبدأوا الدّعوة إلى أنظمة حكم علمانية لا تسمح للدّين بالتدخل في أمور الحياة العامة [2].

-فهذه أهم عوامل نشأة "الحداثة" في أوروبا رصدها الباحثون والدارسون في –حدود بحثنا وإذلاعنا- رأينا حصرها في هذه النقاط، على أنه لا يمكن التسليم بها لوحدها، إذ الحداثة: ليست بالظاهرة التي يمكن توضيحها ببساطة ويسر فهي جملة من التحوّلات التاريخية، السياسية، الاجتماعية والفكرية فهي مجال مفتوح أمام التطور والتغير وفقا لأسباب والتطورات التي تطرأ على العالم من فترة إلى أخرى.

المطلب الثاني: نتائجها:

إذا سلمنا بما ذهب إليه المفكر "طه عبد الرحمن" في أن هناك فرق بين الحداثة، وروح الحداثة (الرشد، النقد، الشمول) فإنّ من أهم ما يترتب على هذه الروح، تعدّد تطبيقات الحداثة، وبالتالي فالحداثة الأوروبية ما هي إلاّ أحد أوجه أو صور الحداثة. لا الحداثة في حدّ ذاتها.

-لذلك فمقصودنا بـ"نتائج الحداثة" في هذا المطلب هو نتائج الحداثة في نموذجها الغربي والتي يمكن أي نلخصها في النقاط التالية:

---

[1] _ نقيب العطّاس: مداخلات فلسفية في الإسلام والعلمانية، ص 29-30.

[2] _ مصطفى حسيبة: المعجم الفلسفي، ص 181.

أولا: المعرفة ومتلازمة القوة والسيطرة(Knouldge is power) :

-يعتبر "البعد التاريخ" ذو دلالة حاسمة لماهية الحداثة، وذلك بتجديد مسارات البشرية وتعيين الحقب التي ميزت التطور والتقدم في مختلف المجالات لكن إذا أردنا إستكشاف تطبيقات الحداثة تاريخيا، فلا يسعفنا لذلك إلاّ "البعد المعياري": «وانطلاقا من هذا البعد يكون الخطاب الحداثي متخذا صيغة التحديث مرجع لأنية الراهن ومتوجها صوب المستقبل»[1]. وذلك من خلال حمل لواء الحرية والاختيار من أجل إعلاء شأن الإنسان، وهي نظرة ساهم في نشرها علم الاجتماع والفلسفة على حدّ سواء، يتعين من خلالها على الإنسان أن يختار أهدافه ويحدّدها وكلما تعمق الإنسان في تحرير وتحديد هذه الأهداف تعمقت نظرته إلى نفسه وبرزت هيمنة العقل وسيادته[2]. ومن ثمة الصيغة الإنسانية للخطاب الحداثي، لكن ما لبث هذا الخطاب أن نزع ثوبه الإنساني لصالح الآلة التي صنعها بعد أن وجه فكره نحو الطبيعة، واستخدام العقل العلمي الأدواتي فصار شيئا أمام الآلة التي أراد أن بعضها بعضا من أنيته وإنسانيته، وبالتالي انتقال الخطاب الحداثي إلى مرحلة أخرى.

وهي مرحلة التقنية والتي اصطبغ بها فيما بعد، وهذا ما عبر عنه عبد الوهاب المسيري بقوله: «التنميط وسيطرة النماذج الكمية على المجتمع وعن التسلع والتشيوء» [3].

-والحقيقة أنّ هذه "الخاصية التقنية" التي عمل الفكر الغربي على تبنيها ونشرها كان الغرض منها فهم الطبيعة وإخضاعها لذلك أطلق "بيكون".

قانونه الشهير: المعرفة قوّة أو is power Knouledge ليفتح هذا القانون المجال للغرب لنهضة علمية وتكنولوجية منذ القرن السادس عشر أصبح لها سلطة كبيرة على حياة الإنسان الاجتماعية، الاقتصادية، السياسية والثقافية.

---

[1] _ محمد جديدي: الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي، ص 129.

[2] _عبد الحميد بوريدة، طه عبد الرحمن ونقد الحداثة، ص 41.

[3] _ عبد الوهاب المسيري وفتحي التريكي: الحداثة وما بعد الحداثة، دار الفكر، دمشق، سورية، ط1، 2003، ص 15.

-أي أن إيديولوجيا المعرفة في الغرب هي القوة والسيطرة، وهذا ما جعل ميشال فوكو: يذهب إلى أنّ المعرفة بنتائجها وتحركاتها ما هي إلا حركات ضمن ألعاب القوة والسلطة داخل دهاليز المعرفة[1].

-وقد ارتبطت المعرفة بمفهوم القوة والسيطرة في الغرب إلى الحدّ الذي جعل من الفيلسوف "هيدغر" يعتبر هما حقيقة واحدة لا يمكن أن تنفصل إحداها عن الأخرى: «إنّها مسألة الترابط الذي يحدث فيه الإنكشاف والاختفاء وحتى كينونة الحقيقة ذاتها» [2].

ثانيا: تفكيك الإنسان (النزعة التفكيكية):

رأينا في النتيجة الأولى أنّ الخطاب الحداثي الغربي في أوله اتخذ الصيغة الإنسانية التي تتمركز حول الإنسان وترفع من شأنه بشكل جعلها تضعه فوق الطبيعة، ثم تحولت هذه الفلسفة تدريجيا إلى فلسفة تحلم بالتحكم في الكون والسيطرة الكاملة عليه من طرف الإنسان الغربي فقط، وبالتالي بدلا من توظيف الطبيعة وتسخيرها للإنسانية جمعاء، حصر الأمر في نطاق الإنسان الغربي في إطار حقوقه المطلقة وباسم الخصوصية الحضارية لهذا الكائن عن سائر البشر.

-فانتقلت الحداثة من مرحلة الإنسانية إلى الامبريالية والعرقية والعداء الصريح للآخر وللإنسان ككل[3].

لكن الأمر لا يقف عند هذا الحدّ ولأن الفلسفة الغربية في أصلها لم تكن سوى فلسفة مادية زاد انحسار الإنسان في منظومة هذه الفلسفة، فمن انحساره في الإنسان الغربي، انحسر وتمركز بل استقر حول الطبيعة أو (المادة) والتي بدورها-أي الفلسفة المادية- فرضت على الإنسان الإذعان للقوانين المادية الحتمية المنفصلة عن القيم والغائيات الإنسانية وهو ما يعني النفي الكامل للحرية.

-أي أن الحداثة قامت بعملية "تفكيك للإنسان" فعوض أن يتحرّك داخل حيزه الإنساني، يصبح

---

(1)_Susan Bickford »why we listen to lumatics m anti foundational theories and feminist in hypatia vol8, no2(spring1993), p116.

(2) _ مارتن هيدغر: التقنية الحقيقة، الوجود، ترجمة: محمد سبيلا وعبد الهادي مفتاح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط1، 1995، ص 83.

(3) _ عبد الوهاب المسيري: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، ج1، (دار الشروق، القاهرة، مصر، ط1، 1999، ص 268.

كائنا متحركا داخل حيز طبيعي مادي تفسّره وتحكمه القوانين الرياضية والموضوعية، لذلك اعتبر هوبز الإنسان ذئبا لأخيه الإنسان وربط داروين الإنسان بالقرد، في حين طبق "بافلوف" النتائج التي توصل إليها عن طريق تجربته على الكلام على الإنسان.

-لذلك يوجد عدد كبير من الأفعال في المعاجم الغربية الحديثة يبدأ بمقطع (DE) أو (DIS) طابع تفكيكي مثل كلمة تفكيك في اللغة الإنجليزية Déconstruction وكلمة تخريب destruction أو تقويض [1].

ثالثا العلمانية:

-إن من أهم ما تميزت به الحداثة ميزة الفص أو التفريق في شتى مجالات الحياة، كالفصل في ميدان الثقافة بين دوائر القيم النظرية والقيم العلمية والقيم الرمزية وفي ميدان السياسة بين الدّين والدولة، والفصل بين الاخلاق والسياسة، والفصل بين الدين والعقل في ميدان العلم[2].

-وهذا الفصل هو ما تأسس عليه مبدأ العلمانية:

-فبعد إذعان المعرفة لمنطق القوة والسيطرة، وخروج الإنسان من إنسانيته إلى حيز المادة وقوانينها، أصبح لزاما، وبمثابة الأمر الواقع إزاحة كل ما له علاقة بإنسانية الإنسان وخاصة "الدين" وكان أول مظهر لهذا الفصل الثورة على الكنيسة وفصل المجتمع بجميع فئاته وأضافه عنها، وإحلال التفسير العلماني اللائكي مكان التفسير الآني للظواهر والأشياء[3] مع حتمية الإيمان بفاعلية القانون الطبيعية في مجالات الحياة كافة.

-وهذا القانون المادي (الطبيعي) لا يمكن إنجازه ما لم يتم نزع القداسة عن الظواهر والأشياء وهذا ما تعبر عنه كلمة (علمانية) أي إزالة الغطاء الغيبي أو السري للظواهر، لأن أهم مهام العقل هو كشف

---

[1] _ عبد الوهاب المسيري: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، ص 258.

[2] _ طه عبد الرحمن: روح الحداثة، ص 28.

[3] _ عبد الحميد بوريدة، طه عبد الرحمن ونقد الحداثة، ص 41.

الأسرار وإزالة المبهم والغامض وبالتالي تفكيك جميع الظواهر ورؤيتها في إطار مادي واحد بما في ذلك الإنسان.

-وهذا القانون المادي الذي يخضع له الإنسان يستلزم ضرورة تحطيم المثاليات والمبادئ النبيلة التي يختص بها الإنسان لأن الواقع (المادة التي يحيا فيها) تفرض عليه أن يتعايش معها، وهذا ما سبق له باسم الفلسفة الواقعية، أي ضرورة تقبّله وتكيفه مع الأمر الواقع.

-وبما أن تطبيقات "الحداثة" لا تختصر في مجال بعينه فإن مستلزماتها ونتائجها –العلمانية–تنفذ هي الأخرى في شتى مجالات الحياة فتؤثر في مجال العلم والسياسة والدين والأخلاق والاقتصاد لأن تطبيقاتها في مجال معين تخرج به عن حدوده بما تحدثه من تحوّلات تستدعي تأثر المجالات الأخرى.

رابعا: العولمة (globalisation)

-فمن مبادئ "الحداثة" التعميم، لذلك لا تبقى حبيسة المجتمع الذي نشأت فيه، بل ترتحل إلى شتى المجتمعات أيّا كانت الفروق التاريخية والثقافية، ثم تأخذ بالتدريج في محو هذه الفوارق عن طريق وسائط عدّة كالتجارة، والاتصال، حتى أصبح هنالك نموذجا واحد موحدا يعمّ كوكب الأرض اصطلح عليه اسم "العولمة"[1] ومن ثمّ إقامة نموذج حداثي على كلّ فرد بغض النظر عن الوضع الاجتماعي والثقافي الذي نشأ فيه وتنميط الحياة وفق خصوصية ثقافية لبلد وبيئة معينة يوسّع ويعمم ليشمل الجميع[2].

-ولفظة العولمة هي ترجمة للمصطلح الإنجليزي (Globalisation) وبعضهم يترجمها بالكوكبة، وبعضهم بالشوملة، لكن كلمة "عولمة" هي أكثر الترجمات شيوعا بين أهل السياسة والاقتصاد والإعلام.

-ثم تطوّر مفهوم العولمة إلى حدّ الدعوة إلى حكومة عالمية ونظام مالي عالمي موحد والتخلص من السيادة القومية ويرجعها بعض الدراسين إلى فترة هتلر وذلك أثناء خطابه أمام الرابح الثالث: «سوق

---

[1] _ طه عبد الرحمن: روح الحداثة، ص 29.

[2] _ عبد الحميد بوريدة: طه عبد الرحمن ونقد الحداثة، ص 42.

تستخدم الاشتراكية الدولية ثورتها لإقامة نظام عالمي جديد، وكانت رئيسة الوزراء البريطانية السابقة (مارغرتها تاتشر) قد اقترحت فكرة العولمة يوافقها في ذلك الرئيس الأمريكي السابق رولاند ريغن.

وقد ساعد على نشر "العولمة ما أحدثه العلم من تطور في مجال الاتصالات وخصوصا الانترنت والتي فتحت الباب واسعا أمام التبادل المعرفي والمالي وارتباط نشأة الدولة القومية بالعولمة في العصر الحاضر فيه بعد عن مفهوم العولمة والذي يدعو أساسا إلى نهاية "سيادة الدولة" والقضاء على الحدود الجغرافية وتعميم النظام الرأسمالي واعتماد الديمقراطية كنظام سياسي عام للدول ولكن هناك أحداث ظهرت ساعدت على بلورة مفهوم العولمة وتكوينه بهذه الصيغة العالمية، فانهيار سور برلين وسقوط الاشتراكية كقوة سياسية وإيديولوجية وتفرد القطب الأوحد بالسيطرة والتقدم التكنولوجي وزيادة الإنتاج ليشمل الأسواق العالمية أدت إلى تكوين هذا المفهوم، والانطلاق في تصور مستقبل وتطور البشرية من مسلمات واحدة، جاهزة ومستوحاة من الأنموذج الانجلوسكسوني رغم اختلاف السياق والمعطيات والظروف[1].

-وتقوم "العولمة" على مبدئين أساسين، الأوّل نظري والثاني عملي تطبيقي فالأول يقوم على أساس انتفاء الحدود، وزعزعة الصناعات التي تؤسس الهوية والثاني قوامه الاقتصاد وعولمة التجارة حتى تشمل جميع أسقاع الأرض[2].

-وقد حققت العولمة نتائج مفصلية طبعت العصر الراهن، حتى أصبحت من أهمّ صفاته ومميزاته، يمكن حصرها في:

-التحكم في الاقتصاد العالمي وإخضاعه لمصالح الدول الكبرى.

-إنشاء نظام مالي عالمي رأسمالي يحكمه الغرب وخاصة الولايات المتحدة الأمريكية.

-جعل العالم قرية صغيرة وربط الإنسان بالعالم لا بالدولة.

---

[1] _ حاتم بن عثمان: العولمة والثقافة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1999، ص 20.

[2] _ المرجع نفسه، ص 21.

-الهيمنة السياسية وخاصة على دول العالم الثالث، واستعمار ممتلكاتها وخيراتها فيكون التعامل وفق نظرية داروين "البقاء للأصلح".

-مسخ سائر الحضارات وخصوصا التي تعمل القيم المضادّة لقيم الحضارة الغربية.

-وفي لقاء مع مندوب وكالة "orient presse" قال فرانسيس فوكوياما" بعد صدور كتابه "نهاية التاريخ":

«لقد حققنا في أمريكا أضخم انتصار مع نهاية القرن العشرين: إبادة الشيوعية وسحقها ولا أحد يشك الآن في أن أمريكا هي زعيمة العالم نحن الأقوى والأعظم»[1].

-وفي ذات السياق يؤكدّ وزير الخارجية الأسبق للولايات المتحدة الأمريكية "كوين بأول" على عالمية الليبرالية الأمريكية بقوله:

«يجب علينا أن ننسى ما كنا نقوم به طوال الأربعين عاما الماضية وأعني بذلك تخطيطنا المستمر لمواجهة أخطار بعينها...نحن الآن القوة الأعظم-نحن الأن اللاعب الرئيسي على المسرح الدولي وكل ما يجب علينا أن نفكر فيه الآن «مسؤولياتنا عن العالم بأسره ومصالحنا التي تشمل هذا العالم كله» [2].

-وهذا الإعلان عن عالمية الأمريكية هو إعلان عن نهاية التاريخ أمام الديمقراطية الغربية بعد انهيار الإيديولوجية الماركسية والنازية وما تمثلها من ديكتاتوريات في العالم، وغيرها من الإيديولوجيات التي من شأنها أن تنافس أمريكا، كالإسلام مثلا: -حسب ساسة ومفكري أمريكا-لتظلّ بنوءة قد يصدّقها العالم أو ينفيها.

-وعلى الرّغم من أنّ هذا الإعلان هو مجدّ بنوءة منها ما تحقق فمنها ما لم يتحقق إلا أنّ الأكيد

---

[1] _ المقابلة منشورة باللغة العربية في مجلة القاهرة (عدد17-أغسطس1992)، ص 32-35.

نقلا عن: فرانسيس فوكوياما: نهاية التاريخ، ترجمة: حسين الشيخ، دار العلوم العربية، للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، د.ط، دون تاريخ النشر، ص 7.

[2] _ نقلا عن المرجع نفسه، ص08.

أنها زاوية النظر التي تحدد العمل الفكري والسياسي في أمريكا الحديثة والغرب الأوروبي عامة.

-ويذهب "عبد الوهاب المسيري" –رحمه الله-إلى أنّ "العولمة" ما هي إلا نتيجة حتمية للداروينية الاجتماعية (النموذج المعرفي الكامن وراء معظم الفلسفات العلمانية...) [1].

وقد وظفت الداروينية الاجتماعية في تبرير التفاوت بين الطبقات داخل المجتمع الواحد، وفي الدفاع عن حق الدولة العلمانية المطلقة، في تبرير المشرد...الإمبريالي الغربي على صعيد العالم بأسره، فالمجتمعات المتخلفة، وخاصة شعوب آسيا وأفريقيا (والضعفاء على وجه العموم) هم الذين أثبتوا أن مقدرتهم على البقاء ليست مرتفعة، ولذا فهم يستحقون الفناء أو على الأقل كالخضوع للأثرياء ولشعوب أوروبا الأقوى والأصلح.

-والفكر العرقي الغربي ما هو إلا فكر تطوّري دارويني إذ يرى أن الإنسان الأبيض هو آخر حلقات التطور وأعلاها، وهذا ما تبلور في الإيديولوجيا النازية والصهيونية حيث قام الصهاينة بغزو فلسطين باسم حقوقهم التي تجب حقوق الآخرين بعد أن جاءوا مسلحين بالإيديولوجية الدارونية من الغرب فذبحوا وهدّموا واستولوا وهي أمور شرعية تماما من زاوية داروينية علمانية[2].

-وهذه الفلسفة العميقة "العولمة" إن دلت على شيء فإنما تدل على عالمية أبعاد وامتدادات "الحداثة" إذ تكتسح كل ما في طريقها مستخدمة شتى الوسائل التي تفرض منطق المغصوب والغالب والتي تجعل المغصوب ملزما بتقليد الغالب وخاضعا له. خصوصا مع التطور العلمي والتكنولوجي الكبير الذي يشهده العالم.

-وهذا ما يؤكده "آلان تورين" بقوله: «لقد صارت كل المجتمعات مخترقة بالأشكال الحديثة للإنتاج والاستهلاك والاتصال (...)، قارب الحداثة يحملنا جميعا، يبقى فقط أن نعرف هل نحن

---

[1] _ عبد الوهاب المسيري: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، ج1، ص 262.

[2] _ نفسه، ج1، ص 265.

ملاحون أم مسافرون يحملون أمتعة» [1].

-ويقول "محمد أركون": «نحن غاطسون ومنغمسون في المناخ الذي خلقته الحداثة (...)، وبالطبع هناك درجات من الانغماس في الحداثة» [2].

خامسا: ما بعد الحداثة:

-من مبادئ "روح الحداثة: "النقد"، أو بعبارة أصحّ الانتقال من حال "الاعتقاد إلى حال الانتقاد، وإقامة الدليل والبرهان على أي ظاهرة قبل التسليم بها بإخضاعها بمبادئ العقلانية لتشمل مؤسسات المجتمع وسلوكات الإنسان وموروثات التاريخ بغية تحقيق أشكالا مختلفة من التقدم والتطور[3].

-الأمر الذي لا يجعل الحداثة مجرّد كيان ثقافي محنط في أدراج التاريخ، بل هي نتاج تراكم تاريخي يبني فيه الإنسان نفسه من جديد وبصورة دائمة وذلك بتصحيح أخطائه، وتسخير العقل لذلك، وبالتالي تصبح "الحداثة" قادرة على تصحيح مسارها ونقد ذاتها، وإعادة النظر في مبادئها ومسلماتها يقول (آلان تورين): «إننا نبالغ لو قلنا أن العلامة الأكيد للحداثة هي رسالة العداء للحداثة التي تبنتها الحداثة، والتي تتسم بالنقد الذاتي والتدمير الذاتي، وهي طبقا لقانون بودلير جلاّد نفسه» [4].

-وهذه الوضعية التي آل إليها الخطاب الحداثي هي التي دفعت بالعديد من الباحثين والمهتمين بشأن الحداثة إلى القول بأن الحداثة بدأت تتراجع لتفسخ الطريق أمام نمط جديد من الخطاب إمّا بإحداث قطيعة جذرية مع النمط الحداثي أو بمواصلة المسيرة، ولكن بروح جدية، وهذا ما يؤكده الفيلسوف الفرنسي:

(فرنسوا اليوطار): «لقد اشتدت حدّة النقاش بأبعاده الفنية، الفلسفية والإعلامية وبلغت ذروتها

---

[1] _ آلات تورين: نقد الحداثة، تر: أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، 1997، د.ط، ص 27.

[2] _ محمد أركون: الإسلام والحداثة، مجلة التبيين، العدد 03، الجمعية الثقافية الجاحظية، الجزائر، 1990، ص 221.

[3] _ طه عبد الرحمن: روح الحداثة، ص 28.

[4] _ آلان تورين: نقد الحداثة، ص 141.

ما بين سبعينات وثمانينات القرن الماضي على الرغم من استعمال صفة ما بعد الحداثي يرجع إلى الخمسينات من نفس القرن (ق:20م) وهو الوصف الذي أجج التساؤل النقدي لما ينبغي أن يفهم من الحداثة»[1].

-انطلاقا من هذه التساؤلات التي انصبت حول الحداثة تحليلا ومراجعة وإبداعا برزت ظاهرة جديدة من رحم الحداثة هي "ما بعد الحداثة" وهي ترجمة للمصطلح الإنجليزي: post Modernism ويذهب "الأستاذ عبد الوهاب المسيري" –رحمه الله-إلى أن "ما بعد الحداثة هي: «الرؤية الفلسفية العامة أمّا التفكيكية فهي بالمعنى العام أحد ملامح وأهداف هذه الفلسفة فهي تقوم بتفكيك الإنسان، كما أنها منهج لقراءة النصوص يستند إلى هذه الفلسفة، ويجب ملاحظة أن اصطلاح "ما بعد الحداثة": يكتسب أبعادا مختلفة بانتقاله من مجال إلى مجال آخر...» [2].

-أي أن "ما بعد الحداثة" لا تخرج في إطار العام عن كونها منهج نقدي لقراءة النصوص، مستندا في آلياته على الفلسفة التفكيكية، وبالتالي لا تخرج ولا تنفصل عن الحداثة، أي أن العلاقة بينهما وبين الحداثة ليست علاقة انفصال لأنه لا يتأتى للباحث إدراك معنى مضمون "ما بعد الحداثة" دون الرجوع "للحداثة" فهي علاقة تكامل وصيرورة للحداثة لا ترفض مبادئ الحداثة من (إبداع ونقد وشمول) ولا تسلم بمنتجاتها دون محص وتدقيق لتفرز بدورها نتائج جديدة يقول (تيري إيفلتون): «...أمّا (ما بعد الحداثة) فهي أسلوب في الثقافة يعكس شيئا من التغير التاريخي وذلك في فنّ بلا عمق ولا مركز ولا أساس، فن استنباطي نأمل لذاته ولعوب واشتقاقي وانتقائي وتعددي، جميع الحدود بين الثقافة "الرفيعة" و"الثقافة الشعبية" كما يمنع الحدود بين الفن والتجربة اليومية وما يبقى مسألة خلاف وسجال هو مدى سيطرة هذه الثقافة أو انتشارها أي ما إذا كانت قد قطعت كامل الشوط أم أنّها تمثل نطاقا محدودا

---

[1]_Gérard paulet: « les concepts de modernité »in ce que modernité veut dire(01) textes universitaires de bordeaux, 1994, p119.

نقلا عن: محمد جديدي: الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي، ص 142.

[2]_ عبد الوهاب المسيري: موسوعة اليهود واليهودية والنصرانية، ج1، ص 291.

وحسب ضمن الحياة المعاصرة» [1].

-يتبيّن من نص (إيفلتون) أنّ التماس تعريف لما بعد الحداثة لا يمكن إلا بالانطلاق من الحداثة وكل ما أفرزته —ما بعد الحداثة-لا يخرج في إطاره العام عن ما هو حداثي.

-فالمشروع الحداثي-الذي كانت العقلانية المادية-هي روحه وأساسه، كان يحوي عناصر تكتيكية معادية للإنسان فبدأت المتتالية التحديثية تتحقق تدريجيا بالانتقال من عصر التحديث إلى عصر الحداثة ثم انقلبت بالتدريج على هذه المركزية حتى حلت الطبيعة-المادة-محل الإنسان ثم انتهى الأمر بهذه المدرسة إلى إنكار أية حقيقة كلية نهائية ومن ثم انتهى الأمر بهذه المدرسة إلى إنكار أية حقيقة كلية نهائية، ومن ثم إنكار الأخلاق، والقانون والعدالة أي دفع كل المقدمات المادية إلى نتائج عدمية — منطقيا-.

-وكذلك الشأن بالنسبة —لما بعد الحداثة-فبعد أن كانت الأفلاطونية المسيحية بعد علمنتها مركز الحداثة، أزيحت هي الأخرى تدريجيا لتحل محلها المادية الصلبة: لتتبع ما بعد الحداثة، الخطوات نفسها التي سنتها السوفسطائية ثم انقلابها على الحداثة مفرزة النتائج نفسها[2].

-وبالتالي فما بعد الحداثة ما هي إلا مرحلة من مراحل الحداثة.

وكخلاصة لما تناولناه في هذا الفصل يمكننا القول:

1-أن الحداثة لا تقتصر على الجانب الأدبي فقط، بل إن الأدب كان أحد أوعية الحداثة، او هو ترجمان الحداثة لغة وواقعا.

2-توصلنا إلى أن هناك فرق بين الحداثة وروحها فالأولى هي تجليات الواقع أما الثانية فهي

---

[1]_Torry eogleton, the illusions of post-modernism (mosschusttes black well publishers, inc, second published, 1997, P P viii-vii

نقلا عن: محمد جديدي: الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي، ص 145.

[2]_ عبد الوهاب المسيري: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، ج1، ص 292.

المبادئ العامة التي لا تخرج عنها أي حداثة مهما كانت ثقافتها.

3-أن الحداثة الغربية ما هي إلا أحد وجوه الحداثة.

4-أن العقلانية هي الصبغة التي طبعت الحداثة الغربية والانفصال عن الماضي والانقلاب عليه هو أحد أهم أهداف التعقيل.

5-التفكيكية، العلمانية والعولمة هي أهم مفرداتها ونتائجها.

6-أن الحداثة "مشروع غير مكتمل" على حد تعبير(هابرماس) فهي تلك القدرة الكافية على نقد ذاتها، مما أفرز وأنتج ظاهرة "ما بعد الحداثة".

7-أنّ ما بعد الحداثة هي تواصل واستمرار لسيرورة الحداثة بغية تحقيق مزيد من التقدم والتطور نقدا وإبداعا وتجاوزا.

8-أي أنّ (ما بعد الحداثة) ما هي إلا مرحلة من مراحل الحداثة.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الثالث: فلسفة الحداثة في الفكر العربي:

-بحلول القرن التاسع عشر كانت خريطة العالم سياسيا قد استقرت على صورة واحدة لمراكز القوة والضعف احتلت فيها أوروبا المركزية الدولية والعالمية وذلك بفضل الثورة العلمية واليقينية التي شهدتها، والتي لم تقتصر على الإبداع والاختراع فحسب، بل أدّت: إلى تغيرات جذرية في المفاهيم الفلسفية ذات الصلة بالإنسان وعلاقته بالكون ومن أهم الفلسفات "فلسفة الحداثة":

المطلب الأول: عوامل نشأتها:

لقد تعددت وتنوعت أراء الباحثين والدارسين لفلسفة الحداثة في الوطن العربي وخصوصا حول تحديد عواملها وأسباب نشأتها ومن بين هذه العوامل:

1-حركة النهضة العربية:

-لقد ظهر ما يعرف بـ "حركة النهضة العربية" في القرن التاسع عشر، ولم تكن هذه النهضة كبقية الحركات والثورات نتيجة لتعارف وتلاقح بينها وبين الحضارات والثقافات الأخرى وإنما جاءت نتيجة أو كرد فعل على الهجمة الأوروبية على الوطن العربي والتي ابتدأت بحملة (نابليون) عام 1798م، إضافة إلى رفعها لشعا المواجهة لوضعية الانحطاط التي كرسها الأتراك (السلطة العثمانية) -حسبهم-[1] واعتبرت هذه الحركة حملة نابليون عامل مهما في زعزعة الجمود الذي كان قد سيطر على المنطقة العربية آنذاك، حيث استيقظت الشعوب العربية لترى من خلال تلك الهجمة مدى التقدم الذي وصلت إليه أوروبا من خلال التكنولوجيات المستخدمة آنذاك [2].

-ويعد محمد علي وابنه "إبراهيم" مؤسس دولة مصر الحديثة أوّل من فتح أبواب مصر بل أبواب المنطقة العربية كافة لمؤثرات الحضارة الأوروبية حيث كان لها بالغ الأثر على شخصيته وعمله السياسي

---

[1] _ جبرا الشوملي: العلمانية في الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2008، ص 117.

[2] _ عبد الكريم بوصفصاف: الفكر العربي الحديث والمعاصر، دار الهدى، الجزائر، د.ط، (د د ن)، ج1، ص 29.

وتمثل ذلك في إرساليته العلمية عام 1809، إلى بريطانيا وفرنسا، وبعثات عام 1813م إلى إيطاليا وبعثات عام 1818 إلى بريطانيا والبعثة الكبرى عام 1826م إلى فرنسا [1]. في والتي ضمت الطلبة المتفوقين ومن أبرزهم "رفاعة الطهطاوي" وهي البعثات التي انكبت على دراسة أفكار (سان سيمون) و(ديدرو) و(فولتير) وغيرهم.

-حيث يجد الفكر الغربي بذور مقدّماته في الوطن العربي في أراء الطهطاوي (1801-1873) حيث استعان بقوانين (مونتيسكيو) في تبني نظام يقوم على مبادئ فصل السلطات وأهم ما دعا إليه هو مسألة التعليم المدني (لا تعليم الديني=العلماني) لأن غاية التعليم هي بناء وتكوين الشخصية لا حشد العقول بالمعارف والمعلومات فقط [2]—حسبه-.

-فكانت النتيجة إنشاء مراكز ذات ثقافة علمانية كمدرسة "الألسن" في مصير في مقابل الأزهر الشريف مركز الثقافة المصرية حينذاك، حيث كانت اللغة الإنجليزية اللغة المعتمدة لتدريس الرياضيات مع اعتماد اللغة الفرنسية في تدريس العلوم الأخرى واستبعاد اللغة عن هذه المشاريع[3].

-كما كان النخبة العربية المسيحية أثر في هذا التوجه في العالم العربي، وذلك من خلال بطرس البستاني (1819-1883م) والذي أسس المدرسة الوطنية عام 1863، والتي يدل اسمها على أنها قامت على أسس وطنية لا دينية[4]. وفرح أنطوان (1874-1992) والذي دعا إلى الفصل بين السلطة الدينية والحكم محتجا في ذلك بغائية الحكم في صيانة الحرية البشرية في حدود الدستور، وأنّ المساواة بين الناس لا يمكن تحقيقها بغير مجتمع صالح يتعدى الفروق في الأديان بين أبناء الأمة الواحدة ومن هنا انبثقت فكرته عن الولاء القومي الذي هم أساس المدينة [5].

---

[1] _ المرجع نفسه: ص 30.

[2] _ جبرا الشوملي: العلمانية في الفكر العربي المعاصر، ص 124.

[3] _ عبد الكريم بوصفصاف: الفكر العربي الحديث والمعاصر، ص 32.

[4] _ جبرا الشوملي: العلمانية في الفكر العربي المعاصر، ص 128.

[5] _ المرجع نفسه، ص 134.

ويلاحظ أن النخبة العربية النصرانية لدى تأثرها بالحضارة الغربية كانت أقل تحفظا من النخبة العربية المسلمة-وذلك للعامل الديني-.

-ليبدأ الجيل الثاني من مفكري عصر النهضة بـ:"قاسم أمين" وهو أحد أكبر المتأثرين بالحضارة الغربية، وارتبط اسمه بحركة (تحرير المرأة) التي يعتبر الداعي الأوّل لها، وذلك من خلال كتابه "تحرير المرأة" و"المرأة الجديدة" حيث ربط تقدم المجتمع بتحقيق المساواة والعدالة فيه، ولا تكون هناك مساواة إلا بتحرير المرأة من قيود العادات التي كرستها القيم الدينية داخل المجتمع، وبتحرر المرأة يتحرر المجتمع منتقدا تعدد الزوجات ومعتبرا إيّاه أحد صور نظام الرق كما انتقد الحجاب واعتبره وسيلة لاستعباد المرأة[1].

-على أنه برر ذلك بكونه لم ينتقد الحجاب الإسلامي الذي دعا إليه القرآن الكريم وإنما انتقد مسألة النقاب وتغطية الوجه وعدم تعليم المرأة بحجة الاختلاط وهذا ما وجدناه لدى رجوعنا إلى مؤلفه- تحرير المرأة- «إنّا نطالب بتخفيف الحجاب ورده إلى أحكام الشريعة لا لأننا نميل إلى تقليد الأمم الغربية في جميع أطوارها وعاداتها أو التعلق بالجديد لأنّه جديد...وإنّما نطلب ذلك لأنّنا نعتقد أن لردّ الحجاب إلى أصله الشرعي مدخلا عظيما في حياتنا المعاشية» [2].

-على أنّ الآراء الحداثية لم تقف عند حدّ تمدين التمدرس والتعليم وسفور المرأة في خطابات طخه حسين وقاسم أمين، بل تعدّتها إلى ميدان السياسة.

-فبعد الحرب العالمية الأولى جاءت أفكار "علي عبد الرزاق (1888-1966م) الذي يعتبر المنظر الأوّل في الفكر الحديث إقامة دولة علمانية[3]، حيث يقول تحت فصل بعنوان "رسالة لا حكم ودين لا دولة" ما نصه: «ولاية الرسول على قومه ولاية روحية منشؤها إيمان القلب...وولاية الحاكم

---

[1] _ قاسم أمين: تحرير المرأة، تقديم: مصطفى ماضي، دار معظم للنشر، الجزائر، د"، 1988، ص 16.

[2] _ المرجع السابق، ص 67-77.

[3] _ جبرا الشوملي: العلمانية في الفكر العربي المعاصر، ص 135.

ولاية مادية تعتمد إخضاع الجسم دون أن يكون لها بالقلوب اتصال...تلك للدّين وهذه للدّنيا» [1].

-إضافة إلى كتاب "مستقبل" في مصدر" لطه حسين (1889-1973) والذي صدر عام 1932م، حيث كانت الفكرة الرئيسية للكتاب تدعو إلى استبعاد القواعد الدينية كأساس للحكم لأنها لم تعد صالحة للعصر الحديث، فمهمة الدّين تقف عند حد تحقيق الراحة النفسية والإرشاد إلى مكارم الاخلاق، وأوروبا لم تصل إلى المستوى من الحضارة إلاّ عندما أبعدت الدّين عن ميدان العقل والعلوم مما أمكنها من السيطرة على العالم واصطناع الطبيعة [2].

2-الإيديولوجية القومية (الفكر القومي):

-يحتل الفكر القومي مكانة محورية في الخطاب الحداثي (للنهضة) في العالم العربي، في أواخر القرن التاسع عشر إلى بدايات القرن العشرين، حيث تكون تراث ضخم من الدراسات انصبت حول الدعوة إلى الإيمان بالقومية العربية والسعي لوضعها مواضيع التنفيذ إلى أن أصبح الفكر القومي أحد العوامل الأساسية في تشكيل الفكر والعمل العربي [3].

-ولقد تفجرت الفكرة القومية من واقع الخلاف السياسي الذي وقعه بين الولايات العربية والسلطنة العثمانية، فجاءت كدعوة إلى الفصل بين العنصرين التركي والعربي دون الاصطدام مع الدين الإسلامي ومثلها في هذه المرحلة "عبد الرحمان الكواكبي" على وجه الخصوص في أدبياته ومقولاته [4]. حيث يقولا في كتابه: "أم القرى": «العرب أنسب الأقوام لأن يكونوا مرجعا في الدين وقوة للمسلمين، فإن بقية الأقوام قد ابتعوا...ابتداء، فلا يأنفون عن اتباعهم أخيرا» [5].

---

[1] _ علي عبد الرزاق: الإسلام وأصول الحكم، تقديم: ممدوح حقي، مكتبة الحياة، بيروت، د.ط، (دون سنة النشر)، ص 141.

[2] _ جبرا الشوملي: العلمانية في الفكر العربي المعاصر، ص 137.

[3] _ سيد ياسين: تحليل مضمون الفكر القومي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1980، ص 191.

[4] _ المرجع نفسه، ص 192.

[5] _ ساطع الحصري: ماهي القومية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، طبعة خاصة، 1985، ص 174.

-لتتطور الفكرة القومية إلى (إيديولوجيا) على يد ساطع الحصري (1879-1968) الذي كرس كل جهده من أجل عرس القيم والمثاليات العليا التي تتقدم بها الفكرة القومية إلى العقل العربي.

-حيث جاء في إحدى كتاباته عن القومية محتجا لها بآراء بعض المفكرين كجمال الدين الأفغاني:

«لا سعادة إلا بالجنسية ولا جنسية إلا باللغة...وحدة اللغة هي الأساس الذي تقوم عليه الجنسية...اللغة أشدّ ثباتا وأكثر دواما من الدّين يعرف أمما غيرت دينها خلال ألف عام مرتين بل ثلاث مرات دون أن يطرأ خلل على وحدتها اللغوية والقومية فتستطيع أن نقول لذلك أن تأثير سلطة اللغة في هذه الدنيا أقوى من تأثير رابطة الدّين»[1].

-وبعد الحرب العالمية الثانية أصبحت الإيديولوجية القومية أهم طريق مهد العلمانية في كثير من البلدان العربية خاصة مصر، العراق وسورية وتجلت هذه الإيديولوجية في أنظمة التعليم والتأميمات والصناعات التحويلية وغيرها، غير أن هذا الفتح لم يستمر للقوميين ولدولهم القومية حيث أدت الديكتاتورية العسكرية مع غيرها من الأسباب والتحوّلات الدولية والإقليمية إلى انهيار التجربة القومية في مصر وتدمير النظام البعثي واحتلال العراق عام 2003[2].

-لتدخل القومية بعد ذلك مرحلة جديدة بصيغة جديدة إلى الخطاب العلماني العربي حيث تجاوزت التصورات الغامضة لمفهوم القومية والعروبة الذي لم يستقر على معنى إقليمي وسياسي محدد في خطاب النهضة العربية في القرن التاسع عشر، إلى لغة وفلسفة وعلمية متطورة عند ياسين الحافظ، محمد عابد الجابري، الطيب تيزيني وآخرون.

-فالإيديولوجية القومية أحد عوامل انفتاح العالم العربي والإسلامي على الحداثة الغربية لما وجدت

---

[1] _ المرجع نفسه، ص 175.

[2] _ جبرا الشوملي: العلمانية في الفكر العربي المعاصر، ص 19.

لهذه الأخيرة من دعم لها في الدعوة والتأسيس لذلك فقومية القرن التاسع عشر لم تكن واضحة الدلالة في الدعوة إلى العلمانية (أهم وجوه الحداثة)، لتأتي قومية ما بعد الحرب العالمية الثانية داعية وبصورة للعلمانية كنتيجة منطقية للقومية، تقيدت في عهدها الأحزاب القومية عددا من الدول العربية معلنة بوضوح الفصل بين الدين والدولة، حتى يتسنى تحقيق المساواة بين أفراد المجتمع الذين تجمعهم القومية، ويفرقهم الدّين لاختلاف انتماءاتهم الإيمانية والدينية لتأتي قومية عصر ما بعدا الحداثة مسوقة العلمانية في صيغة فلسفية وعلمية بدل الممارسة السياسية.

3-العلمنة الكامنة[1]:

-أو (العلمنة الخفية) ومفادها أنّ "الحداثة" في الوطن العربي لا تقتصر نشأتها على العوامل التي تعود على إيراداتها الباحثين في حقل الدراسات الفلسفية الخاصة بهذه الظاهرة بل يتجاوز الأمر هذه العوامل بكثير.

-فالمتبصر في الظواهر المحيطة بنا المبهم منها والتافه، يجد أنّها تجسّد نموذجا حضاريا متكاملا وتستند إلى رؤية شاملة، فحتى الظواهر التي تبدو غير ذات صلة بأي بعد فكري كالهومبرجر والدعوة إلى اقتصاديات السوق تشكل وتولدّ رؤية علمانية سواء أدرك المنتجون لهذه الظواهر ذلك أم فعلوه دون إدراك منهم، بحيث تقوم بإعادة صياغة أفكار الناس وعلمتها بطرق في غاية التركيب والكمون[2]، ولعل أهم آليات العلمنة الكامنة هو الإعلام-وخصوصا عن طريق اللّذة-وذلك عن طريق الأفلام الأمريكية والبرامج التلفزيونية التي تصل إلى السواد الأعظم على الناس في العالم، حيث تعيد صياغة أفكار الناس في إطار دارويني أو فرويدي أو برجماتي شكلي بنيوي كامن من غير وازع لكنه شامل، ولذا يمكن أن يوجد مجتمع يتبني إيديولوجية دينية معينة ولكن عمليات العلمنة البنيوية الكامنة قد تكون من القوة

---

[1] _ هذا مصطلح من وضع الأستاذ الدكتور: عبد الوهاب المسيري: العلمانية تحت المجهر، دار الفكر ودار الفكر المعاصر، سوريا، لبنان، ط1، 2000، ص 21.

[2] _ عبد الوهاب المسيري: العلمانية تحت المجهر ، ص 20.

بحيث تغير وجهته مغايرة تامة لا يشعر بها أعضاء المجتمع أنفسهم، تماما كما تمت (العلمنة الكامنة) في العالم العربي عن طريق الاستعمار[1].حيث لم تنتج العلمانية من واقعهم وإنّما فوضها عليهم الاستعمار فرضا بطريقته الخاصة التي اندرجت ضمن العلمنة الكامنة بالنسبة لهم.

المطلب الثاني: نتائجها:

لقد كان لهذه الأسباب والعوامل في نشأة الحداثة في العالم العربي، جملة نتائج أهمها:

1-العلمنة التعليمية والثقافية:

-أشرنا سابقا أن التيار التحديثي قد دخل العالم العربي عن طريق مصر التي تعتبر بوابة العالم العربي ولم يقتصر الأمر على "مهم" فقط، التي ظهرت بها مدرسة "الألسن" العلمانية بل سائر الدول العربية كتأسيس المؤسسة الصادقية الحديثة في تونس، على يد "خير الدين التونسي" (1810-1890) حيث درست مبادئ العلوم الحديثة واللغات في المغرب العربي كافة بعد أن كان جامع الزيتونة مركز الإشعاع العلمي والثقافي فيه[2].

-فكانت هذه المحاولات أول البذور التي زرعت النظام المدني في قطاع الثقافة والتعليم، حيث عبّرت عن اتحاد إرادة كل من النخبة الثقافية والنخبة السياسية بإصلاح النظام التعليمي بالإبعاد والإقصاء التام للدّين كمرجعية أساسية للعلم والثقافة في الوطن العربي.

2-العلمنة السياسية:

-لم تقتصر تأثيرات على الجوانب الثقافية والسياسية فحسب بل تعدتها إلى الجوانب الاجتماعية أيضا.

-ولقد ارتبطت مظاهر العلمانية الاجتماعية في العالم العربي بدعوات "قاسم أمين" الذي دعا إلى

---

[1] _ المرجع نفسه، ص 48.

[2] _ جبرا الشوملي: العلمانية في الفكر العربي المعاصر، ص 121.

"تحرير المرأة" والمرأة الجديدة[1]: حيث ربط تقدم المجتمع بتحرير المرأة الذي هو أساس الحريات جميعا فحرية المرأة تعني حرية المجتمع ولا تكون هناك حرية للمرأة إلا بتحرّرها من قيود العادات التي حكمت المجتمع وعلى رأسها الحجاب ومنع الاختلاط ومسألة تعدد الزوجات وغيرها، إضافة إلى دعوات طه حسين و"نور الهدى الشعراوي" حيث بادرت مع زميلاتها سنة 1920 إلى تأسيس لجنة الوفد المركزية للسيدات: حيث حققت هذه اللجنة، العديد من النتائج منها: منع زوج المرأة قبل سن السادسة عشر وحق المرأة في التعليم إضافة إلى حقها في الانتخابات ولم يقف الأمر عند هذا الحد، بل تعداه إلى نزع الحجاب بالكامل، لأنه يعطي المجتمع صيغة دينية –تخلف ورجعية، حيث سبق إلى ذلك (كمال أتاتورك) الذي فرض نزع الحجاب بالقوة كخطوة عملية أساسية لمنهجه العلماني سنة 1925م [2].

-يضاف إلى هذه المظاهر فرض نظام الاختلاط في أماكن العلم والعمل والأماكن العامة [3].

3-العقلانية[4] (العقلنة):

-أشرنا فيما سبق إلى أن بعض الدارسين والباحثين في موضوع "الحداثة" يرون أنها ليست ظاهرة من الظواهر أو مرحلة من المراحل التي مرت على العالم وعاشت فترة وانتهت إنّما هي مسار منفتح للتطوّر والتغير باستمرار[5].

فإذا كانت "حداثة" عصر النهضة قد أدت إلى المظاهر السابقة الذكر، فإن "حداثة ما بعد النهضة هي "العقلنة أو الترشيد".

-ذلك أن الفكر العربي في عصر النهضة العربية كان في اتجاهه العام متأرجحا بين حدي الأصالة

---

[1] _ قاسم أمين: تحرير المرأة، ص 16.

[2] _ محمد أحمد إسماعيل: عودة الحجاب، دار طيبة، الرياض، ط11، 1996، ص 25.

[3] _ المرجع نفسه، ص 215-217.

[4] _ العقلانية: مصطلح يعرّفه (جون كوتنغهام) بـ: «أنها نعت لنظرة إلى العالم ليس فيها مكان لما هو فوق الطبيعة» جون كوتنغهام: العقلانية، ترجمة محمود منقذ الهاشمي، مركز النماء الحضاري، ط1، 1997، ص 12.

[5] _ نقصد من هؤلاء الباحثين: عبد الوهاب المسيري وعزيز العظمة مثلا في كتابهما العلمانية تحت المجهر، ص 159.

والمعاصرة، أي بين الاتجاه الديني والاتجاه العلماني (اللاديني) الذي ظهر في شكل الدولة القومية العربية والاتجاهات الحزبية الماركسية.

-ولقد أدّى فشل الأنظمة العربية العلمانية-ذات التوجه القومي والماركسي إلى أزمة سياسية وثقافية أدّت بالكثير من الدارسين والباحثين في الفكر العربي إلى البحث عن حلول جديدة للخروج من هذه الأزمات[1].

-فرأوا أنّ أزمة العالم العربي سببها هو عدم النظر في "النظام المعرفي العربي والذي يشكل أحد مقومات المجتمع العربي وهو ما جعل حداثة القرن الماضي «حداثة مغتربة رغم كثافة زخات مقولات العقل في بنية خطابها»[2] على حدّ تعبير محمد عابد الجابري.

-من هنا جاءت الدّعوة إلى حداثة وتحديث الفهم والتعقل أو كما يسميها (محمد أركون) "إلحاح التعقل"«l'exigence de l'intelligibilité» [3]، فيقول: «العقلنة لا ينبغي لها هي الأخرى أن تصبح عقيدة إيديولوجية تضبط الأمور وتحدّ من حرية التفكير كما فعلت الأديان السابقة والعلمانية النضالية (loicism) المعادية للكهنون قد مشت في هذا الاتجاه [4].

-أي أن "الحداثة" ما هي إلا قيام بعملية نقد دائمة للبنى المعرفية والتصورات حتى يتمكن الإنسان من تحقيق استقلالية فكرية [5].

-ولا يقف الأمر عند حد استقلالية الفهم والنقد فقط للعقلنة بل يتعداه إلى معنى آخر أي إلى

---

[1] _ جبرا الشوملي: العلمانية في الفكر العربي المعاصر، ص 149.

[2] _ محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1991، ص 16.

[3] _ عبد اللطيف غلاتي: موقف محمد أركون من العقل السياسي الإسلامي، رسالة ماجستير، جامعة الأمير عبد القادر، قسنطينة، 2009، 2010، ص 90.

[4] _ محمد أركون: تاريخية الفكر الإسلامي، تر: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، الدار البيضاء، بيروت، 1998، ص 294.

[5] _ جبرا الشوملي: العلمانية في الفكر العربي المعاصر، ص 149.

"عقلنة الدين"[1]، أي قابلية للتعقيل فمثلا العلمانية والتي أهم وجوه الحداثة والتحديث في الفكر العربي لا ترفض الدين وتستبعده، كما أن الدين لا يرفضها لأن فيه بذورا نبتت من داخلها العلمانية أو "الجوهر العلماني للإسلام" [2].

-فالإسلام حليف المواطن في الدّفاع عن مصالح يسترشد به في قضايا الفقر والحرية والثقافة وهو عامل تجنيد الجماهير لتكون حركة إسلامية عامة يمكن أن تضم إليها مختلف التيارات السياسية فالإسلام عنده قادر على أن يوجد في داخله العلمانيين والماركسيين والمثقفين والليبراليين وشتى الاتجاهات...[3].

فهذا هو الإطار الجديد الذي دخلته "الحداثة" في الفكر العربي المعاصر، وقد تمّ التنظير لهذا الإطار الفلسفي الجديد من طرف العديد من مفكري العالم العربي الإسلامي من خلال عدة مشاريع كمشروع المفكر المغربي "محمد عابد الجابري" المعنون في ثنائية: نقد العربي: البنية والتكوين، وأعمال "محمد أركون" في قد العقل الإسلامي و(نزعة الأنسنة في الفكر العربي) و(تاريخية الفكر العربي المعاصر) إضافة إلى علي حرب) في (نقد النص) و (أزمة الحداثة الفائقة)، وأعمال "حسن حنفي" مثل (من العقيدة إلى الثورة) و(حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر)، وأعمال عبد الله العروي وجورج طرابيشي، وغيرهم وهذا ما سنحاول بيانه في المبحث التالي:

المطلب الثالث: الحداثة و"إلحاح التعقل":

-رأينا في المبحث السابق أن الحداثة في الفكر العربي المعاصر قد دخلت مرحلة جديدة ثم عنونها ب: "فلسفة العقلانية والتعقيل" فالإيديولوجيات السابقة لهذه المرحلة (القومية، الماركسية وغيرها) لم تعد قوّية أمام نظام عالمي يقوم على نظرية الذكاء السياسي (البراغماتية) والذي فرض نفسه بقوة (العولمة).

-الأمر الذي يتطلب إعادة النظر إلى الواقع ومعطياته وإلى الذات بالدرجة الأولى، نظرة قوامها

---

[1] _ عبد الوهاب المسيري: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، ج1، ص 203.

[2] _ المرجع نفسه، ص 206.

[3] _ إبراهيم أعراب: الإسلام السياسي والحداثة، إفريقيا الشرق، بيروت، دط، (دون دار النشر)، ص 193، 195.

العقل وحده تستهدف الفكر الذي يحكم سير هذه الأمة والآليات المنتجة له.

1-جدلية التراث والحداثة:

إن ما يميز التيار التحديثي (التعقيلي) في الفكر العربي المعاصر ميزة الاشتغال بالنصوص أو التراث الفكري للثقافة العربية يقول: على حرب: «...فالنص لم يعد مجرد أداة للمعرفة بل أصبح هو نفسه ميدانا معرفيا مستقلا أي مجالا لإنتاج المعرفة (...) فهو يستأثر الآن باهتمام الباحثين ويشتغل به أهل الفكر على اختلاف ميادين عملهم ومجالات اختصاصهم» [1].

-وهذا الاهتمام بالنصوص (بالتراث) يعتبر استجابة منطقية لفلسفة الحداثة الرّاهنة: «فخاضوا في حقل التراث تنقيبا بعد أن حدّدوا الدخول في الحداثة هدفا» [2].

-وهذا يعني أن الحداثة فيما يستوجب ويستلزم الاشتغال بالتراث[3]، فالحداثة هي: "التحديث" تحديث الذهنية والعقلية إنّها «تحديث الفكر والمنهج الذي تفكر بهما معا»[4]. وهذا التحديث لا يكتسب معناه (آلياته) من حداثة معينة كالحداثة الأوروبية مثلا، حتى لو تم التسليم بعالميتها لأنها انتظمت في تاريخ أمة معينة لها خصائص محددة تميزها (هي أوروبا) وهذا التاريخ أعطى للحداثة الأوروبية طابعا خاصا لمنعها من الخروج عن الدائرة الثقافية الأوروبية إلا بشروط تسمح لها بذلك أي لا تستطيع أن تدخل في حوار نقدي (بناء) مع ثقافة غريبة عنها كالثقافة العربية[5].

---

[1] _ علي حرب: نقد النص (النص والحقيقة01)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، ط4، 2005، ص7-8.

[2] _ عمر كوش: نقد التراث أم نقد العقل ومصادرته: www.tereza.org

[3] _ تجدر الإشارة هنا: إلى أن المراد بالتراث أو (النص) الذي يعنيه (الجابري) بالدراسة والاشتغال هو العلوم التي تشكلت في الثقافة العربية وانتظمت حول الوحي (النص المقدّس القرآن والسنة)، لا تأخذ النص الديني في حدّ ذاته وهذا ما يميز الجابري) عن (أركون) الذي اشتغل حتى بـ نقد(النص المقدس) وفي هذا يقول الجابري: «ولا بدّ من الإشارة إلى أننا قد اخترنا بوعي التعامل مع الثقافة العالمية (الفقه، النحو، الكلام...)» محمد عابد الجابري، نقد العقل العربي (تكوين العقل العربي)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط3، 2006، ص 07.

[4] _ محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، ص 16.

[5] _ محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، ص 17.

وبما أن المطلوب هو تأسيس حداثة عربية أي حداثة تتناسب وخصوصية الثقافة التي تشكل الوعي عند الإنسان العربي، وبما أن التراث هو أهم عناصر هذه الثقافة فإن الطريق نحو الحداثة لا يكون إلا بالانطلاق منه «فطريق الحداثة عندنا يجب أن ينطلق من الانتظام النقدي في الثقافة العربية نفسها وذلك بهدف تحريك التغيير فيها من الداخل» [1].أي أنه (الحداثة العربية) لا تتحقق إلا بالبحث عن (العقلانية) في المنظومة التي تشكل بنية وآلية الفكر العربي إنها التراث، بعيدة عن القراءات السابقة للتراث والتي لم تؤد في غالبها إلى نتيجة يمكن من خلالها تحقيق الغاية من الحداثة أي "النهضة والعقلنة" والسبب في ذلك هو "الإيديولوجيا التي كانت تحكم هذه القراءات للتراث فالقراءة الدينية أي قراءة أصحاب التكوين الديني-والتي يقوم منهجها على التأصيل لرد الهجوم لم يعد عندها مجرد مقوم من مقومات إثبات الذات وإنما أصبح المحك الذي يقاس عليه الحاضر وحتى الماضي والمنى الذي يستشرفه المستقبل، فنتج عن هذه القراءة إعادة استنساخ التراث وإعادة إشكالياته والاستسلام لها أي أنّها "تراث يكرر نفسه"[2].

-أمّا القراءة اليسارية "الماركسية" للتراث والتي تقوم على المنهج الجدلي فلا ترى في التراث العربي إلا انعكاسا للصراع الطبقي من جهة والصراع بين المادية والمثالية من جهة أخرى، فهي عبارة عن تعيين للأطراف وتحديد لمواقع الصراع وهذه الطريقة ليست تطبيقا للمنهج الجدلي الماركسي وإنّما هي تطبيق لطريقة تطبيق المنهج الماركسي الجدلي أي: البرهنة على صحة المنهج لا البحث عن حقيقة التراث[3].

-لتأتي القراءة الاستشراقية والتي يمثلها في نظر "الجابري" المثقفون العرب الذين يتخذون من الدراسات الاستشراقية للتراث مرجعتيهم بنتيجة مفادها استلاب الذات وطمسها، لأن المنهج الاستشراقي يقوم على المنهج الفيلولوجي الذي يعني ردّ كل شيء إلى أصل معين، فإذا تعلق الأمر

---

[1] _ المرجع نفسه، ص 16.

[2] _ محمد عابد الجابري: نحن والتراث، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2006، ص 19.

[3] _ المرجع نفسه، ص 18.

بالتراث العربي الإسلامي فلا أصل له إلا في اليهودية والمسيحية والفارسية واليونانية فالتراث العربي ماهو إلا استيعاب لتراث أجنبي عنه [1].

فالإيديولوجيا الغير واعية التي حكمت قراءات التراث في الفكر العربي لم تنتج سوى

-إعادة إحياء التراث والانخراط في إشكالية العودة إلى الوراء).

-تغييب دور التراث في الثقافة العالمية (خمس طمس الهوية والذات).

-لذلك يقول "كمال عبد اللطيف" أحد أهم المفكرين العرب المختصين في قراءة الجابري: «فأطروحة "الجابري" (نقد العقل العربي) تدعم (بطريقتها الخاصة) قيم الروح النقدية في ثقافتنا وتقترح علينا آليات معينة في كيفية تجاوز الارتباط الثقافي في الفكر العربي» [2].

-إنّ هذا المفهوم الذي وضعه (الجابري) للحداثة لم يكن إبداعا انفرد به (الجابري) عن سائر المفكرين العرب المعاصرين له، وإنما هو انتظام في المرحلة التي دخلها الفكر العربي المعاصر كما أشار إلى ذلك (علي حرب) سابقا، وإن اختلفت وجهات نظرهم في التعامل مع التراث (قطيعة أو مواكبة أو بحثا عن مكان العقلانية فيه).

لذلك لا يخرج مشروع (محمد أركون) عن هذا المشهد كذلك وعن السجالات الحاصلة في الساحة الفكرية حول إعادة قراءة التراث، حيث يرمي مشروعه (نقد العقل الإسلامي) إلى بلورة لاهوت إسلامي جديد يستجيب لنشأة الحداثة ويتناسب مع معطيات العلم الحديث فقد استشعر (أركون) ضرورة توسيع النظر الحداثي للظاهرة الدينية حتى يشمل الإسلام، فما قام به (أركون) حسب –هاشم صالح–بالنسبة إلى التراث الإسلامي، يشبه إلى حد بعيد، مما يفعله علماء أروبا ومفكروها بالنسبة إلى

---

[1] _ محمد عابد الجابري: نحن والتراث، ص 19.

[2] _ كمال عبد اللطيف وأحمد بقاوي: التراث والنهضة، قراءات في أعمال محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2004، ص 25.

المسيحية حيث يرى أن النقد العلمي سوف يطبق على تراثنا عاجلا أم أجلا طال الزمن أم قصر[1].

-ف (أركون) يعتبر أن هناك مهمتين يجب القيام بهما في غير عملية تحديث التراث، وهما تحديد معنى التراث وتحديد معنى الحداثة.

-فلا يمكن إقامة روابط حية مع التراث ما لم نتمثل، أو نضطلع بمسؤولية الحداثة كاملة إذا ما استمر الخلط ما بين التراث التاريخي والتراث الميثولوجي (الأسطوري)، ذلك أن (أركون) يميز بين ثلاثة مستويات من التراث، التراث بمعنى التراث الإسلامي المقدس والمثالي، والتراث بالمعنى الإتنولوجي للكلمة الذي يعني كل العادات والتقاليد السابقة على الإسلام والتي استمرت بشكل أو بآخر حتى بعد الإسلام ثم التراث الإسلامي الكلي أو السنة الإسلامية الشاملة وهو المفهوم الذي بلوره (محمد أركون) واشتغل عليه حتى يتجاوز مفهوم التراث "المبتور والباتر" الخاص بكل فئة على حدة [2].

-كما أن دعوة (محمد أركون) إلى الحداثة لا تقتصر على مجرد التحديث المادي بل هي دعوة إلى التوغل في أعماق الحداثة لاستصحاب الأسس المعرفية أو روح الحداثة وفلسفتها التي لا تغير أشكال وأنماط الحياة العربية والإسلامية فحسب بل أيضا مواقفهم ورؤاهم تجاه الكون والعالم[3].

-ويعتبر أركون هذا التحديث هو: «الحداثة الإسلامية العصرية الأصلية ذات الأبعاد المتعددة، وذات العقلانية المنفتحة على كل قوى التفكير والإبداع وذات الجذور القرآنية الإنسانية غير التقديسية» [4]-حسبه-لذلك يعتبر (أركون) مشروعه ثورة في «إعادة بناء الفكر الإسلامي»، وهذه الثورة-حسبه-

---

[1] _ محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟ ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط4، 2009، ص 15.

[2] _ محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة: هاشم صلح، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط1، 1986، ص 59.

[3] _ سعيد شبار: الحداثة في التداول الثقافي العربي الإسلامي، نحو إعادة بناء المفهوم، منشورات الزمن، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2002م، ص 54.

[4] _ مختار الفجاري: نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2005، ص 160.

سوف تشطر تاريخ الفكر الإسلامي إلى شطرين: ما قبل (أركون) وما بعده [1].

فهذا هو السياق العام لمشروع الحداثة والتحديث في الفكر العربي المعاصر والذي لا يخرج عن العلاقة الجدلية والتراث أو التراث والحداثة أي اتفاق رسمي بين هؤلاء المفكرين على أن عملية التحديث لا يمكن أن تتم إلاّ بإعادة قراءة (التراث) الإسلامي أو بعبارة أدق، إعادة ترتيبه وهيكلته.

إن بالبحث عن مكامن الحداثة فيه تارة (حسب تصور كل مفكر للحداثة وإن كان أغلبهم لا يخرج في تصوره لها عن الحداثة في صورتها ونموذجها (الأوروبي) مثلما فعل (الجابري) في خلاصة مشروعه بانتصاره للفكر الراشدي ممثل الأرسطية في الفكر الإسلامي.

أو بالعمل على البرهنة على ان هذا (التراث) على جميع مستوياته (نص مقدس ونص بشري) لا يخرج عن إطار الأسطورة (الميثالوجية) وهي بمثابة فيروسات قاتلة لبذور العقلانية والتحديث.

2-قواعد المنهج الحداثي في الفكر العربي المعاصر:

تقسم الدراسات الحديثة للتراث الإسلامي إلى قسمين: نص تأسيسي: وهو القرآن الكريم، بغض النظر عن موقفهم منه، هل هو وحي أم لا، وإن كان وحيا هل هو أزلي أم بعدي، كأركون مثلا الذي يقول عن القرآن:

«إنه لدى فكر معاصر متعود اتباع نوع معين من البرهان والإيحاء والوصف والسرد في نصوص يجري إنشاؤها بحسب مخطط صارم، فإن القرآن مدعاة للنظر بعرضه غير المنظم.

واستخدامه غير المعتاد للخطاب والإيحاءات الأسطورية والتاريخية والجغرافية والدينية، وكذلك بتكراره، وانعدامه، واختصاره بمجموعة كاملة من الرموز التي لم تعد تجد البيئة دعائم ملموسة، سواء...طرق تفكيرنا أم في محيطنا الطبيعي والإجتماعي والاقتصادي والأخلاقي »[2]

---

[1] _ المرجع نفسه، ص 161.

[2] _ محمد أركون: الوحي، الحقيقة، التاريخ-نحو قراءة جديدة للقرآن-، مجلة الثقافة الجديدة، العدد 26-27، 1983، ص34

-ويقول في إطار بيانه لمساحة غير المفكر فيه في الثقافة الإسلامية والذي ستناوله بالنقد والتحليل: «كل المشكلات التي طمست او رميت في ساحة المستحيل التفكير فيه من الإسلام الرسمي منذ الأمويين نقصد بذلك تاريخ النص القرآني وشكله، تاريخ مجموعة الحديث النبوي، ثم الشروط التاريخية والثقافية لتشكل الشريعة، ثم مسألة الوحي...ثم مسألة هل القرآن مخلوق أم مفاد خلقه، أي غير مخلوق، ثم مسألة الإنتقال من الرمزية إلى سلطة الدولة...»[1]

-ويقول(نصر حامد أبو زيد):عن القرآن الكريم: «إنه نص شرعي، وخطاب تاريخي، لو يتضمن معنى مفارقا جوهريا ثابتا، والواقع أن النص القرآني منظومة من مجموعة من النصوص، وان كان لتشابهه في تركيبه ذلك مع نص الشرعي، كما هو واقع مع المعلقات الجاهلية، فإن الفارق بين القرآن والمعلقة من هذه الزاوية المحددة تمثل في المدى الزمني الذي استغرقه النص القرآني»[2]

- أما القسم الثاني: فهو نص شارح ثانوي، وينقسم بدوره إلى قسمين: نص ثانوي أول وهو السنة النبوية، ونص ثانوي ثاني، وهو اجتهاد دار أجيال العلماء والمسلمين

- إن هذا التقسيم الذي يعتمده الحداثيون، وهو نتاج الرؤية التاريخية، للتراث العربي الإسلامي، والتاريخية صفة لكل ماهو تاريخي حدثا كان أم فكرا، وأن الأمور الحاضرة ناشئة من التصور التاريخي ولا يمكن فهمها على حقيقتها إلا في الوسط الذي نشأت فيه -ومن ثم فالقول بتاريخية نص ما يعني ربطه بحدود الزمان والمكان اللذين ظهر فيهما، وناتجا للأحوال الإجتماعية والإقتصادية والسياسية والثقافية التي فعلت فيه فعلها حتما وهذه الشروط تجعل النص ذاته... غير مفكك عن الأحوال المنتجة له[3].

-كما تعتبر القطيعة الابستمولوجية آلية من الآليات التاريخية في البحث الابستمولوجي وتحمل

---

[1] _ محمد أركون: المفكر الإسلامي -نقد واجتهاد -، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط3، 1998، ص19-

[2] _ مرزوق العمري: إشكالية تاريخية النص الدين في الحطاب الحداثي العربي المعاصر، أطروحة دكتوراه. قسم العقيدة و مقارنة الأديان. جامعة الأمير عبد القادر.قسنطينة.2006/2005.ص21

[3] _ الحسن العباقي: القرآن الكريم والقراءة الحديثة، دار صفحات للدراسات والنشر، سورية دمشق، ط1، 2009، ص 48.

التاريخية "دلالة أنثروبولوجية وصيغة تقضي بضرورة الارتباط بالمجال الثقافي والإجتماعي في بعده الوضعي المادي، وتصل إلى اعتبار المقدس أحد العقبات التي تحول دون توظيف هذا المفهوم، ولذا اعتبرت "التاريخية" رؤية ومفهوما استوعبه العقل الدوغمائي، أي عقل المؤمن التقليدي، لأن دوغمائية تجعله برغبة في التقديس، وبالتالي يتشكل الخيال "L'imaginaire"الذي ينافي التاريخية[1].

-كما تحمل التاريخية دلالة أنطولوجية، أي أنها على اتصال المبحث الموجود بمعناه الفلسفي، من خلال التركيز على بعدي الزمان والمكان كمباحث وجودية، فقد استعان مثلا "نصر حامد بوزيد" في هذا بمباحث الوجود كما قررها علماء الكلام، عند تقريرهم مبدأ حدوث الكون الذي جعلوا منه أساس الدفاع عن عقيدة الألوهية، فيقول وهو يعرف التاريخية من هذا المنظور: «لحظة الفصل والتمييز بين الوجود المطلق المتعالي والوجود الإلهي، والوجود المشروط الزماني »[2].

-ويلاحظ على التعريف كيف وقف عند الوجود في مستوييه الإلهي والكوني، وبنى على الفعل الإلهي الأول، فعل إيجاد العالم باعتباره هو فعل إنتاج الزمان، وبذلك فكل الأفعال التي كانت بعده بما في ذلك النص القرآني تظل أفعالا تاريخية بحكم أنها في الزمن والتاريخ.

-وقد نتج عن توظيف مصطلح التاريخية في الخطاب الحداثي العربي المعاصر عدة أمور:

1-**نقد القراءة السائدة:** أي نقد فهم العقيدة لدى المسلم، قديما وحديثا بخصوص النص القرآني والنص الشرعي، فهذه النصوص في نظر الخطاب الحداثي خضعت لتكوين وتوجيه تبريري، أي أنها لم تنبن على فهم موضوعي، بل على توجيه إيديولوجي، لذلك كانت القراءة الحداثية لهذه النصوص قراءة ناقدة للقراءات السائدة لهذه النصوص معتمدة أساسا على نتائج العلوم الإنسانية ومناهجها المعتمدة.

ويعترف "محمد أركون" بعجز النقد المعاصر على اقتحام القراءة السائدة، فيقول:

---

[1] _ مرزوق العمري، إشكالية تاريخية النص الديني، في الخطاب الحداثي العربي المعاصر، ص16.

[2] _ نقلا عن: المرجع نفسه، ص16.

«نجد أنفسنا اليوم عاجزين أكثر من أي وقت مضى في فتح الإطارات التي أغلقت منذ القرنين الثالث والرابع الهجريين والتي تخص المصحف وشكله، وجماعات الحديث النبوي الكبرى، وكتب الفقه الثانوية وأصول الدين وأصول الفقه»[1]، والعمل على إيعاز تدوين التراث إلى قراءات الحكام، مثل قرار (عثمان-رضي الله عنه-) بتدوين المصحف، وقرار (عمر بن عبد العزيز -رضي الله عنه-) بتدوين السنة، إضافة إلى دوغماتية العقل المتلقي، وهذه الدوغماتية نقصد بها اليقينيات الراسخة عند المسلمين، والتي لم يعد عقل المسلم يناقشها بعدما تأسس على أساس صحيح، مثل التساؤل حول صحة النص القرآني وصحة السنة النبوية [2].

2- عدم مراعاة طبيعة النص القرآني: أي إمكانية إخضاعه للتعددية القرائية، واعتباره ذلك من أخص خصائصه، فالنص القرآني حمّال أوجه، وإذا كان النص القرآني يتحمل ذلك فما بالك ببقية النصوص.

3- **التاريخية**: حيث توظف هذه الفلسفة الوضعية بنفس الدلالة الأوروبية في الخطاب الحداثي العربي، وذلك في إطار الامتداد الذي يعرفه الفكر الوضعي الذي يعتبر الأديان إبداعا إنسانيا لا وحيا إلهيا، إذ يعتبر الدين مكون من المكونات التاريخية، ويتجلى ذلك من خلال القراءة الوقائعية للتاريخ الإسلامي، حيث تلغى الأبعاد العقائدية الإسلامية في التاريخ الإسلامي، مثل نصر الله تعالى للمؤمنين وتثبيتهم، وتؤكد من وجهة نظر وضعية تقدمية أن هذا التاريخ له طابع دنيوي بحت، وأنتج من طرف جماعة المؤمنين الأولى والمراد لها جيل الصحابة خلال عمر البعثة[3].

- وتبرز التاريخية كذلك من خلال تجلية الوعي الأسطوري، لأن الخطاب الحداثي ينظر إلى الفكر الإسلامي على أنه فكر تسيطر عليه الأساطير والخرافات بتعلقه بالغيب، ولأن التاريخية ترتبط بالمادية

---

[1] _ مرزوق العمري، إشكالية تاريخية النص الديني، ص17.

[2] _ المرجع نفسه، ص18.

[3] _ مرزوق العمري، إشكالية تاريخية النص الديني، ص18.

ارتباطا وثيقا، وبالتالي فما تقتضيه عملية تجلية الأسطوري الكشف عن طبيعة قداسة النص التي لاتزال تشكل حسب الحداثيين عقبة متينة في وجه نقد التاريخ، وقداسة النص في الخطاب الحداثي أمر تاريخي لا صلة له بذات النص وطبيعته فيقول (عزيز العظمة): « النص الديني كغيره يخضع في وافع الأمر إلى التاريخ، فهي من التاريخ ولدت فيه، وفيه تقدست، وبه انفعلت. وفيه أثرت، فالتاريخ مجالها، فالتاريخ أسرارها ومكانتها، ومن التاريخ أساطيرها وأسطورتها، كما أن في العلوم التاريخية والإنسانية الحديثة مفاتيحها»[1]. أي من خلال الثقة الممنوحة في العلوم الإنسانية المشار إليها يمكن تجلية الوعي بهذا الأسطوري، بل تؤول النتائج إلى ماهو أخطر من كل ذلك إلى الإنكار المصدر الإلهي للدين، لهذا كانت المطالب الملحة للفكر الحداثي على ضرورة إعادة النظر في تقييماتها وتطوراتها لمنشأ الثقافة ووظائفها، وقد نتج عن هذه الرؤية للتراث " أزمتين "، على مد تعبير (طه عبد الرحمان):

* **الأولى:** وأطلق عليها اسم: أزمة الصدق: فالرؤية الحداثية للتراث تقوم على مبدأين: مبدأ الموضوعية: والذي يقتضي بأن يكون النظر والتحليل العلمي مستقلا كل الاستقلال على الذات الإنسانية، ومبدأ لا أخلاق في العلم، فكل امرئ أن يتبنى منطقه كما يشاء، ولا يتقيد بذلك إلا أن يتبين عند الاقتضاء مناهجه وقواعده فيما اتخذ من منطق خاص، وينتج عن هذين المبدأين:

-أن القول الحق قد يصدر عن القاتل ولو لم يعمل به، وأن الفعل ليس شرطا في قبول القاتل وأن تقويم قول القاتل من جهة أفعاله مسلك غير مشروع.

-وبما أن الصدق هو مواطأة القول للفعل، فإن المعرفة الحديثة لهذه المبادئ تعاني أزمة الصدق، إنها تخل بشروطه[2].

-فعدم إعطاء قيمة للاختلاف في الفكر والمعرفة يؤدي الى تزييف الحقائق أي غياب الحقيقة.

* **الأزمة الثانية:** هي ما أطلق عليه (طه عبد الرحمان)"أزمة القصد"، وذلك نتيجة لمبدأين تعتمدها

---

[1] _ نقلا عن المرجع نفسه.

[2] _ طه عبد الرحمان ؛ سؤال الأخلاق، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط1، 2000، ص 93.

المعرفة الحديثة كذلك وهما:

-مبدأ السببية والذي يقضي بأن يكون لكل ظاهرة سبب ويلزم منه أن...-المعجزة- لا محل لها في الممارسة العقلية المشترطة في العلوم. والمبدأ الثاني الذي يقضي بأن كل ظاهرة لا تحددها إلا أوصاف خارجية يمكن أن تراقب وتضبط، ولا تتطلع إلى ما وراء الظاهرة من دلالات خفية، ولا إلى ما بطن من الأسباب الممتنعة عن هذه المراقبة الظاهرية الآلية، وغاب عن هذه الرؤية الحداثية أن الظواهر التي يستقرئ العلم الوضعي أسبابها هي من صنع الإرادة الإلهية التي تعلمت لهذه الاسباب، وكان بإمكانها أن تتعلق بأسباب غيرها لو شاءت، ومعلوم أن مدلول الإدارة الذي يقترن بوجود الجواز و مدلول الغاية الذي يقترن بوجود الظاهر، يدوران في نهاية المطاف على معنى القصد[1].

-فالمعرفة الحديثة لا تعرف ماهي غايتها، أو بتعبير أدق لا تصل إلى نهاية التي من المفروض أن ينتجها العقل السليم الذي لا ينفصل عن الغيب عن الله، لأن هذا الفصل يجعل العقل يرفض مبدأ الجواز، كالمعجزة وهو أمر "حادث"، ووجد، وموجود، ومبدأ الآلية (الظاهرة) الذي ينكر الباطن، وهو حقيقة وموجود، كلاهما يتعلق بإرادة الله سبحانه، ويؤيد للإيمان، ولما غاب الإيمان غاب مقصد العلم.

-وقد ينتج عن هذا التعامل أو (تطبيق قواعد الحداثة) على التراث الإسلامي، إضافة إلى ما ذهب إليه (طه عبد الرحمان) في أزمتي الصدق والقصد مايلي:

1- التسوية بين الوحي والإجتهادات البشرية ينفي التمييز بين المصادر الأصلية ووظيفتها كأساس ومعيار يحتكم إليه مجمل ما شكله التراث من أفكار وكتابات وممارسات.

2- ترك المجال مفتوحا للطعن في التراث جملة دون التمييز بين الأصول والاجتهادات[2].

-وهذا الاتجاه في قراءة التراث ينحو نحو "تخريب تراث الأمة"، وتشويه صورته، وهذا ليس مجرد

---

[1] _ المرجع نفسه، ص95.

[2] _ نجوى منصوري: التراث والتجديد عند زكي نجيب محمود، رسالة ماجيستر.، الجامعة الإسلامية الحكومية كاليجاجا، اندونيسيا، 2004، ص70، 71.

مجهودات فردية اقتصرت على منجزات "الجابري"و"أركون".

وغيرها بدافع التعصب الأيديولوجي أو الخصام السياسي، وإنما هو اتجاه منظم، وتسيير وفق خطط مرسومة بدقة، ما أدى إلى التفاضلية، وتشفير التراث وإلغاء بعض حقوله على حساب البعض الآخر لدوافع ايديولوجية. في حيث لا تكاد تختلف الأمم ذات الخبرة التاريخية الكبرى، والمتميزة والفعالة في مسارات الوجود الإنساني الطويلة، تكاد تجمع على التمسك بتراثها، وتضفي نوعا من القداسة على تراثها كمعنى جماعي على الرغم من كون الكثير منه لم يعد يصلح موضوعيا كفائدة علمية إبداعية في الوجود الإنساني[1].

3- إن الدراسات الحداثية في الفكر العربي المعاصر لاتزال تبذل جهدا كبيرا في نقل وتعريف المفاهيم الفلسفية والسياسية الحديثة، وترسيخها بغية تبيئتها وتكييفيها مع المحيط الثقافي العربي.

4- أن هذه الدراسات وقعت في عدة مغالطات، منها: التعامل مع الحداثة الأجنبية والتسليم بها دون نقد وتمحيص، وهو ما يتعارض وروح الحداثة المنشودة من طرفهم والتي تتطلب كل شيء واقتصارهم على عقلانية تجاوزتها الفلسفة الغربية الحديثة.

5- إزهاق روح المعرفة بإيعازها لعوامل خارجية ونفي منطقها الأكسيومي الذي حكم نسيجها (الدين)وهدم وتفتيت البنى التحتية للتراث من خلال تطبيقهم لمبدأ القطعية الابستمولوجية.

6- إلغاء وحدة المنظومة المعرفية الإسلامية.

7-تغييب خصوصية العقلانية الإسلامية.

- فهذه النتائج وأخرى تدل على أن الخطاب الحداثي في الفكر العربي المعاصر، يعوزه عمق الفهم، ما أوقعه في فشل الطرح وأخرجه عن غايته المنشودة في النهضة والتحديث.

[1] _ جمال سلطان: الغارة على التراث، مكتبة السنة، مصر، ط1، 1990، ص 04.

الفصل الثاني:

علم الكلام وإلحاح التحديث

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الأول: قراءة كرونولجية لعلم الكلام

يعتبر علم الكلام: أحد أهم العلوم الإسلامية، من خلال معالجاته الفكرية التي عوّل فيها على العقل واستدلالاته تارة، وعلى الذوق والوجدان تارة أخرى. ليمثل بذلك جانبا هاما من الفلسفة الإسلامية فيما تكفل به من الدّفاع عن العقائد الإيمانية وإثباتها بالبرهان والدليل في مواجهة المشككين والمبطلين[1].

لذلك يعد علم الكلام فلسفة الإسلام على الحقيقة واستطاع بحق أن يكوّن من خلال اجتهاداته حول العقيدة، فلسفة العقيدة الإسلامية، ليكون أحد ركائز الحضارة الإسلامية في عصر ازدهارها بما هيئه من فهم الدّين وأصوله، ذلك الفهم الذي انطلق منه المسلمون في بناء حضارة لعبت بحق إحدى حلقات التقدم الإنساني وكانت نقطة انطلاق لحضارات أخرى [2].

المطلب الأول: أسباب نشأته وظروفه:

تعود نشأة علم الكلام إلى فترة مبكرة من التاريخ الإسلامي، وقد ساهمت مجموعة من العوامل الداخلية والخارجية في نشأته.

وأوّل ما ارتبط به علم الكلام في نشأته الأولى تلك المشكلات التي تفجرت في صدر الإسلام، وفرضت نفسها على الواقع الإسلامي آنذاك، فاجتهد المتكلمون الأوائل ما وسعهم الاجتهاد في تقديم حلول لها، معتمدين في ذلك على فهم النصوص الدينية، والاستناد إليها في دعم اجتهاداتهم فكانت تلك الاجتهادات البواكير الأولى لعقائد "الفرق الكلامية" التي تشمل تاريخ علم الكلام.

-وأوّل هذه المشكلات كانت: "المشكلات السياسية" وعلى رأسها مشكلة: الإمامة وما ارتبط بها من صراعات سياسية بدأت منذ خلافة الخليفة الثالث، وانتهت بقتله وما ثار حوله من أحداث،

---

[1] _ محمد صالح محمد السيد: أصالة علم الكلام، دار الثقافة والنشر والتوزيع، القاهرة، دط، 1987، ص 03.

[2] _ محمد صالح محمد السيد: مدخل إلى علم الكلام، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، د.ط، 2001، ص 07.

كحرب الجمل، وحروب الإمام علي مع معاوية رضي الله عنه وحادثة التحكيم، انتهاءا إلى مقتل الإمام علي في الكوفة، لينبثق ذلك عن قيام دولة أمية، وما أثير حول نشأتها من فلسفة سياسية، كمسألة الإمامة: هل هي اختيار أم تعيين؟ وما مدى وجوبها، وما مدى أحقية قريش بالاستئثار بها وما هي شروط الحاكم، ومتى يشرع الخروج عليه [1].

-كما ولدت الأحداث في صدر الإسلام أيضا، مسألة أخرى وهي: «مسألة مرتكب الكبيرة» وهي إن كانت فقهية في جوهرها إلا أنها اتخذت بعدا سياسيا، فقد ارتبطت بطرفي القتال في حرب الجمل، وما أثير حولها عن أحقية أي الطرفين؟ وكيف يكون الحكم بتخطئة أحد الفريقين، خاصة أن كلاهما له مكانة عظمى في قلوب المسلمين؟

-فارتبط الحكم على الفريقين بتحديد معنى الإيمان والكفر والنفاق والأحكام المتعلقة بهذه المصطلحات، لتثير هذه التساؤلات وما ترتب عنها من أجوبة قلقا نفسيا وتوترا عصبيا عند جماعة من أجلاء المسلمين وأتقيائهم آنذاك، فيما يتعلق بانحيازهم لأي الفريقين.

-كما ولدّ البحث "في مرتكب الكبيرة": مسألة أخرى، هي أحد أهم مسائل علم الكلام قديما، وهي مسألة "الجبر والاختيار" أي مسؤولية الإنسان عن الكبيرة التي يرتكبها هل له فيها اختيار أم أن الأمر كله جبر

-فكانت الإجابة عن هذه المسألة هي النقطة الرئيسية لظهور الفرق والمذاهب الكلامية، حيث شكلت: البواكير الأولى للفكر الكلامي: والمادة الأولى التي كوّنته[2].

-ويعتبر: "الجهم بن صفوان"[3]: أول من قال بمذهب الجبر وإليه تنسب الجبرية حيث يروي عنه

---

[1] _ حسن إبراهيم: تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، دار النهضة المصرية، القاهرة، ط6، 1979، ج1، ص 373.

[2] _ محمد صالح السيد، مدخل إلى علم الكلام، ص 75-76.

[3] _ الجهم بن صفوان: (ويكنى بـ:أبا محرز" مولى بني راسب من الآراء اليمنية، وأصله من بلخ بخراسان، لا يعرف تاريخ ميلاده، ذهب إلى الكوفة وفيها قابل الجعد بن درهم وأخذ عنه القول بنفي الصفات وخلق القرآن بناء على منهج عقلي قائم على تأويل النصوص

"الشهرستاني" قوله: «إن الإنسان ليس بقدر على شيء ولا يوصف بالاستطاعة، وإنما هو مجبور في أفعاله لا قدرة له ولا إرادة ولا اختيار، وإنما يخلق الله تعالى الأفعال منه على حسبما يخلق في سائر الجمادات وينسب إليه الأفعال مجازا كما ينسب إلى الجمادات، كما يقال أثمرت الشجرة، وجرى الماء، وتحرّك الحجر، وطلعت الشمس....إلى غير ذلك والثواب والعقاب جبر كما أن الأفعال جبر، وإذا ثبت الجبر فالتكليف أيضا جبرا»[1].

-وهو أن قرر الجهم بن صفوان الجبرية المطلقة وبين أن الأفعال تنسب إلى الإنسان مجازا وهو مجبر على أفعاله جبرا مطلقا، كان من الطبيعي في مقابل ذلك أن يظهر من يقول بحرية الإرادة، وكان هذا قول "معبد الجهني" [2].

-وكما كان لمسألة الجبر والاختيار اتصال وثيق بمشكلة مرتكب الكبيرة، يتبلور حول هذه المسألة كذلك "تكفير مرتكب الكبيرة" وهذا ما انتهى إليه أوائل الخوارج ذلك لأنهم يرون أن الإيمان اعتقاد وعمل، والعمل ركن أساسي في الإيمان ومرتكب الكبيرة فقد هذا الركن[3]، بينما ذهب "المرجئة" إلى أنه لا يضرّ مع الإيمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة فأرجأوا الحكم على مرتكب الكبيرة في الحياة الدنيا، وعاملوه معاملة المؤمن، طالما كان ينفق بالشهادتين فالإيمان اعتقاد بالقلب وليس العمل ركن فيه[4].

- لتأتي المعتزلة برأي وسط بين موقف الخوارج والمرجئة فمرتكب الكبيرة لا يكون مؤمنا كما قال المرجئة ولا كافرا كما قال الخوارج، ولا منافقا كما قال الحسن البصري، بل "فاسق" وهو إذا خرج من

الدينية) جمال الدين القاسمي: تاريخ "الجهمية والمعتزلة، مؤسسة الرسالة، د بلد النشر، ط1، 1399هـ-1973م، ص 10.

[1] _ الشهرستاني: الملل والنحل، على هامش كتاب الفصل في الملل والنحل، لابن حزم، دار المعرفة، بيروت، ط2، بيروت، 1395هـ-1975م، ص 11.

[2] _ معبد الجهني: من التابعين ومن أوائل القائلين بالقدر أي ينفي القدر الإلهي، قتله عبد الملك بن مروان أو الحجاج لخروجه مع ابن الاشعث: الذهبي: ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تح: علي محمد البجاوي، نشر عيسى البابي الحلي، القاهرة، د ط، د سنة النشر، ج2، ص 182.

[3] _ الشهرستاني: الملل والنحل، ج1، ص 156.

[4] _ المرجع نفسه، ص 144.

الدنيا بغير توبة فهو من أهل النار خالدا فيها، لكن يخفف عنه العذاب، وتكون درجته فوق الكفار[1].

-وقد كان لهذه المسألة انعكاساتها على السياسة فقد اعتبر الخوارج الحكام من بني أمية مرتكبي كبيرة، ومن ثم حكموا بكفرهم، وقتالهم وجاهروا بالدعوة إلى الثورة عليهم، بل اعتبروا جميع مخالفيهم كفارا، بينما عاشت المرجئة في سلام مع الطبقة الحاكمة وكذلك مع جميع الفرق.

-ومن خلال ما تقدّم، يمكننا أن نتلمس أن علم الكلام ظهر تلبية لحاجة المجتمع الإسلامي منذ صدر الإسلام، ليلتمس حلولا لمشكلاته انطلاقا من مصادره الأولى المتمثلة في القرآن والسنة. مما يشهد لعلم الكلام بالحيوية والواقعية.

-وهذا ما يمكن الاستفادة منه في ترشيد الفكر الإسلامي المعاصر «نحو صياغة فلسفة ترتبط بواقع المسلمين» [2].

وإذا كانت العوامل الداخلية استجابة منطقية لواقع العالم الإسلامي في صدر الإسلام فإن انفتاح المسلمين على ثقافات أخرى لها ديانات مختلفة لعب أيضا دورا هاما في قيام علم الكلام، إذ أن احتكاك المسلمين بالشعوب الأخرى في البلاد التي فتحوها جعل قيام علم الكلام وتأصيله ضرورة هامة من أجل الدفاع عن أصول العقيدة الإسلامية أمام التحديات الجديدة التي تواجهها.

-وتعدّ مشكلة: "القضاء والقدر" نموذجا لتأثير هذا الانفتاح على الفكر الإسلامي في تلك المرحلة.

-كما أدّى انفتاح المسلمين على الثقافات الأخرى ونشاط حركة الترجمة إلى دخول فلسفة اليونان إلى الساحة الثقافية الإسلامية فتأثر بها البعض، ورأى البعض الآخر فيها ما يتعارض مع أصول العقيدة الإسلامية، فكان من الضروري أن يتصدى علماء الكلام للردّ على هذه الفلسفة بأدّلة عقلية تؤيد أصول الاعتقاد الإسلامية-فكان ظهور علم ضرورة حضارية وثقافية ومثل أهم فروع الفلسفة الإسلامية[3].

---

[1] _ محمد صالح السيد، مدخل إلى علم الكلام، ص 76.

[2] _ فوازن الجذيري: قراءة في علم الكلام، الغائية عن الأشاعرة مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1992، د ط، ص 11.

[3] _ علي سامي النشار، نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام، ج12، ص 338.

-فقاوم المتكلّمون تسلل اليهود إلى مجال مهم وهو مجال علم التفسير، من خلال استناد بعض المفسرين لأقوال بعض اليهود الذين أسلموا مثل: كعب الأحبار، ووهب بن منبه، وعبد الله بن سلام، فانتشرت الإسرائيليات في مجال التفسير، وكانت قصص الأنبياء مجالا خصبا لها-كما انتشرت الإسرائيليات أيضا في مجال الحديث النبوي، مثل أفكار الوصاية والتشبيه والتجسيم وأحاديث المعاد وأشراط الساعة والمهدي المنتظر والمسيح الدجّال، وقد لعبت هذه الأحاديث والأفكار دورا خطيرا في ظهور الحشوية في الإسلام وبالرغم من وجود مصادر أخرى للتشبيه والتجسيم، لكن الأثر اليهودي كان أهمّ هذه الآثار [1].

ولم يتوقف الأمر بالمتكلمين المسلمين عند حدّ الوقوف على تسلل اليهود إلى الفكر الإسلامي، بل وقفوا كذلك عند المسيحية ومذاهبها، وفهموها فهما وافيا وموضوعيا، وانبرى لذلك ثلة من متكلمي الإسلام، وخير مثال على ذلك ما قام به الشهرستاني في كتابه "الملل والنحل" حيث عرض المذاهب المسيحية عرضا وموضوعا قبل الردّ عليهم في المسائل الخلافية[2].

-وقد أدّت هذه المناقشات إلى تطوّر علم الكلام، حيث أضيفت له موضوعات ومشكلات جديدة، كما دعمت مناقشاته لمشكلات قد ظهرت منها: مسألة كلام الله أو ما عرف بـ"مسألة خلق القرآن" (هل هو قديم أو مخلوق). وما نتج عن ذلك من فتنة بين الحنابلة والسلطة آنذاك [3].

-كما أتاح لقاء المتكلمين بعلماء اللاهوت المسيحي البحث في مشكلات مهمة دارت حول ذات الله وصفاته وكلام الله وتفسير الخير والشر والمسؤولية والتي مثلت فيما بعد أحد أهم محاور علم الكلام.

-ومع فتح بلاد فارس زاد اتصال العالم الإسلام بديانات فارس المتسمة بالغنوص، فأدى إلى

---

[1] _ أحمد صبحي: علم الكلام، المعتزلة، دراسة فلسفية لأراء الشرق الإسلامية في أصول الدين، مؤسسة الثقافة الإسلامية، الإسكندرية، ط4، سنة النشر، ج1، ص 33.

[2] _ زهدي جار الله، المعتزلة، ص 34.

[3] _ أحمد صبحي: في علم الكلام، ج1، ص 45.

انتشار هذه الديانات وأفكارها في أرجاء العالم الإسلامي، فظهر عدد من الغنوصيين، كما انتشرت المذاهب الثنوية الغنوصية وبالذات المانوية في أجزاء كثيرة من العالم الإسلامي بفضل الكتب التي كتبت في نصرتها في ظل حركية منظمة كانت تهدف إلى القضاء على الإسلام حيث بدأت هذه الحركة بـ: عبد الله بن المقفع، والذي قضى جزءا هاما من حياته في الدولة الأموية، حيث ترجم كتاب مزدك المعروف بـ: "ديشاو" والذي من خلاله انتشرت العقائد المزدكية وكتب كتابا في الطعن في القرآن الكريم بعنوان الذرة اليتيمة في معارضة القرآن [1].

-كما ترجم كتاب "كليلة ودمنة" والذي انتهى فيه إلى استحالة الوصول إلى اليقين معتبرا العقل وحده أعظم وسيلة وأفضلها للمعرفة[2].

-كما أنّ اطلاع المتكلمين وخصوصا "المعتزلة" على الفلسفة قد ساعد على تطور علم الكلام وذلك من خلال نقدهم النظرية الأفلاطونية، ومن تبع هذه النظرية من فلاسفة الإسلام، حيث انتقدوا فكرة التوسط في الخلق بين الله والعالم[3]، وقد تفاعل المتكلمون المتقدمون من المعتزلة والأشاعرة مع الفلسفة اليونانية، وأقبلوا عليها بعقل قد صقل بالمفاهيم الإسلامية صقلا رفيعا، وخير دليل على ذلك معالجتهم لمسألة "الجوهر الفرد" حيث أثبتوا أنّ مصدر الجواهر الفردة (الذرات) هو الله تعالى الذي يخلق هذه الجواهر ويقوم بتحريكها وتسكينها مع الاستدلال على حدوث العالم وعلى قدرة الله تعالى المطلقة وإثبات علمه وأزليته[4].

-فانفتاح المسلمين على حضارات مختلفة ذات فلسفات متنوعة واحتكاكهم بها كان أهم أسباب نشأة علم الكلام التي يمكن إدراجها كعوامل وأسباب خارجية.

---

[1] _ أبو بكر الباقلاني: إعجاز القرآن، تحقيق: أحمد صقر، دار المعارف، القاهرة، ط5، 1981، ص 22.

[2] _ سامي النشار: نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام، ج1، ص 204.

[3] _ القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، تعليق: أحمد بن الحسين أبي هاشم، تح: عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، ط5، 1981، ص 22.

[4] _ فوقية حسين: مقالات في أصال المفكر المسلم، دار الفكر العربي، القاهرة، ط1، 1976، ص 23.

-وإذا كانت العوامل الداخلية تعبر عن «واقعية علم الكلام» كما أسلفنا

-فإن العوامل الخارجية تعبر عن "فاعلية وحيوية" علم الكلام والفكر الإسلامي بصفة عامة مارس من خلالها هذا العلم الفلسفة بأرقى مناهجها منتجا فلسفة خاصة به توّجت بالكمال في كثير من أبعادها إلى حدّ الترف الفكري، منذ نهاية القرن الهجري الأوّل إلى أن بلغ ذروته في القرن الرابع.

المطلب الثاني: تعريفاته وتسمياته:

-تعدّدت تعريفات علم الكلام التي قدّمها له علماؤه ومؤرّخوه ولعلّ أشهر هذه التعريفات، تعريف الفارابي والذي يذهب فيه إلى أنّ علم الكلام هو: «صناعة وهو ملكة يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحدودة التي صرّح بها واضع الملة، وتزييف كل ما خالفها بالأقاويل»[1].

-وكذلك تعريف عضد الدّين الإيجي حيث يعرفه بـ: «إنّ علم الكلام علم يقتدر معه إثبات العقائد الدينية بإدرار الحجج ودفع الشبه، والمراد بالعقائد ما يقصد به نفس الاعتقاد دون العمل وبالدينية المنسوبة إلى دين محمد ﷺ فإنّ الخصم وإن خطأناه لا نخرجه من علم الكلام...» [2].

ويعرفه الإمام الغزالي –رحمه الله– بقوله: «إن مقصود علم الكلام هو حفظ عقيدة أهل السنة وحراستها من تشويش أهل البدعة» [3].

-فالإمام الغزالي وإن كان يتفق مع الفارابي والإيجي في تحديد غائية علم الكلام في نصر الدين الإسلامي إلا أنّه يخصص عقيدة أهل السنة دون غيرها.

-وهذا ما يتفق فيه معه، ابن خلدون فيعرف علم الكلام بـ: «أنه علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والردّ على المبتدعة والمنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل

---

[1] _ الفارابي: إحصاء علوم الدّين، تح: عثمان أمين، د. دار النشر، القاهرة، ط3، 1968، ص 121.

[2] _ عضد الدّين الإيجي: المواقف، د. دار النشر، إسطنبول، د.ط، 1286هـ، ص 8.

[3] _ أبو حامد الغزالي: المنقذ من الضلال، دار الكتاب الحديثة، مصر د ط، د سنة النشر، ص 6.

السنة» [1].

–وهذا ما يؤكده طاش كبرى زاده في تعريفه: «علم يقتدر معه على إثبات الحقائق الدينية بإيراد الحجج عليا ودفع الشك عنها (...) ويشترط في الكلام أن يكون القصد بين تأييد الشرع بالعقل وأن تكون العقيدة مما وردت في الكاتب والسنة ولو فات أحد هذين الشرطين لا يسمى كلاما أصلا» [2].

وعرفه التهناوي بالقول: «هو علم يقتدر بها على إثبات العقائد الدينية على الغير بإيراد الحجج ودفع الشبه» [3].

–ويعرفه سعد الدين التفتزاني «الكلام هو العلم بالعقائد الدينية عن الأدّلة اليقينية ومسائلة القضايا النظرية الشرعية الاعتقادية وغاية تحلية الإيمان بالإيقان ومنفعته الفوز بنظام المعاش ونجاة المعاد وغاية الكلام أن يصير الإيمان والتصديق بالأحكام الشرعية متيقنا محكما، لا تزلزله شبه المبطلين(...) ومنفعته في الدنيا انتظام أمور المعاش بالمحافظة على العدل والمعاملة التي يحتاج إليها في بقاء النوع على وجه لا يؤدي إلى الفساد وفي الآخرة النجاة من العذاب المرتب على الكفر وسوء الاعتقاد»[4].

فسعد الدين التفتزاني لا يتوقف بغائية علم الكلام عن حد الدفاع عن العقائد الدينية والحملة الإسلامية فقط، بل يذهب إلى بيان الغاية من هذه الدفاعية وهي صلاح الدنيا والآخرة وبالتالي أولوية وأهمية علم الكلام في ترتيب العلوم الإسلامية.

وقد أطلق على علم الكلام أسماء كثيرة جمعها التهناوي في كشافه، حيث يقول: «علم الكلام وسمي بعلم أصول الدين، وسمّاه أبو حنيفة بالفقه الأكبر وفي مجمع السلوك يسمى بعلم النظر

---

[1] _ عبد الرحمن ابن خلدون: المقدمة، تح: علي عبد الواحد وافي، د دار النشر، د. بلد النشر، ط1، 1960، ج3، ص 103

[2] _ طاش كبرى زاده: مفتاح دار السعادة ومصباح السعادة، د. دار الطبع، د. بلد النشر، د. سنة النشر، د.ط، ج2، ص 150.

[3] _ محمد التهناوي: كشاف اصطلاحات الفنون، تح: لطفي عبد البديع، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة، والطباعة والنشر، القاهرة، د.ط، 1963، ص 30.

[4] _ سعد الدين التفتزاني: شرح العقيدة النسخية تح: مصطفى مرزوقي، دار الهدى، عين مليلة، دط، 2000م، ص 5-10.

والاستدلال ويسمى أيضا بعلم التوحيد والصفات وفي شرح العقائد للتفتزاني (...) ويسمى بعلم الشرائع والأحكام وقد يسمى أيضا بعلم العقائد الإسلامية»[1].

-وقد بسط الباحثون أوجها كثيرة في بيان أسباب تسمياته:

فالكلام فيه أسبق من الكلام في غيره فكان أدق بهذا الاسم.

-وقيل لإنكار جماعة البحث في العلوم العقلية والبراهين القطعية فإذا سئلوا عن مسألة تتعلق بالله تعالى وصفاته وأفعاله والنبوة والمعاد، قالوا نهينا عن الكلام في هذا العلم فاشتهر بهذا الاسم [2].

-وسمي كذلك (بعلم الكلام) لأنه العلم الذي نالت منه مسألة كلام الله تعالى الكثير من الجهد، وتفرق في فهمها العام والخاص، لا تزال الأمة تعاني تبعاته إلى يومنا.

-وسمي بـ(أصول الدّين) أي أنه العلم الذي تعلق بأمهات العقائد من معرفة الله عز وجل ووحدانيته وصفاته ومسائل القدر وغيرها من مسائل العقيدة [3].

-وسمي "تعليم التوحيد" لأن توحيد الله تعالى أهم مباحثه وأجزائه وأعظم مقاصده وأشرفها، لأن شرف العلم من شرف المعلوم، وهو توحيد الباري عزّ وجل [4].

-يقول التهناوي: «....وإذ تدور هذه المسائل وغيرها حول الله تعالى تسمى هذا العلم بعلم التوحيد...أي علم التوحيد والصفات»[5].

-أما عن تسمية بـ "علم الفقه الأكبر" فقد سماه بهذا الاسم الإمام أبي حنيفة النعمان لأنه يبحث في أمور العقيدة فهو الفقه الأكبر بالنسبة إلى فقه الفروع[6].

---

[1] _ محمد التهناوي: كشاف اصطلاحات الفنون، ص 30.

[2] _معجم طبقات المتكلمين: اللجنة العلمية في مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، تقديم وإشراف: جعفر السبحاني، مطبعة مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم، غيران، ط1، 1424هـ، ج1، ص 8.

[3] _ محمد صالح السيد: مدخل إلى علم الكلام، ص 09.

[4] _ المرجع نفسه، ص 10.

[5] _ محمد التهناوي: كشاف اصطلاحات الفنون، ص 30.

[6] _ ابن أبي العز الحنفي: شرح العقيدة الطحاوية، طبعة مؤسسة الرسالة، بيروت، د.ط، 1411هـ-1990م، ج1، ص 5.

المطلب الثالث: تقييمه

يتضح لنا من خلال التعريفات والتسميات التي تسمى بها علم الكلام أن هذا العلم يعكس محاولات المسلمين في فهم العقيدة الإسلامية وتحليل جزئياتها مع الصبغة الدفاعية التي صبغت هذا العلم.

فتمدد الإسلام خارج شبه الجزيرة العربية وانفتاح المسلمين على حضارات أمم وشعوب مختلفة جعلهم يواجهون جملة من الآراء والأفكار المخالفة لعقيدة التوحيد ويصوغون ذلك في سياق جدول عقائدي.

-إلا أنّ (علم الكلام) كغيره من العلوم والاجتهادات تعرض للنقد سواء من القدامى أو المحدثين:

فانفتاح المسلمين على الفلسفة اليونانية، وفلسفات الهند وبلاد فارس واعتمادهم المنطق الأرسطي وإلهيات أفلاطون جعل علم الكلام يكتسي بالتدريج مقولات هذه الفلسفة وصارت قواعد المنطق الأرسطي المعايير النهائية للتفكير والبحث الكلامي وتقديمه على النص الدّيني (القرآن والسنة) جعل طائفة من العلماء تعيب هذا العلم، وتنهى عن الخوض فيه.

فمما روي عن الإمام مالك بن أنس رضي الله عنه: «أن رجلا سأله عن القرآن والقدر فقال: لعلّك من أصحاب عمرو بن عبيد، لعن الله عمرو بن عبيد، فإنه ابتدع هذه البدعة من الكلام، ولو كان علما لتكلم به الصحابة والتابعون رضي الله عنهما تكلموا في الأحكام والشرائع ولكن باطل يدل على باطل»[1].

-وقال الشافعي: «لو أوصى رجل لأهل العلم، لم يدخل أهل الكلام...وأن رجلا أوصى بكتبه من العلم لآخر، وكان فيها كتب الكلام لا تؤخذ في الوصية لأنها ليست من كتب العلم» [2].

---

[1] _ ابن مسعود الفراء البغدادي: شرح السنة، تح: الأرناؤوط والشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، د.ط، 1983، ج1، ص 217.

[2] _ ابن مسعود الفراء البغدادي: شرح السنة، ص 218.

وقال البغدادي في الفرق بين الفرق: «وقد أشار الشافعي في كتاب القياس إلى رجوعه عن قبول شهادة المعتزلة وأهل الأهواء، وبه قال مالك وفقهاء أهل المدينة» [1].

يضاف إلى ذلك إيغال بعض المتكلمين في جدل عقيم يكون فيه الولاء للمذهب أكثر من الولاء للدين والعقيدة.

-وكمثال عن ذلك موقف المتكلمين من مسألة الأسماء والصفات التي ذهبوا فيها إلى التأويل، وقالوا أنّها من المتشابه، يقول القاضي عبد الجبار –رحمه الله– في ذلك: «المراد بالمتشابه عند المتكلمين هو آيات الصفات الخبرية التي توحي ظواهرها بالتشبيه مثل: العين، اليد، الساق، والاستواء على العرش وغيرها (...).

ومن ثمة كان التأويل عندهم هو صرف تلك الظواهر من المعنى الحقيقي الذي يرفضه العمل إلى المجاز الذي تحتمله اللغة...»[2].

-وقد ذهب ابن تيمية –رحمه الله– إلى أن المتكلمين لا دليل لهم على أنّ المراد بالمتشابه هو الصفات الخبرية[3] فالمتشابه ليس آيات بعينها وأنّ ما وقع فيه المتكلمون كان نتاج جهل أو هوى مفضي إلى الزيغ والباطل: «...ومن ثمة يكون التأويل هو التفسير على ما كان عليه الأمر عند السلف»[4].

-كما نقل عن الإمام الشافعي قوله: «...لقد اطلعت من أهل الكلام على شيء ما توهمته قط،

---

[1] _ البغدادي: الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناحية، دار الآفاق الجديدة، بيروت، د.ط، 1982، ص 156.

[2] _ القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل، تح: محمود الخضيري ومحمود قاسم، الدار المصرية للتأليف والترجمة، مصر، د.ط، د. تاريخ النشر، ج1، ص 27.

[3] _ ابن تيمية: مجموع الفتاوى، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد النجدي، مطابع الرياض، السعودية، ط1، 1381هـ، ج13، ص 285.

[4] _ ابن تيمية: التفسير الكبير، تحقيق وتعليق: عبد الرحمن عميرة: دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، د تاريخ النشر، ج1، ص 252.

ولئن يبتلى المرء بجميع ما نهى الله عنه سوى الشرك خيرا من أن يبتلى بالكلام» [1].

-ولعل ما يحمل الشافعي وغيره من العلماء إلى الطعن في علم الكلام، عدة أسباب:

-الفتن العظيمة التي وقعت نتاج خوض علماء الكلام في مسألة القرآن، واستعانتهم بالسلطة- آنذاك-وقهرهم لأهل الحق (محنة الإمام أحمد بن حنبل (رحمه الله) ما جعل الشافعي وغيره يوقن أنّ البحث في هذا العلم ليس لله في شيء أجل للدّنيا [2].

-وهذا ما عبّر عنه، عبد الجبار الرفاعي بـ: «...الموقف التسلطي في فرض الآراء الكلامية وتصنيف أية محاولة لا تلتقي مع الموقف الإيديولوجي للسلطة ووعاظها باعتبارها ابتداعا ومروقا وانشقاقا على وحدة الأمة» [3].

-والسبب الثاني: هو خوف الإمام الشافعي ومن جرى نحوه من العلماء من التوغل في المضايق التي لا سبيل للعقل إلى الخوض فيها، ويكتفى فيها بكتاب الله عز وجل وسنة نبيه ﷺ وخير دليل على ذلك عدم اشتغال الصحابة –رضي الله عنهم- لهذا العلم وهو المشهود لهم بالصلاح والخيرية لقول رسول الله ﷺ: «خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يجيء أقوام تسبق شهادة أحدهم يمينه، ويمينه شهادته»[4] وما لرواه الترمذي في باب ما جاء في القرن الثالث من طريق عمران بن حصين بلفظ: «خير أمتي القرن الذي بعثت فيهم...» [5].

وأثر عن الإمام أحمد بن حنبل –رحمه الله-: «لست بصاحب كلام، ولا أرى الكلام في شيء

---

[1] _ ابن أبي حاتم الرّازي: آداب الشافعي ومناقبه، تحقيق: ناهد الكوثري، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط2، 1993، ص 65-66.

[2] _ ابن أبي حاتم الرّازي: آداب الشافعي ومناقبه، ص 64-65

[3] _ عبد الجبار الرفاعي: مجلة قضايا إسلامية معاصرة: مقال الاجتهاد الكلامي، دار الهادي، بيروت، د.ط، د سنة النشر، ص 07.

[4] _ محمود بن إسماعيل البخاري: الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه، دار الفكر، بيروت، دط، 1981، باب: فضائل الصحابة، ج4، ص 189.

[5] _ محمد بن عيسى الترمذي: سنن الترمذي، تح: عبد الرحمن محمد عثمان، دار الفكر، بيروت، ط2، 1983، ج3، ص 304.

عن هذا إلا ما كان في كتاب الله عز وجل أو في حديث عن النبي ﷺ أو عن أصحابه أو عن التابعين وأما غير ذلك فإن الكلام فيه غير محمود»[1].

-فهذا عن عموم موقف المخالفين من العلماء لعلم الكلام، حيث تتفق حججهم ومبرراتهم على اختلاف أزمنتهم في نبذ علم الكلام لما فيه من انحراف عن منهج السلف، واعتماده العقل والمنطق الأرسطي كمرجع نهائي في التفسير والتحليل ما يثير الفتن ويفسد عقيدة المسلمين.

-وبالرغم من موقف علماء السلف من الكلام وما له من حجج وأسباب يصعب على كل باحث تجاوزها إلا أنّ هذا لا يعني نفي أي قيمة لعلم الكلام في الفكر الإسلامي.

-فهو علم يعكس قدرة العقل المسلم على الابتكار والإبداع لنصرة العقيدة الإسلامية والدفاع عنها.

-أن علم الكلام يعبر عن فهم المتكلمين للعقيدة، وهو فهم بشري يصطبغ بطبيعة الزمان والمكان والنمط الحضاري للحياة ومستوى تطور المعارف والعلوم في ذلك الوقت، وما انتماء علم الكلام للإسلام إلا كانتماء المعارف الأخرى من فلسفة وفقه، وآداب وفنون، ولا يبرر انتمائها للحضارة الإسلامية تعاليها عن النقد والمراجعة، يقول عبد الجبار الرفاعي: «...إن العقيدة حاضرة في التراث من خلال بشر يفهمونها وما دام أولئك البشر غير معصومين فإنهم حين يتعاطون مع نصوص الكتاب الكريم والسنة الشريفة وحقائق الوحي يكتسب فهمهم شيئا من خصائص البشر، ويلتبس وعيهم أحيانا. بما يكتنف حياتهم من البيئة المحيطة بهم، والفضاء الذي يتحركون فيه فلا يصح أبدا تمديد رؤيتهم ومفاهيمهم وكلماتهم إلى عصرنا (...) وإنّما ينبغي دراسة ميراثهم وغربلة واستبعاد ما هو نسبي منه وما كان يعبر عن تمثلهم لروح العصر الذي عاشوا فيه»[2].

-أي أنّ الدكتور عبد الجبار الرفاعي بعد أن بيّن أنّ علم الكلام لا يخرج عن نطاق أي معرفة بشرية،

---

[1]_عبد الإله الأحمدي: المسائل والرسائل المروية عن الإمام أحمد في العقيدة، دار طيبة، الرياض، د ط، د تاريخ النشر، ج2، ص298.

[2]_ عبد الجبار الرفاعي: مجلة قضايا إسلامية معاصرة، مقال: الاجتهاد الكلامي، ص 10.

وأنه غير معصوم، وأنّه وافى وعالج الأمور في نطاق فضاءه الحضاري الخاص به، يدعو إلى مسألة مهمة وهي مسألة "الدعوة إلى تجديد علم الكلام».

-يقول يحي هاشم: «....لكي يستمر العلم لا بدّ أن يشارك في صنع الحياة وتوجيهها، وهنا لابأس من أن تسقط عنه بعض مسائله وأن تدخل إليه مسائل أخرى وأن يستغنى عن بعض أدّلته، وأن يستعمل أدّلة مبتكرة وأن يعمل منهجا جديدا، وأن يهجر أسلوبا في الصياغة ليقبل على أسلوب آخر، وعلم الكلام لا يمكن أن يستمر إلا على هذا النحو»[1].

-أي أن الاستمرارية (علم الكلام) لا تكون إلا بقرائته قراءة نقدية، تسقط مسائل وتحتفظ بأخرى وتبتكر منهجا جديدا يتوافق وصياغة علم كلام جديد يتماشى مع روح عصرنا، كما تماشى ووافق علم الكلام القديم روح عصره وحضارته.

-ولعل أهم الأسباب التي جعلت المحدثين يعنون بالدعوة إلى تحديث علم الكلام (منهجا وموضوعا) هو تأثر علم الكلام القديم بالظروف السياسية وتقلبات السياسيين ومزاجهم، ما جعل البعض يصف علم الكلام بأنه عبارة عن تبريرات دينية لمشاكل سياسية، لذلك يقول: محمد عابد الجابري: «...وكما هو الشأن في جميع القضايا التي لها أبعاد سياسية، فإن كلام هؤلاء المثقفين في المسائل المذكورة لم يكن خطابا مرسلا غير ملتزم بقضية ولا كان خطابا لاهوتيا أو ميتافيزيقيا بل كان خطابا دينيا ذا مضمون سياسي وكان هذا هو معنى الكلام في ذلك الوقت [2].

أي أن علم الكلام لم يكن إلا شرعنة لسياسات ذلك العصر، لأن السياسة لم تكن تسوق بطريقة مباشرة، وإنّما تمارس بواسطة المفاهيم الدينية التي مثلها علم الكلام وقت ذاك[3]، والسياسة أو

---

[1] _ يحي هاشم: مجلة الأزهر، انهيار البناء العقلي لعلم الكلام، العدد2، ص 1323.

[2] _ محمد عابد الجابري: محنة المثقفون في الحضارة العربية، محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط3، 2008، ص 44.

[3] _ المرجع نفسه.

"الايديولوجيا" إذا حكمت العلوم أدّت إلى خروجها عن مسارها وغايتها الحقيقية (التعقيل) على حد تعبير الجابري، ومن هنا جاءت ضرورة التجديد في علم الكلام.

-ويرى الرفاعي أن الجمود والوقوف عند ظواهر النصوص وحروفها، هو أحد أهم أسباب الدّعوة إلى تجديد علم الكلام، يقول: «...لقد عملت تلك المواقف الإيديولوجية –أي الباعث السياسي لنشأة علم الكلام- على تأسيس بنية تزدهر فيها "الاخبارية العقائدية" التي تستند إلى ظواهر النصوص كمرجعية في تقويم المعتقد، وتفهم آيات القرآن الكريم والأخبار المروية عن النبي ﷺ فهما حرفيا قشريا متحجرا دون أن تتيح للذهن فرصة في تدبر الكتاب وتأمل الأحاديث وتأويل ما تشابه منه»[1].

-فقد عمل هذا التيار-حسب الرفاعي- على مناهضة محاولات عقلنة البحث العقائدي، وتسييره والغايات المنشودة علميا، وذلك بالاقتصار على ظاهر النصوص، وشيوع التقليد، وغياب روح البحث والنقد التي تزدهر وتنتج من خلالها العلوم.

[1] _ عبد الجبار الرفاعي: الاجتهاد الكلامي، مجلة قضايا إسلامية معاصرة.

المبحث الثاني: الحداثة و"إلحاح التجديد" في علم الكلام

المطلب الأول: أسباب نشأة علم كلام جديد

يعتبر (علم الكلام) النافذة التي تعبر عن فهم المسلمين للعقيدة، وهو فهم بشري يتأثر بظروف الزمان والمكان والنمط الحضاري للحياة التي تكون تحت ظلها هذا العلم.

-وبشرية هذا العلم تعني عدم تعاليه على النقد والمراجعة، فبالرغم من إطلاق علم الكلام لحرية الاجتهاد العقائدي وقبوله اختلاف وجهات النظر إلا أنّ ما تعرض له من غلق باب الاجتهاد في العقيدة والشريعة وكأن الحياة ساكنة والزمان يكرر نفسه، جعله يبتعد عن الإبداع وعن البحث العلمي المفيد، وينحو نحو الحشو والتكرار بلا فائدة. في حين كان الأجدر والأولى بهذا العلم أن يتطوّر ويتسع مع توسع التغير الاجتماعي والتحوّلات المختلفة في الحياة [1].

-أي يجب أن يستجيب علم الكلام لتطوّرات الواقع حتى يحافظ على دوره الريادي الذي وجه لأجله.

-وغير بعيد عن هذا الرأي، يذهب بعض الدارسين لمسألة التجديد في علم الكلام، أنّ هذا التجديد تدعو إليه حقيقة وواقع العالم الإسلامي والظروف والتحديات التي يتعرض لها، وذلك دفاع ونصرة العقيدة الإسلامية، ودفعا للشبهات المثارة حولها، وإن كان مضمون العقيدة الإسلامية في منأى عن التغير والتطوّر، فإن المناهج والطرق تخضع للتغير والتطور حسب روح الثقافة السائدة في ذلك العصر.

-ومن التحديات التي يواجهها علم العقيدة في العصر الحديث:

1-ما يعانيه علم الكلام القديم من قصور إن من حيث البنية أو المنهج، فمن حيث البنية اعتبار الكثير من المسائل التي تمحور حولها هذا العلم أصولا للعقائد، وهي في حقيقتها فروع، كمسألة الرؤية

[1] _ عبد الجبار الرفاعي: مجلة: قضايا إسلامية معاصرة: الاجتهاد الكلامي، ص ص 10-11143.

والإمامة [1].

2-ما وفد علم العالم الإسلامي من مناهج فلسفية جديدة من الغرب، كالمنهج الديكارتي، والمنهج التجريبي، إضافة إلى مناهج العلوم الاجتماعية والمناهج الظاهراتية والمناهج التحليلية في علم اللغة والبنيوية مع ظهور اتجاه يسعى لتطبيق هذه المناهج على التراث الديني الإسلامي وترجمته في مشاريع فكرية ضخمة، كان لها ذيوع واسع في ساحة الفكر المعاصر مثل (مشروع نقد العقل العربي) لمحمد عابد الجابري و(مشروع نقد العقل الديني) لمحمد أركون وغيرها [2].

3-جمود علم الكلام القديم، واختلاط مقاصده بالمذهبية التي لعبت السياسة في تكريسها دورا هاما وغياب الدور الريادي والحضاري لهذا العلم وبالتالي الدّعوة إلى بلورة معايير جديدة لهذا العلم تنسجم وأصول العقائد وتحديد نطاق الاجتهاد الكلامي في الأصول والفروع، مثل الفلسفة والسياسة والعلوم الاجتماعية والانسانية [3].

4-الملف العرفاني أو الصوفي وما يحتاجه من دراسات عقلانية هادئة وهادفة، فهو ملف شائك، ويغزو الأوساط الدينية على نطاق كبير، وتجاهله من دائرة المعارف الكلامية أدّى إلى بعض حالات الفوضى وإرباكات ومشاكل جادة وحقيقية، فالوضع بات بحاجة إلى عمل جاد يدرس الفكر الصوفي والعرفاني، تاريخيا ونقديا وعقلانيا ومقارنا، ويشرح مدارسه واتجاهاته سيما تلك التي باتت تهيمن اليوم على بعض الأوساط دون أن تكون هناك عمليات رصد لمعالم مدرستها بسبب حداثة هذه الاتجاهات أحيانا.

6-على الصعيد الشيعي بالخصوص هناك تجاهل شبه تام، سوى في بعض الأوساط في العالم

---

[1] _ محمد عمارة: الاجتهاد الكلامي، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، ص 124.

[2] _ فرحات عبد الوهاب: علم العقيدة في ضوء التحديات الفكرية المعاصرة، مجلة أصول الدين، جامعة الأمير عبد القادر، قسنطينة، العدد الثاني، 1420هـ-1999م، ص 113-116.

[3] _ محمد عمارة: الاجتهاد الكلامي: مجلة قضايا إسلامية معاصرة، ص 125.

العربي للمنجزات الأخيرة في البلاد العربية، سيما تلك ذات الطابع النقدي، مثل: دراسات محمد أركون ومحمد عابد الجابري، وعبد الله العروي وطه عبد الرحمن.

7-الوضع المتردّي للأسرة اليوم في أكثر من مجتمع إسلامي وعربي وضرورة التركيز على هذا الموضوع عبر دراسات أخلاقية وتربوية تحفظ تماسكها.

8-الاهتمام الجادّ بموضوع العلاقات المذهبية ونشر سياسة التسامح المذهبي بعيدا عن المفاهيم التي تغذي التفرقة والتكفير والتفسيق والتضليل مع دراسة الجذور الكلامية والفقهية بجدّية عالية على أسس فكرية موضوعية.

9-الدراسات الفقهية والأصولية المقارنة، فهناك الكثير من التطور الذي شهده أصول الفقه الشيعي خلال القرون الثلاثة الأخيرة، ما زال غائبا عن الساحة الأصولية السنية[1].

-أي أن الحاجة اليوم تستدعي مراكز دراسات تتخطى تحقيق التراث وطبعة وتغيير لغته لتدخل إلى تكوين نظريات جديدة تجمع حولها رجال الفكر ليتفرغوا لحمل حقائب بحثية معرفية يقضي عليها كل فريق منهم ردحا من الزمن.

-أي أنّ الضرورة ملّحة للانخراط في الحداثة، وهذا الانخراط لا يكون إلا بتجريد وتحديث عقلية التعامل مع التراث، وعلى الخصوص ما كان يمثل منه "الفكر والتنظير" أي ما مثله "علم الكلام قديما" أو بعبارة أخرى "تجديد علم الكلام".

المطلب الثاني: مفهوم علم الكلام الجديد أو "تحديث الهندسة المعرفية لعلم الكلام":

إن علم الكلام الجديد ليس سوى استجابة منطقية فرضها واقع غياب وركود علم الكلام القديم، والذي نجم عنه عدّة نتائج كان لها الأثر البالغ في نشأة و تحديد المفهوم الاصطلاحي (لعلم الكلام الجديد) وقد حدد الدارسون لهذا المجال هذه النتائج في النقاط التالية:

[1] _ حيدر محب الله: أولويات الساحة الدينية الشعبية www.almaref.org

1-تجدد المسائل: ويعني التحوّل الجذري في مساحات العمل ومسائل علم الكلام القديم، فسم كبير من مسائله لم يعد له وجود، وزالت مدارس ومذاهب بأكملها، وفي مقابل ذلك ظهرت أفكار وفلسفات تطرح نفسها بقوة كمسائل للبحث الكلامي الجديد.

2-**تجدد المبادئ:** والمقصود بها التطورات والحقائق العلمية الجديدة في عالم المعرفة التي أبطلت مبادئ ومفاهيم سابقة كان يعتقد بصحتها، ونالت من المتكلمين جهودا كبيرا من الجدل والنقاش[1].

3- تجدد المنهج: فقد كان المنهج الحداثي ال القائم على القضايا المسلمة والمشهورة هو منهج علم الكلام القديم، ثم حصل تطور من زمن (نصر الدين الطوسي) و(فخر الدين الرازي) ثم على إثره حصول تزاوج بين الفلسفة والكلام، بعد قرون من التخاصم أمّا اليوم ومع تعرض الفلسفة لتحوّلات بنيوية ومنهجية، عالمية، فإن العلوم الأخرى قد تعرضت هي الأخرى لانقلابات منهجية، بل صار المنهج نفسه عرضة للنقد والتحليل[2].

-لذلك فهناك من يذهب إلى أن تجديد علم الكلام لا يعني سوى إلحاق المسائل الجديدة واستيعابها في إطار المنظومة الموروثة لعلم الكلام، فبمجرد انضمام مسائل أخرى لعلم الكلام تجدّد هذا العلم. بينما ذهب غيرهم إلى أنّ مفهوم تجديد علم الكلام لا يقتصر على ضمّ مسائل جديدة فحسب وإنّما يتسع ليشمل التجديد في المسائل والهدف والمنهج والموضوع واللغة والمباني أي بمعنى تجديد الهندسة المعرفية لعلم الكلام [3].

-وهذا الطرح يمثل تلخيصا لطروحات التجديد في علم الكلام.

-التجديد في المسائل: ويعني ضرورة تناول مسائل جديدة موجودة في الواقع، على علم الكلام معالجتها، عوض تكرار المسائل القديمة فنمو علم الكلام وتطوره مرهون بمعالجة ما سيحدث من مسائل

---

[1] _ حيدر محب الله: أولويات الساحة الدينية الشعبية

[2] _ حيدر محب الله: آفاق علم الكلام الجديد.

[3] _ عبد الجبار الرفاعي: علم الكلام الجديد ووهم التأسيس

وقضايا.

-التجديد في الهدف: ويعني تجاوز الغاية الدفاية لعلم الكلام، إلى تحليل حقيقة الإيمان ومجمل التجربة الدينية.

-التجديد في المناهج: ويعني الانفتاح على المناهج الحديثة التي من شأن علم الكلام أن يفيد منها وتشمل: المناهج الهرمينوطيقية: «علم تفسير النصوص» والتجريبية والبرهانية فهذه المناهج من شأنها استيعاب كافة القضايا الموجودة في النصوص المقدسة وعدم التحيز في طاقة أسماء الله وصفاته وإثبات وجوده سبحانه وإثبات البعث والنبوة وغيرها من المسائل القديمة.

-التجديد في اللغة: ويعني الانتقال من لغة المتكلمين القدامى بصيغتها الفلسفية القديمة إلى لغة حديثة، تعتبر بيسر وسهولة على المفاهيم المرادة.

-التجديد في المباني: بمعنى تجاوز المبان القديمة لعلم الكلام والمستندة للمنطق الأرسطي والفلسفة اليونانية والتي انهارت على يد الفلسفات الأوروبية الحديثة والتي أثبتت واقعيات أخرى غير واقعية أرسطو، وتجاوزت المفهوم التقليدي للعقل الذي انهار في ظل معطيات العلم والفيزياء الأخيرة [1].

-فإدخال التجديد جميع الأبعاد السابقة، فإنّ "الهندسة المعرفية" لعلم الكلام ستشهد تحديثا لأن أبعاد كلّ علم تشكل نسيجا متكاملا فيما بينها ويوحدّها التأثير المتبادل.

-فعلم الكلام وصل إلى مرحلة من التحوّل في مسائله وقضاياه أشبه بالكلية والشاملة، فلا يمكن تحديث هذا العلم ما لم ينتقل التفكير فيه إلى فضاء آخر، يتخطى مجالات التقليدية، كالبحث في تفسير النفس البشرية ونمط المتطلبات المعنوية والحاجات الروحية للإنسان، والبحث في بواعث النزعة الدينية والعلاقة بينها وبين مختلف الظواهر الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية.

-كما يمكن تحديث هذا العلم إلا بزحزحة هيمنة المنطق الأرسطي على التفكير الإسلامي،

[1] _ عبد الجبار الرفاعي: علم الكلام الجديد ووهم التأسيس:

والنهل من المكاسب الواسعة للعلوم الإنسانية في مجال الألسنيات وعلم الاجتماع وفلسفة العلم وغيرها أي توظيف المعرفة الحديثة في الدراسات الدينية [1].

-أي أنّ هذا الطرح في مفهوم تجديد علم الكلام أو علم الكلام الجديد يقوم على تحديث الهندسة المعرفية لعلم الكلام، بمعنى تجاوز علم الكلام القديم شكلا ومعنى.

-وفي مقابل ذلك هناك طرح لا يتجاوز المعنى العام لعلم الكلام القديم خصوصا فيما يتعلق بأهدافه وغاياته، ويستفيد منها في صياغة علم كلام جديد يستجيب لتطورات الراهن ومتطلباته، كطرح الدكتور محمد عمارة، والذي يرى أن علم الكلام الجديد هو:

«العلم الذي يخلص وينقي العقيدة الإسلامية من شغب المتكلمين القدماء، الذي كان مبعثه التعصب المذهب أكثر من الاختلاف....»[2].

-فمحمد عمارة يجعل من تنقية علم الكلام القديم من المقولات التي لا أساس لها في عصرنا، أحد أهم أدوار علم الكلام الجديد، بل هو الدور الأوّل الذي يجب على علم الكلام الجديد القيام به.

-ومن مهام علم الكلام الجديد أيضا التقريب بين المذاهب الإسلامية وذل بالعمل على اكتشاف الأرضية الواسعة والمشتركة بين المذاهب والفرق، عوض الاشتغال بمقالات الغلاة التي بادت أكثر فرقها.

-كما يستفيد علم الكلام الجديد من الانجازات العلمية الحديثة ويجعلها دليلا على صحة عقائد الإسلام عوض التوظيف الغربي المادي لحقائق هذا العلم [3].

-ولا يقف التجديد في علم الكلام عند إلحاق المسائل المستجدة بالمنظومة الموروثة من علم الكلام القديم وإنما يشمل أهدافا ومقاصد جديدة، فرضتها تحديات وأوضاع من لم تكن موجودة في

---

[1] _ حيدر محب الله: أولويات الساحة الدينية الشعبية .

[2] _ محمد عمارة: الاجتهاد الكلامي: مجلة قضايا إسلامية معاصرة، ص 122.

[3] _ المرجع نفسه.

عصر علم الكلام القديم، مثل معالجة مسائل النهضة الغربية وتراجع عالم الإسلام، وتحليل الفلسفات الغربية كالحداثة والتفكيك وعدمية ما بعد الحداثة.

-إضافة إلى التجديد في المنهج، وفي لغة الخطاب بما يتناسب ومقتضيات العقل المعاصر [1].

-ولعل أهم الفلسفات الغربية جديرة بالدراسة والردّ من طرف علم الكلام الجديد فلسفة الأنسنة التي تسعى لأنسنة الدّين الإسلامي وإزالة القدسية عنه يقول محمد عمارة: «من هنا جاءت الضرورة لبناء علم كلام جديد يواجه الفلسفة التنويرية الوضعية الغربية وذلك بقيامه على ساقي "العقل" و"النقل". لأنّ «عقلانيتنا الإسلامية فريضة الهبة وتكليف شرعي جاء بها النقل الإسلامي...»[2].

-فعلم الكلام الجديد لا بدّ أن يتفاعل مع الواقع والمتكلم الحكيم يتعامل مع الثقافات المعاصرة كما تعامل القدماء مع الثقافات القديمة.

لذلك فغير بعيد عن الطرح الذي قدمه (محمد عمارة) فيما يخص قيام علم الكلام الجديد بمهمة الدّفاع عن العقائد الإسلامية، من تشويش الفلسفات الغربية يطرح "حسن حنفي" فكرة يرى أنّها من ضرورات علم الكلام الجديد، والمتمثلة في تأسيس علم جديد يسمى "علم الاستغراب" يتخصص في دراسة فلسفات الآخر عوض الاعتماد عليها وتغريب الثقافة الإسلامية يقول: «...فالثقافة الغربية، ثقافة تاريخية مثل كل الثقافات لها نشأتها ولها تطوّرها ولها نهايتها، وحتى نتخلص من عقدة النص التي لدينا أمام الغرب، وحتى نخلص الغرب من عقدة العظمة التي لديه تجاه الثقافات الأخرى، فنؤسس علم الاستغراب كما أسس الغرب علم الاستشراف فتصبح ذاتنا هي الدارس والغرب هو المدروس...»[3].

-ومن خلال ما سبق يتضح لنا أنّ (علم الكلام الجديد) هو علم يقوم على إعادة هيكلة منظومته المعرفية أو ما اصطلح عليه بـ"هندسة معرفية جديدة" تشمل التجديد في مسائله ومبادئه

---

[1] _ محمد عمارة: الاجتهاد الكلامي: مجلة قضايا إسلامية معاصرة، ص 123.

[2] _ المرجع نفسه، ص 126.

[3] _ حسن حنفي: الاتجاهات الجديدة في علم الكلام، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، ص 42.

ومناهجه دون الخروج عن روح هذا العلم المتمثلة في الدّفاع عن العقائد الإيمانية وإثبات حركية وفاعلية وديمومة الفكر الإسلامي.

المطلب الثالث: الجذور التاريخية لعلم الكلام الجديد:

يعيش المسلمون وضعا معرفيا وسياسيا خاصّا، يختلف عن الوضع الذي عاشه أسلافهم في القرون السابقة، ومن أبرز سمات هذا الوضع:

-تباين نظرة المسلمين في فهم الإسلام، وتشكيكهم في جدوى الدّين وضرورته ما أدى إلى زعزعة ثقتهم بأنفسهم، وتأزم العلاقة بين الدّيني والسياسي.

-إضافة إلى تضارب العلاقة بين المعارف والمنهجيات الحديثة والمعارف والمنهجيات الموروثة[1].

-وهذا التضارب أدّى إلى أزمة ذات أبعاد أربعة تمثلت في:

1-بعد معرفي تمثل في تكرار المناهج والمعارف القديمة التي تجاوزتها المعرفة الحديثة.

2-أزمة ذات بعد اجتماعي تمثل في انصراف الناس عن العلوم الدينية، وإقبالهم على المؤسسات التعليمية والبحثية الحديثة.

3-أزمة وظيفية تمثلت في انحسار الدور الواقعي المنوط بالعلوم الدينية القديمة القيام بها.

4-أزمة سياسية خاصة بالنسبة للدول المحكومة بنظام ديني، مثل إيران حيث تسيطر المؤسسة الدينية على الحياة الفكرية والسياسية والاجتماعية يدور فيه الكثير من التضييق الذي من شأنه أن يعيق التجديد ويكرّس السلطوية والجمود[2].

---

[1] _ محمد العربي بوعزيزي: الفكر الإسلامي ومواكبة مستجدات العصر بين محمد إقبال ومحمد عبده، مركز الدراسات الإسلامية بالقيروان: ندوة: الفكر الديني ومواكبة العصر (الواقع والآفاق) أيام 30/29/28 نوفمبر 2005. منشورات مركز الدراسات الإسلامية بالقيروان، د تاريخ النشر، ص 166.

[2] _ محمد العربي بوعزيز: الفكر الإسلامي، ومواكبة مستجدات العصرين محمد إقبال ومحمد عبده، ص 167.

-من هنا جاءت محاولة بعض المفكرين والباحثين في تجديد (علم الكلام) باعتباره أعلى العلوم الدينية مرتبة.

-وقد أبرز الكاتب عبد الجبار الرفاعي بعض المحاولات في كتابه "علم الكلام الجديد وفلسفة الدّين" حيث جمع فيه مقالات وحرارات مع مفكرين إيرانيين حول موضوع التجديد في علم الكلام مستهلا الكتاب بتمهيد له.

-وقد اعتبر "عبد الجبار الرّفاعي" كلا من: محمد إقبال ووحيد الدين خان، ومالك بن بني ومحمد عبد الله درّاز ومحمد حيدر طباطبائي ومرتضى مظهري ومحمد باقر الصدر وعبد الكريم سروش ومحمد شبستري ومصطفى ملكيان وصادق لاريجاني، وغلام رضا حدّاد عادل، أهم من قام بعملية التجديد في علم الكلام في العصر الحديث، أو من أطلق عليهم اسم "المتكلمين الجدد"[1].

وكان (فهمي جدعان) قد تكلم عن علم كلام جديد من السبعينات في الفصل الرابع الذي عقده لكتابه "التوحيد المتحرّر" وعنونه بـ: "أسس التقدم عند مفكري الإسلام»، حيث عدّ كلّ من كانت له كتابات عقدية معاصرة، متكلما جديدا:

وممارسا لعلم كلام جديد من مثل: جمال الدين الأفغاني وحسين الجسر الطرابلسي، ومحمد عبده، وطنطاوي جوهري ومحمد جمال الدّين القاسمي ومحمد شكري الألوسي وعثمان أمين، إضافة إلى محمد اجتار ومالك بن نبي [2].

-وتعود الجذور التاريخية لإصلاح علم الكلام (تجديد علم الكلام) إلى أزيد من مئة عام[3]،

---

[1] _ عبد الجبار الرفاعي: علم الكلام الجديد وفلسفة الدّين، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، د.ط، 2002، ص 27-32.

[2] _ محمد العربي بوعزيزي: الفكر الإسلامي ومواكبة مستجدات العصرين إقبال ومحمد عبده، ص 158.

[3] _ حيدر محب الله: أولويات الساحة الدينية الشعبية .

وهناك من يرجعها إلى نهاية القرن 18م[1]، وبالتحديد من غزو نابليون بونبارت لمصر سنة 1798م، وما جلب معه من مقتنيات الحضارة الأوروبية الحديثة وما تلا ذلك من بعثات للنخب من مصر في عهد محمد علي باشا والذي كان له أثر حاسم في تدشين عهد جديد للفكر في مصر وما حولها.

-يضاف إلى ذلك احتكاك الأتراك المسلمين بأوروبا، وخصوصا في النصف الأوّل من القرآن 19م وتلا ذلك أيضا اتصال الدولة القاجارية في إيران بأوروبا.

-واتسم تعرف النخبة من العالم الإسلامي آنذاك بالانبهار والذهول فمثلا كان "سيد أحمد خان" يدعو المسلمين في الهند للانخراط في الحضارة الغربية وبغية تحقيق ذلك أصدر مجلة "تهذيب الأخلاق" وهي مجلة خصصها للتبشير بدعوته، كما أنشأ مجمعا علميا للترجمة والنشر، كما أنشأ مؤسسة تعليمية مهمة سنة 1875م، هي جامعة علكيره الإسلامية"، كذلك ألف عدة كتاب من أشهرها تفسيره للقرآن، والذي نحى فيه منحنى تأويليا كما اهتم فيه "بالتلفيق" بين مداليل القرآن والعلوم الغربية فقدم فهما بديلا للمعتقدات كما اقترح في كتابه "تبيان الكلام" نظرية جديدة اصطلح عليه بـ "إنسانية الأديان"، كما ادّعى صحة الثوراة والانجيل.

وقد أثارت أراء "أحمد خان" ونظرته التأويلية للمفاهيم العقائدية، ودعوته للمذهب الطبيعي، ما اصطلح عليه "عبد الجبار الرفاعي" بـ "قلق عقائدي" وتمثلت في عاصة من الجدل والمناظرات، أيقظت التفكير الكلامي الساكن، وأقحمت العقل الكلامي في فضاء مضطرب بموج بإشكالات وأسئلة مختلفة عن تلك التي ألفها العقل المسلم في متون علم الكلام القديم من خلال ردود السعي «أكبر حسن الإله أبادي» والسيد "جمال الدين الحسيني" المعروف بالأفغاني وغيرهما[2].

لتتطوّر هذه الدراسات والكتابات، وازدادا عددها بعد أن ساهم فيها أبرز أعلام الفكر الإسلامي

---

[1] _ عبد الجبار الرفاعي: أزمنة علم الكلام الجديد ووهم التأسيس، مجلة الوسط مجلة الوسط، البحرين، العدد 98، 2002.

[2] _ المرجع نفسه .

في العصر الحديث.

وتجلت أبعاد صورة جديدة لعلم أصول الدين اصطلح عليها (علم الكلام الجديد) في العديد من المؤلفات والبحوث المتأخرة الأمر الذي جعل المهتمين بدراسة الاتجاهات الحديثة في دراسة أصول الدين يعنونون المحاولات التي ترمي إلى تحديث التفكير العقائدي بأنّها "علم كلام جديد".

ويعتبر العالم الهندي المسلم "شبلي النعماني أوّل من ألف كتابا وأطلق عليه عنوان "علم الكلام الجديد" ونقل هذا الكتاب إلى الفارسية "محمد تقي فخرداعي كيلاني" وطبعه في إيران سنة 1329هـ، بنفس العنوان مع العلم أنه لا يمكن الجزم من أنّ "شبلي النغماني" هو أوّل من نحت هذا المصطلح لكنه كان من أوائل من دعى إلى تجديد علم الكلام بغية الردّ على الشبهات المستحدثة في عهده والدّفاع عن الشريعة الإسلامية المقدسة وقد ذكر شبلي النغماني في مطلع كتابه (علم الكلام الجديد): «...إنّ علم الكلام القديم يعني ببحث العقائد الإسلامية لأن شبهات الخصوم كانت ترتكز على العقائد فقط، بينما يجري التأكيد هذا اليوم على الأبعاد الأخلاقية والتاريخية في الدين وتتمحور الشبهات حول المسائل الأخلاقية والقانونية من الدّين وليس حول العقائد فإن الباحثين الأوروبيين يعتبرون الدليل الأقوى على بطلان الدّين هي مسائل تعدد الزوجات والطلاق والأسرة والجهاد وبناء على ذلك سيدور البحث في علم الكلام الجديد حول مسائل من هذا القبيل إذ تعتبر هذه المسائل من اختصاص علم الكلام الجديد...»[1].

-أي أن علم الكلام الجديد حسب ما أراده: شبلي النغماني: لا يرتكز على إثبات العقائد الإسلامية في وجه الخصوم فقط كعلم الكلام القديم، وإنما يعمل على مواجهة الشبهات الحديثة حول الدّين والتي تمحورت حول المسألة الأخلاقية والقانونية للدين.

[1] _ شبلي النعماني: علم الكلام الجديد، ترجمة وتقديم: جلال السعيد الحفناوي، مراجعة الساعي، محمد السباعي د.ط، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 1979.

-لذلك جاءت فصول هذا الكتاب مندرجة تحت عناوين لم تؤلف في علم الكلام سابقا، مثل: حقوق الإنسان وحقوق المرأة والميراث إضافة إلى المباحث العقائدية (وجود الباري والنبوة والبعث وغيرها).

-ثم صدر في طهران عام 1956، كتاب بعنوان "جهاد مقاله فلسفة ياكلام جديد" أي "أربع مقالات: الفلسفة أو الكلام الجديد" تأليف "جواد تارا" غير أن مباحث هذا الكتاب لا علاقة لها بعلم الكلام الجديد، وإنما يحوي الكتاب أربع مقالات، بحث المؤلف في الأولى منها: مفهوم الوجود فيما تحدث في الثانية عن وحدة الوجود وعلاقة الوجود بالماهية وفي الثالثة يدور بحثه حول الحق والحكم وفي الأخيرة ذكر الأدّلة على عودة الأرواح[1].

كما تعتبر رسالة "الرد على الدهريين" لجمال الدين الأفغاني أول بحث تتجلى فيه سمات أولية لتحديث الفكر العقائدي ومقتضيات العصر واستفهاماته، وتبدو عملية التحديث أكثر في محاولة تلميذه "محمد عبده" ثم تلميذه "محمد رشيد رضا في المنار.

-حتى جاء مشروع المفكر "محمد إقبال[2]" المسمى: «تجديد التفكير الديني في الإسلام: والذي طرح أول مرة في صورة ست محاضرات، وقد كان أبرز المؤلفات التي أنجزها العقل المسلم في المائة سنة الأخيرة، حتى وصف بأنّه أول محاولة تامة لإعادة بناء اللاهوت الإسلامي[3]. حيث طرح إقبال في هذا الكتاب مسألة المعرفة والرياضة الدينية كما طرح البرهان الفلسفي على ظهور التجربة الدينية، وهذا عن الفلسفة ثم خصص فصلا للألوهية، ومعنى الصلاة للكلام الإشراقي الأمر الذي نحى ببعض الدارسين إلى اعتبار الكتاب أقرب إلى الفلسفة الدينية منه إلى علم الكلام القديم من خلال تفعيل الجدلية القائمة بين التجربة الدينية الذاتية والتطور العلمي الموضوعي أو ما عرف بالعاقة الجدلية بين الدين والعلم أو بين

---

(1) _ عبد الجبار الرفاعي: أزمنة علم الكلام الجديد ووهم التأسيس.

(2) _محمد إقبال شاعر وفيلسوف مسلم (1877 -1938م) إقليم البنجاب باكستان. عبد الوهاب عزام، محمد إقبال سيرته وفلسفته وشعره ص 54.

(3) _ محمد مجتهد شبشري: مدخل إلى علم الكلام الجديد، ص 98

الدين والفلسفة[1].

فالفكر الديني الإسلامي القديم لم يعد يصلح لحل مشكلات العصر، لا سيما ما تعلق بالواقع المفصلي الذي يعيشه المسلمون وقضاياه.

وهذه الحالة جعلت أحد المفكرين يطرح بعض الحلول من خلال وصل ما بدأه (إقبال) وهو (وحيد الدين خان) [2]، الذي ألف كتاب "الإسلام يتحدّى" وقد كان إنجازا رائدا في تأسيس علم الكلام الجيد، وبعدها بسبعة أعوام أصدر كتابه الثاني في علم الكلام الجديد تحت عنوان "الدين في مواجهة العلم" وأردفه بدراسة أعدّها بعنوان:

"نحو علم كلام جديد" وألقاها في ندوة "تجديد الفكر الإسلامي" التي عقدتها الجامعة الملية الإسلامية بدلهي في 1976/12/27م [3].

–وقد عمد "وحيد الدين خان" في كتابه (الإسلام يتحدى) إلى بيان عظمة العقيدة التوحيدية وإعجاز القرآن الكريم وصلاح هذا الدين لكل زمان ومكان وإنسان من خلال بيان موافقة العلم للنصوص القرآن داحضا شبهة أن كل ما ينسب إلى السماء (الأساطير السماوية) تجاوزه العلم[4].

كما يعد المفكر (محمد باقر الصدر) ممن أسهموا في الردّ على الشبهات الفلسفية الحديثة التي كانت تثار ضد الدين وموجة الإلحاد وإنكار الغيب، والتي وجدت لها سبيلا إلى المجتمعات الإسلامية مع بلوغ الفكر الوضعي الذي قادته النهضة الأوروبية، من خلال النخب والمثقفين من العالم الإسلامي، وقد أسهم (م ب بالصدر) في ردّ تلك الشبهات من خلال تأسيس لأصول الدّين، طبقا لمنهجية الاستقراء وحسابات الاحتمال، ووضع لهذا الغرض كتابين: أحدهما: يعد تبسيطا وتوضيحا للآخر.

---

[1] _ محمد إقبال: تجديد الفكر الديني في الإسلام ،تر عباس محمود.مركز الحضارة لتنمية الفكر. ط1، بيروت، ، بيروت، 2010، ص 484.

[2] _وحيد الدين خان: مفكر مسلم هندي معاصر (1925–2021).

[3] _ عبد الجبار الرفاعي: أزمنة علم الكلام الجديد ووهم التأسيس.

[4] _ عبد الجبار الرفاعي: موسوعة فلسفة الدين، علم الكلام الجديد، ط1، بغداد، مركز الدراسات، فلسفة الدين، 2016، ص 46.

حيث عمد في كتاب (الأسس المنطقية للاستقراء) إلى تأسيس عملية الاستقراء تأسيسا جديدا يهدف من ورائه إلى البرهنة على وجود القاسم المشترك الذي يثبت كلا من العلوم الطبيعية والإيمان بالله تعالى، ثم أردفه بكتاب (المرسل والرسول والرسالة) ليوسع من دائرة إثبات قضايا العقيدة عبر النظر إلى الواقع من منطق الاستقراء ثم الردّ على شبهات المستشرفين التي تطعن في الإسلام وترسم له ولأهله وأتباعه صورة نمطية تتنكر للعلم وتقارب العلماء من خلال محاولة التوفيق بين الدين والعلم وإظهار انفتاح الإسلام على العلم واحترامه العقل وتوفيره العلماء[1].

أما المفكر الجزائري (مالك بن نبي) (1905-1973) فقد اهتم بالوظيفة الاجتماعية التي تؤديها العقيدة وألا تبقى حبيسة مدرجات الدراسة بمنأى عن مشتبك الصراع الفكري وبعيدة عن واقع الناس ومشكلاتهم، ويقول مالك بن نبي في هذا السياق:

«ليست المشكلة أن يعلم المسلم عقيدة هو يملكها وإنما المهم أن ترد على هذه العقيدة فاعليتها وقوتها وتأثيرها الاجتماعي....إن مشكلتنا ليست في أن نبرهن للمسلم على "وجود الله" بقدر ما هي إن نشعره بوجوده ونملأ به نفسه باعتباره مصدرا للطاقة» [2]. وذلك لأن مالك بن نبي لاحظ الطريقة المتعامل بها مع الثقافة الغربية من قبل الكثير من المثقفين من العالم الإسلامي والتي تتناسى وتغفل عن الدسائس التي تمارسها تلك الأمم المتقدمة ماديا والمتخلفة روحيا على عقول الشباب المسلم الذي يعيش فراغا حضاريا يسوغ لنفسه كل ما يجده من حضارات الغير حتى لو تعارض مع ميادنه ومعتقداته الدينية[3].

-فكان (مالك بن نبي[4]) موجها مسار فكره إلى البحث عن أسباب ضعف وتخلف العالم الإسلامي ومن ناحية أخرى محاولة البحث عن إيجاد الحلول العلمية والعملية للخلاص من هذا التقهقر

---

[1] _ زبيدة طيب: نحو غاية جديدة لعلم الكلام، مجلة الكلمة، العدد 139، نوفمبر 2018.

[2] _ مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، تر: عبد الصبور شاهين، دمشق، دار الكفر، 1985، ص 48.

[3] _ مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، تر: عبد الصبور شاهين، ط4، دمشق، دار الفكر، 1987، ص 54.

[4] _مالك بن نبي مفكر إسلامي معاصر (1906-1973م). مالك بن نبي شروط النهضة تر عمر مسقاوي وعبد الصبور شاهين دار الفكر دمشق 1974.

والضعف، ذلك الحل الذي يتمثل في نظره بتصحيح الاعتقاد وتصحيح الفهم وتصحيح السلوك، من خلال كتابه الظاهرة القرآنية ومن خلال مؤلفاته الأخرى التي كانت تدور حول ما سماه بمشكلات الحضارة»[1].

-وممن دعا إلى التجديد في علم الكلام، وذكر مصطلح علم كلام جديد: "فهمي جدعان" سنة 1976، في كتابه: «أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث» وبالضبط في حديثه عن: "التوحيد المتحرر" وبواعث التفكير الكلامي الجديد لدى بعض المفكرين المسلمين المقدس [2].

-كما يعتبر طرح مشكلة التفكير الأصولي من قبل "حسن حنفي" من خلال مشروعه "من العقيدة إلى الثورة" إحياء وتجديد للتيار الإسلامي ضد الزحف العلماني الذي يطمس هوية التوحيد، مبتغيا إصلاح الواقع الحضاري والديني "التراث والتجديد": حيث يرى "حسن حنفي" أن التراث الإسلامي يكتسب قيمته من خلال فاعليته في معالجة قضايا العصر، لا التغني به كقيمة في ذاته، ومن هنا فعلم الكلام القديم قيمته تكمن في بعثه واجباته ومعالجته لواقعنا المعاصر[3].

-كما لا يمكننا أن نتجاوز في تعريفاتنا هاته، جهود الأستاذ" طه عبد الرحمن" في تجديد علم الكلام، وما قام به من تنظير ونقد للمشاريع الفكرية المعاصرة، وقد عمل على الدّفاع عن الدين الإسلامي والذبّ عن أخلاقه ومحاولة الترسيخ لها و منظرا لكمال الدين الإسلامي، منهجا ومعرفة وبيان قصور باقي المناهج وخصوصا المناهج الحداثية المستوردة والمسلطة على النصوص التراثية، دون مراعاة الإطار الإيديولوجي والمعرفي لهذه المناهج، ما يوقع المشتغلين في هذا الحقل في أزمة الفقر المعرفي والمنطقي، مفردا لذلك كتابا عنونه: بـ«تجديد المنهج في تقويم التراث»[4].

---

[1] _ مظاهر التجديد في فكر مالك بني نبي، دار الفكر، آفاق معرفية متجددة (2017/05/20).

[2] _ عبد الجبار الرفاعي، أزمنة علم الكلام الجديد وهم التأسيس.

[3] _ حسن حنفي: التراث والتجديد، ط4، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات، 1992، ص 48.

[4] _ طه عبد الرحمن: تحديد المنهج في تقويم التراث، بيروت، المركز الثقافي، د.ت، ص 15.

كما ألف كتابا آخر في صميم تجديد علم الكلام الإسلامي تحت عنوان: "في أصول الحوار وتجديد علم الكلام"، حيث بين فيه الإسم الجديد لعلم التوحيد، وهو: "علم المناظرة العقدي"[1].

حيث يرى أن المتكلم لا بدّ أن يكون مناظرا عن معتقد ما يعتقده مع مراعاة المنهج الجدلي المعروف عن أهل الكلام القدامى، كما بين أنّ التواصل أساس الحوار والحجا وأساس الحوار الاختلاف وآداب هذا كله التخلي بمنهج المناظرة مع انتقده الشديد لشرح أرسطو-وعلى رأسهم ابن رشد- الذين اعتقوا بصحة نصوصه صحة مطلقة، ومضاهاتها لنصوص القرآن وهذا ما لم تعهده "العقلانية الكلامية"[2].

-هذا عن بعض جهود المفكرين في تجديد علم الكلام، وإن كانت هذه الجهود في معظمها وخصوصا في العالم العربي لا ترقى إلى المستوى الذي ينشده العالم العربي خصوصا والعالم الإسلامي عموما من هذا العلم ألا وهو: المساهمة في حلول اجتماعية وسياسية والنهوض بالواقع (تفعيل علم الكلام).

-وربما يرجع ذلك لسببين:

-أحدهما يتعلق بالنظرة القديمة لعلم الكلام القديم من أنه علم لا طائل ولا فائدة منه وأنه جدال وترف فكري، ناهيك عن ما يحدثه من تشويش على عقائد الناس[3].

والثاني: إن المبحث الكلامي ظلّ الجانب الأضعف في حقل الدراسات الأكاديمية في العالم العربي أو كان داخلا في مشروع ما عرف بـ "إعادة قراءة التراث: على نحو ما فعل الجابري مثلا في مشروعه "نقد العقل العربي".

الأمر الذي جعل الدراسات التي عنيت بتجديد علم الكلام في العالم العربي ليس لها تأثير يذكر

---

[1] _ طه عبد الرحمن: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، بيروت، المركز الثقافي العربي، 2000، ص 70.

[2] _ المرجع نفسه .

[3] _ السيد ولد أباه: الكلام في تجديد علم الكلام، صحيفة الاتحاد 8 فبراير 2010.

لا في حقل الدراسات الشرعية ولا في التيارات الإسلامية السياسية[1].

ولم تنحصير جهود المسلمين في تجديد علم الكلام في العالم العربي فقط، بل ثمة محاولات هامة تمت في الصفة الشرقية للعالم الإسلامي وبالضبط في الجمهورية الإسلامية إيران فهل كان لهذه الجهود فاعلية حركية إصلاحية حسب الهدف المنشود للباحثين في حقل تجديد هذا العلم أم أن الأمر لم يتعد ما كان وما هو كائن في العالم العربي. هذا ما سنتطرق له في الباب الثاني من الأطروحة (علم الكلام الجديد أو تجديد علم الكلام في ايران.

[1] _ السيد ولد أباه: الكلام في تجديد علم الكلام، صحيفة الاتحاد 8 فبراير 2010.

الباب الثاني:

علم الكلام الجديد في إيران

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الأول:

ملاباسات تحريث علم الكلام في إيران

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

لا يمكن البحث في موضوع علم الكلام الجديد في ايران إلا من خلال البحث في جذوره التاريخية، والمتمثلة في أسباب وعوامل عديدة تداخلت فيما بعد وتطورت حتى أنتجت ما اصطلح عليه علم الكلام الجديد.

المبحث الأول: الحوزة الدينية ودورها في تحديث علم الكلام

يعتبر علم الكلام أهم صور فلسفة الدين في منظومة العارف الإسلامية، وتعتبر الحوزات الدينية في ايران أهم المعاقل العلمية التي اهتمت بهذا العلم، وكان لها دور كبير في تفعيله وتطويره.

المطلب الأول: التعريف بالحوزة (تاريخها وأقسامها):

-تعد الحوزة العلمية مؤسسة دينية واضحة المعالم على مستوى الأداء المعرفي تاريخيا وقد تأسست كمجمع علمي ديني لتولي أمور أتباع المذهب الشيعي، سواء على المستوى الفقهي أو القضائي وهي بدون منازع الجهاز الدّيني التعليمي الذي شرف على تكوين الأئمة في المذهب الشيعي الإمامي الإثني عشري [1].

-و"الحوزة العلمية" لفظ اصطلاحي للمدرسة الفقهية التابعة للمذهب الجعفري وتنقسم إلى مدرستين أساسيتين في العصر الحالي هما:

-حوزة "النجف الأشرف" العلمية بالعراق وهي الحوزة الأكبر الأقدم والأشهر.

-وحوزة "قم" العلمية في إيران والاختلاف بين هاتين المدرستين اختلاف جغرافي لا علمي فكلا المدرستين يعتمدان المنهج ذاته للتحصيل العلمي

-أما الحديث عن تاريخ نشأة وتطور الحوزة العلمية يعدّ من الأمور العسيرة لما له من السعة والعمق فهناك من يعود بجذور نشأة الحوزة العلمية إلى زمن الغيبة الكبرى للإمام الحجة بن الحسن، بمعنى

[1]_ مقال: المؤسسة الدينية في العراق...جدل التقليد والثورة والدولة. www.aljazera.net(03/02/19)

أنّ المدرسة بلغت أوجّها ونضجها الخاص وكمالها المرحلي في ذلك الزمن إلى يومنا هذا[1].

-حيث يمتد تاريخ الحوزة العلمية في النجف "الأشرف" إلى ما يقارب ألف سنة، فقد دشّن الدراسة فيه الشيخ أبو جعفر محمد الحسن الطوسي (ت 460هـ) بعد أن اضطر للهجرة إليها من بغداد عام 448هـ إثر الاضطهاد الذي تعرض إليه على أيدي السلاجقة ومنذ ذلك الحين أضحى النجف حاضرة علمية تحتضن طلاب العلوم الإسلامية المهاجرين إليها من شتى الأقطار.

-وقد اعترى الحوزة في النجف حالات نمو وازدهار في مراحل تاريخية معينة، كما تعرضت في مراحل أخرى إلى انحسار وضمور تبعا للتحولات السياسية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية في العراق إضافة إلى المحيط الإقليمي للبلدان التي ترفد النجف بالتلاميذ المهاجرين لطلب العلوم الدينية.

-وبموازة ذلك كانت تتوالد وتندثر حواضر علمية أخرى باستمرار في حلب والحلة وجبل عامل في لبنان وأصفهان، وكذلك قم وسامرّاء وشبه القارة الهندية وآسيا الوسطى[2].

ومنذ القرن 19 مثلت حوزة النجف المرجعية أو الحاضرة العلمية الأوسع والأهم وذلك بعد تدخلها المباشر في المنعطفات السياسية والاجتماعية في التاريخ القريب لإيران والعراق.

وبعد هجرة الشيخ عبد الكريم الحائري اليزدي إلى قم، تنامت بالتدرج الحوزة العلمية فيها وبلغت ذروة ازدهارها خاصة بعد أن التحق بها علماء كالسيد حسين البرجوازي والسيد محمد حسين الطباطبائي المفسر وأستاذ الفلسفة والعرفان الذي شيدّ حلقة رقم الفلسفية سنة 1952. ثم تعزّز الموقع السياسي والديني وفي ما بعد العلمي لمدرسة (قم) بعد انتفاضة 1963 التي قادها الإمام الخميني.

-وبعد ذلك التاريخ اتسع التعليم الديني في (قم) خصوصا بعد إسهام حوزة (قم) في ثورة 1979 قيادة وتعبئة للجماهير وما دعت إليه من شعارات الحديث والاستقلال والرفاه والتقدم. والقول

---

[1]_ هو أبو جعفر محمدبن الحسن الطوسي.عاش بين 573م و 672.فيلسوف و عالم فارسي شيعي.محسن أمين العاملي.أعيان الشيعة.ج9.دار المعارف.بيروت.ص415.

[2]_ عبد الجبار الرفاعي، تحديث الدرس الكلامي والفلسفي في الحوزة العلمية.ص6.

بأن الفقه وعلم الكلام وسائر المعارف الإسلامية المرونة كفيلة بالوفاء بالمفاهيم والبرامج اللازمة لإنجاز هذه الوعود وتجسيد تلك الشعارات في الحياة الاجتماعية.

-وفي المقابل خفت صيت الحوزة العلمية في النجف، وانغلقت على نفسها وذلك لخصوصية الظروف السياسية التي مرّ بها العراق، واستئصال العلماء والمفكرين، مثلما حد للفقيه والمفكر محمد باقر الصدر، واستبعاد النخب ونفيهم إلى إيران إضافة إلى تقويض وتدمير مشاريع النظام التعليمي في الحوزة بإلغاء كلية الفقه في النجف وكلية أصول الدين في بغداد [1].

المطلب الثاني: مقومات التحديث لعلم الكلام داخل الحوزة العلمية:

-الحوزات العلمية هي هيئات علمية تدرس العلوم الإسلامية وفق المذهب الشيعي ولعل أهمّ العلوم الإسلامية التي عنيت بها دروس وحلقات الحوزات هي دروس الفلسفة وعلم الكلام.

-ولعلّ ما يميز الحوزات العلمية الشيعية عن نظيرتها السنية هو اهتمام علمائها وتفطنهم لمسألة مهمة اعترت علم الكلام الإسلامي وهي مسألة التجديد وإعادة النظر في البنية المعرفية لهذا الصرح العلمي الإسلامي.

-ويرى الباحث والمفكر في الشأن الشيعي عموما وتجديد علم الكلام عند الشيعة خصوصا وعلى الأخص في إيران عبد الجبار الرفاعي أنّ ما جعل انفراد الحوزات الشيعية بهاذ السبق التحديثي والتجديدي لعلم الكلام هو ما توافر لديها من أرضية تحديثية مناسبة فهناك شيء من مكونات فضاء التحديث والعناصر المولدّة لروح التجديد في الحوزة [2]، ومن هذه العناصر:

1-جذور النزعة العقلية الموروثة من الاعتزال والتشيع وتقارب أو وحدة المواقف الكلامية بينها، في عديد المسائل الكلامية كقضايا الحسن والقبح العقليين، والحرية والإرادة وغيرها وهذا ما يلاحظ في آثار

[1]_المرجع السابق ص6.

[2]_عبد الجبار الرفاعي، تحديث الدرس الكلامي والفلسفي في الحوزة العلمية.ص 7.

الشريف المرتضى (ت 436هـ) وغيره من أعلام القرن الرابع هجري.

2-استمرارية تعليم الفلسفة والمنطق وعلم الكلام وأصول الفقه داخل الحوزات ومعلوم أن هذه المعارف بمجموعها تصنف على حساب العلوم العقلية.

3-عناية الحوزات بدروس العرفان النظري أو التصوف الفلسفي وخصوصا نصوص قطب المغاربة محي الدين بن عربي ومعلوم ما تفيض به نصوصه من نزعة إنسانية ومواقف تصالحية مع الأديان والثقافات وهذا ما انعكس على علماء ومفكرين حوزيين أمثال العلامة الطباطبائي الذي عرف عنه تعامله بشفافية واحترام شديدين مع نصوص ديانات آسيا.

4-تنوّع المواطن الجغرافية لطلاب الحوزات العلمية ما يعني تنوع الثقافات ونشوء روافد ثقافية عديدة.

5-انفتاح الحوزات على الجامعات الحديثة وانخراط بعض من علمائها في تلك الجامعات كأساتذة خصوصا في كليات الإلهيات والدراسات الإسلامية.

6-تنامي دور الفلسفة وعلم الكلام الفلسفي والتصوف الفلسفي وأصول الفقه، خصوصا بعد انحسار الحركة الإخبارية (النقلية) خصوصا في القرنين الأخيرين داخل الحوزات العلمية.

7-استفاقة بعض النخب الحوزية ومحاكمتهم للتراث الفقهي وطرح تساؤلتهم واستفهاماتهم حول علم الكلام القديم وغربلة المفاهيم والمقولات ما جعل قناعات الماضي تتحوّل من يقينيات ثابتة إلى شكوك وذلك خصوصا بعدما ظهر عجز الفقه التقليدي عن استيعاب تطلعات الثوار وانجاز أحلامهم وتحقيق آمالهم.

8-مع انفراد حوزة (قم) بالمرجعية الشيعية بعد الثورة الإسلامية في إيران، حدث تراجع كبير للغة العربية فأصبحت اللغة الثانية مقابل اللغة الفارسية التي تسربت إلى حلقات الدرس في حوزة (قم) ومعلوم أن تغير لغة التعليم الديني يعني تغير في الرموز الدلالية والمفاهيمية ما يؤدي إلى تشكيل حقل دلال

بدليل وانبثاق فضاء ثقافي سيمتد مكوناته وعناصره من ميراث اللغة الفارسية وآدابها [1].

-هذه بعض العوامل التي من شأنها المساهمة في تفعيل التجديد والتحديث للدرس الديني في الحوزة العلمية وعلى الأخص منه علم الكلام.

المبحث الثاني: نماذج حوزوية لتحديث علم الكلام

لقد قطع الفكر الإسلامي المعاصر في إيران شوطا كبيرا في معالجة قضايا منهجية وأساسية في تجديد الفكر الدّيني، تستحق الدراسة والتأمل حيث لعب المفكرون الإصلاحيون هناك دورا كبيرا في إعادة صياغة العقلية الإسلامية مع تحديد عوامل أزمة الأمة المسلمة واقتراح منهجية بديلة للتفكير تتجاوز ثغرات المنهجية السائدة.

-فمنذ أكثر من قرن يواجه الشعب الإيراني المسلم في إيران تحديات فكرية أساسية في الأزمة الفكرية بين الدين والعلم، الفلسفة والوحي القديم والحديث التبعية والاستقلال الاستبداد والحرية [2].

ومعلوم أنّ الاجتهاد في أي حقل من حقول العلم والمعرفة وخصوصا العلوم الإسلامية يتوقف على دراسة جادة ومتعمقة للتراث الإسلامي ووعي دروبه ومسالكه المختلفة، إضافة إلى الإلمام بالقواعد والأدوات الخاصة للاجتهاد في ذلك الحقل.

-وبموازاة ذلك يتوقف الاجتهاد المعاصر في علم الكلام على تمثل روح العصر والانفتاح على المكاسب الهائلة للعلوم الراهنة، فبعض العلوم تطوّرت بدرجة كبيرة وهي ذات وشيجة عضوية بمناهج علم الكلام ومسائله ولغته ومنظومته المعرفية بأسرها مثلما نلاحظ ذلك في فلسفة العلم والهرمينوطيقا

---

[1]_عبد الجبار الرفاعي، تحديث الدرس الكلامي والفلسفي في الحوزة العلمية، ص 10-11.

[2]_ محمد محمدي: اتجاهات الفكر الديني المعاصر في إيران، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، د. بلد النشر، ط1، 2010، ص 334.

وعلم النفس وعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا وغيرها [1].

-فما هي جذور تجديد الفكر الدّيني في إيران ؟ ومن هم أبرز الفاعلين المجددين؟

المطلب الأول: العلامة الطباطبائي ودوره في تحديث علم الكلام:

-لا يمكن قراءة (علم الكلام) عند العلامة الطباطبائي[2] إلاّ من خلال استحضار الجوانب المكوّنة للشخصية فكريا.

-فلا يمكن قراءة الطباطبائي كلاميا دون قراءاته فلسفيا أو قرآنيا فيعدّ الطباطبائي نقطة تحوّل كبيرة في الفكر الشيعي عموما فأهم المدارس الفلسفية والتفسيرية المعاصرة ينتمي أغلبها أو يؤول إلى العلامة الطباطبائي ففي الوقت الذي كانت العلوم القرآنية تصنف فيه كنقطة ضعف في الشخصية العلمية لما كان لتيار الفقه والأصول من غلبة على بقية تيارات المعرفة الدينية الإسلامية كان الطباطبائي يؤسس لمدرسة هامة في العلوم القرآنية لا سيما التفسير منها وقد خرّجت هذه المدرسة أهم العلماء المعاصرين المهتمين بالعلوم القرآنية ومن أبرزهم الشيخ عبد الله الجوادي الآملي صاحب تفسير "تسنيم".

-وفي الوقت الذي كان هناك موقف متحفظ إزاء الفلسفة سيما بعض موضوعاتها على الرغم من التأثر العام بالمنهج العقلي في علمي الفقه والأصول، كان الطباطبائي يعمل على إعادة إنتاج العلوم العقلية في الأوساط الفكرية الدينية [3].

---

[1]_ عبد الجبار الرفاعي: تحديث الدرس الكلامي والفلسفي في الحوزة العلمية، ص 72.

[2]_ الطباطبائي هو السيد محمد حسن الطباطبائي (1904م-1981م) من أبرز فلاسفة وعرفاء ومفكري الشيعة في القرن العشرين اشتهر بتفسيره المعروف "بالميزان في تفسير القرآن، وكتبه الفلسفية كبداية الحكمة ونهاية الحكمة وكتابه المعروف بـ "أصول الفلسفة والمذهب الواقعي الذي تصدى مطهري لشرحه والتعليق عليه، تخرّج من حلقة دروس الطباطبائي الكثير من العلماء أمثال: مرتضى مطهري وجوادي الأملي ومصباح اليزدي..وغيرهم كما لعبت مناظراته مع الفيلسوف والمتخصص بالشأن الشيعي الفرنسي "هنري كوربان" دورا مهما في إيصال الفكر الشيعي وصورة التشيع إلى المجتمع الأوروبي.
محمد حسين الطباطبائي جعفر السبحاني.تذكرة الأعيان.لمحةمن حياة السيد الطباطبائي.ج1.مكتبة دار الفقاهة.ص431.

[3]_ حيدر حب الله: علم الكلام عند العلامة الطباطبائي، قراءة جدل العقل والنص.

***تحرير الكلام من طغيان النص (الإجماع، الحديث وحجّية الأخبار) وتعقيل المنهج:**

-سيطرت النصوص على العلوم الإسلامية عموما وعلى (علم الكلام) خصوصا حيث شكل النص مرجعية مستقلة بذاتها في بعض المحاور الكلامية ولعلها الأهم في علم الكلام كمحاور الإمامة والمعاد ليمارس سلطة الرقيب للعملية العقلية الكلامية في محاور أخرى أي وجود نوع من التصاحب والمرافقة ما بين النص والعقل في النشاط الكلامي فعوض أن يبحث المتكلم القضية أو المسألة عقليا ثمّ يحاول استرضاء النص على أبعد تقدير، أخذ يقدّم النص على النشاط العقلي ما أدّى إلى حصول تشوشات منهجية واضحة في علم الكلام.

-بمعنى أنّ المتكلم لم يعد حرّا طليقا في بحثه كما هو المفترض مع تجربة ابن رشد وصدر المتألهين. بل صار أثناء بحثه قلقا من النص بحيث صار يفكر بطريقة لا تجعله يتصادم معه في نهاية المطاف...»[1].

ومن هنا اعتبر الطباطبائي أن تقييد البحث الكلامي بموافقة الشرع تسبب في منع البحث الحرّ والمشكلة التي تحدث حسب تصور العلامة هي: صيرورة الفعل الاستدلالي شكليا صوريا لأن الاستدلال صار تابعا للشرع وليس العكس وهو ما يؤدي إلى شيوع التقليد والجمود أحد أهم أسباب ركود الكلام التقليدي.

-ومؤدّى هذا الكلام هو: "مركزية العقل" "لا مركزية العقيدة" على الصعيد العلمي والمعرفي للمتعلّم والاعتقاد بمركزية العقل يعني إعادة إنتاج إنسي بشري للفعل الفكري في نطاق البحث الديني ومنه الكلامي[2].

أي أنّ الطباطبائي كان من المؤمنين بأصالة العقل وأراد من ذلك إعادة إنتاج علم الكلام إنتاجا فلسفيا برهانيا وإخراجه كليّا من دائرة الجدلية وهذا ما تثبته طريقة عرضة لأفكاره حيث كان يوصّل

---

[1]_حيدر حب الله: علم الكلام عند العلامة الطباطبائي، قراءة جدل العقل والنص.

[2]_ المرجع نفسه.

لتصوراته حول حقيقة عقدية ما، ثمّ في مرحلة تالية يتعرض لآراء الآخرين ليبيّن نقاط الضعف فيها على أساس ما نظر له شخصيا وهي الطريقة التي غطت تفسير لميزان.

-ومن أمثلة تطبيقات هذا المنهج عنده ما نجده عند حديثه عن "علاقة الإيمان بالعقل".

-غير أنه عند حديثه عن دور العقل في مسألة الإيمان بأن ذلك مرتبط بنظام التربية العقلاني في الخاص الذي يشكل عنصرا أساسيا في الإيمان فالأسس التربوية العقلانية تزيد من قدرات العقل على إدراك المعتقدات الدينية كما ترشده إلى مدارك عجزه وقصوره وما يدفع العلامة للتأكيد على استخدام العقل في المسائل الإيمانية والدينية ومنزلته الرفيعة في ذلك هو خصوصيتان فطريتان في الإنسان ترتبطان بالواقعية وبالشعور الاستدلالي في العنصر البشري [1].

-فالدين الحقيقي حسب العلامة «هو الذي يدعو الناس إلى الفلسفة الإلهية ويرشدهم إلى التمسك بسلاح المنطق العقلي والبرهان المعرفي [2].

وأفضل شاهد للعلامة على مدعاه منهج تفسير الآية بالآية فإنه بنى منهج التفسير الاجتهادي والنظري للقرآن على دلالة القرآن نفسه، ومهارة العلامة كانت في انه يعد فهمه لمفاد الآية القرآنية ومدلولها يتعرض بالبحث عن مؤيداتها من العلم، الفلسفة، العرفان، وغيرها ويرى خلافا لمن سبقه أن البرهان في خدمة القرآن وأن العقل في خدمة الإيمان [3].

-وفي جواب العلامة عن سؤال المستشرف (هنري كوربان) عما ينبغي أن يعمل عند اختلاف العقل مع الإيمان: «..ولما كان القرآن قد أمضى رأي العقل صراحة وصدّق به وجعله حجّة فإن أي

---

[1]_ كبرى مجيدي بيدكلي: حقيقة الإيمان في ضوء آيات القرآن، تفسير الميزان نموذجا، مجلة المنهاج، العدد 67، 1433هت-2012م، ص 305 نقلا عن الطباطبائي: معنويات تشيع، ص 16، 17.

[2]_ المرجع نفسه : ص 24-25.

[3]_نقلا عن: الطباطبائي: بورسي هاي إسلامي، ج3، ص 239.

اختلاف نظري لا يمكن أن يقع بينهما...» [1].

أي أن العقل لا يمكن أن يتناقض مع صريح النقل، لأن القرآن أمر باستخدام العقل وجعله حجة فيستحيل التناقض بينهما، وإن بدا لك فإنّه ظاهر فقط.

-بهذا النموذج البسيط يتبين أن الطباطبائي وفق إلى حدّ بعيد في تطبيق المنهج العقلي في التعامل حتى مع أقدس النصوص الدينية (القرآن الكريم).

-ومن الأمثلة التي توضح تطبيقات المنهج كذلك عن العلامة حديثه عن العلاقة بين "الإيمان والأخلاق".

-حيث يرى أن الارتباط بين الأخلاق والإيمان هو ارتباط منطقي فالتعاليم الدينية هي مجموعة من القضايا الحقيقية وأما القضايا الأخلاقية فهي مجموعة من القضايا الاعتبارية والعلاقة بين الحقيقي والاعتباري ليست علاقة توليدية.

فالأخلاق من جهة تقف عند حدود المعتقدات ومن جهة أخرى ترتبط بالعمل والسلوك فالإيمان ظاهرة لها أخلاقها الخاصة فالإنسان إذا امتلك إيمانا بشيء فلا بد أن يتبعه خلق مناسب لهذا الإيمان[2].

إن هذه المنهجية التي اعتمدها الطباطبائي في تفسيره سيما المباحث الكلامية تكشف عن انحسار لدور المنطق الجدالي الكلامي لصالح النزعة البرهانية الفلسفية.

-أي أن العلامة كان يسعى في واحدة من ركائز منهجه الكلامي إلى «تفعيل علم الكلام» تكملة لمشروع صدر لمتألهين والحاج ملا هادي السيزاوري[3].

---

[1]_ محمد محسن الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن ،ج5.مؤسسة الأعلى للمطبوعات.بيروت ص 318-319.

[2]_ المرجع نفسه.

[3]_ حيدر حب الله: علم الكلام عند العلامة الطباطبائيwww.shaia.org

المطلب الثاني: الشهيد محمد باقر الصدر ودوره في تحديث علم الكلام:

عرفنا فيما سبق أن الحوزة الدينية توافر لديها مجموعة عوامل شكلت أرضية مناسبة لتحديث التعليم الديني عموما وعلم الكلام خصوصا وبرز لذلك علماء كبار أمثال الطباطبائي وما قدّمه من جهود في سبيل تحديث المنهج العلمي للعلوم الإسلامية عموما والعقيدة وعلم الكلام خصوصا.

-ومن بين من عمل على إصلاح المنظومة المعرفية، وتحديث الدرس الكلامي وتفعيله العلامة الشهيد "محمد باقر الصدر" [1].

***دور الصدر في تحديث التفكير الكلامي:**

-تمثل فلسفة الصدر منظومة فكرية قائمة بذاتها أسهمت بشكل كبير في إثراء وتفعيل حركة الفكر الإسلامي المعاصر.

فقد تميزت مؤلفاته بالتنوع والثراء حيث تناولت موضوعات المنهج ونظرية المعرفة وأصول الدّين والقرآن والفقه مع التأصيل النظري لهذه القضايا بما لم تعهده في الدراسات السابقة.

-ولا يخفى على المطلّع على المنتجات العلمية للصدر إسهاماته الكبيرة في "علم الكلام والدعوة إلى فتح الاجتهاد في هذا العلم.

-وبالرّغم من أن الصدر لم ينشر له مؤلف خاص في علم الكلام سوى المقدمة التي كتبها لرسالته الفقهية (الفتاوى الواضحة) والتي عنونها بـ "موجز في أصول الدين" حيث حوت الخطوط العريضة

---

[1]_ السيد محمد باقر الصدر فقيه ومفسّر ومفكر شيعي وقائد عراقي ولد بمحافظة الكاظمية ببغداد (1933م) لعائلة ذات علم ونسب درس العلوم الدينية عند كبار العلماء في الحوزة العلمية بالنجف أمثال: الخوئي ومحمد رضا آل ياسين واستطاع أن يصل إلى مرتبة الاجتهاد في سن مبكرة ألف في شتى المجالات الفلسفة، الاقتصاد، الفقه التفسير وغيرها إضافة إلى حضوره السياسي القوي وتأسيسه لحركة الدعوة الإسلامي كما اشتهر بفتواه بحرمة الانتماء إلى حزب البعث العراقي كما دعى إلى إسقاط نظام البعث أعدم من طرف نظام الراحل صدام حسين في تاريخ 1980/04/09 ودفن بالنجف .العاملي.أعيان الشيعة.ج1.ص97.

للمنهج الجديد الذي أراده لبناء علم الكلام [1].

-إلاّ أنّ كلّ من يطالع مؤلفات الصدر يجد أنّه ضمنها العقيدة مهما كان موضوع مؤلفه.

-فمثلا أوّل كتاب صدر له بعنوان (فدك في التاريخ) وهي أطروحة في التاريخ السياسي إلا أنّه حاول بعث مسألة عقائدية هي (الإمامة) في ضوء واقعة تاريخية.

-إضافة إلى كتابه ذائع الصيت (فلسفتنا) حيث يخلص فيه الصدر إلى أنه لا حل جذريا للمشكلات الاجتماعية خارج دائرة الدّين الذي هو دين الفطرة الذي ينزع إليه الإنسان.

-وبعدها ينتقل الصدر إلى بيان "المسألة الواقعية" أو ما يعرف بـ "الرؤية الكونية"، كما يتحدث عن نظرية المعرفة (المسألة الابتسمولوجية).

-ليبين بعد ذلك الهدف من الكتاب وهو بناء رؤية كونية إلهية عنونها بـ (المفهوم الفلسفي للعالم)[2] نقض من خلالها الرؤية المادية للكون.

كذلك طبقت الغاية العقائدية أبرز آثار ومؤلفات الصدر "الأسس المنطقية للاستقراء من خلال الفصل المعنون بـ . "دراسة جديدة للاستقراء تستهدف اكتشاف الأساس المنطقي المشترك للعلوم الطبيعية والإيمان بالله»[3].

***معالم التجديد الكلامي عند الصدر:**

إن استقراء الإنتاج الكلامي والعقائدي للصدر من خلال منجزاته ومؤلفاته كما يرى الباحثون والدارسون الذين عنوا وتخصصوا في فكر الصدر يبين خمس أسس منهجية بنى عليها الصدر منهجه الكلامي الجديد:

---

[1]_ عبد الجبار الرفاعي: تحديث الدرس الفلسفي والكلامي في الحوزة، ص 119.

[2]_ محمد باقر الصدر: فلسفتنا، دار التعارف للطباعة، بيروت، ط3، 1430هـ-2009م، ص 427-452.

[3]_ عبد الجبار الرفاعي: تحديث الدرس الفلسفي والكلامي في الحوزة، ص 120.

1-المذهب الذاتي (مقابل المذهب الأرسطي).

2-المنهج الترابطي الموضوع (مقابل المنهج التجزيئي).

3-المنهج التكاملي (مقابل النزعة الثبوتية).

4-عقيدة المجتمع (مقابل عقيدة الفرد)

5-الإنسانية (مقابل المذهبية الجدلية) [1].

فبالنسبة للأساس الأول (الذاتوية): بين الصدر أنه لم يستسلم للهيئة التاريخية للمنطق الأرسطي رغم كل التعديلات التي أدخلها عليه المفكر من المسلمون وهذا ما بينه في كتابه (الأسس المنطقية للاستقراء) فهذا الكتاب ليس عبارة عن حل لقضية التعميم الاستقرائي التي طغت على الدراسات الفقهية والكلامية في التراث الإسلامي كما يوحي بذلك عنوان الكتاب فحسب بل هو طرح لنظرية جديدة أسماها الصدر المذهب الذاتي في المعرفة[2]: وهو مذهب ثابت مقابل للمذهب التجريبي والمذهب العقلي.

-إن الجهد الذي بذله الصدر في اعتماده هذا اللون من الاستدلال ثم من خلال خطوتين: الأولى هي صياغة منهج الدليل الاستقرائي القائم على حساب الاحتمالات عبر دراسة تحليلية معمقة تعتمد أدوات الرياضيات الحديثة وتدخل في تفاصيل معقدة ترتبط بالأسس المنطقية والرياضية لقيمة الاجتهاد.

والثانية: تمثلت في تطبيق منهج الدليل الاستقرائي في أكثر من حقل فمرة طبقه على الحياة العادية التي يعيشها كل إنسان، ومرّة على طرائق العلماء في الاستدلال على أية نظرية علمية وإثباتها وثالثة طبقها لإثبات الصانع الحكيم معتمدا كل مرة خمس طرائق مرئية تؤدي إلى تحصيل اليقين

[1]_ شبلي ملاط: تجديد الفقه الإسلامي: محمد باقر الصدر بيت النجف وشيعة العالم، د معلومات النشر، ص 125.

[2]_ محمد باقر الصدر: الأسس المنطقية للاستقراء، دار التعارف للمطبوعات، لبنان، دط، 1981، ص1135.

بالنتيجة[1].

-ومفاد ذلك أن الصدر أراد أن يبين أنّ الدليل الاستقرائي القائم على حساب الاحتمالات يعكس الفهم البشري الطبيعي والعادي الذي يشترك بين عامة الناس بخلاف عمليات الاستدلال التي تتحرك في قنوات القياس الأرسطي والصياغات الفلسفية للبراهين التي لا تلامس الوعي العام للناس وتبتعد عن واقعهم.

-ومن هنا تتبين أحد أهم مساهمات الصدر في تجديد علم الكلام حيث استبدل منهج الكلام التقليدي في الاستدلال على وجود الباري وإثبات النبوة لمنهج لا يقتصر فهمه على عقول الفلاسفة فحسب وكعمل عامة البشر[2].

الأساس الثاني: المنهج الترابطي الموضوعي:

من أهم ما ميز الصدر في منهجه الجديد شدة انتقاده للمنهج في تحليل القضايا وطرح المسائل وذلك أن الرؤية التجزيئية كثيرا ما تجنى على الفكرة وشيء إليها، فتقدمها مشوّهة ومنقوصة، وأحيانا تحملها ما لا تطيقه وهذا المنهج هو ما طغى على التراث الكلامي القديم.

فكان له نتائج وخيمة على الفكر العقائدي عموما.

لقد حاول الصدر أن يتجاوز هذا الطوق التجزيئي وعالجه في محاضراته القرآنية (المدرسة القرآنية) عندما نادى بتأسيس (النهج الموضوعي التوحيدي في التفسير)[3].

وأهتمّ الصدر بالمنهج التجزيئي في التفسير لأنه كان يستهدف فهم مدلول الله) والذي كان في البداية متيسرا لعدد كبير من الناس ثم بدأ اللفظ يتعقد من حيث المعنى بمرور الزمن وتوسع التفسير

---

[1]_ عبد الجبار الرفاعي: تحديث الدرس الفلسفي والكلامي في الحوزة، ص 126.

[2]_المرجع نفسه، ص 128.

[3]_ محمد باقر الصدر: المدرسة القرآنية، دار التعارف، بيروت، د ط، د تاريخ النشر، ص 110.

التجزيئي [1].

وقد طبق الصدر المنهج الموضوعي الترابطي في بحوثه العقائدية وكمثال عن ذلك: التحليل الموضوعي لمفردات أصول الدين وحياة الأئمة الإثني عشر.

الأساس الثالث: المنهج التكاملي:

-يرى الصدر أن المفكرين الإسلاميين رغم انتسابهم إلى فلسفة (دينية) غير إلحادية (مادية) وبالرغم من أنّ هذه الفلسفة (الفلسفة الإلهية الدينية) لا تلغي الحركة وتقر بها كمفهوم أساسي للطبيعة وللفكر بالمعنى التكاملي إلا أنهم (المفكرين الإسلاميين) عالجوا الظواهر الاجتماعية والمفردات العقائدية خاصة غافلين عن تكامل هذه المفاهيم حيث سلكوا منهجا ثبوتيا ستاتيكيا في تحليل المسائل العقائدية دون أي نظر إلى تكامل وتطور هذا المفهوم[2] فالتفكير العقائدي القديم حاول أن يدرس التراث العقائدي والمسائل الكلامية بمنأى عن قانون الحركة والتكامل لذلك نتجت دلالات مركزية هامة ومضامين عميقة لأصول الدّين من خلال تاريخ علم الكلام كإهمالهم للمفهوم التكاملي للتوحيد والمفهوم التكاملي للرسالات السماوية[3].

الأساس الرابع البعد الاجتماعي للعقيدة

-لقد ظلّ علم الكلام القديم تجديديا في مباحثه وقضاياه بعيدا عن واقع الإنسان وحياته خصوصا الاجتماعية فلم يعنى المتكلمون القدامى بتفعيل علم الكلام من خلال جعله فاعلا ومساهما في الحركة الاجتماعية للمسلم.

-من هنا كان من هموم الصدر الفكرية العمل إلى الوصول إلى صياغة دقيقة ومتكاملة النظام الاجتماعي الإصلاح خصوصا في خضم الظروف الاجتماعية التي كان يعيشها العالم بأسره في فترته

---

[1]_ المرجع نفسه، ص 218.

[2]_ محمد باقر الصدر: فلسفتنا، ص 191.

[3]_ المرجع نفسه، ص 192.

ولقد عمل على الإجابة على سؤال هام أرق الكثير من الفلاسفة والمفكرين وهو (ما هو النظام الاجتماعي الأصلح للإنسانية).

لقد أبدع الصدر حقّا في مناقشة المدارس الكبرى التي حاولت طرح حلولا لهذه المشكلة وخصوصا المدرسة الماركسية والرأسمالية وبيّن أن العقيدة هي القاعدة الفكرية المركزية التي ينبثق عنها النظام الاجتماعي العادل الكفيل بتحقيق السعادة المنشودة[1]، على مستوى الأفراد وعلى مستوى الدولة فالتركيب العقائدي للدولة الإسلامية الذي يقوم على أساس الإيمان بالله وصفاته، وتجعل من الله هدفا وغاية للتحرك الحضاري هو التركيب العقائدي الوحيد الذي يمدّ الحركة الحضارية الإنسانية بوقود لا ينفذ[2].

الأساس الخامس: الإنسانية:

لقد قدم (علم الكلام) في تاريخه الطويل خدمات جليلة للعقيدة الإسلامية في سبيل نصرة الدّين ودحض الشبهات إلا أن الطابع الجدلي الذي اتسم به هذا العلم ساهم في تعطيله وإفقاده الموضوعية إلى حدّ بعيد في مناقشة خصوصه، ما أدّى إلى التعصب المذهبي المقيت الذي فرق الأمة، ولقد تجاوز الصدر أطر التاريخ الفارقة في الجدل، ليدخل في حوار إنساني مفتوح يستهدف بناء منهج يقوم على الاقتناع بالحل الأمثل.

-وخير دليل على هذه النزعة الموضوعية الإنسانية لدى الصدر حواره مع الاتجاهات المخالفة له في المذاهب داخل الفكر الإسلامي وتعاطيه مع أكثر المسائل حساسية في تاريخ المسلمين (الخلافة والإمامة) إلا أنّ الصدر استطاع أن يبحث هذه المسائل بأسلوب علمي رصين استفاد فيه من الآليات والتحولات المنهجية التي التزم بها نفسه لبناء علم كلام جديد. يرى أن خطابه السياسي هو الآخر انطبع سمة الحوار والمسالمة الإنسانية [3].

---

[1]_ محمد باقر الصدر: المدرسة الإسلامية، دار الكتاب الإيراني، بيروت، د.ط، د تاريخ النشر، ص 184.

[2]_المرجع نفسه، ص 184.

[3]_ شبلي ملاط: تجديد الفقه الإسلامي، ص 11.

-هذه لمحة عن أهمّ الأسس التي ارتكز عليها المفكر محمد باقر الصدر في منحاه التجديدي لعلم الكلام، بصفة خاصة وبقية العلوم بصفة عامة، ولعلنا لا نستطيع أن نلخص ما قام به هذا الفيلسوف أكثر ممّا قاله الدكتور عبد الجبّار الرفاعي، في معرض انتقاداته للعمل الفكري الإسلامي المعاصر:

«منذ أكثر من ربع قرن، وتحديدا منذ صدور (الأسس المنطقية للاستقراء) للسيد محمد باقر الصدر، لم نعثر على مشروع فلسفي يعبّر عن إسهامات إبداعية في التأليف الفلسفي في الحوزة، وحينما نلقي نظرة على الإنتاج الفكري الفلسفي لا نجد في الأعم الأغلب سوى تحقيقات وشروح وترجمات وتعليقات على المصنفات السابقة...» [1].

المطلب الثالث: مرتضى المطهري و دوره في تحديث علم الكلام

يعد آية الله الشيخ مرتضى مطهري[2] صاحب مدرسة فكرية فلسفية ذات معالم هامة تقوم على مبدأ الدّفاع عن الدين الإسلامي وبيان مدى ارتباطه بالفكر الفلسفي أمام من يشككون في ذلك وإشاعة الفكر والعقيدة في أوساط الناس وربطها بالواقع المعاش.

-منهجه الفلسفي في الدّفاع عن العقيدة (منهجية التجديد لعلم الكلام عند المطهري):

لم يخرج مرتضى المطهري عن الإطار العام الذي يميز علماء الحوزة الدينية وهو الاهتمام بالفلسفة وعلوم المنهج فكان مما يميزه دراسته وعنايته الدقيقة بالمناهج الفلسفية وعرضها في كتبه مفصلة مبسطة ومناقشة الأسس التي تعتمدها مناهج البحث الفلسفي والعقائدي فقد تعرض إلى الأسس المنطقية للدليل الاستقرائي والاستنباطي القياسي وإلى إشكالات تلك الأسس وردّها وإثبات صحة الاستدلال

---

[1]_ عبد الجبار الرفاعي: تحديث الدرس الفلسفي والكلامي في الحوزة، ص 254.

[2]_ مرتضى المطهري: (1919-1979م) عالم دين وفيلسوف إسلامي ومفكر وكاتب شيعي إيراني، العضو المؤسس في شورى الثورة الإسلامية في إيران إبان الأيام الأخيرة من سقوط نظام الشاه، ومن المنظرين للجمهورية الإسلامية الإيرانية وهو أحد أبرز تلامذة المفسّر والفيلسوف محمد حسين الطباطبائي وروح الله الخميني له مؤلفات كثيرة في فروع العلوم الإسلامية المختلفة وقد ترجمت إلى لغات مختلفة جعلت الحكومة الإيرانية يوم شهادته (01 ماي 1979) يوم العلم في إيران.العاملي. أعيان الشيعة.ج3. ص 31.

بالمنطق وضرورته لكل عملية معرفية واستدلالية.

-وقد جمع بين المناهج الأربعة في بحثه: المنهج الإشراقي والمشائي و الكلامي والعرفاني أي أنه اعتمد نفس المنهج التكاملي الذي سار عليه معلم الفلسفة وأستاذها لدى الحوزيين "صدر الدين الشيرازي"[1].

وتظهر آثار دراسة المناهج والفلسفة على علم العقيدة عند المطهري من خلال عرضه مميزات المذاهب العقائدية الإسلامية ومناقشتها مع التعمق في فهم نصوص وأحاديث النبي صلى الله عليه وآله وسلم والأئمة في المسالك الكلامية وربط العقيدة بالتصدر الكامل عن الحياة (نظرية المعرفة) إضافة إلى عرض فروع ومسائل مترتبة عن العقيدة مع تحديد دقيق لموضوع البحث العقائدي.

كما أنّه لم يخرج عن إطار المتكلم الذي يردّ على الفلسفات المعادية للدّين، وذلك من خلال الردّ على المادية وبيان أسباب التعلق بها وتهافتها.

-ومما يميز المطهري كذلك أنه لم يتدخل في غير مجالات اختصاصه، ومن أهم وأوسع الكتب التي ألفها كتاب "العدل الإلهي" والذي عالج فيه مسألة الشبهات حول عدل الله كما قسم العدل إلى أقسامه وربط العدل الاجتماعي بالعدل الالهي كما ربط مسألة الحرية والاختيار بمسألة الإيمان بالعدل الإلهي.

-ومن إبداعاته مبحث "المعجزة" حيث بين أنّها الدليل والآية على كمال شخصية صاحبها وارتباطه بعالم الغيب والعلل الواقعية.

-كما أبدع في الردّ على الفلاسفة الغربيين أمثال "هيوم" وخصوصا في ما عرف بـ "برهان النظم" وكذلك أوغست كانط وراسل و هيجل.

---

[1]_ السيد حسين النوري شخصيات مرتضى المطهري، مجلة ثقافتنا العدد6 (مجلة رابطة الثقافة والعلاقات الإسلامية للدراسات والبحوث، مركز الدراسات الثقافية الإيرانية العربية، 1426هـ.ص6

-كما بيّن علاقة الفلسفة بالعرفان والعقيدة كما عرض بعض آراء صدر الدين الشيرازي[1] وفرّع عنها جملة مسائل هامة كأصالة الوجود، وتجرّد النفس والإدراك [2].

***البعد الاجتماعي والأخلاقي للكلام الجديد عند المطهري:**

يرى المطهري أنّ الفلسفة تتميز بمتانة علاقتها بالمعنويات أكثر منها بالمادّيات أي أن التفلسف لا يعزل الفيلسوف عن الناس بل يضعه في خضم حركة المجتمع.

-كما أنّ العقيدة والفلسفة هي مقدمة لكلّ إيديولوجية لأنّ الإيديولوجية هي ثمرة الرؤية والتصور والمفهوم الكامل عن الكون والحياة.

-ومن هذا المنطلق أي البعد الإيديولوجي في العمل الاجتماعي يرى المطهري أن أهم مشكلة اجتماعية في العصر الراهن هي الإسلام ومتطلبات العصر، فالاهتمام بهذه المتطلبات يرتبط مباشرة بطرح الدّين بمثابة مدرسة مؤثرة وحاضرة في ساحة العمل والتطبيق.

-ويؤيد ذلك جملة مميزات الإسلام عن غيره ففي الإسلام أصول ثابتة لا تقبل التغيير أبدا، مثل: الإيمان بخلود الرسالة الإسلامية، وختم النبوة والمبادئ الأخلاقية.

-إضافة إلى قدرة الفقه الإسلامي العجيبة على التكيّف ومعالجة الواقع الاجتماعي للبشر حسب تطورات وتغيرات الزمان والمكان.

-كما تطرق المطهري إلى مسألة وقضية مهمة من قضايا المباحث الكلامية وهي مسألة: العلمانية أو العلاقة بين الدّين والدنيا والتي شغلت عامة المفكرين الإسلاميين في تلك الفترة حيث بيّن أن الثقافة والحضارة الإسلامية في تاريخها العريض أثبتت انتفاء أي تعارض بين العلم والدين وبيّن أن الأخلاق والتربية تقلّصان الاهتمامات المادية في الإنسان، من خلال ما ترسمه له من أهداف مثالية ومعنوية.

---

[1]_ محمد بن ابراهيم الشيرازي الملقب بصدر المتألهين (979-105هـ). جعفر السبحاني تذكرة الأعيان ص 269.

[2]_السيد حسين النوري شخصيات مرتضى المطهري. ص6.

-كما دافع المطهري في هذا السياق عن الأحكام الشرعية ببيان استنادها إلى مقاصد الواقعية والعلم الإلهي اللا محدود والذي لا يملك العلم أمامه إلا التصديق والتأييد على مرّ الزمان [1].

من خلال هذا العرض البسيط لجهود الشيخ "مرتضى المطهري" يتبين لنا أنّه لم يخرج عن إطار الهدف العام لعلم الكلام وهو الدفاع عن العقائد الإيمانية والبرهنة على صدقها وفاعليتها خصوصا السياسية والاجتماعية ولا أدل على ذلك ما قام به من حراك وتنظيم وقيادة للثورة الإيرانية ومساهمة في تأسيس الجمهورية الإسلامية في إيران.

المطلب الرابع: سيد حسين نصر ودوره في تحديث علم الكلام

-ومن رواد الفلسفة الذين ينتسبون إلى المدرسة التقليدية (الدينية الإيرانية) حسين نصر، حيث تقوم فلسفته على تحدي مبادئ العالم المتجدّد وحيثيات الفلسفة الحديثة.

-يدافع حسين نصر في جميع أعماله الفلسفية والفكرية عن الثقافة الإسلامية ويرى أنها الثقافة التي حافظت على وحدتها الذاتية وكمالها حتى العصر الحاضر، ويرى أنها ثقافة شفت طريقها من بين العلم اليوناني والفلسفة المثالية وتمركزت حول مبدأ الوحدانية.

وكان دافع نصر في الاهتمام بالحضارة الإسلامية وثقافتها السعي لاستعادة الهوية القومية، وتقديم صورة عن إنسان مسلم إيراني تجاه الإنسان الغربي [2].

-أما عن نظرية نصر بخصوص إسلامية العلوم الإسلامية تتلخص في أن جميع العلوم الإسلامية تكشف في جوهرها عن وحدة الطبيعة وأن هدفها هو إظهار وحدة وتماسك جميع الموجودات بحيث يتم الوصول من خلال مشاهدة وحدة الكون إلى وحدة الأصل الإلهي الغيبي الذي تشكل وحدة الطبيعة

---

[1]_ مجيد محمدّي: اتجاهات الفكر الديني المعاصر في إيران، ص 334.

[2]_ سيد حسين نصر: هو مفكر إسلامي إيراني، ولد في (1933/04/07) في العاصمة الإيرانية طهران، لعائلة تنحدر من سلالة علمية ودينية درس في الولايات المتحدة الأمريكية وهو ابن إثني عشر سنة عاد عام 1958 وإلى إيران، والتحف بالمدرسة الدينية حرصا منه على تلقي المعارف ودراساتها بأسلوب تقليدي تتلمذ على يد الطباطبائي لمدة عشرين سنة ، يعمل الآن بروفيسور في قسم. الدراسات الإسلامية في جامعة جورج واشنطن، اختص في مجال: مقارنة الأديان والصوفية وفلسفة العلم والميتافيزيقا، وفلسفة تتضمن نقد ورفض شديد للحداثة وتأثيرها السلبي على روح الإنسان.مؤسسة مؤمنون بلا حدود.19 ديسمبر 2015.

صورة عنها.

-ولا شكّ أنّ هذه هي نظرية وحدة الوجود الفلسفة العرفانية التي قالها بها محي الدين بن عربي ومن سار على دربه.

-أي أن المدخل الفلسفي الذي اعتمده حسين نصر هو المدخل الباطني والذي تعود جذوره إلى المدرسة الهرمسية الفيتاغورية التي يرى حسين نصر أن تأثيرها في الثقافة الإسلامية-خاصة عند الشيعة- كان تأثيرا كبيرا [1].

-كما تتضمن فلسفة حسين نصر مواضيع أساسية مثل: التعددية في الأديان والسنن والمعرفة القدسية والنسبة ما بين الشريعة والطبيعة في الأزمة البيئية والتربية والتعليم في الإسلام وغيرها...[2].

المطلب الخامس: نظرية تقويمية لدور الحوزة في تحديث علم الكلام:

-لقد أسهم تدريس الفلسفة ومناهجها وتدريس علم الكلام في الحوزة العلمية في تحقيق مكاسب مهمة منها:

-بيان الإبداع الفلسفي الخاص بالحضارة الإسلامية وما أضفته على التراث الفلسفي الإنساني.

-استطاع فلاسفة وعلماء الحوزة-على الأخص: الطباطبائي، محمد باقر الصدر و المطهري.

تقديم إجابات فلسفية عقلية كافية تجاه الشبهات والإشكالات والشبهات التي أثارتها الفلسفة الغربية الحديثة من شكوك وأباطيل حول مفاهيم الإسلام ومبادئه خصوصا ما قام به المستشرقون ومن نحى نحوهم في العالم الإسلامي.

-كما أسهمت الحوزة العلمية في تخصيب وتوليد فكر إسلامي جديد، مثلته مدرسة الحكمة المتعالية التي أنشأها صدر المتألهين الفيلسوف محمد بن إبراهيم الشيرازي.

---

[1]_ المرجع نفسه.

-سجّلت الحوزة العلمية إبداعيين قل نظيرهما في العمل الفكري الإسلامي المعاصر، أولهما كتاب (أصول الفلسفة والمذهب الواقعي) لطباطبائي والذي تولى شرحه تلميذه المطهري.

والثاني كتاب (الأسس المنطقية للاستقراء) لمحمد باقر الصدر الذي أعلن فيه عن ولادة المذهب الذاتي للمعرفة وهو من أعظم ما أنجزته الدراسات الفلسفية الإسلامية في القرن العشرين [1].

وفي مقابل هذه النتائج الهامة التي قدمتها الحوزة وأسهمت من خلالها في تحديث الفلسفة والفكر الإسلامي عموما، وتفعيل علم الكلام على وجه الخصوص، يعترض هذا الإبداع جملة من المعوّقات التي من شأنها عرقلة وتحديث علم الكلام منها:

-إغراق الحوزات في تفسير وتوضيح نصوص الفلاسفة المبهمة، الملغزة واستنزاف طاقات تلامذة الحوزات وأعمارهم في معرفة المقولات وتوضيح المفاهيم، من دون أن يتبع التلميذ فرصة التفكير الحرّ والإبداع.

-اختصار الفلسفة الإسلامية يصدر الدين الشيرازي، وشيء من فلسفة ابن سينا، فيما يغيب بنحو تام تراث فلسفي واسع، أنجزه فلاسفة إسلاميون كبار، أمثال الكندي وابن طفيل وابن باجة وابن رشد.

-عدم متابعة إنجازات الفلسفة والعلوم الإنسانية الغربية المعاصرة، والوقوف على ما انتهت إليه من أقوال جديدة في نظرية المعرفة خصوصا بعد غياب الطباطبائي والصدر ومطهري فلم يحاور أحد من أساتذة الحوزات أن يمتد بتجربة هؤلاء ومواصلة دراسة ونقد الفلسفة الأوروبية المعاصرة واتجاهاتها الحاضرة[2].

-ضرورة نقد الفهم الخاطئ للدّين ومفاهيمه الاعتقادية وتحرير الوعي البشري من الأوهام وتبصيره

---

[1]_ عبد الجبار الرفاعي: تحديث الدرس الفلسفي والكلامي في الحوزة العلمية، ص 240-242.

[2]_ المرجع نفسه، ص 243-246.

بالحقيقة وهذا ما يزخر به تاريخ علم الكلام الإسلامي والفلسفة الإسلامية.

-العمل على ترسيخ وتوطيد العلاقة بين علم أصول الدّين والحياة الاجتماعية وإقصاء الوعي التجريدي المقطوع الصلة بالأرض [1].

-هذه بعض أوجه قصور العمل التجديدي في مجال علم الكلام والفكر الإسلامي المعاصر في الحوزات العلمية.

-يضاف إليه ما رأيناه من وجود بذور إيجابية للحوزات كان لها دور مهم في بروز أوجه من الإبداع لا بأس بها في تحرير قطار التجديد في علم الكلام.

[1]_ عبد الجبار الرفاعي، تحديث الدرس الفلسفي و الكلامي في الحوزة العلمية، ص 256.

المبحث الثالث: الثورة الإسلامية وأثرها على الساحة الفكرية في إيران

المطلب الأول: مدرسة الخميني وأثرها في عصرنة الأفكار الإسلامية:

-عادت إيران بعد الثورة الإسلامية 1979م تفرض نفسها فكريا بعد حضورها السياسي والإستراتيجي.

-ومن بين الإشكالات الفكرية التي طرحت في إيران ما بعد الثورة، إشكالية الدين والدولة، فقد كانت هناك من جهة التجربة الشعبية الزاخرة، ومن جهة ثانية تجربة تنظيم الدولة والسلطة ومؤسساتها وتلك التوفيقية بين التاريخ والفقه والعصر التي ميزت الدستور ومن جهة ثابتة كانت هناك اجتهادا الفقهاء والمفكرين الحاضرين في الساحة الاجتماعية والسياسية والتي ارتبطت بالثورة والدولة، سعيا لتلاؤم أكبر مع العصر.

-فقد أثرت بشكل عام الثورة على حركة الفكر الفلسفي الإسلامي وساعدت على توضيح وترسيم الحدود بين التيارات الفكرية كما أوضحت الكثير من النظريات والأحكام المبهمة بل المشوشة لدى المفكرين الإسلاميين الإيرانيين ودعتهم إلى اتخاذ مواقف فكرية واضحة وغير فضفاضة، فالنظريات التي كانت تكتفي ببيان الأصول الكلية العامة، صارت مضطرة تحت وطأة التطبيق الاجتماعي لمواجهة مقتضيات الواقع والحاجات والعملية [1].

وجدير بالذكر قبل التطرق إلى مدرسة الخميني وفلسفتها بيان أن الساحة الفكرية في إيران، قبل الثورة الإسلامية كانت تتجاذبها تيارات ثلاث هي:

-التيار التقليدي (السلفي، الحوزوي).

-التيار العلماني (والمتجسد في الشوفينية والعلمانية الفارسية أو العلمانية المتجسدة في الفكر الغربي).

---

[1]_ محمد رضا وصفي: الفكر الإسلامي وآفاقه في إيران المتلقي الفكري للإبداع، تاريخ النشر: 2006/05/20 www.almultaka.org

-التيار المعاصر الذي ظهر في ساحة التجربة العلمية مع المدرسة الفكرية للإمام الخميني.

-ولكلّ من هذه التيارات أنصارها وممثلوها ولها حضورها الحي والفاعل في الساحة الفكرية في إيران.

-فالتيار الأوّل يمتد حضوره إلى قرون، أمّا التيار الثاني فقد بلغ ذروته منذ بداية القرن العشرين، أما التيار الثالث فقد بدأ يتشكل مع بداية القرن العشرين أيضا وبالضبط بعد الثورة الدستورية والتي كانت مرحلة تمهيدية لتجديد الأفكار.

-وقد مرّ التيار المعاصر بمراحل:

-مرحلة بواكير العصرنة وتبدأ مع الثورة الدستورية سنة 1906م.

-المرحلة التوفيقية من الخمسينات إلى 1979م.

-المرحلة التجديدية أو ما بعد التجربة العلمية في العقود الثلاث الأخيرة [1].

-أمّا عن فلسفة التيار الأخير (المعاصر) والذي مثله فكر الإمام الخميني الذي تجسد في ما يعرف في إيران بالثورة الإسلامية فتكمن في الصورة التي رسمها الخميني لمجتمع إسلامي مثالي، وحتى يتحقق ذلك، قامت فلسفته على محورين هامين:

-الأول: قضية الحكومة الإسلامية.

-والثاني: ولاية الفقيه.

-فالحكومة الإسلامية جزء من الولاية المطلقة لرسول الإسلام صلى الله عليه وآله سلم وهي مقدمة على جميع الأحكام الفرعية حتى الصلاة والصيام والحج.

-وترجم ذلك من خلال النظام الجمهوري الذي اعتمدته الثورة الإسلامية في إيران تحت عنوان

[1]_محمد رضا وصفي: الفكر الإسلامي وآفاقه في إيران المتلقي الفكري للإبداع، تاريخ النشر: 2006/05/20 www.almultaka.org

"الجمهورية الإسلامية الإيرانية" وهو عنوان يعكس العلاقة الثلاثية بين الدستور والدين والشعب.

-وهذه الحكومة يتولاها (الفقيه) في ظل غيبة الإمام المعصوم والذي يشترط فيه أن يكون: عالما بالقانون، عادلا كفوءا إضافة إلى اهتمامه بالمصالح العامة للأمة بدل التركيز الكلاسيكي على النظرية الفقهية [1].

-هذا عن دور أفكار مدرسة الخميني سياسيا التي لم تقف تأثيراتها عند هذا الحدّ بل الأهمّ في ذلك تأثيرها على الفكر والإنتاج العقلي للإنسان.

-فالساحة الفكرية في إيران بعد الثورة الإسلامية انقسمت إلى ما عرف بتياري "المحافظين والإصلاحيين وكلا التيارين يصدر عن أبعاد عقائدية وتحديدا إسلامية، إضافة إلى انضواءها تحت مبادئ المدرسة الفكرية للإمام الخميني، وإن اختلفا في قراءتهما للثابت والمتحول في النص الدّيني وفي ما يقبل الاجتهادي البشري[2]، إلا أنّ كليهما لا يريد أن تمثل العقيدة الدينية عائقا أمام حركته التجديدية وهو ما قام به الخميني في تأسيس الحكومة الدينية وتجاوزه لنظرية (الغيبة وانتظار الإمام).

المطلب الثاني: جدلية العلاقة بين الحوزة والثورة الإسلامية (تسييس الحوزة أو أسلمة الثورة).

يعود تاريخ الحوزة العلمية عند الشيعة بصفة عامة إلى حوالي ألف عام، حيث تبلورت بشكل كامل في عهد الشيخ الطوسي بعد أن استقر في مدينة النجف هاربا من بغداد ولم يسجّل للحوزة وقتها نشاط تجاوز الإطار العلمي والمعرفي الذي تأسست من أجله، بل ظلّ الفقيه مراعيا للمنظومة الفقيه بعيدا عن مجال السياسية أي أنّ رجال الدين الشيعة وفقهاؤهم كانوا انتظاريين يحرّمون العمل السياسي أو بالأحرى التصدي للسياسة والحكم حتى ظهور المعصوم وكانت مسألة الدولة عند فقهاء الشيعة خارجة تماما عن درسهم الفقهي وحيز اهتماماتهم.

---

[1]_ روح الله الموسوي الخميني، الحكومة الإسلامية وولاية الفقهي، مؤسسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخميني، د ط، 1970، ص

[2]_ محمد رضا وصفي: الفكر الإسلامي وآفاقه في إيران.

-أي أنّ مسألة فصل الدّيني عن السياسي كانت معتمدا حوزويا حتى قبل تكون العلمانية في مظهرها الحديث بل إن الوضع استمر بهذه الحال حتى بعد تشكل الحوزة بصورتها الراهنة كمؤسسة دينية ترعى شؤون الشيعة في العالم [1].

-حتى القرن 16م وعند تأسيس الدولة الصفوية التي قامت وفق شرعية فقهية من فقهاء الشيعة بالرّغم من وجود الكثير من علماء الشيعة في تلك الحقبة ممن ظلّ متمسكا بمبدأ أن من تولى السلطة في غياب المهدي فهو غاصب لها.

-إضافة إلى أنّ هناك محطات تاريخية أخرى لعب فيها الفقيه دورا سياسيا بارزا كثورة التنباكو عام 1892 والثورة الدستورية 1905 إلى أن جاءت الثورة الإسلامية وجسّدت أكبر تبلور لعلاقة الفقيه بالسياسة والسلطة وأصبح الفقيه هو الحكام بنيابة عن الإمام الثاني عشر الغائب عند الشيعة أو ما يعرف بولاية الفقيه المطلقة.

وهذه النظرية خرجت من حوزة قم وأسس لها مؤسس الجمهورية الإسلامية في إيران الإمام الخميني في كتابه "الحكومة الإسلامية":

-وقد أدى ذلك إلى صعود نجم حوزة "قم" الدينية والتي أصبح الإيرانيون ينظرون إليها على أنها القطب التعليمي الجامع للطائفة الشيعية بدلا من حوزة النجف التاريخية ذات المسلك التقليدي في التعاطي مع السياسة والسلطة [2].

-أي أنّ الخميني نقل الحوزة نقلة جعلت منها محورا أساسيا لقيام الدولة «فسيّس الدين (الشيعي) وعقّد السياسة» [3].

---

[1]_ محمد السيد الصياد: العلمانية والحوزة: تحولات التدين الإيراني، رصانة (المعهد الدولي للدراسات الإيرانية) www.rasanah.is.org

[2]_ نور الدين دغير: المؤسسة الدينية في إيران...جدل التقليد والثورة والدولة، مركز الجزيرة للدراسات، تاريخ النشر (2019/02/03).

[3]_ محمد السيد الصياد، العلمانية والحوزة تحوّلات التدين.

المطلب الثالث: جدلية العلاقة بين الحداثة وفلسفة الجمهورية الإسلامية في إيران:

-استند نظام "الجمهورية الإسلامية" في إيران لترسيخ مبادئه والقضاء على التيارات السياسية المغايرة له إلى إستراتيجيتين:

-الأولى: إستراتيجية ثقافية أو يمكن تسميتها (الأسلمة الشاملة) فمنذ قيام الجمهورية الإسلامية، دعا رجال الثورة الإسلامية من علماء دين وأساتذة جامعات إلى أسلمة الحياة العلمية في إيران ولتطبيق ذلك أسسوا «المجلس الأعلى للثورة الثقافية» وكانت أهداف هذا المجلس إدماج المناهج الإسلامية في التدريس وفي المعاهد العلمية غير أن هذه الاستراتيجية لم تثبت جدواها على المدى البعيد، إذ أخفقت تماما في قولبة الشباب الإيراني في نمط واحد من التدين.

-والثانية: الاقصائية والتبعات الانتقامية من الليبراليين والعلمانيين حيث لجأ المحافظون الراديكاليون إلى استهداف شخصيات علمانية محسوبة على التيار الإصلاحي مثل مواجهة سروش فكريا وخاتمي سياسيا ذلك أنّ تيار المحافظة يعارض محاولات التجديد الفكري في قضايا الدّين كما يقف ضدّ إرادة الإصلاح والتغيير السياسي.

-إضافة إلى تشويه الخصوم وإسقاط القدسية عنهم ونزع صفة الأعلمية عن مراجع العلمانية الحركية.

-أي أنّ النظام الإيراني لم يعط أولوية للمواجهة الفكرية وإن حاول تأسيس درس فلسفي صلب يواجه الدرس الفلسفي للتيار العلماني إذ أن الدرس الفلسفي لخط الإمام يبدو هشا أمام الفلسفة التي يطرحها العلمانيون لذلك لجأ النظام إلى حجب المجتمع وقوقعته عما يجري حوله في العالم [1].

-ويرجع دارسون سبب فشل النخبة الدينية فلسفيا مع الجماعات العلمانية (الحداثية) إلى عدة عوامل أهمّها:

[1]_محمد السيد الصياد، العلمانية والحوزة تحوّلات التدين.

-نقص كبير في الإلمام بالفلسفة الحديثة وتياراتها من طرف النخبة الممثلة للجماعة الحاكمة.

-يضاف لذلك أن تيار الحداثيين الإيرانيين معظم رموزه كانوا من خريجي الحوزات ثم تحوّلوا تدريجيا تجاه الحداثة فجمعوا بين الثقافتين الإسلامية والحداثية [1].

-وعلى هذا الأساس، انقسم المشهد الفكري في إيران إلى قسمين:

-الأول: تيار العلمانية المؤمنة وبدوره ينقسم إلى قسمين:

-علمانية الحوزة التقليدية والمتشبث بنظرية (فقه الانتظار) حتى ظهور الإمام المعصوم.

-العلمانية الإصلاحية وهي التي دعا إليها الإصلاحيون من رجال الدين مطالبين بحكم القانون والدستور ناقشوا نظرية الانتظار وعدم المشاركة السياسية إذ يلتزمون الفقه الجعفري كمرجعية مركزية للدولة في إيران ويمثله إيرانيا أمثال: محسن كديفر وآية الله الصانعي وغيرهما:

والقسم الثاني تيار الحداثة.

وهو التيار الذي لا ينطلق من الوعاء الفقهي بل يعتمد الليبرالية كمبدأ والعلمانية كمنهج اجتماعي وسياسي.

-وهذا التيار يمكن تمثيله بأمثال: عبد الكريم سروش وملكيان وشبستري وغيرهم وهو تيار نقض مركزية الفقه في الدولة وتمرد على تقاليد الاجتهاد الشيعية وخرج عن وعاء المقدس وذلك على مستوى المنهج والأدوات إلى حد كبير وإن قل ذلك على مستوى الحلول والنتائج [2].

-وكخلاصة فالوضع الفكري في إيران شهد حراكا على المستويين المنهجي وهو ما مثلته الإصلاحية (ولاية الفقيه).

---

[1]_ المرجع نفسه.

[2]_محمد السيد الصياد، العلمانية والحوزة تحوّلات التدين.

-الإيديولوجي: وهو ما مثله الحداثيون.

-وهو خلاف لا ريب أن له تأثير كبير على مستقبل دولة إيران عامة وعلى مستوى الإنتاج العلمي والفكري لهذه الدولة خاصة.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الثاني:

قراءة في نماذج للدراسات الحداثية لعلم الكلام الجديد في إيران

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الأوّل: الطرح الفلسفي لعلم الكلام الجديد عند المفكر الإيراني عبد الكريم سروش "أنسنة الفكر الدّيني".

-رأينا في الفصول السابقة من البحث أن العوامل تضافرت لتسبب ركود وجمود علم الكلام القديم، كما ساهمت في قتل روح الإبداع والتجديد، ما أدّى بالكثير من المفكرين الإسلاميين إلى الدّعوة إلى تجديد علم كلام على مستوياته الثلاثة: (الأهداف، الموضوع والمنهج).

وقد حصل في مرحلة من مراحل تجديد علم الكلام، الانفتاح على فلسفات خارج سياق الحضارة الإسلامية ذات منهاج متنوعة تمت الاستعانة بها، وتوظيف معطياتها في تحليل المعرفة الدينية وتأكيد تاريخيتها، مثلما فعل ثلة من مفكري العالم الإسلامي مغربا ومشرقا، أمثال: أركون، حسن حنفي، شحرور، ملكيان، شبستري وعبد الكريم سروش، هذا الأخير الذي يعدّ أحد أهم أوجه الإنتاج الحداثي في إيران، نظير ما أثارته مؤلفاته من نقاشات داخل وخارج إيران.

المطلب الأول: عبد الكريم سروش وتنوع التكوين الفلسفي –ملمح في السيرة والتكوين–

"عبد الكريم سروش" هو الاسم المستعار لـ: حسين حاجي فرج الدبّاغ، من كبار المثقفين الإيرانيين المعاصرين، ولد عام 1945م بطهران، درس في المدرسة الثانوية (الرفاه) وهي من المدارس التي كانت تحرص على الجمع في مناهجها بين الدروس الدينية وبين المواد العلمية المعاصرة التحق بجامعة لندن فرع كيمياء وبها تحصل على درجة الدكتوراه.

-إضافة إلى تبحرّه في الفلسفة وخصوصا فلسفة العلم واطلاعه على معطيات أحدث التيارات النقدية في الفلسفة الحديثة [1].

-كان سروش على علاقة وطيدة بمحوري الثورة الإيرانية على شريعتي ومرتضى مطهري وبعد الثورة، عاد إلى إيران وشغل مناصب عليا في الدولة أهمها رئاسة مؤسسة الأبحاث والدراسات الثقافية.

[1]_ عبد الكريم سروش: القبض و البسط في الشريعة.ترجمة دلال عباس.دار الجديد اللبناني.2002.ص 31.

-تميّز (سروش) عن غيره من مفكري عصره بغزارة الإنتاج والتأليف وعالجت كتابته الأولى النظريات الماركسية وموضوعات فلسفة العلم مثل: كتاب "المعرفة والقيمة" وكتاب «ما هو العلم؟ ما هي الفلسفة؟ إضافة إلى دراسة نقدية لكتاب الشهيد الصدر: "الأسس المنطقية للاستقراء" نقلت إلى العربية بعنوان: «الأسس المنطقية للاستقراء في ضوء دراسة الدكتور سروش» سنة 1989 لعمار أبو رغيف.

-وفي السنة نفسها بدأ سروش بنشر مقالات القبض والبسط للشريعة[1] وقد أثارت جدلا واسعا بين مؤيد و معارض في إيران وصلت إلى حدّ تأليف عشرين كتابا في إيران وحدها كانت تتفق مع سروش في ما ذهب إليه وعشرة تقف بالضم لمقولاته[2].

-ومما يميز دراسات سروش أنها شربت من منابع شتى ولعلّ ذلك راجع إلى تعدّد اختصاصاته (صيدلة، فلسفة حديثة، علم الكلام، التفسير، أصول الفقه، التصوف) إضافة إلى نشاطه الثقافي والسياسي.

-وقد أنتج هذا التنوع التكويني في شخصية عبد الكريم سروش نظرية "القبض والبسط" التي استلهم عنوانها من أدبيات التصوف والعرفان، محاولا إثبات خاصية التحول والتغير التي تميز المعرفة البشرية ومن ضمنها المعرفة الدينية [3].

إضافة إلى العديد من المؤلفات والدراسات التي ما زالت محلّ نقاش وسجال وردود من طرف الباحثين والدارسين مثل بسط التجربة البنيوية، التراث والعلمانية، الدين العلماني، التدين والسياسة، العقل والحرية، الصراطات المستقيمة و غيرها.

---

[1]_ سرمد الطائي: نظرية عبد الكريم سروش، القبض والبسط النظري للشريعة، بين تهمة السفسطة وهمّ التأسيس لخطاب إسلامي جديد، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد 2002، ص 18.

[2]_ عبد الحسن أحمد: مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد 2008/36/35، ص 298.

[3]_ وجيه الكوثراني: قراءة في القبض والبسط في الشريعة لعبد الكريم سروش www.mafhom.com

المطلب الثاني: علم الكلام الجديد والمعرفة الدينية (عرض نظرية القبض والبسط)

1-في مفهوم نظرية القبض والبسط (مفهوم المعرفة الدينية)

-يسعى عبد الكريم سروش في نظريته "القبض والبسط في الشريعة" إلى تقديم "مشروع نظرية تفسيرية (هرمينوطيقة) معرفية (ابستمولوجية) معتمدا المنهج الكانطي الذي ميز معرفيا بين الشيء لذاته والشيء لذاتنا فميّز بين الدّين والفكر الدّيني أو "المعرفة الدينية" التي هي قراءة للدين مهمتها التساؤل حول طبيعة العلاقة بين هذه المعرفة والمعارف البشرية الأخرى كما تفترض أن الدّين ثابت بينما المعرفة الدينية ظاهرة بشرية متغيرة ونسبية كشأن المعارف الأخرى ويؤكد سروش على أنه يؤمن بنسبية المعرفة لا نسبية الحقيقة، فالمعرفة الدّينية تتسم بالتحوّل والنسبة لارتباطها بألوان المعرفة الإنسانية الأخرى وتأثرها بها [1].

ويذهب سروش في مذهبه هذا إلى ما ذهب إليه أركون وشبستري في اعتمادهم المنهج الكانطي واجتماعهم عليه و ان اختلفوا في النتائج بعد ذلك [2].

-كما لا يخفى سروش استفادته من نظريات فلسفية وابستمولوجية كاستفادته من فلسفة جاستون باشلار في تاريخ العلم ووصفه بأنه تاريخ للأخطاء وغروفيتش ونظريته حول الأطر الاجتماعية للمعرفة ومفهوم الباراديغم عند توماس كوين.

-وينطلق سروش من مبدأ بشرية المعرفة الدينية فهي: «بناء إنساني يتطوّر بالضرورة وباستمرار بحسب المتغير للعالم فبينما لا يتغير الدّين في حدّ ذاته يتغير الفهم الإنساني له والمعرفة المرتبطة به فالمعرفة الدينية ليست إلهية من منطلق الموضوع الدّيني الذي تعالجه ولا يسوغ أن نخلطها والدّين في حد ذاته»[3]، لذلك يسعى سروش إلى «كشف أوليات الفهم الدّيني وكيفية توضيح أوصاف المعرفة الدينية بالنسبة إلى سائر المعارف البشرية وتحديد العلاقات القائمة بين المعرفة الدينية والمعارف البشرية وأخيرا

---

[1]_ سرمد الطائي: مراجعات في الفكر الإسلامي المعاصر، دار الهادي بيروت، ط1، ص 138.

[2]_ أحمد البنكي: "عبد الكريم سروش في قبضة وبسطة"، مجلة الآوان الإلكترونية العدد الأول:

[3]_ ولاء وكيلي. الحوار حول الدّين والسياسة في إيران، ص 30.

توضيح سر تحوّل المعرفة الدينية وثباتها تاريخيا»[1].

فسروش يفرق بين المعرفة الدّينية أي المعرفة المتعلقة بالدّين والدّين في حدّ ذاته وهذا التفريق والتحديد له أهداف وغايات عملية (تحديد العلاقات القائمة بين المعرفة الدينية والمعرفة البشرية...).

ومن المعارف الدّينية التي عنيت بالدراسة وفق هذا المنهج حسب سروش، "علم الكلام" حيث يقول: «المعرفة الجديدة للإنسان والمجتمع والطبيعة أصبحت-فريضة- على المتكلمين ورجال الدين اليوم» [2].

-أي ضرورة إعادة بناء وصياغة "علم كلام جديد" يتماشى وما وصلت إليه المعرفة البشرية الحديثة حتى يساهم هذا العلم في الإجابة على سؤال النهضة والتحضر: «ما أسباب تأخرنا وتقدم الآخرين».

2-إستراتيجية ومبادئ التجديد لعلم الكلام (المعرفة الدينية)

أ-من اللاهوت العقائدي إلى اللاّهوت الفلسفي:

إنطلاقا مما حدّده سروش في مفهومه المعرفة الدينية فإنّه يرى أن "علم الكلام الجديد" هو العلم الذي يسعى إلى تجاوز الوظائف التقليدية لعلم الكلام التقليدي وتجاوز منطق الدّفاع والمنافحة عن المعتقدات إلى دراسة التجربة الدينية ليس انطلاقا من المحدّدات أو الضوابط الاعتقادية أو ما يصطلح عليه فقهيا بـ"ضوابط الإيمان" أو «المعلوم من الدّين بالضرورة» بل انطلاقا من مميزات الإيمان كتجربة تتعالى عن مجال العقل الفقهي والعقل الفلسفي (الوضعي أو التفكيكي) والتحوّر من المنهج الأحادي والانفتاح على المناهج الجديدة وخصوصا التجريبية منها البرهانية بصفتها المنهج الذي يسمح بالولوج إلى التجربة الإيمانية في تعقدها وتعدّدها والتي لا يستطيع المنهج التقليدي الولوج إليها بسبب عوائقه

[1]_ عبد الكريم سروش: القبض والبسط في الشريعة، تر: دلال عباس، دار الجديد، بيروت، ط1، 2002، ص 21.
[2]_ المرجع نفسه، ص 112.

الإبستمولوجية[1].

-ما يعني انتقال علم الكلام الجديد من اللاهوت العقائدي (النزعة الدفاعية وأحقية مذهب على مذهب آخر إلى اللاهوت الفلسفي أو الانتقال من اللاهوت الانحصاري نحو اللاهوت الإفتتاحي أي "القراءة المنفتحة للوحي » بدل القراءة الفقهية "قراءة حصرية للوحي»[2].

-وبالتالي يمارس علم الكلام الجديد "فلسفة الدين" من خلال تطبيقات على مجال الدّين الإسلامي.

ب-أنسنة الفكر الدّيني:

-إن المبدأ الثاني في تحديد المعرفة الدّينية (علم الكلام نموذجا) حسب سروش هو أنسنة هذا الفكر بمعنى جعل الدّين من أجل الإنسان يقول سروش «إذا تعرضت المعارف البشرية غير الدينية للقبض والبسط فلابدّ أن يتعرض فهمنا للشريعة إلى القبض والبسط أيضا أحيانا بصورة ضعيفة وخفيفة وأحيانا بصورة شديدة وقوية»[3].

-وحتى يستدل سروش على صحة ما ذهب إليه ميّز من خلال منهجه (الكانطي) بين نمطين أو درجتين من المعرفة: المعرفة القبلية والمعرفة البعدية، ويرى سروش أنّ المعرفة الدينية هي معرفة من الدرجة الثانية أي أنها معرفة جمعية ذات هوية تاريخية وبالتالي فهي نسبية وعصرية.

-وهذا تأكيد و ترسيخ لمبدأ بشرية المعرفة الدّينية والذي من شانه أن يضع حدّا للتصادم المرهون بين هذه المعرفة وباقي المعارف العلمية والفلسفية على أنّ هذه المعارف غير الدّينية هي أسئلة مرتبطة

---

[1]_رشيد سعدي: علم الكلام الجديد في إيران (من أجل لاهوت سياسي إسلامي جديد، سروش نموذجا)، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث (قسم: الدراسات الدينية 201/02/02، ص 04.

[2]_ المرجع نفسه.ص4

[3]_ أحمد البنكي: عبد الكريم سروش في قبضه وبسطه

بالأفق التاريخي للإنسان والمعرفة الدّينية تتضمن إجابات لها[1].

-هذا من جهة ومن جهة ثانية: فإن علم الكلام الجديد يسعى إلى المواءمة والشروط المعرفية والمجتمعية للتدين مع السياقات الحضارية والسياسية الجديدة المتميزة "بالعقلانية" وهذا سياق ينم عن حقيقة تزداد بداهة في العصر الحالي وهي "مركزية الإنسان" كصانع لقيمه الدينية والروحية

وبالتالي سعى علم الكلام الجديد إلى "أنسنة الفكر الديني في الإسلام" وتجديد مبانيه بغية استرجاع الإنسان وتجاوز المركزية المذهبية مأزق الحضارة الذي يعيشه العالم الإسلامي [2].

أي أن أنسنة علم الكلام للفكر الديني مؤداها أمران:

1-ربط المعرفة الدينية بسائر المعارف البشرية «يفيد ويستفيد».

2-الانتقال من مركزية المذهب إلى مركزية الإنسان كهدف البحث والمعرفة.

ج/التمييز بين العرضي والجوهري: (الانتقال من التدليل إلى التعليل):

-ومن مبادئ تجديد المعرفة الدينية عند سروش، التمييز بين الذاتي والعرضي في الشريعة حيث يرى أنّ الإعدادات اللغوية والثقافية والحضارية قد ساهمت في تشكيل أعراض الدّين وبما أنّها إعدادات متغيرة من ثقافة إلى أخرى فهي ليست من جوهر الدين بل من عرضه: «إنّ لبوس الثقافة القومية من لغة وأذواق وأساليب حياة ونقاط ضعف وقوة عقلية وخيالية وعادات وتقاليد ومألوفات ومسلّمات فكرية وخزين لغوي ومفاهيمي يضيف على جسد العقيدة والفكر ويخلع عليه نواقصه وكمالاته لا محالة»[3].

أي أنّ الثقافات المتعددة التي امتزجت في الحضارة الإسلامية لها دور كبير على إضفاء أعراض

---

[1]_ المرجع السابق

[2]_ رشيد سعدي: علم الكلام الجديد في إيران، ص 04.

[3]_ عبد الكريم سروش: القبض والبسط في الشريعة، ص 30.

ليست من صميم العقيدة الإسلامية.

-والهدف الذي يجب أن يعمل عليه علم الكلام الجديد هو تجاوز المتون المعرفية القديمة المشبعة بتلك الأعراض وتوسيع مجال المفكر فيه دينيا والتمييز بين عرضية الدّين وجوهرانيته والانتقال من المعرفة المدللة (المبنية على الدليل النظري) إلى المعرفة المعللة (المبنية على التجربة) مما سيكون له أثر على ابستومولوجيا المعرفة الدّينية عموما وعلى علم الكلام خصوصا [1].

ج-التمييز بين العرضي والجوهري:

يستلهم سروش المنهج الكانطي في بناءه لتجديد المعرفة الدينية وهو نهج يميز معرفيا الشيء لذاته والشيء لذاتنا وبالتالي التمييز بين الإسلام (كدين) والمعرفة الدينية الإسلامية التي ما هي إلا مجموع قراءات أو تفسيرات للدّين يقول: «إذا كانت الشريعة باعتقاد المؤمنين قدسية كاملة وإلهية المصدر والمنشأ فإن فهم الشريعة لا يتصف بأي من هذه الصفات ولم يكن في أي عصر من العصور كاملا ولا ثابتا ولا نقيا ولا بعيدا من الخطأ والخلل» [2].

-إنّ قدسية الشريعة تعني ثابتها وكمالها من النقصان وفي مقابل ذلك فإن فهمها هو مجال المتحوّل والمتغير أي أن المعرفة الدّينية متغيرة ومتحوّلة وتنقبض وتنبسط حسب درجة تطورها: «فإذا تعرضت المعارف البشرية غير الدّينية للقبض والبسط فلا بد أن يتعرض فهمنا للشريعة إلى القبض والبسط أيضا...» [3].

-أي أن المعرفة الدينية غير معصومة ولا تملك الحقيقة المطلقة فهي نسبية ومتطوّرة حسب تطور المعارف البشرية الأخرى ذات الصلة بالمعرفة الدينية.

-ونسبية المعرفة الدينية يعني ترتيب نتائج إبستيمية جديدة وتجعل باب البحث مفتوحا للبحث

---

[1]_ رشيد سعدي: علم الكلام الجديد في إيران، ص 06.

[2]_ عبد الكريم سروش: القبض والبسط في الشريعة، ص 31.

[3]_ المرجع نفسه، ص 73.

(تحرير العقل والتعقل).

المطلب الثالث: العقلانية والحرّية

إنّ المبدأ الثاني في تحديد علم الكلام، حسب منظور "سروش" هو إرساء قواعد العقلانية وبعث شرائع الحرية الفكرية ولكي يتم ذلك وضع إستراتيجية قامت على مجموعة من المبادئ كذلك:

أ-نظرية الصراطات المستقيمة (فكرة التعددية الدينية):

-يعتبر سروش فكرة التعددية الدينية أهم فكرة تبلور نظرنا للدّين أو ما أسماه "الليبرالية الدينية" أي التعددية الدينية في مقابل "الليبرالية الاجتماعية" أي التعددية الاجتماعية.

-وهذه التعددية الدّينية تنطلق من دعامتين أساسيتين:

الأولى: تنوع الأفهام والتأويلات النصوص الدينية والثانية التنوع في تفسيرات التجارب الدينية [1].

وهذه التعددية سببها هو أنّ التفسير يأتي من فضاء معرفي خارج الدّين وبما أن هذا الفضاء متغير ففهم النصوص يتغير بالضرورة.

-وفكرة التعددية الدينية نتيجة منطقية لمقولة نسبية المعرفة الدينية أي أن سروش قام بعملية تفكيك لإحدى ركائز المنظومة التقليدية وهي حصر الحقانية في طائفة أو دين دون غيره أو ما عرف بـ "الفرقة الناجية" [2].

-فتأويلية سروش تقترح تجديدا جذريا لنظرية الخلاص في الفكر الإسلامي والانتقال من "الصراط المستقيم" إلى "الصراطات المستقيمة" وتوسيع مفهوم الهداية الإلهية ليشمل المذاهب والأديان الأخرى وخاصة التوحيدية منها [3].

---

[1]_ أحمد سالم: أصول التعددية الدينية عند عبد الكريم سروش، مجلة حفريات الإلكترونية www.hfryat.com 2018/04/02

[2]_ رشيد سعدي: علم الكلام الجديد في إيران، ص 7.

[3]_ المرجع نفسه.ص7

ب–مركزية الأخلاق في علم الكلام الجديد:

إن القول بمركزية الأخلاق في المشروع التجديدي لعلم الكلام عند سروش ينطلق من التمييز بين عرض الدّين وجوهره، فالأخلاق هي الترجمة السلوكية للإيمان الذي هو جوهر الدين، وهذا "ثابت معرفي" لذلك فإن علم الجديد يهدف إلى إعادة بناء البعد الأخلاقي للدين وهو بعد غيبته الطائفية العقائدية والإسلام السياسي وبالتالي الجمع بدل التفريق ويمكن أن يمتد هذا الهدف لمجال الأديان أو ما يسمى "المسكونية الأخلاقية" وهو تصوّر قريب من مفهوم وحدة الأديان في الفكر الصوفي عند ابن عربي وجلال الدّين الرومي [1].

–وهذه النظرة من شأنها تحويل الخطاب في مشروع سروش من خطاب ابستمولوجي إلى خطاب أخلاقي لأن تعدد الفهوم الدينية والاختلافات العقائدية لا يعني أنّنا لسنا في مركب واحد بل إنّ الاختلاف يجب أن يتحول لمنافسة أساسها التميز الأخلاقي [2].

أي أنّ روح علم الكلام الجديد تكمن في قدرته استنطاق جوهر الأخلاق وترجمته سلوكيا، لما لذلك من آثار على مستوى وحدة المسلمين والوحدة مع الأديان الأخرى، حسب منظور سروش.

ج/علم الكلام الجديد وتجديد اللاهوت السياسي: «الدولة المدنية وهموم نظرية الإيديولوجيا الدينية».

–يؤكد عبد الكريم سروش على رفضه جميع أشكال الإيديولوجيا الإسلامية كنظام للحكم والسياسة لأنها تمثل تأويلا دينيا محدودا للعالم من شأنه أن يشل حركة المعرفة الدينية إضافة إلى تقسيمه العالم إلى دار حق ودار باطل.

–لذلك يعتقد سروش أنّ علاقة المجال الدّيني بالمجال السياسي تتحدد من داخل المعرفة الإنسانية لا من داخل الدين لأنه لا يمكن تأسيس النسبي على اليقيني فالمجال السياسي مجال مفتوح ليبرالي يتميز

---

[1]_رشيد سعدي.علم الكلام الجديد في ايران.ص10

[2]_ رشيد سعدي: طبع النزعة الإنسانية في فكر عبد الكريم سروش، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 2020/06/04

بالقدرة على التساؤل والنقد والاختيار في حين أن المجال الديني يقيني يعتقد امتلاكه الحقيقة المطلقة ويسعى لفرضها على الجميع.

-لذلك ينتقد الفكر الفقهي الإسلامي الذي يسعى للدخول في ميدان لا يخصه خصوصا عندما يحوّل السياسة من مبحث ابستمولوجي إلى مبحث ديني يخضع للحرمة والحلية[1].

-ويرجع سروش قصور الإسلام السياسي (الدولة الدينية) بسبب عجزها عن تطبيق العدل لأنها تعتمد المرجعيات المقدسة ما يكرس الاستبداد والشمولية كما يظهر ذلك من خلال حكم قتل المرتد ومقولة نجاسة الكفار وولاية الفقيه التي تنسف أسس الحكم الديمقراطي.

-لذلك يؤكد سروش أن سؤال العدالة الدينية يندرج في علم الكلام حيث يقول: «إننا لا نستمد مفهومنا للعدل من الدّين ولكننا نقبل الدّين لأنه عادل»[2].

-ويرجع سروش سبب إخراج العدل من الدّين إلى مركزية الإنسان في فكره حيث يقول: «إنّ موقف الليبرالية من إنسانية الإنسان يتجلى في دائرة واسعة جدا، فلا أحد من أفراد البشر يسقط من الإنسانية بسبب العقيدة أو يكون مستحقا للقتل وسلب الحقوق» [3].

ويخلص سروش إلى أن شكل الحكم الوحيد الذي لا يحول الدين إلى إيديولوجية هو الديمقراطية لذا فإنه لا تعارض بين قيم الديمقراطية الثقافية الإسلامية بل يذهب أبعد من ذلك ويؤكد أن احترام حقوق الإنسان لا يضمن ديمقراطية الحكم فحسب ولكنه يضمن كذلك طبيعته الدينية أي أن الديمقراطية وحدها من ينقذ الدين من الدين نفسه.

أي من الاستعمال اللاديني واللا إنساني للدين وفي هذا السياق يقول: «ليس لدينا تجربة دينية جماعية فالتجربة شخصية و ذاتية دائما فنحن نعيش العشق لوحدنا و نموت لوحدنا ونعيش التجربة الدينية

---

[1]_ عبد الكريم سروش: الدين العلماني: ترجمة وتحقيق: أحمد القبانجي، د ط، مؤسسة الانتشار العربي، 2010، ص 198.

[2]_ ولاء وكيلي: الحوار حول الدين والسياسية في إيران، ص 47.

[3]_ عبد الكريم سروش: الدين العلماني، ص 66.

لوحدنا أيضا»[1].

-أي أن سروش يحسم وظيفة الدين في التجربة الفردية الشخصية فقط لا في الوظيفة الاجتماعية.

-لذلك يوجب سروش نقده لسلطة الحوزات ومؤسسة رجال الدين لما تقوم به من أدلجة دينية للمعرفة الدينية والمجتمع ويدعو إلى ضرورة الفصل بين النشاط الديني وأي شكل من أشكال السلطة السياسية.

إن هذا الحسم والضبط لعلاقة الدين بالسياسة يجد تفسيره النهائي في فكرة مركزية ضمن التصور السروشي وهي "فكرة الخاتمية"[2]، وهي خاتمية العقل أو رشد العقل الأخلاقي، أي تصبح حاكمية العقل عماد المعرفة الدينية الجديدة وأساس اللاهوت السياسي الجديد فيصبح اللاهوت الإسلامي لاهوتا مفتوحا ممّا يعني أنّ المهام التي كانت تقع على كاهل الأنبياء ستصبح الآن من مسؤولية العلماء المستنيرين.

-ويترتب عن هذه الأطروحة «خاتمية العقل» نتائج مهمة على مستوى اللاهوت السياسي خصوصا في إيران حيث تنقض الخاتمية جذريا فكرة دولة ولاية الفقيه المبنية على فكرة المهدوية (الانتظار في زمن الغيبة والتي تمهد لحكومة المهدي العالمية) لأنها فكرة ترهن المجتمع بأسطورة "الوعد الإلهي" وتخلف مخيالا عقائديا يعوض الواقع ويمنع إمكانية التجديد في الفكر والفعل السياسي [3].

-أي أنّ العلاقة بين مجال الإيمان ومجال السياسة يجب أن تتم خارج الدّين وفق مبادئ الحداثة والتنوير.

وكخلاصة عن الطرح التجديدي لعلم الكلام عند سروش:

1/رفض الانغلاق داخل سلطة التقليد ومنطق المقدّس لذلك يدعو إلى تنقية التراث من شوائب الماضي والدخول في عصر الحداثة.

---

[1]_ عبد الكريم سروش: السياسة والتدين دقائق نظرية ومآزق عملية، ترجمة أحمد القابنجي، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، 2009، ص 85.

[2]_ رشيد سعدي: علم الكلام الجديد في إيران، ص 21

[3]_ المرجع نفسه.ص21.

2/إعادة مركزية الإنسان في التفكير الديني وإزالة اغترابه عن هذا الفكر بإعلاء قيمة العقل والنقد والإبداع.

3/استخدام المناهج الحداثية مثل التأويلية في هندسة المعرفة الدينية الجديدة.

4/الخروج بعلم الكلام الجديد إلى أسئلة النهضة والتحديث بدل الانحصار في ميدان الدفاع عن المعتقدات (فلسفة الدين).

5/التمييز بين العرضي والجوهري في الدّين أو الثابت والمتحوّل في المعرفة الدينية حتى يتسنى المضي بعلم الكلام إلى الغاية المنشودة في العصر الحالي.

6-الإقرار بنسبية المعرفة لا نسبية الحقيقة.

7-تحرير علم الكلام من أزمة الحقانية و الصراط المستقيم إلى تعدّد الصراطات المستقيمة وبالتالي وحدة وكمال المعرفة الإنسانية.

8-مركزية الأخلاق في العمل الكلامي الجديد بل هي الجوهر الذي تتفق فيه الفلسفة مع الدّين.

9-ضبط العلاقة بين الدين والسياسية أو تحرير اللاّهوت السياسي من سلطة الفقه ورجال الدين إلى الديمقراطية والليبرالية الكفيل الوحيد لتحقيق الأنسنة».

الانتقادات الموجهة لسروش في طرحه الفلسفي لعلم الكلام الجديد:

-وكأي جهد وعمل بشري لم يمر المشروع التجديدي لسروش دون أن يخلّف جدلا واسعا في الأوساط الدينية والفكرية على حدّ سواء، وخصوصا في إيران، ومن أبرز نقادّه، الشيخ صادق لا ريجاني

حيث يرى صادق لاريجاني أن ما ذهب إليه سروش لم يكن سوى تكرار لطروحات فلاسفة الهرمنيوطيقا في الغالب، وهذه الآلية التي استقاها سروش من التداول الغربي لا يمكن إسقاطها بشكل عمودي على تداول مغاير كالتداول الإسلامي وهذا حسب لاريجاني نوع من التسطيح والسذاجة إن

تلك المفاهيم والأدوات. حين تبستر من بيئتها تفقد معاينها ولن يكون من الممكن التوفيق بينها وبين التقاليد المحلية[1].

وهذه نقطة اتفاق بين لاريجاني والمفكر المغربي طه عبد الرحمن الذي نبه إلى أنّ هذه الآليات الغربية من المفروض أن تخضع بدورها للنقد والتفحص قبل تطبيقها على التداول الإسلامي لأنها لا تخرج عن دائرة العمل البشري الذي لا يتنزه عن الخطأ والنقصان [2].

وفي المقابل يرى دارسون وباحثون أن ما ذهب إليه سروش هو خلاص العالم الإسلامي من المتاريس المذهبية والجهالات المقدسة [3]أو تحرير للعقول وتحقيق للأنسنة المغيبة.

المبحث الثاني: الطرح الفلسفي لعلم الكلام الجديد عند المفكر الإيراني "مصطفى ملكيان" "عقلنة الدّين"

الدّين والتدين من أكثر المفاهيم خلطا وإشكالا اجتماعيا ففي حين يمثل الأول جملة من الأحكام والنصوص والعقائد التي يبنى عليها دين ما، يمثل الثاني طريقة الالتزام بالدين وشرائعه وبالتالي فالتدين شكل من أشكال المناهج المرتبطة بطريقة فهم النصوص والأحكام من أجل تطبيقها.

-لذلك فمن شأن أي فهم جديد للدّين ذاته أن ينتج أنماطا جديدة من التدين تتناسب وهذه الرؤية المختلفة علما أن للثقافة أيضا تأثير بالغ على أنماط التدين في مجتمع ما بحيث يعتقد المتدين أن ممارسات معينة أنها من أصل الدّين وأساسه ثم ما يلبث أن يتبين عكس ذلك مع الإطلاع على شعوب أخرى تدين بنفس الدين ولكنها تعيش في بيئة مختلفة وبالتالي تعيش تدينها بطريقة مختلفة وبعد البحث يتضح أنه ثمة الكثير من التداخل بين ماهو ثقافي وما هو ديني ليؤثر كل ذلك على كيفية التدين

---

[1]_ عبد الجبار الرفاعي: الاجتهاد الكلامي: مناهج ورؤى متنوعة، حوار مع: صادق لاريجاني، دار الهادي، بيروت، ط1، 2002، ص 282.

[2]_ المرجع نفسه.ص282

[3]_ رشيد سعدي: طبع النزعة الإنسانية في فكر عبد الكريم مروش.

وشكله[1].

لذلك ظهر في العصر الحديث رؤى فلسفية تبناها العديد من المفكرين والفلاسفة تدعو إلى ضرورة "إعادة النظر في فهم الدين» وفق معطيات الحداثة ومعايير العقلنة بغية إعطاء شكل جديد للتدين يتناسب والعصر، ومن أهم روّاد هذا الاتجاه في العالم الإسلامي "المفكر الإيراني مصطفى ملكيان".

المطلب الأول: مصطفى ملكيان...نهم البحث والتكوين الفلسفي

ولد مصطفى ملكيان في عام 1955 في قضاء "شهرضا" التابع لمحافظة"أصفهان" (وسط إيران)، وبه أتمّ تعليمه الثانوي لينتقل إلى جامعة طهران لدراسة الهندسة الميكانيكية التي تخرج منها عام 1973م، وبعد ذلك انتقل إلى مدينة قم، والتحق بالحوزة الملكية الدينية نظرا لاهتماماته الدينية منذ يفاعته وتضلّع في الفلسفة والإسلاميات ليتحصل على شهادة ماجستير من جامعة طهران (كلية الإلهيات) قسم الفلسفة وذلك في عام 1986م.

-ليشتغل فيما بعد أستاذا في قسم الفلسفة، وفلسفة الأخلاق وفلسفة الدين والوجودية في جامعة طهران وجامعة تربيت مدرس) فرع قم والحوزة العلمية (مكتب الإعلام الإسلامي) في قم ومشرف على العديد من رسائل الماجستير والدكتوراه التي غالبا ما تحمل طابعا تجديدا في الدّين وصاحب آراء وأفكار المنهجية التربوية في المؤسسات التعليمية في إيران [2].

-وما يميز "مصطفى ملكيان" في مسيرته العلمية اهتمامه بالكتاب أكثر من اهتمامه بالأستاذ أي أنّه (يقرأ) أكثر مما (يسمع) ومن أبرز الأساتذة الذين يتشرف ملكيان بالقول بأنّه درس على أيديهم في الأدب والفلسفة والعرفان هم: الأستاذ مرتضى المطهري، والدكتور: أمير حسين يزد كردي والدكتور عبد

---

[1]_ حسناء أسعد: قراءة في كتاب "التدين العقلاني" للدكتور مصطفى ملكيان مؤسسة الفكر الإسلامي المعاصر للدراسات والبحوث thakafiat-claudeabouchacra.wordpress.com.30.07.2014

[2]_ مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، مصطفى ملكوان: قسم التحرير: www.mominoun.com 2015/12/21

الحسين زرّين كوب والدكتور غلام حسين صدّيقي والدكتور مهرداد بهار[1].

من مؤلفاته جملة من الكتب التي تصبّ في مشروعه الفكري "العقلانية والمعنوية": جدلية الدّين والأخلاق، مقالات ومقولات في الفلسفة والدّين والحياة، العقلانية والمعنوية الشوق والهجران، الدّين وأسئلة الحداثة، التدين العقلي [2].

المطلب الثاني: المعنوية والعقلانية...أطروحة في المواءمة بين الدّين والحداثة

1/علم الكلام الجديد وإعادة صياغة المنظومة المعرفية داخل إطار الدّين (علم الكلام الجديد والاتجاه المعنوي):

دخل علم الكلام فترة من الركود وغياب البحوث العميقة ليقتصر في مرحلة معينة على الشروح والحواشي للكتب القديمة واليوم مع تطور المناهج الإنسانية والنقدية، أصبح من الضرورة تطوير هذا العلم حتى يتناسب وصيرورة العلوم الجديدة.

-ويرى مصطفى ملكيان أنّ "علم الكلام الجديد" «لا يتبنى فقط على فلسفة العلم بل على كلّ فلسفة في الغرب على فلسفة الابستومولوجيا الغربية، وعلى فلسفة ما بعد الطبيعة في الغرب....» [3].

وإضافة إلى مسايرة علم الكلام الجديد للفلسفة الحدثية وآلياتها، يرى ملكيان كذلك: «...أنّ تنظيم وصياغة المنظومة المعرفية بشكل متناسب داخل إطار ذلك الدين أو المذهب، وكذلك شرح المفاهيم الدينية لتلك القضايا والمقولات، وتعين المراد منها بدقة إضافة إلى إثبات هذه المدعيات بالبراهين وبشكل مستدل وأيضا أن يتحرك المتكلّم من موقع الدّفاع عن هذه المقولات مقابل المخالفين لها»[4].

أي أنّ علم الكلام الجديد وظيفته لا تقتصر على الدّفاع عن العقائد الإيمانية كما كان شأن علم

---

[1]_ عماد الهلالي: الحداثة والاتجاه المعنوي في الدّين عند مصطفى ملكيان، مجلة الكلمة: kelma.net

[2]_ موقع أبجد للكتب: كتب مصطفى ملكيان أبجد: www.Abjad.com

[3]_ مصطفى ملكيان: الشوق والهجران، دار الانتشار العربي، بيروت، ط1، 2009، ص 154.

[4]_مصطفى ملكيان: الشوق والهجران، ص 154.

الكلام القديم بل الهدف منه هو "عقلانية تفرض صياغة جديدة للمنظومة المعرفية لعلم الكلام وفق المناهج الاستدلالية الجديدة كالهرمينوطقيا و الابستومولوجيا.

-وفي إجابته عن سؤال طرح عليه في أحد ندوات الفكر الإسلامي، حول موضوع البحث في علم الكلام:

-بيّن ملكيان أن الجدّة في علم الكلام الجديد اليوم، أنّه يخالف علم الكلام القديم من حيث الهدف (الصيغة الدفاعية)، ومن حيث الموضوع فإذا كان علم الكلام القديم يستبعد البعد القيمي والواقع المنصوص من الدرس الكلامي، فإن علم الكلام الجديد، يشمل القضايا والمعطيات التي تقدّمها النصوص المقدسة وهذا ما يقوم به علم اللاهوت اليوم في الغرب ويدافع عن تلك القضايا القيمة وهذا لا يعني أن علم الكلام الجديد يستوعب علم الفقه (من حيث استخراج الحكم، ومراعاة ضوابط الاجتهاد...) وإنما يستوعب من حيث«الدفاع عن صوابية الحكم في النصوص الدّينية»، والمقصود بصوابية الحكم هو الدّفاع عن القدرة الإنتاجية فيها وقدرتها على حلّ المعضلات الإنسانية، أي الدّفاع عن «جدوائية الأحكام الدّينية القيمية» [1].

-أي أن صياغة جديدة لعلم الكلام، تعني العمل على محورين:

1-مسايرة الفلسفة الحديثة بمناهجها وآلياتها.

2-الخروج من نمط الصياغة الدفاعية عن المعتقدات الدينية النظرية إلى اشتمال الدّفاع عن العقائد الواقعية ببيان صوابها وجدواها في حلّ المعضلات الإنسانية.

-هذا الإطار العام لفلسفة التجديد لعلم الكلام عند ملكيان، والذي لا يمكن أن يفهم بدّقة إلا من خلال عرض نظرية "العقلانية والمعنوية".

[1]_ مصطفى ملكيان: مقال: "المعنوية جوهر الأديان"، كتاب "مطارحات في عقلانية الدين والسلطة"، دار الجمل، بيروت، ط1، 2009، ص 13.

2/في مفهوم العقلانية والمعنوية:

إذا صح أن يسمى مشروع "مصطفى ملكيان" الفكري باسم معين لسمي باسم "المعنوية والعقلانية" فهي أطروحته الشهيرة التي نعتها بـ «جوهر الأديان» وقد طرح هذه النظرية من خلال "التدين العقلاني" و"العقلانية والمعنوية".

-يحاول ملكيان المزج بين العقلانية والمعنوية خصوصا في ظلّ التحدّيات التي يواجهها التديّن مع نظام الحداثة وما تفرّع عنه من أشكال الحكم والتسيير والتدبير الشخصي والعام لمجتمعاتنا المعاصرة.

-حيث يرى ملكيان أنّ معضلة المجتمعات الإسلامية هي جدلية العيش بين مفهوم الدين وأشكال الحداثة المختلفة، فالإنسان المتمدن الذي يعيش الحداثة في مختلف تفاصيلها في حياته اليومية يحمل تصورا للدين والقضايا الدّينية يختلف جذريا عن المفهوم التقليدي الذي يحمله الكثير من أتباع الخطاب الدّيني، ما يجعل الناس أمام موقفين موقف يرى أن المفاهيم الدينية مفاهيم أكل عليها الدهر وشرب وموقف يرى أن تلك المفاهيم هي الحق الوحيد وإتباع قطر الحداثة هو الضلالة والجحيم [1].

وفي الوقت نفسه، يرى ملكيان أنّ الإنسان لو ترك الدّين «فسيجد في نفسه فراغا روحيا على الأصل ويعيش الاهتزاز المعنوي والجفاف الروحي بدرجة معينة»[2].

-بمعنى أن يُطرح السؤال حول دور الدّين في الحياة الخاصة والعامة، وذلك لأنّ الدخول في الحداثة في العصر الحالي ليس أمر اختياريا يمكن للإنسان قبوله أو رفضه، بل الحداثة فرضت على الجميع العيش في ضوء منتجاتها ما يجعل الإنسان المسلم في هذا العصر يجد نفسه أمام معضلتين أساسيتين:

-الأولى: أن يتخلى عن الدّين بشكل مطلق ويتخلى عن جميع مزاياه الإيجابية وبالتالي يعيش الفراغ الروحي.

---

[1]_ نبيل معلوف: الهويات القاتلة، ط1، دار الفارابي، بيروت، 2004، ص 19.

[2]_ مصطفى ملكيان: مقال "المعنوية جوهر الأديان" ص 13.

-والثاني أن يقبل فهم جديد للدّين، يسمح للإنسان أي يجترح مساحات للعقلنة، وكلّ قيم التسامح والخير والعدل[1].

-والثالث هو ما يسميه ملكيان بـ"المعنوية" أو "التدين المعنوي" وهو التدين المخالف للصورة التقليدية للدّين، التي لم تنتج إلاّ السلبية في حق الدين والإنسان معا.

-ويدعم ملكيان مذهبه هذا بعدّة حجج منها:

-أنّ العالم يتجه إلى الإيمان يدّل على ذلك البحوث النقدية للحداثة في إطار فلسفة "ما بعد الحداثة" في العالم الغربي، وخصوصا في أبحاث كبار الفلاسفة كميشيل فوكو وجاك دريدا وريكور[2]، وهذا النقد للعقلانية لم ينطلق عند هؤلاء الفلاسفة من نزعة لاهوتية أو أصولية، وإنما من داخل العقلانية نفسها، إذ لا يتصور أنّ هناك من المفكرين في أوروبا من يحن إلى عصر محاكم التفتيش، ولكن الأمر كما وصفه المفكر السوري هاشم صالح سبب «أنّ هناك هيمنة طاغية للتنوير في فرنسا كما أنّ هناك هيمنة طاغية للأصولية عندنا، وبالتالي فالحالة معكوسة تماما وكلّ هيمنة تثير بمرور الزمن ردّ فعل عليها» [3].

-أي أن نقد العقلانية ينطلق من فلسفة العقلانية في حدّ ذاتها والتي ترفض التقديس والجمود.

-وأمّا الحجة الثانية فتتمثل فيما حققته فلسفة الهرمنيوطيقا والتي تفيد تعدّد التفسيرات وانفتاحها، ما يخالف المفاهيم الدوغمائية التي تحصر الحق في اتجاه واحد ما يفتح الباب أمام الإيمان ليمتد إلى واقع الإنسان.

-وأمّا العامل الثالث ما يطرحه الواقع من إشكالات تتطلب حلولا يحتاجها الإنسان لتحقيق إنسانيته

---

[1]_ مصطفى ملكيان: العقلانية والمعنوية، مقاربات في فلسفة الدّين، ترجمة: عبد الجبّار الرفاعي وحيدر نجف، الدار العربية للعلوم ناشرون ومركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ط1، 2010، ص 30.

[2]_ مصطفى ملكيان: الشوق والهجران، ص 134.

[3]_ هاشم صالح: معارك التنويريين والأصوليين في أوروبا، دار الساقي، ط1، 2010، ص 36.

وخصوصا ما يتعلق بعالم المعاني كالقيم والأمور العينية والمسائل الإيمانية المرتبطة بالغيب والوحي[1].

إنّ هذا الدّعم الذي قدمه ملكيان "للمعنوية " أو "الاتجاه المعنوي للدّين" يعني أن يجمع الإنسان بين العقلانية والمعنوية، وفق إشكال مداره حول "دور الدين في الحياة الخاصة والعامة، والبحث عن دور الدين في الحياة من خلال قراءته قراءة مفارقة ومخالفة للقراءات التقليدية عوض إقصائه أو تهميشه.

-لذلك يقدّم ملكيان قراءة خاصة لمفهوم الدين:

-حيث يرى أن جميع الأديان والمذاهب دون تحديد دين معين على وجه الخصوص لا تخرج عن ثلاث طروحات:

1-إمّا أن يراد من الدّين مجموع النصوص المقدسة للأديان والمذاهب الموجودة في عالم اليوم.

2-وإما أن يقصد من الدّين مجموع الشروح والتفاسير التي أحاطت بالكتب والنصوص المقدسة.

3-وإمّا أن يقصد منه مجموع الممارسات العملية التي قام بها أتباعه على مرّ التاريخ [2].

*ويرى ملكيان أن الإنسان لا يختار دينه، وإنما يسوغه والبشر على مدى التاريخ كانوا وراثين للدّين، والذين اختاروا دينهم وتجاوزوا الموروث نادرون جدا [3].

-علما حسب ملكيان-أن معظم "إدعاءات الأديان" هي من النوع الذي لا يمكن التحقق من صدقه أو كذبه-خصوصا ونحن في الحياة الدنيا-[4].

-غير أنّ جوهر الدّين، أي هو الغاية القصوى المنشودة من ممارسة التدين والسبب في استخدام مصطلح "جوهر الدين" بدلا من "جوهر التدين" هو عدم التمييز بين الدّين والتدين وذلك أن الأشخاص المتدينين سيقود تدينهم إلى تحصيل (السكينة، البهجة والأمل) حتى وإن رغبوا في الوصول

[1]_ مصطفى ملكيان: الشوق والهجران، ص 134.

[2]_ حسناء أسعد: قراءة في كتاب "التدين العقلاني" للدكتور مصطفى ملكيان.

[3]_ مصطفى ملكيان: مقال في الفكر الإسلامي، مجلة المنطلق، بيروت، العدد117، 1997، ص 51.

[4]_محمد رضا وصفي، الفكر الإسلامي المعاصر في إيران (جدليات التقليد والتجريد)، دار التجريد، بيروت، 2000، ص 342.

إلى أشياء أخرى غير هذه الثلاثة، فهم بعد التحليل الدقيق لا يطلبون غير هذه الأمور الثلاثة، وإن تصوروا أن مصداقها شيء آخر.

– ثم يضيف –ملكيان–أنّ المعنوية هي جوهر الأديان، وذلك لأن جمع الأديان تشترك في قاسمين أساسيتين:

1/إن نظام العالم نظام أخلاقي وهو مبدأ يمثل الوجه المشترك بين جميع الأديان في العالم.

2/إن جميع الأديان تقبل بالقاعدة الذهبية القائلة: عامل الناس كما تحب أن يعاملوك.

– مؤكدا على أن المراد بالدّين هو التدين أي أنّ المعنوية هي "جوهر التدين" [1].

–وفي المقابل يقدّم ملكيان قراءة خاصة للحداثة:

–يرى ملكيان أن التقدم الهائل والكبير الذي يشهده العالم في مجال العلوم والمناهج النقدية والمعرفية المختلفة، يحتم على العالم الإسلامي وخصوصا الجامعات والمعالم الدينية المختلفة. إنهاء القطيعة المعرفية مع المناهج الحدثية في البحث والاستدلال مثل الهرمنيوطيقا والابستومولوجيا والدراسات الفونومولوجية[2].

–ويؤكدّ ملكيان، بأننا جميعا «أناس معاصرون، وأهل حداثة» سواء سلمنا بأن الحداثة صفة لأفراد البشر أم هي صفة المجتمعات الإنسانية أم هي صفة المراحل الزمنية والأعصار[3]. ويصنف ملكيان عناصر الحداثة الى صنفين رئيسيين

1–عناصر يمكن اجتنابها.

---

[1]_ مجموعة من المؤلفين: التراث والعلمانية، حوار مع مصطفى ملكيان: "تساؤلات حول المعنوية".مؤسسة صراط الثقافية، طهران، د.ط، د.تاريخ النشر،ص350

[2]_ مصطفى ملكيان: الشوق والهجران، ص 56.

[3]_ مصطفى ملكيان: مقال "الدين والحداثة" ضمن: نشرة المحرر، بقلم: مصطفى المتوكل الساحلي، www.machat.com .2015/08/08

2-عناصر لا يمكن اجتنابها.

بمعنى أن هناك جملة صفات اتصف بها الإنسان الحديث لا يمكن تجريده منها وهناك جملة صفات أخرى يمكن أن يتجرد الإنسان الحديث عنها.

-العناصر التي يمكن اجتنابها، يلخصها ملكيان في النقاط التالية:

1/أنّها ذات طابع تخصيصي لا يفيد التعميم فليس شرطا تعميم المعنوية على العالم، بل هي ذات طابع خصوصي لا يتعمم.

2/أن المعنوية ضرورة وليست خيارا.

3/استبطان الاتجاه المعنوي لقدر من العلمنة (الدنيوية والآنية) بمعنى أنّ الاتجاه المعنوي يهمه دائما النتائج الموجودة في الدنيا ولا يهمه الآخرة كثيرا.

4/تخفيف آلام الإنسان والحداثة تفيد أن رجوعنا إلى الدّين لإزالة الآلام والتوترات كالمسكنات، وإنما لإزالتها بعهدة العلم، أمّا ما لا يمكن إزالته منها فالدّين يساعد على تحمله [1].

-أمّا العناصر التي لا يمكن اجتنابها في الحداثة:

1-النزعة البرهانية الاستدلالية فلا تقبل الحداثة أي شيء إلا عن برهان واستدلال ولن يكون الإنسان حداثيا ما لم يكن مستعدا للمضي قدما بالاستدلال وهنا يقع تعارض صريح بين الدين بمفهومه التاريخي التقليدي السائد والذي من أبرز أصوله "التعبد" والاحتكام إلى قول الغير بلا دليل، وبالتالي وجود معارضة وتناقض وتنافر بين الدّين من جهة وبين أحد العناصر الأساسية التي لا يمكن اجتنابها للحداثة من جهة أخرى.

-كما يطرح التساؤل حول مدى حجية النصوص الواردة عن الوحي ابستمولوجيا؟ يذهب ملكيان إلى أنّ نصوص الوحي لا حجة معرفية لها لسببين:

---

[1]_ مصطفى ملكيان: في الفكر الإسلامي، مجلة المنطلق، ص 50-51.

الأوّل يتمثل في عدم قبول الكثير من الناس بالوحي ولا يكونه حجة معرفية.

والثاني: بروز تناقضات في بعض الأحيان في هذا المصدر ما يحول دون الاعتماد عليه والتسليم به كحجة منطقية فهذا المبدأ هو «لا تعبد في المعنوية».

2-عدم الوثوق في التاريخ: فلا يمكن بواسطة التاريخ التوصل إلى شيء لأنه لا يوجد شيء مؤكدّ في التاريخ لذلك ليس على الإنسان أن يبني حياته على معطيات ومعلومات تاريخية وهذا العنصر يخالف الفهم التقليدي السائد للدّين فيحذف التاريخ لا يبقى من الدين سوى بعض الأصول الفلسفية والعقائدية العامة وهذا المبدأ "لا تاريخية في المعنوية".

3-النزعة الدنيوية أو النزعة الزمكانية في الحداثة: فالحداثة هي اللحظة والإنسان الحداثي هو إنسان اللحظة، ولا معنى لمقولة أن نطبّق التكليف الشرعي بغض النظر عن النتائج فهذا تفكير فقهي لا يؤمن به الحداثيون ولا يقبلونه إنما يعينهم أن يتلمسوا نتائج الدين وأن يروها بأمّ أعينهم الآن [1].

4-عدم قدسية الأفراد: وهو أحد أهم سمات الحداثة، حيث تنظر إلى جميع أبناء البشر بنظرة واحد من الناحية، المعرفية ولا حجة لشخص إلاّ بالدّليل والدين بمفهومه التقليدي السائد لا يمكن فصله عن تقديس الأفراد، فهل يبقى من الإسلام شيء إذا لم يقدس النبي صلى الله عليه وسلم أو هل يبقى من التشيع شيء إذا لم يقدس الأئمة.

5-الأديان زمانية مكانية: أي أنّ الأديان حسب مفهوم الحداثة لا يمكن أن تكون عالمية لجميع الناس، فهي محلية فالدّين الذي يصلح للعرب لا يصلح للأوروبيين مثلا نظرا للظروف البيئية والاجتماعية.

-إذن هناك تناقض بين الدين والحداثة في هذا الجانب، والحلّ هو المعنوية ذلك أنها لا تتقيد بدين معين وهي منفتحة على جميع الأديان دون أن يكفّر أحدهم الآخر أو أن يحط من شأنه [2].

---

[1]_ مجموعة مؤلفين: التراث والعلمانية، مقال: "تساؤلات حول المعنوية": مصطفى ملكيان، ص 356-367.

[2]_المرجع نفسه، ص 356-367.

-وبعد هذا العرض لنظرية ملكيان "الاتجاه المعنوي للدّين" أو قل "المعنوية جوهر الأديان" أو "المواءمة العقلانية والمعنوية" كعنوان عريض للمشروع يعرض ملكيان، سمات وصفات الإنسان المعنوي:

الأول: أنه إنسان ينبذ التقليد في المعرفة الدينية وعدم أخذ المسائل الدينية إلا بالأدلة والبراهين وإلا فإن المعرفة الدينية تصح تقليدية منافية تماما مع المعنوية.

-الثاني: النقد والمراجعة الدائمة للأنساق الفكرية المختلفة حتى يمنع الجمود والركود عرقلة حركة العقل.

والثالث: عرض التجارب على الآخرين دون شرط القبول والاقتناع [1].

-وهذا الإنسان الذي يتسم بصفات المعنوية هو ما أسماه ملكيان بـ "المثقف الديني" الذي له دور كبير في نشر رسالة التنوير والحداثة في المجتمع التي قوامها العقلانية، وذلك من خلال أساسين:

-الأوّل: أن يملك الإنسان المعنوي القدرة على الدفاع العقلاني المستدل على طروحاته ومواقفه.

والثاني: أن يطرح حلول عملية للمشاكل التي يعيشها الناس دون خطاب الثورة والفوضى والتخريب[2].

المطلب الثالث: مناقشة نظرية "العقلانية والمعنوية" عند ملكيان:

-وكأي عمل بشري لا يعتريه تمام الكمال فإن نظرية "العقلانية والمعنوية" عند ملكيان لم تخل من النقد والردود من طرف الباحثين والدارسين إن تقييما أو تغليطا.

1-فقد رأينا من خلال عرض هذه النظرية أنّ أحسن عنوان لها يترجم فلسفتها باختصار هو "عقلنة الدّين" فقد أراد صاحبها البحث عن دور الدين في حياة الإنسان من خلال قراءة مفارقة مختلفة عن القراءات السابقة بما فيها القراءات الحداثية التي أقصته وهمشته.

2-كما أن التجديد عند "ملكيان" له بعدان:

---

[1]_ مصطفى ملكيان: مقال: المعنوية جوهر الأديان، ص 66-68.

[2]_ مصطفى ملكيان: الشوق والهجران، ص 56.

الأول: مسايرة الحداثة في روحها العقلانية التي تستلزم دوام النقد والبحث في الأنساق الفكرية التي نعيشها والثاني هو الدّفاع عن الدين من حيث العقائد الواقعية من خلال بيان جدواها في حلّ معضلات الإنسان –إنتاجية الدين– أو تفعيل الدّين ومقتضيات الحداثة.

3–يترتب عن هذا التحديد اتجاه وسط حسب نظر ملكيان، لا يقصي الدّين ولا يرفض الحداثة وهو اتجاه المواءمة بين العقلانية والمعنوية.

4–أن هذا "الاتجاه الوسط" حسب ملكيان هو في فحواه خلاصة لأفكار أسس أخلاقية تجمع عليها جميع الأديان وهذا بعد صوفي وعرفاني في فكر ملكيان نتيجة تكوينية الفلسفي في الحوزة.

5–يترتب على تطبيقات المنهج الحداثي على الدّين عند ملكيان عدة نقائص:

أ–أنّه قوم نظرته للدّين على أسس معرفية يؤمن بها "هو" وقد لا يؤمن بها أتباع الدين المقوم مثلما هو الحال بالنسبة للإسلام فقد قومه على أسس معرفية لا يؤمن بها المسلمون، فما هو الأساس أو البعد المعرفي الذي يجعل ملكيان يأخذ بهذا الأساس المعرفي في نقد الدّين دون غيره.

ب–أن ملكيان بنى نظريته في تقويم الدين على أرضية النسبية في العلم (الشك في التاريخ، الآنية...) فكيف يمكنه أن يصل أو أن يستفيد من الجانب العلمي (الفقهي) للدين الذي جعله أحد أهداف نظريته [1].

جـ–عدم تقديم مبرر منطقي لتقسيم الحداثة إلى ما يمكن اجتنابه وما لا يمكن اجتنابه فمثلا اجتناب التعبد من مستلزمات الحداثة فيكف يفسر وجود معابد في اليابان وهي في قمة الحداثة اليوم.

د–أن المتبصر في هذه النظرية يجد أن الخاسر الأكبر فيها هو الدين وأنّها لم تأت بأية مواءمة أو موافقة مع العقلانية أو الحداثة فإذا ألغي التعبد والتقديس أخص خصائص الدّين ونعتا باللاعقلانية المطلقة وتساوى في ذلك جميع الأديان دون محص أو تدقيق، فهم أن هذه النظرية هي في فحواها إلغاء للدين بطريقة

---

[1]_ عماد الهلالي: "الحداثة والاتجاه المعنوي في الدين عند مصطفى ملكيان"، مجلة الكلمة الإلكترونية:kalema.net 2010/02/04.

ذكية، وتجاوزه إلى فلسفة تحتفظ بالجانب الروحي فقط للدّين في بعض تجليات المعرفة الدينية المثارة حول (العرفان الصوفي) وربطه "بالحب والسلام" وهذا تغيير "لجوهر الدين" الذي هو "العبادة والتسليم" والتي لا تعني أبدا إلغاء العقل أو عدم مسايرة الحداثة، فحداثة كل أمة لها خصوصيتها العقلانية.

هـ-هذه المغالطة وهذا القصور المنطقي في نظرية ملكيان جعلت بعض الدارسين يفسر ذلك بالخلفية الإيديولوجية وابستمولوجية خصوصا والوضع الراهن للعالم الإسلامي بعد أحداث 11 سبتمبر 2001 [1].

المبحث الثالث: الطرح الفلسفي لعلم الكلام الجديد عند المفكّر الإيراني "محمد مجتهد شبستري" "القراءة البشرية للدّين":

من أهم القراءات التي قدمت نموذجا في الدراسات الإسلامية المعاصرة، قراءة المفكّر الإيراني "محمد مجتهد شبستري" وذلك من خلال استخدامه منجزات الحداثة الغربية بطريقة تعالج أسئلة الإنسان المعاصر وتؤسس لإيمان ديني بالمعنى الحداثي الذي دشنته المسيحية واليهودية من قبل ومن خلال تشخيص الأزمة الحضارية للعالم الإسلامي والتي حصرها "شبستري في ما أسماه "القراءة الرّسمية للدّين»[2] أي القراءة التي تستخدم من قبل الأنظمة السياسية لتبرير التسلط والقهر وتغييب الديمقراطية من خلال قراءة حداثية أطلق عليها صاحبها اسم "القراءة البشرية للدين".

المطلب الأول: محمد مجتهد شبستري... الطموح وتجاذبات الفكر والسياسة.

ولد حمد مجتهد شبستري سنة 1936 في شبستر بإيران زاول تعليمه الشرعي بمدينة قم، وكان يجد في نفسه عزوفا عن العلوم الشرعية لتجذبه الفلسفة والتصوّف.

---

[1]_ هذا ما أكدّه على سبيل المثال عبد الله البلوشي في مقاله: قراءة في فكر المفكر الإيراني مصطفى ملكيان، جريدة عمان الإلكترونية 2011/02/25main.omandaily.com.

وكذلك المفكر عماد الهلالي في مقاله: "الحداثة والاتجاه المعنوي في الدين عند مصطفى ملكيان".

[2]_ وهو مصطلح استخدمه في مؤلفاته ومقالاته وهناك كتاب يحمل عنوانه هذا المصطلح وهو: «نقد القراءة الرسمية للدين" محمد مجتهد شبستري، ترجمة: أحمد القبانجي، دار الانتشار العربي، بيروت، د.ط، 2013.

-وكان شبستري من الطلبة الذين كانوا يطمحون إلى أكثر مما تمنح إيّاهم الملخصات فكان مجتهدا ومثابرا في طلب العلم.

-وكانت البداية تحت تأثير أستاذين مهمّين كان لهما بالغ الأثر في تكوين شبستري علميا وفكريا وهما العلامة الطباطبائي والإمام الخميني.

-درس في الحوزة لمدة سبعة عشر عاما، وهو متحصّل على درجة الدكتوراه في الفلسفة.

-ومن أهم من ارتبط فكره بهم جلال أحمد، وعلي شريعتي، ومرتضى مطهري، قضى فترة تسع سنوات بألمانيا (1970-1979م) شغل فيها منصب مدير المركز الإسلامي الشيعي بمسجد الإمام علي بهامبورغ، وهي فترة أتاحت له الإطّلاع على كتابات عديد اللاهوتيين المسيحيين، أمثال: بورتليش، وكارل بارت، وكارل رانر، فضلا عن فلسفة ايمانويل كانط ودلتاي وغادمير[1]. فاستطاع أن يغذي دراسته الحوزوية بدراسة الفلسفة الغربية (اللاهوت المسيحي-البروتستانتي) على وجه الخصوص.

-وفي سنة 1979 عاد إلى إيران، كواحد من وجوه النخبة التابعة والمنافحة عن الثورة الإسلامية ليشغل منصب نائب برلمان في السنة الموالية إلا أنّه سرعان ما انسحب من النشاط السياسي وبدأ يتعامل بريبة متزايدة مع إيديولوجية الجمهورية وممارسات حكومتها.

-ليتحول بعد ذلك إلى نقلة فكرية فريدة، فمن مقولة "الإسلام كحل" إلى مفهوم تحرير نقدي تعدّى الثورة الإسلامية إلى الدين الإسلامي في حد ذاته.

-ومن سنة 1985 عمل على هذا الوتر، من خلال المؤلفات ونشر العديد من المقالات ينافح فيها عن فكرة تناول نقدي جديد للدّين، ومن خلال محاضراته والمنابر العمومية التي تنشط الجدل السياسي الدّيني.

-وعلى الرغم من انتقاداته للثورة الإسلامية وممارسته النقدية للدّين ظلّ شبستري محايدا لا يتدخل

[1]_ محمد مجتهد شبستري: الموقع الرسمي الإلكتروني: مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، www.mominoun.com .2015/12/24

في مسائل السياسة اليومية أو في مسألة ولاية الفقيه اتلي كثر نقاش النخبة الإسلامية حولها في إيران، ولعل هذا الموقف الحذر هو ما جعله ينجو من حبال القضاء الإيراني على خلاف غيره [1].

-ومن أهمّ ما يميز شبستري حرصه على توظيف التأويلية أو (الهرمينوطيقا) في تناول مواضيع كلامية وفقهية بالإضافة إلى أفكاره ومواقفه تجاه الفردية وحقوق الإنسان والديمقراطية.

-من مؤلفاته: تأملات في القراءة الإنسانية للدّين، نقد القراءة الرسمية للدّين.

الهيرمونيطقا: الكتاب والسنة، الهرمينوطيقا والمناهج الحديثة في تفسير النصوص الدينية مطارحات في عقلانية الدين والسلطة، مدخل إلى علم الكلام الجديد، الإيمان والحرية [2].

المطلب الثاني: الهيرمنوطيقا والقراءة الحداثية للدّين:

أولا: في بشرية الدّين ونقد القراءة الرسمية:

-إن القراءة التي يقترحها شبستري للدّين، تستند إلى أحد أهم فلسفات الحداثة الغربية ألا وهي فلسفة الهرمينوطيقا، كما تستند كذلك على منجزات أخرى للحداثة مثل الدراسات التاريخية والمناهج النقدية ومنجزات العلوم الإنسانية الحديثة وهذا إيمان منه أن عقيدة الإنسان تتحول وتتطور بتطور المعارف البشرية يقول: «المرتكزات الفكرية لكلّ إنسان هي الأدوات التي تفهم بها مسألة الله ومعنى الرسول ودور النبوة وهي أدوات تستمد من العلوم والمعارف المتوفرة في عصرها»[3] فأي تطور في العلوم يلزم عنه ضرورة-حسب شبستري-تطور في العقائد.

---

[1]_ محمد مجتهد شبستري: الإيمان والعقل والحرية موقع قنطرة ar.qantara.de

[2]_ محمد مجتهد شبستري، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث.

[3]_ الهرمينوطيقا: أو التأويلية الفلسفية حول المعرفة الدينية وتفسير النص الديني، وهي من المناهج الحدثية المطبقة في حقل التراث الإسلامي تحت مباحث متعددة مثل: دعوى تاريخية فهم النص، البحث في المقومات الذهنية للمفسرين والفقهاء لما لذلك من أثر على النصوص أنظر:

أحمد الأسدي: الهيرمنوطيقا الفلسفية جذور المصطلح ودلالة المعنى، أطروحة دكتوراه، جامعة آل البيت العالمية، 1438-1439هـ، ص 4-5.

او هي: علم التأويل أو التفسيرية وهي مدرسة فلسفية

-لذلك جعل –شبستري-نقطة انطلاقه الإصلاح الديني والمتمثل في تقديم قراءات حداثية للدّين.

-وقد بيّن مقصوده بـ"بشرية الدين" بـ القول: «... كلّ ما يدور عنه الحديث اليوم في باب العقائد أو الخلاق أو الأحكام لم نحصل عليه من القرآن الكريم والأحاديث بشكل وبلا واسطة بل بواسطة نفس هذه العلوم التي اكتشفها الإنسان وألف حولها ألاف الكتب...» [1].

-أي أنّ الدين هو ما ألفه العلماء حول النصوص (القرآن والسنة)، وهذا يختلف من عالم لآخر ومن زمن لآخر، نظرا لتطور العلوم وتأثيرا البيئة الثقافية وغيره أي أن الدّين صناعة بشرية (أفهام البشر)

-ويبرّر شبستري دعوته إلى القول ببشرية الدّين لما ظهر من تحول في علم اللّسانيات ابتداءا من القرن الثامن عشر وماله من تأثيرات على اللغة، الأمر الذي أدّى إلى ظهور فلسفات مثالية جديدة وخاصة ما تعلق بباب المعاني، فلم تعد النظريات اللغوية تهتم بالواقع الخارجي فقط[2].

وانفصال المعنى عن الواقع الخارجي يعني أيضا انفكاكه عن أن يكون له تفسير واحد ثم تحصيله في زمن محدّد وبالتالي تعدّد التفاسير وفي الوقت نفسه لا يمكن لأي تفسير أن يدعي أنه يمتلك الحقيقة المطلقة وبالتالي فإن كل قراءة مقدمة للدين هي "قراءة بشرية" أي أنها قابلة للنقد [3].

-إن القول ببشرية الدين وقابليته للنقد تعني عدم قدسيته ومن هنا جاء نقد شبستري للقراءة الرسمية للدين.

-والمقصود بـ"القراءة الرسمية" ما أسماه شبستري بالقراءة الفقهية الحكومية والتي يرى أن أساسها توظيف الأحكام المستخدمة في العبادات مثل الحلال والحرام والمباح والمحظور والصحيح والباطل، في مجال آخر مغاير لبيان وجوه الصلة بين الثالوث، الإسلام والسياسة والحكومة حيث يقول: «إننا في العصر الحاضر لا يمكننا التحدث بلغة التكليف في باب السياسة والحكومة، فالمجتمعات الإسلامية قد دخلت عصر

---

[1]_ محمد مجتهد شبستري: الحداثة الدينية، ترجمة: صالح البدرواي، مركز البحوث المعاصرة في بيروت، نصوص معاصرة 2017/08/28 www.mosos.net

[2]_ محمد مجتهد شبستري، قراءة بشرية للدّين، ترجمة أحمد القبانجي، دط، منشورات الجمل، بيروت، 2009، ص 12.

[3]_محمد مجتهد شبستري، قراءة بشرية للدّين، ص12

الحداثة بالفعل، سواء أرادت أم لم ترد وأن السياسة والحكومة في عصر الحداثة يرتبطان بالعلم والفلسفة وانتخاب الإنسان ومن هذه الجهة فإنّ جميع المجمعات الإسلامية ومنها مجتمعنا الحالي لا يمكننا أن تتحرك في حقل السياسة والحكومة بمنطلق التغليف الشرعي» [1].

-أي أن رفع لثام الرسمية عن قراءة الدين بتحقيق القراءة البشرية يتيح للمسلم حدّ تأسيس نظمه الاجتماعية والسياسية وغيرها بـ "القناعة العقلانية والباطنية للإسلام» [2].

-الأمر الذي سيؤدي إلى شيوع روح الاختلاف وثقافة الحوار، إضافة إلى إعادة مركزية الإنسان في الحياة.

لذلك دعا شبستري إلى الانتقال من "منطق التكليف" إلى "منطق الحق" أو بمعنى أصح إزالة الموانع الدينية (فتاوى الفقهاء حسب شبتسري) التي تحول دون ممارسة حقوق الإنسان وبذلك يتحقق الفهم الصحيح للإسلام حينما يتحقق نظام اجتماعي أساسي العقلانية وهدفه خدمة الإنسان [3].

ثانيا: شروط ومعايير الهرمونطيقا عند شبستري:

-إنّ من شروط تحقق القراءة البشرية للدّين هو تجاوز ما يسمى "بالقراءة الأرثوذكسية" للدّين وهي قراءة مارستها المجتمعات الإسلامية في عصور ما قبل الحداثة واستندت فيها إلى الفلسفة اليونانية في أكثر من علم من العلوم الإسلامية (علم الكلام وأصول الفقه مثلا) وهي فلسفة استوردتها الإيديولوجيا السياسية لذلك أبعدت العلوم الإسلامية المطبقة تحت طائلة مناهجها عن البعد المعرفي والابستمولوجي المرجو منها.

ولا خلاص حسب شبستري لهذه العلوم والنصوص التراثية إلا بالتحليل المعمق من خلال آليات بناءة يتوصل بها إلى "فهم النص الدّيني" وفي طليعة ذلك آليات الهرمنيوطيقا الفلسفية التي نظر لها مفكرون وفلاسفة أفذاذ أمثال: "دلتاي" و"هيدغر" و"غادامير" و"هيرش" وريكور مع بغية الوصول إلى

---

[1]_ المرجع لسابق، ص 70.

[2]_ المرجع نفسه، ص 73.

[3]_ المرجع نفسه، ص 74.

معان جديدة للنص الديني ينتجها قارئ متخلص من فلسفيات الإيديولوجيا ومشبع بروح الحداثة وآلياتها [1].

-ما يتيح للهرمينوطيقا الفلسفية تقويم فهم عقلاني للكتاب والسنة يؤمن بتعدد معاني النص الواحد مثل ما نتج عن القراءة الهيرمينوطقية للكتاب المقدس حيث نجم عنها ثلاثة أنساق في علم اللاهوت المسيحي: هي اللاّهوت التاريخي واللاهوت الوجودي وطهوت التحرير.

إلا أن تعود القراءة الذي تتجه الهرمينوطيقا الفلسفية لا يعني التحرر التام من جميع الضوابط والمعايير.

-لذلك نجد-شبستري-يحدد شروط ومعايير ومقومات "القراءة البشرية للدّين"

شروط تحقيق القراءة البشرية للدّين (معايير الهرمينوطيقا الفلسفية)

1-تحديد مرتكزات (مباني) القراءة الرسمية للدّين: (نقد القراءة الرسمية للدين):

-إن شبستري في فلسفته وقراءته للدين وقبل أن يطبق المنهج الهرمنوطيقي حدّد أولا مرتكزات القراءة الرسمية للدّين والتي حالت دون عقلنته وتحقيقه للدور المرجو منه فتحديد الدّاء أوّل خطوات العلاج.

من هنا يرى أن القراءة الرسمية ارتكزت على ست مباني في قراءة الدين هي:

1-القول بوجود مصدر واحد للمعرفة البشرية (الوحي) ووضع جميع المعارف والعلوم الآخر في ظل المعرفة الدينية، أي أن المعرفة الدينية [2]هي المعيار الوحيد الطي تتحدد عبره قيمة المعارف الأخرى والعلوم بالتبعية كرفض نظريات علمية كثيرة بدعوى تعارضها مع الدّين مثل النظرية الماركسية في العلوم الاجتماعية ونظرية الانفجار العظيم في العلوم الطبيعية مثلا.

---

[1]_محمد مجتهد شبستري، قراءة بشرية للدّين، ص 15.

[2]_ محمد مجتهدي شبستري: نقد القراءة الرسمية للدين، ص 51.

2-القول بأنّ اللغة العربية غير تاريخية وغير اجتماعية[1]، ما يكرس أبدية معاني النصوص الدينية وصالحيتها لكلّ زمان ومكان، الأمر الذي يلغي القراءات المتعددة.

3-تصور وجود مفهوم أو فلسفة وحيدة في عالم الإمكان وهي عبارة عن معقولية التاريخ ونظمه والحال يؤكدّ وجود تصوّرات أخرى للتاريخ لا توجد فيها معقولية أو نظام خاص [2].مثل موضوع النبوة والوحي لأن عدم وجود مثل هذا النوع من التصورات يعني أنه لا يمكن بحال تأسيس تصورات عن غائية الله من إرساله للرسل.

4-القول بأنّ معاني النصوص الدينية تتبادر إلى الذهن بشكل مباشر من الكلمات والعبارات الواردة في هذه النصوص لا تقبل إلا تفسيرا واحدا ما يعني نفي تعدد القراءات الدينية ونفي نسبيتها[3]. وادعاء امتلاك الحقيقة الدينية هو ما ظلّ يغذي الصراعات المذهبية داخل الإسلام والمجتمعات الإسلامية.؟

5-تصور إمكانية إثبات الحقيقة في المعرفة بشكل مبرهن، دون الالتفات إلى مصاديق البحوث الفلسفية والمنطقية[4] أي أنّ القراءة الرسمية تدعى حقا نيتها من قداسة إلهية النص الذي تفسره وتقصي منجزات العلوم في العصر الحديث.

6-ما يميز القراءة الرسمية للدين حسب شبستري العدول عن المنهج الفلسفي والعرفاني للفلاسفة والعرفاء المسلمين في مباحث التوحيد، إلى المنهج الكلامي، والاعتماد على أمور اعتبارية من قبيل الحسن والقبح العقليين في مسألة النبوة[5]، أي أنّ القراءة الرسمية ألفت القراءة العرفانية التي هي أرحب القراءات في التراث الإسلامي —حسب منظور شبستري-.

---

[1]_ المرجع نفسه، ص 52.

[2]_ المرجع نفسه، ص 52.

[3]_ المرجع نفسه، ص 52.

[4]_ المرجع نفسه، ص 14.

[5]_محمد مجتهدي شبستري: نقد القراءة الرسمية للدين، ص 53.

-هذه هي المرتكزات الستة التي اعتمدها الدّين الرسمي (القراءة الرسمية للدّين) والتي حالت دون تحقيق حداثته ومعقوليته.

-و لم يتوقف شبستري عند تحديد مكامن الداء في التراث الإسلامي ومرتكزاته بل إنّه سبق تطبيق المنهج الهرمنوطيقي ببيان أوّلا مقومات وشروط المنهج:

2-تحديد مقومات الهرمينوطيقا الفلسفية في تفسير النصوص:

-يحصر شبستري هذه المقومات في خمس نقاط:

1-الخلفية الفكرية التي ينطلق منها المفسر قبل بدء القراء لا عقائده ومسلماته [1].

2-معرفة ميول وتطلعات المفسرين وهي محفزات تدفع المفسرّ في الشروع في عملية الفهم، وهي نوع من أنواع القبليات[2].

3-استنطاق التاريخ وهنا لا بدّ لصاحب القراءة الهرمينوطيقية الإلمام بالمناهج التاريخية إلماما جيدا خاصة مناهج النقد التاريخي وكذلك اللغة وأصولها وقواعدها، وأسسها وأسس الحوار والدور التعبدي للنص، أي أنّ شبستري يدعو إلى ما يسميه (شلايماخر) مؤسس الهرمينوطيقا الحديثة بالتماشي مع القارئ الأصلي أو ما أطلق عليه (دلتاي) التمثل أي تمثل الحالة التي كان عليها كاتب النص أي القول بتاريخانية النص أي أنه ابن سياقه [3].

4-وهذا المقوم هو لازم الموقف السابق، وهو ما أطلق عليه شبستري بـ "تشخيص بؤرة المعنى [4]أي معرفة غايات المؤلف من النص وبالتالي تفسير كل التفاصيل المرتبطة بهذه الغايات تفسيرا تاريخيا.

5-ترجمة النص إلى الإطار التاريخي الذي يعيشه المفسر وهي ترجمة تجارب لا ترجمة لغة أي معرفة

---

[1]_ محمد مجتهد شبستري: هرمينوطيقا: الكتاب والسنة، ص 17.

[2]_ المرجع نفسه، ص17

[3]_ المرجع نفسه، ص 22.

[4]_محمد مجتهد شبستري: هرمينوطيقا: الكتاب والسنة، ص 22.

تجارب السابقين حتى يتسنى للقارئ التفريق بينها وبين التجربة التي يعيشها في الحاضر وحتى يتفادى الاستلاب وتكرار تجارب قرون ماضية في قرون مغايرة لها على مستوى جميع الأصعدة[1].

-هذه هي مقومات وعناصر الهرمينوطيقا التي اعتمدها وأرغم شبستري نفسه بها في قراءته للدين.

ثالثا: تطبيقات المنهج الهرمنيوطيقي على النصوص الدينية:

رأينا أنّ شبستري بتحديده مرتكزات القراءة الرسمية للدّين بين أنّها سبب أزمة المعرفة الدينية بتكريسها اللاعقلانية وتأسيسها على عناصر غير حداثية.

وبما أن الحداثة دخلت العالم الإسلامي من حيث أراد أو لم يرد –كما يرى شبستري–صار لزاما وجود معايير جديدة تدير المنهج الجديد للحياة، والذي يرتبط جذريا بتطور العلوم يقول: «ثمة موازين ومعايير معينة لهذه الحياة الجديدة فهذه الحياة من جهة تدار بالاستعانة بالعلوم التجريبية والتقنية الحديثة ومن جهة أخرى بالاستمداد من فلسفة الحقوق وفلسفة الأخلاق والسياسة والعلوم الاجتماعية» [2].

-أي أنّ المنظومة القديمة لم تعد صالحة لإدارة الحياة المدنية الحديثة ما يستدعي تشييد منظومة جديدة تتأسس على قواعد وأسس حداثية.

-وهذه القواعد حدّدها شبستري في مقومات المنهج الهيرمينوطيقي وطبّقها على النص.

***قراءة الوحي و الهرمينوطيقا:**

-ينطلق شبستري في قراءة النصوص عامة والوحي-خصوصا- من مفهوم مركزي داخل الهرمينوطيقا هو "الفهم" الذي يعتبر الحجر الأساس في فك شفرات النصوص بشتى أشكالها [3]، ويعتبر شبستري أنّ الفهم يقوم على ثلاثة أسس:

---

[1]_ المرجع السابق، ص 23.

[2]_ المرجع نفسه، ص13

[3]_ المرجع نفسه، ص 13.

-الأوّل: إن الفهم الصحيح للنص لا يتمخض إلا عن التفسير.

-والثاني: إمكانية تعدد تفسيرات النص الواحد.

-والثالث: ضرورة تشخيص المعنى الصحيح للنص واختياره واستبعاد المعاني والتفاسير الخاطئة[1].

-أما فيما يخص الوحي فإن شبستري يؤكدّ على أن معرفة أسرار الوحي لا تتم اعتمادا على الوحي نفسه بطريقة مباشرة بل عن طريق قراءة بشرية والمعرفة الإنسانية هي الأس الذي يمكن الاعتماد عليه في فهم الوحي[2].

وفحوى هيرمونطيقا-شبستري-بالنسبة للوحي، تكمن في إخراج الوحي من طابع المتعالي (المقدّس) وإقحامه في مجال التاريخ (البشري) وذلك لأنّ هذا الوحي قد انتقل من مرحلة الشفوي إلى مرحلة المكتوب[3]، ومعلوم أنّ النص المكتوب يفتح أفاقا للانفصال عن القصدية الأولية والمعنى الأصلي، فيدخل في علاقة جدلية مع القارئ يوظف من خلالها كل أساليبه وعتاده المعرفي والثقافي والتراثي، لذلك نجد النصوص المكتوبة تبقى منفتحة على تأويلات لا متناهية تاريخيا [4].

لذلك وعلى الرغم من أنّ القرآن والسنة ليسا من ثمار المعرفة البشرية إلاّ أن استنباط الأحكام منهما مهمة بشرية ما يرفع القول بأبدية وقدسية الأحكام الدينية التي ينتجها الفقهاء لأن الحياة البشرية في تغير دائم والحاجة الحضارية تستدعي من الفقهاء الاستعانة بل العودة إلى علوم العصر حتى يستفيد مما حققته في قراءته للدين حتى يواكب العصر الحاضر يقول: «...فوجدنا أنفسنا بلا مناهج قانونية ولا مناهج أخلاقية مدونة ولا نظم سياسية واضحة فكيف تستطيع النهضة الفكرية الإسلامية العالمية اقتحام

---

[1]_محمد مجتهد شبستري:هرمنوطيقا الكتاب و السنة، ص13

[2]_ المرجع نفسه، ص 27.

[3]_ المرجع نفسه، ص 31.

[4]_المرجع نفسه، ص 44.

المسرح الثقافي دون تدوين هذه المعارف...» [1].

-ويذكر –شبستري- في مقاله (القراءة البنيوية للعالم الحلقة 15)[2] أنّ "المجموعة المدوّنة من القرآن" الموجودة حاليا بين أيدينا وإن كانت مؤلفة من النصوص المختلفة من السور الطويلة والقصيرة إلا أنّها تعتبر "نصا واحدا" يمكن تقسيمه إلى ثلاثة أجزاء.

الأول: الآيات التي تحكي عن الحياة في العالم الوحياني" ويدرج تحتها جميع الآيات التي تتحدث عن الظواهر الطبيعية من قبيل أنها "آيات الله" و"كلمات الله" و"وحي الله" وما إلى ذلك.

ثانيا: الآيات التي شكلت "فهما روائيا" في الأفعال وردود الأفعال الصادرة عن الله والإنسان وهذا القسم يستغرق أكثر من ثلثي النص القرآني.

ثالثا: آيات الأخلاق والأحكام وتمثل غاية الأهمية من مسائل الوحي[3].

-ويوضح –شبستري-هدفه من هذا التقسيم هو معرفة لماذا أمر ولماذا نهى، وما الهدف المنشود؟ وما هو السياق الذي شكل إطارا لصدور ذلك الأمر أو ذلك النهي وما هو المجتمع البشري الذي توجه له الأمر أو النهي؟ وما خصائص ذلك المجتمع؟ أي تفسير في إطار الزمان والمكان وهذا هو "الفهم التفسيري" الذي جعل منه شبستري مركزية المنهج الهيرمينوطيقي أي عدم الوقوف عند حدود فهم معنى صيغة الأمر والنهي وإنما البحث عن الأهداف والاتجاهات[4] أي تفعيل النص.

-فرؤية –شبستري-تستند على نفحة تجديدية تتجاوز القراءات التي تدّعي أنّ النص القرآني نص تأسيسي وتتعدّاها إلى القول بأن النص القرآني له دور التنظيم والتوجيه [5].

---

[1]_ المرجع نفسه، ص 50.

[2]_ نقلا عن: عبد الجبار الرفاعي: الهرمينوطيقا والمناهج الحدثية في تفسير النصوص الدينية محلية قضايا إسلامية معاصرة، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، 2014، ص 43.

[3]_ المرجع نفسه، ص 44.

[4]_ المرجع نفسه، ص 45.

[5]_ محمد مجتهد شبستري: هرمينوطيقا الكتاب والسنة، ص 51.

وهذا هو السر في انتشار الإسلام وقبول الناس له فهو دين يعترف بالأساليب المتفاوتة للحياة الإنسانية وعدم سعيه لإلغائها والتدخل فيها بمقدار ما يضمن تطابقها مع المنظومة الأخلاقية الإسلامية وهذا ما يؤكّد بدوره مدى ارتباط النص بالواقع، ومثال ذلك مسألة تحريم الخمر التي مرت بثلاث مراحل، فمثل هذا التدرج يبين مراعاة النص للواقع وتعقيداته بغاية الإصلاح والتغيير[1].

أي أنّ النص الديني يجب أن يساير متغيرات الزمان والمكان لذلك لا يمكن الاعتماد على نظريات مقولية من عهود وعصور مضت لمعالجة واقع يختلف عنها كلية فهذا ما يناقض روح الدين ومواءمته للواقع.

وفي ضوء ما تقدم فإن الهرمينوطيقا الفلسفية عند شبستري تريد تقديم قراءة "عقلانية" للكتاب والسنة من منطلق بشرية المعرفة الدينية المبنية عليهما.

-وهذه النظرية تؤمن بتعدّد معاني النص الواحد، وما يترتب على ذلك من تعدد إمكانات القراءات واصطلاحها، الأمر الذي ينتج النسبية في المعرفة والابتعاد عن القدسية والتحجر الفكري.

-أنّ هذه القراءة لا تعني التحرر من كل الضوابط والمعايير بل لا بد من الالتزام بمقتضيات الهرمونطيقية وأسسها الفلسفية كالمعقولية ومبدأ النقد والمراجعة.

- أن تطبيق المنهج الهرمنوطيقي وغيره من آليات الحداثة، هدفه إماطة اللثام عن حقيقة الدّين وتجديد دينامكيته كما يبقى حيّا وفاعلا في واقع الإنسان والمجتمع البشري.

[1]_محمد مجتهد شبستري: هرمينوطيقا الكتاب والسنة، ص 51.

المطلب الثالث: الانتقادات الموجهة للقراءة البشرية للدّين:

رأينا في هذا المبحث أن –شبستري–مثل نظرية فكرية أعطت بعدا تجديديا جديدا للفكر الديني المعاصر.

–أن نظرية شبستري قامت على الاعتقاد ببشرية الدّين، إيمانا منه أن عقيدة الإنسان تتطور بتطور المعرفة البشرية.

–أن القول ببشرية الدّين قام على أساسين: الأول تمثل في هدم بنى ومرتكزات القراءة الرسمية للدين.

–والثاني قراءة الدّين بتطبيق منهج الهرمينوطيقا الفلسفية بغية عقلنته وتفعيله.

–ولم تسلم هذه القراءة كذلك كغيرها من سهام النقاد والمراجعة من طرف الباحثين والدارسين ومن جملة ذلك:

1– أن شبستري حاول استلهام المناهج الفكرية المعاصرة، ملزما نفسه بها كذريعة وحجة في تأويل النصوص والأفكار الدينية إضافة إلى تأثره الكبير بالمقاربات الفكرية والدينية المسيحية[1].

2–أن اعتماد –شبستري–على المناهج الفكرية المعاصرة ليس بالإبداع أو الجديد في الفكر الدّيني المعاصر، فقد سبقه في ذلك ثلة من المفكرين أمثال: أركون وناصر حامد أبو زيد وغيرهم، لذلك لم يقدم قيمة مضافة عن ما قدموه.

3–أن قراءته البشرية للدّين لا تقتحم المجال الدّيني في صميمه ما جعل بعض الدارسين يصف الدراسة بـ السطحية وأنها ذات بعد تعليمي أكثر منه فكري [2].

4–ممّا قرره –شبستري– في قراءته كذلك من أنّ الدّين عبارة عما يستنبطه الآخرون من الدّين،

---

[1]_ مصطفى عارف: المنعرج الهرمنيوطيقي للنص الدّيني الإسلامي، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 2016/04/09 www.mominoun.com

[2]_ المرجع نفسه.

في حين أنّ الدّين ليس كله على هذا النحو، بل إنّ هناك الكثير من العقل والنقل الصحيح والصريح والمتين، وهذا من الدّين أيضا كما أن الدين أولا وأخرا لله تعالى وبالتالي فأحكامه ليست تاريخية ولا تخضع للزمانية[1].

5-أنّ عمل-شبستري-في غالبه حكمه تأثره البالغ بـ اللاهوت المسيحي البروتستانتي وتطبيقات الهومنوطيقا الفلسفية عليه الأمر الذي غيّب عنه خصوصية الفكر الدّيني الإسلامي ومدى صلاحية تطبيق هذه الفلسفة من عدمه.

المبحث الرابع: مرافعات في الصياغة الحداثية لعلم الكلام الجديد:

رأينا في الفضول والمباحث السابقة أنّ عملية التجديد التي تعرض لها علم الكلام في إيران مثلها اتجاهان:

-الأول: تمثل في ما قدمته الحوزة من علماء ساهموا في هذا التجديد من خلال طروحاتهم الكلامية التي عالجت قضايا مستجدة في عصرهم أمثال: الطباطبائي والصدر والمطهري.

-ورأينا أن هذا التجديد لم يخرج عن الدّعوة إلى التجديد على مستوى المنهج والأسلوب، لا على مستوى الموضوع، حيث بقيت الصيغة الدفاعية لعلم الكلام هي الأساس الأوّل المتحكم في جهود هذا التيار في وجه التيارات العلمانية في تلك الفترة.

-والتيار الثاني: مثله الاتجاه الحداثي في إيران، حيث عمل على تجديد علم الكلام على مستوى المنهج مستخدما أدوات وآليات الحداثة الغربية في تفكيك المنظومة المعرفية لعلم الكلام وما أسسته وفق أسس ومبادئ الحداثة الغربية تحت عناوين: الأنسنة، والتعددية، والعقلنة (العقلانية والمعنوي: عقلنة الدّين) والقراءة البشرية للدّين وتطبيقات الهرمينوطيقا الفلسفية، فغيبت الصيغة الدفاعية لعلم الكلام

[1]_ محمد مجتهد شبستري: الحداثة الدينية، ترجمة: صالح البدراوي، نصوص معاصرة، مركز البحوث المعاصرة، بيروت، 2017/08/28.

ليحل محلها الغاية التعقيلية التي هدفها البحث والعقلنة

وكلا الاتجاهين كان له نتائج خاصة ترتبت عن خلفيته وأدواته، على مستوى التفكير الديني بصفة عامة وعلم الكلام على وجه الخصوص.

-لذلك لم تخل هذه الأعمال من النقد والمداخلات الفكرية والفلسفية من طرف الباحثين والدارسين.

-وإن كنا قد تطرقنا للانتقادات الموجهة للنماذج التي تناولناها كل نموذج على حدا فإننا سنتطرق هنا إلى المرافاعات التي تدخل على ما يسمى بعلم الكلام الجديد وبالضبط "تحديث علم الكلام – الصياغة الحداثية لهذا العلم-.

المطلب الأول: إشكالية التسمية بين ضوابط "الأعلمية" وانفتاحات "الحداثة":

-إنّ من أهمّ الإشكاليات التي يعانيها ما يطلق عليه اسم-علم الكلام الجديد-إشكال التسمية فعلى الرّغم من تداول هذا المصطلح في العقود الأخيرة على نطاق واسع سيما في الجمهورية الإسلامية الإيرانية، لدرجة تشكيل مقياس دراسي تحت هذا العنوان في جامعة طهران، غير أن هذه التسمية ظلت موقعا للجدل تحفّظ عليه البعض من أمثال الشيخ عبد الله الجوادي الأملي[1].

ومن ما استند إليه الشيخ عبد الله جوادي الأملي، ومن نحا نحوه هو عدم وجود مبررات لهذه التسمية إضافة إلى أنّ الأمر لم يحسم بعد حتى من قبل القائلين بهذه التسمية في هل أنّ هذا العلم شيء آخر غير الكلام القديم، أو هو نفسه مع تراكم المسائل والأبحاث مما هو طبيعي في كلّ علم.ويذكر الباحث والمفكر "حيدر حب الله" ثلاثة وجوه مقربة لنفي تسمية "علم الكلام الجديد".

1-إنّ تمايز العلوم عن بعضها إنّما يكون بالأغراض لا بالموضوعات أو المناهج، ووفقا لذلك

[1]_ حيدر حب الله: علم الكلام الجديد: قراءة أولية، مركز آفاق للدراسات والبحوث
www.aofaqcenter.com2011/05/08

سوف لن يكون هناك أي مبرّر منطقي للشروع في علم جديد، ما دامت الأغراض (الغايات) المرجوة منه هي بعينها الأغراض المنتظرة من علم الكلام القديم[1].

2-إن تمييز "علم الكلام الجديد" عن "علم الكلام القديم" بحجة أن الأوّل هو نفسه ما يسمى بعلم "فلسفة الدين" والذي يمتاز بمنهجه الفلسفي في قراءة الدين إضافة إلى إطلالته المحايدة على الظاهرة الدينية يردّه التعديل الوظيفي للكلام من طرف معظم الباحثين في هذا الحقل، وذلك لاستهدافه الحقيقة الدينية والمذهبية في حين تكتفي فلسفة الدين بقراءة الدّين قراءة خارجية لا تستهدف التوصل إلى نتائج لصالح هذا الطرف أو ذاك.

3/إن التغييرات التي طرأت على علم الكلام سواء في حدود المسائل والمفردات أو في حدود الأسلوب والمنهج لا تبرر استحداث علم جديد، فكم هي العلوم التي طرأت عليها تغييرات على المستويين السابقين ولم يحدث أن قسمت إلى قديم وحديث (كالفقه، الرياضيات، الكيمياء، وغيرها)[2].

ويمكن إدراج نقطة رابعة مستلزمة من الثالثة وهي: أن المشروع المقترح وعلى عظمته لكنّه وحتى الآن لا تبدو فيه مقومات الانفصال والتفرد اللهم في صياغة العنوان، غير أنّ التسمية لا بد أن تحاكي الواقع لا الأمل.

-ومما يرفع تسمية المشروع بـ"علم الكلام الجديد" كذلك القضايا المطروحة في هذا المشروع وهي قضايا في غالبها متعلقة بمحور واحد وهو محور حقوق الإنسان والتوظيف مع العصر، وقد حصرها الباحث "يحي محمد" في ستة محاور لا أكثر.

1-قضايا عقدية إلهية (الردود الخاصة حول الشبهات الفلسفية والعلمية الحديثة) مثل منتجات باقر الصدر وغيره.

---

[1]_ المرجع السابق

[2]_ نفس المرجع نفسه، والصفحة.

2-قضايا التربية العقائدية والروحية.

3-قضايا إيديولوجية حيث وظفت العقيدة لأغراض التغيير الاجتماعي من قبيل ما فعله محمد إقبال في (تجديد التفكير الديني في الإسلام).

4-قضايا تنظيمية بإبراز ما يتضمنه الإسلام من نظم تضاهي قدرتها وقوّتها فاعلية سائر النظم الحديثة.

5-قضايا حقوق الإنسان والعدالة الاجتماعية والديمقراطية.

6-قضايا التوفيق مع العصر كقضايا الأصالة والمعاصرة، وغيرها..[1].

وفي هذه القضايا على أهميتها جاءت متفرقة لا يربطها رباط منظم يمكن أن يعود بها إلى علم عام جامع، كذلك فإنه لا يوجد ما يجمعها على صعيد المنهج ولا الأصول المعرفية وبالتالي فنقطة ضعف الكلام الجديد هي عدم تأسيسه بعد على مستوى التخصص العلمي وإنما ما زال في طور الثقافة الممهدة للعلم.

-أي أن الكلام الجديد يعوزه شرطان من شروط التخصص العلمي:

-التأطير ضمن علم واحد لقضاياه.

-توحيد المنهجية وأصول القواعد المعرفية المعالجة [2].

-وفي مقابل ذلك امتاز علم الكلام القديم بعدة خصائص لا تزال تحافظ على علميته بالرغم مما أصابه من انتكاسة الركود والجمود من ذلك.

1-الدّقة والشمولية في معالجة المسائل، حيث يتفحص المتكلّم القديم المسائل تفحصا دقيقا

---

[1]_ يحي محمد: علم الكلام والكلام الجديد "الهوية والوظيفة" www.famakdin.net

[2]_المرجع نفسه.

ويعالجها معالجة فاحصة، والمدونات الكلامية خير شاهد على ذلك [1].

2-المواكبة الدائمة للمستجدات الفكرية في المجتمع الإسلامية، وهذه ميزة مهمة في علم الكلام، على خلاف الدراسات الحديثة التي تظهر المسائل وتصنفها على أساس أنها آخر ما تمخض عنه العقل البشري في حين أن معظمها إعادة هضم لم سبق في الفلسفات الغربية، مع إغفال مسائل مهمة برزت على الساحة الإسلامية والعالمية.

3-الإجابة الحاسمة والمطمئنة التي اتسم بها علم الكلام في معالجة المسائل، على خلاف النزعة التشكيكية المبالغ فيها التي من شأنها أن تدمّر ما يسمى بعلم الكلام الجديد.

4-خصوصية الأصالة التي تمتع بها علم الكلام القديم، بالرغم من تفاعله مع المصادر الخارجية إلا أنه أصيل في النشأة والتأسيس، فقد ولد قبل عصر الترجمة[2].

-فهذه بعض المداخلات حول تسمية "علم الكلام الجديد" والتي تعود في مجملها إلى شبه اتفاق حول رفع التسمية، ومردّ ذلك في العموم يعود إلى غياب التأطير العلمي لقضايا هذا المشروع، والتي في حدّ ذاتها لم تصل إلى اليوم حد التبويب كمحاور مستقلة لعلم معيّن.

المطلب الثاني: آفة التقديس المطلق للمناهج والفلسفات الغربية:

-من أوجه قصور القراءة الحداثية كذلك آفة "التقديس المطلق للمناهج الغربية" حيث تبنى أصحاب الاتجاه الحداثي على اختلاف مشاربهم الفلسفية الحداثية، فلسفات وآليات غربية، في قراءة الدين والنصوص الدّينية كما رأيا في نماذج الطرح التجديدي في إيران كالوصفية، الهرمينوطيقية، البنيوية والتفكيكية وغيرها من المفاهيم متجاوزين الأدوات العلمية المسطرة عند أهل الاختصاص بقطيعة علمية عمياء لا تفرق بين الغث والسمين بل إننا وجدناهم يطبقون تلك المناهج دون تبرير للعمل بها سوى

---

[1]_ المرجع السابق

[2]_ المرجع نفسه.

عناوين العقلنة والحداثة والأنسنة والتسليم لها كأنها بديهة لا تقبل النقد والمراجعة.

-وقد نتج عن ذلك عدّة نتائج حالت دون الهدف الابستمولوجي المتغنى به من طرفهم من ذلك:

- التقديس المطلق للعقل: تعتمد القراءة الحداثية العقل، وتعتبره أساسا في تطبيقاته الفلسفية وخصوصا على مستوى النصوص، والرأي المجرد عن الدّليل حتى فيما يتعلق بالحقائق الغيبية والقضايا التي وردت فيها أحاديث صحيحة وقطعية الدلالة، كما يستبعدون السنة تماما ولا يلتفتون إليها مطلقا[1]، بل يجعلون منطلقهم في ذلك الفلسفات الغربية كمذهب أصل، إضافة إلى أن جلّ الحداثيين غير متخصص في العلوم الشرعية والقرآنية بالخصوص بل أكثر من ذلك منهم من لا يحسن حتى الكتابة باللغة العربية أو قراءتها، فما بالك بتفسير القرآن أو إعادة قراءة التراث.
- وقد انبنى على هذا المنهج أربع مبادئ أصبحت مسلمات التعقيل والعقلانية فيما بعد وهي كما وضحها الأستاذ (طه عبد الرحمن):
- مسلمة العقل يعقل كل شيء.
- ومسلمة الإنسان يسود الطبيعة.
- ومسلمة كل شيء يقبل النقد.
- إضافة إلى مسلمة: أنّ العقلانية تعني التجرد من الأخلاق [2].
- وقد تعرضت هذه المسلمات، والمبدأ الذي انبنت عليه جميعا للنقد من طرف فلاسفة الحداثة، وما بعد الحداثة، هذا ناهيك عن الباحثين من المشارب والتوجهات الأخرى.

وقد انبنى على هذا المنهج أربع مبادئ أصبحت مسلمات التعقيل والعقلانية، وهي: مسلمة:

---

[1]_فاطمة الزهراء ناصري: القراءات الحداثية للنص القرآني، موقع إسلام أون لاين 2020/07/09
www.islamonline. com

[2]_ طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق، المركز الثقافي العربي، المغرب، بيروت، ط1، 2000، ص 4.

«العقل يعقل كل شيء»، مسلمة: «الإنسان يسود الطبيعة»، مسلمة: «كل شيء يقبل النقد»[1]، ومسلمة رابعة وهي: «أنّ العقلانية تعني التجرد من الأخلاق»[2].

أ- رفع مسلمة " العقل يعقل كل شيء ":

وهذه الفلسفة لم تسلم من النقد، ولعل أقوى الانتقادات الموجهة إليها، هي تلك التي وجهها إليها الفيلسوف الألماني (leibinitiz)[3] ، الذي يرى أنّ المنهج الديكارتي لا يفيد الباحث شيئا لأنه لا تعلمه كيف يميز البداهة الحقيقية عن البداهة الوهمية، ولا كيف يحلل، ولا يعرفه بالتالي كيف يركّب ويحصي، فتعاليم هذا المنهج تشبه في نظره تعاليم الكيميائي الذي يقول لمن يدرس عليه: « خذ ما يجب عليك أن تأخذه، واعمل كما يجب أن تعمل، وستحصل على ما ترغب فيه. إنّ تعاليم ديكارت مثل هذا الكيميائي، ولهذا يمكننا أن نحوّل قواعد منهجه إلى التعليمات الآتية:

- لا تقبل إلا ما هو بديهي (يعني إلا ما يجب عليك أن تقبله)، وقسّم مشكلتك إلى ما يجب من الأجزاء (يعني إلى الأجزاء التي يجب عليك أن تقسمها إليها)، واعمل بنظام (يعني طبقا للنظام الذي يجب اتباعه) »[4].

فيرى (ليبنتز) أنّ البداهة غير كافية للحكم على الحقيقة بأنها يقينية لأنه لا يمكننا أن نقبل شيئا في نظره على أنه حق إلا إذا عرفناه كذلك بصفة صورية. ويعني هذا أنّ البداهة التي تظهر لنا لا يمكننا أن نثق بها إلا إذا أحطنا بموضوعها إحاطة كاملة. وهي إحاطة نصل إليها بواسطة الحدّ الحقيقي الذي يقدم لنا المحدود واضحا ومتميزا، ومطابقا لما هو عليه في الواقع لأنه يعرّفنا بمركباته كلّها وبتركيبه، وذلك لأنّ الأوهام المضللة كثيرا ما ترينا البداهة الزائفة بداهة حقيقية ولذلك يجب الاحتراس منها، وأن لا يعتمد الشعور وحده للحكم على البداهة بأنها كاملة أو ناقصة كافية أم لا.

---

[1]: طه عبد الرحمن: روح الحداثة، ص 42-45.

[2]: طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق، ص 14.

[3]: هو: « غوتفليد ويلهالم ليبنتز: فيلسوف ألماني (1642-1716 م) »: عبد الرحمن بدوي: الموسوعة الفلسفية، ج2، ص 387.

[4]: الربيع ميمون: مشكلة الدور الديكارتي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط2، 1982، ص 54.

فإهمال هذه الأمور كلها، لم يكن سوى مقترحا لبداهة ناقصة، ولم تستطع أن تعلمنا بالتالي، ما هي وسائل التحليل السليم.

فالحدّ الذي نعرّف المحدود بواسطته هو مفتاح التحليل عند (ليبنتز) – وذلك لأن التحليل لا يعني في نظره سوى حلّ المحدود إلى الحدّ، والقضية إلى الاستدلال، والمشكل إلى خواصه، هذا ولم تستطع أن تبين لنا أيضا، كيف نركّب لأنها لم تقدم لنا الكيفية السليمة التي نحلل بها، فالتحليل والتركيب يستدعي كل منهما الآخر، ولا يمكننا أن نقوم بأحدهما كما يجب إلا إذا قمنا بالآخر كما يجب، إذ من المعلوم أننا لا نحلل إلا ما كان مركبا، ولا نركّب إلا ما كان محللا، فالتحليل الديكارتي ناقص لأنه لا يقوم على بداهة كاملة، وكذلك التركيب الذي يعتمد عليه[1].

ومن الأزمات التي مني بها هذا المنهج كذلك، مشكلة الدور الفلسفي.

فالقاعدة العامة الواضحة تمام الوضوح لا تصبح يقينية ، إلا إذا وجد لها أساس أنطولوجي، وفي ذلك يقول " ديكارت ": « لم يكن باستطاعتي أن أتيقن من أنّ الأشياء مطابقة لتصوراتنا لها، بينما كنت أفترض أنني أعرف سبب وجودي »[2]، وفي الوقت نفسه، يقول: « فنحن لا نتيقن من وجود الله إلا لأننا نتصور ذلك تطورا جليا واضحا، إذا قبل أن نتيقن من وجود الله يجب أن نتيقن من أنّ الأشياء التي نتصورها بوضوح وجلاء هي أشياء حقيقية »[3].

أي أنّ (ديكارت) يضعنا في حلقة مفرغة، لأنّ السؤال الذي يطرح هنا: هل باستطاعتنا أن نثبت وجود الله باللجوء إلى بعض المصادرات، في حين لا نعرف إذا كانت هذه المصادرات صحيحة أو غير صحيحة ؟

والخلاصة التي انتهى إليها الدارسون لهذا لمنهج في هذه النقطة بالذات أنّ عنده نوع من الحركة الدائرية، وليس عنده حلقة مفرغة، إذ يقول: « أنني أجد في ذاتي المفاهيم الأولى الواضحة، بنور العقل

---

[1]: المرجع السابق ، ص 55.

[2]: جنفياف رودس لويس: ديكارت والعقلانية: تر: عبده الحلو، دار منشورات عويدات، لبنان، ط2، 1977، ص 62.

[3]: نقلا عن المرجع نفسه، ص 63.

الطبيعي، وليس في ذاتي ملكة أو قوة أخرى لتمييز الخطأ من الصواب، أستطيع أن أثبتها أكثر من هذا النور الطبيعي، أو يمكن أن تعلمني أنّ ما أعتبره صحيحا هو غير ذلك، ولا شكّ أنّ هذه الثقة تدعّم القاعدة العامة للوضوح التام حتى يصل العقل إلى مصدره الأول الذي هو منبع كل حقيقة، وعند ذلك ينتهي الشك... »[1].

يرى (kant) أننا لا نستطيع أن ننتقل مما هو موجود في فكرنا لإثبات شيء في الواقع، ويرى أنّ كوننا لا نستطيع أن نفكّر في الله ككائن غير موجود لا يبرر لنا إثبات وجوده، كما يرى أنّ إثباتنا الوجود لله، لا يدلّ على شيء لأنّ الوجود وضع أو إثبات، أي لفظ يدل على أنّ شيئا ما له قوام، ولا يدل على صفة زائدة فيه، أو على كمال، لأنه لفظ لا يمكن اعتباره محمولا من المحمولات، فإذا قلت أنّ الله حكيم وعالم ورحيم، وموجود، فإنني لا أستطيع أن أعتبر لفظ: موجود: مثل الألفاظ التي قبله لأنها محمولات، وهو غير محمول.

فالدليل الأنطولوجي الذي " ننتقل فيه من فكرة الله إلى إثبات وجوده مغالطة في نظر (كانط) لأنّ صاحبه يبرهن على وجود الله بالأفكار الواضحة، وعندما يثبت وجود الله يجعله ضامنا لصحة تلك الأفكار.

والدور استدلال يعرفه (j.s mel)[2] بكونه: « يتضمن البرهنة على كلّ واحدة من قضيتين بالأخرى، ومن النادر أن يقع الالتجاء إليه، مع هذا بعبارات صريحة في الاستدلالات الخاصة »[3]، ويذكر سبب الوقوع فيه، فيقول: « إنه كثيرا ما يقترفه الذين يستعجلهم بقوة مخاصمهم فيضطرون إلى أن يعطوا أدلة على رأي لم يفحصوا أسسه فحصا كافيا وهو يتقدمون به »[4].

فهذا عن قواعد المنهج الديكارتي في البرهنة والتحليل، ويضاف إلى ذلك جملة الانتقادات الموجهة

---

[1]: المرجع السابق، ص 65.

[2]: هو: « جون ستوارت مل: فيلسوف إنجليزي (1806-1873 م) »: عبد الرحمن بدوي: الموسوعة الفلسفية، ج1، ص 467.

[3]: الربيع ميمون: مشكلة الدور الديكارتي، ص 68.

[4]: المرجع نفسه، ص 68.

لمبادئ منهجه: (الموضوعية، الظاهرية، والسببية).

فعن الموضوعية بمعناها هذا والذي يخرج منها القيم، ويخرجها عن القيم، والتي اقتبسها معظم الحداثيون ، فإنّ تحصيلها لهذا المعنى صعب إن لم يكن مستحيلا، وكل ما تفعله هذه الموضوعية هو إنها تستبدل القيم الأخلاقية بقيم أخرى غير دينية وغير أخلاقية، لذلك، لم يستطع العلم الحديث باعتماده على هذا المبدأ خدمة من حياة الإنسان (الاستعمار، الحروب واستخدام الأسلحة النووية وغيرها)، لأن العلم الحديث مبني على نظرة مجردة من المعاني الروحية والأخلاقية التي فيها سعادة الإنسان وحياته.

أما المبدأ الثاني، والذي يجعل من موضوعات العلم كائنة ما كانت، مجرد ظواهر تقبل التحليل والتجريب، وآفة هذا المبدأ هو المطابقة بين الشيء وبين مظاهره، كما إذا طابقنا بين الرصيد من الذهب، وبين الأوراق النقدية التي تتداولها، بالإضافة إلى كون الشيء لا يتم تحوله إلى ظاهرة إلا بإدخاله في حيزي المكان والزمان، لأنه من غير الممكن القيام بعملية التقدير والتقسيم والتركيب للظاهرة من غير هذا الحيز الزماني أو المكاني، ولا يخفى ما للتحيز من آثار سلبية بحيث يجعل ما هو غير ممتد ممتدا، وما هو غير قابل للمقدار قابلا له، كالتسوية بين معنى التوجه في الصلاة، وبين الذبذبات الحاصلة في منطقة من مناطق الدّماغ.

وبالتالي فـ " المنهج العقلي العلمي " غير ناجع لأنّ تحصيل هذا الوصف – النجاعة – يستلزم الجمع بين ظواهر الأشياء وبواطنها، كما يستلزم الوفاء، بتوجهات الإنسان و تطلعاته إلى " عالم المعاني " السامية التي لا يسعها المكان، ولا يجري عليها الزمان[1].

أما عن المبدأ الثالث والذي يشترط التوسل بالوسائط والأسباب المادية في كل شيء، فإنه يمتنع عليه إدراك ما لا يمكن للأسباب المادية إدراك كنهه وحقيقته كالمعاني الروحية[2].

فخلل هذا المنهج التحليلي ، يبين أنه يقوم على المصادرات أكثر منه على التحليل والتمحيص،

[1]: طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق، ص 67.

[2]: المرجع نفسه، ص 45.

مع استحالة تحقق مبدأ الموضوعية، إضافة إلى مغالطة جعل جميع الأشياء ظواهر قابلة للتحليل والتجريب مع إغفال بواطنها، إضافة إلى بطلان مبدأ التوسل بالأسباب المادية في كل شيء، نكون قد اتضح لدينا ضعف المسلمة الأولى من مسلمات " العقلانية " العقل يعقل كل شيء " في الفلسفة الحديثة والمعاصرة.

ب- أما عن فلسفة التعقيل الثانية: "الإنسان يسود الطبيعة ":

إنّ هذه المسلمة وما ينبني عليها من تأليه للإنسان، وإحالة الإله الحق – سبحانه – عن سياسة كونه الذي أبدعه وحده، ولا يتصرف إلا لأمره، أصبحت من أكثر المقولات التي تغنى بها الحداثيون منذ أن تمّ تلقفها من " ديكارت ".

والحقيقة أنّ سيد الشيء، هو مالكه، والإنسان كما هو معلوم وواضح لا يملك الطبيعة لا خلقا ولا أمرا، بل سخّرت له تسخيرا، وحتى لما اكتشف بعض قوانينها، واستخدم هذه القوانين لتحقيق أغراضه بقي لا يملك مآلات اكتشافه ولا نتائج استخدامه، والواقع حقا أنّ الإنسان هو من يخاف ويطيع الطبيعة، لدرجة أنه أراد أن يكون مثلها مجموعة من القوانين الموضوعية والحتميات الخارجية، ولجأ إلى شعارات تدل على مدى طاعته لها كشعار " التعاقد مع الطبيعة "، فلو كان هناك شعور بالسيادة والسيطرة عليها لما لجأ الإنسان لهذا الميثاق معها.

ج-أما مسلمة التعقيل الثالثة:" كل شيء يقبل النقد ":

فهي كذلك تنضوي على مغالطات عدة:

- أولها أنّ هذه المسلمة تفيد أنّ " النقد " هو الطريق الوحيد " للمعرفة "، والصواب أن طرق المعرفة لا تنحصر في النقد فقط، فنقيضه هو " الخبر "، وهو أحد أهم طرق المعرفة، نظرا لكون المعرفة النقدية تبقى دائما معرضة للمساءلة والمراجعة، في حين أن المعرفة الخبرية قد تكون حقيقة لا يطالها شك.

- وثانيها: أنّ هذه المسلمة تفيد أنّ جميع الأشياء عبارة عن " ظواهر " قابلة للنقد، والصواب أنّ من الأشياء ما ليس بظواهر كالقيم الروحية والمثل العليا، والتي لا ينفع في معرفتها التشكيك، وإنما الثقة

والعمل[1].

د- مسلمة التعقيل الرابعة: " تجريد العقل من الأخلاق ":

لقد التبس الأمر على دعاة العقلانية ، فظنوا أنّ العقلانية لها وجه واحد، متناسين أنّ العقلانية على قسمين كبيرين، فهناك العقلانية المجردة من: الأخلاق:، وهناك العقلانية الممددة بـ " الأفاق ". فحمل الحداثيون العرب العقلانية على الوجه المجرد وخصوا بها الإنسان[2].

في حين هناك وجهة نظر فلسفية، تقول أنّ الفلسفة هي في جانب هام وجوهري من جوانبها – نقد أخلاقي للمجتمع –، ووجهة النظر هذه ليست بجديدة، وهي مشتركة بين فلاسفة ينتمون إلى مدارس فلسفية مختلفة، فهي مثلا مشتركة بين برغماتي (كجون ديوي)، وماركسي أو شبه ماركسي (كهابرماس أو ماركوزه)، وفيلسوف تحليلي (ككورت باير) أو (كاي نيلسون)[3].

والحداثيون في أخذهم بهذه المسلمة يعنون أمرين:

- أنّ الأخلاق ليست من نشاط العقل.

- وأنّ العقل لا يستند إلى مبادئ أخلاقية.

وهذا الموقف يقوم على نظرة للعقل تعود إلى الفيلسوف الإنجليزي " d.hyum"[4] فالعقل بناءا على نظرية هيوم يقرر الوسائل لا الغايات، فالعقل حسب " هيوم " لا يمتلك القدرة على تحريك الإرادة، وإنما يمتلكها الرغبات وملكة الذوق، وعليه فلو كان الإنسان مجهزا بالعقل وحده، فلن يكون لديه أي دافع عما حصل أو عما هو حاصل أو سيحصل أو يحتمل حصوله، ليبين ما هي الأفعال التي يجب أن نقوم بها أو التي يجب أن نتجنب القيام لتحقيق التي تمليها عليها رغباتنا[5]، فدور العقل في نظر

[1]: طه عبد الرحمن: روح الحداثة، ص 45.

[2]: طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق، ص 14.

[3]: عادل ضاهر: نقد الفلسفة الغربية: الأخلاق والعقل، دار الشروق، الأردن، ط1، 1990، ص 11.

[4]: هو: « ديفيد هيوم: فيلسوف ومؤرخ إنجليزي (1711-1776) » عبد الرحمن بدوي: الموسوعة الفلسفية، ج2، ص 613-614.

[5]: عادل ضاهر: الأخلاق والعقل، ص 19.

هيوم " لا يتجاوز تقرير الوسائل إلى تقرير الغايات "، فلا شيء مطلق يمكن حسبانه متفقا مع العقل أو ضدّ العقل، لأنّ العقل لا يمكنه أن يجعلنا نقوم بأيّ شيء.

والنتيجة المترتبة على هذا الموقف من العقل بالنسبة لكيفية النظر إلى طبيعة الأخلاق نتيجة شديدة الوضوح، فالأخلاق لا تعنى بما هو كائن، بل بما يجب أن يوجهوا نشاطهم نحو تحقيقها، كما أنها تهتم بتقييم الغايات الفعلية للبشر لتقرر في ضوء ذلك ما هو مستحسن، وما هو غير مستحسن، وإذا انطلقنا من نظرة (هيوم) للعقل فإنّ كل الغايات سواء أمام محكمة العقل، أي أنه لا أساس عقلاني للأحكام الخلقية، فالحكم الخلقي هو حكم بخصوص الغاية التي يلزم أو على الأقل يستحسن تحقيقها، أو هو حكم بخصوص ما يلزم أو يستحسن تجنبه، ولا يجوز للبشر أن يجعلوه بين غاياتهم.

وبما أنّ هذه هي طبيعة الحكم الخلقي، وإذا كان العقل كما قرره (هيوم) لا يقرر الغايات، فالنتيجة التي لا مهرب من الوصول إليها هي أنّ الحكم الخلقي لا يقوم على العقل، وهذه النظرة المجرّدة للعقل من أيّ وظيفة جوهرية معيارية لها آثار واضحة في الفلسفة المعاصرة[1].

غير أنّ هناك نقطتين لا بدّ من توضيحهما بالنسبة لهذه النظرية:

– أولها أنّ المدرسة الوصفية عند إخراجها للقضايا المعيارية من دائرة القضايا المعرفية، وجعلها فقط منوطة بالتزاماتنا الذاتية، لم تكن تعنى بذلك أنّ الأحكام الأخلاقية أحكام لا عقلية، وإنما أحكام فوق عقلية، والفرق بين اللاعقلي وفوق العقلي كبير، فاللاعقلي مخالف لمعايير العقل، بينما فوق العقلي لا هو مخالف لمعايير العقل كائنة ما كانت، ولا هو متفق معها[2].

– والثانية، أنّ إخراج الوضعية المنطقية للشؤون المعيارية والقيمية من دائرة اهتمام الفيلسوف، لم يزجه في موقف عدمي تام، أي في موقف ينفي أن يكون للفلسفة بخاصة، والعقل عامة أي دور في دراسة القيم. فبإمكان الفلسفة أن تتحول إلى نشاط تحليلي محايد يستهدف فهم طبيعة الأخلاق وطبيعة الأحكام

[1]: المرجع السابق، ص 20.

[2]: عادل ضاهر: الأخلاق والعقل، ص 22.

الخلقية، والمفهومات التي تنطوي عليها هذه الأحكام، فدور الفلسفة، في هذه الحالة ليس تزويدنا بما يلزمنا من معايير ومبادئ لحل معضلات خلقية، أو لاشتقاق واجباتنا الخلقية، في ظل شروط معينة، بل تسليط الضوء على طبيعة النشاط الخلقي، وطبيعة التي تؤدي دورا أساسيا ضمن إطار هذا النشاط، كمفهوم الواجب الخلقي أو مفهوم الخير الخلقي أو مفهوم المسؤولية الخلقية، أي الانتقال من الأخلاق المعيارية إلى " الميتا أخلاق ".

إلا أنّ العودة إلى تاريخ الفلسفة، والنظر في أعمال الفلاسفة الكلاسيكيين يجعل مشروع قصر فلسفة الأخلاق على الميتا أخلاق مشروعا مستحيلا.

فسقراط عندما بحث عن معنى العدالة أو معنى الفضيلة أو معنى الخير، كان في الوقت نفسه، بحث عن معيار كلي للسلوك، أي أنّ الميتا أخلاق مندمجة ضرورة في الأخلاق المعيارية، وأرسطو في تحليله لمفهوم العقل العملي، وعلاقته بفضائل من نوع معين لم يكن يستهدف الانخراط في نشاط تحليلي ميتا أخلاقي فحسب، بل كان يستهدف تحقيق غرض أساسي من أغراض الأخلاق المعيارية ألا وهو تقرير الأساس النهائي للحياة الخلقية أي الأساس الذي تجد فيه الحياة الخلقية مسوّغها العقلاني النهائي[1].

أي أنّ دور الفلسفة مزدوج، « فإنها مدعوة من جهة للكشف عن طبيعة الأخلاق، وعن الشروط الضرورية لكون اعتبارات ما هي اعتبارات خلقية، وليست اعتبارات من نوع آخر، وهي مدعوة من جهة ثانية، لأن تبين ما هي شروط " العقلانية " وكيف يختلف العقل العملي عن العقل النظري، وما هي المبادئ والمعايير الخاصة بكلّ منهما »[2].

ويذهب " طه عبد الرحمن " إلى أنّ السبب في اضطراب المفاهيم الأخلاقية يرجع إلى كون الفلاسفة، لم يردوها إلى مجالها الحقيقي لدى الاشتغال بها، وهذا المجال هو " الدين "[3].

---

[1]: المرجع السابق، ص 30-31.

[2]: المرجع نفسه، ص 347.

[3]: طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق، ص 27.

فمن المعلوم أنّ من أهمّ خصائص الإنسان لزومه للصفة الأخلاقية عن سائر المخلوقات، وهو في تطلع دائم للتحقق بالمعاني والقيم السامية، بحيث يكون له من وصف الإنسانية على قدر ما يتحقق به من أخلاق، فهوية الإنسان أساسا ذات صبغة أخلاقية.

على أنّ هذه الأخلاق التي يختص بها الإنسان لا يمكن أن تنبني إلا على " الدين "، وذلك من خلال طريقتين:

- طريق مباشر: ويقوم على تلقي الأخلاق من الوحي الإلهي والتأسي بالرسل الذين جاءوا بهذا الوحي.

- وطريق غير مباشر: ويقوم على اقتباس الأخلاق من الدين مع العمل على إخراجها عن وصفها الديني الأصلي، كما يقوم في اللجوء إلى القياس على الأخلاق الدينية فيما يستنبط من أخلاق وضعية، ولا شكّ في أنّ " العلماني "، و" الناسوتي "، و" المادي " وغيرهم يقع في الأخذ بهذا الطريق من حيث يشعر أو لا يشعر والدليل على ذلك أنّ مرجعه في تقرير العنصر البديل للعنصر الديني " ليس إجراءا حسابيا "، ولا فحصا تجريبيا، وإنما هو مجرد أمر أخلاقي أشبه بالأمر الديني، كما إذا قال العلماني " اجعل العقل نهجك "، أو قال " المادي: " اجعل المادة نهجك "[1].

فهوية الإنسان لا تكون إلا بتحلّيه بالأخلاق، ولا مصدر للأخلاق سوى الدين، أي بطريق مباشر أو غير مباشر.

إذن هذه هي المرافعات التي تدخل على أركان التعقيل الغربي في وجهه الديكارتي على الخصوص.

لذلك خلص " طه عبد الرحمن " إلى النتيجة التالية:

« ولما ثبت أنّ العقلانية الغربية بشقيها " الأرسطي " و " الديكارتي "، إما أنها تخل بالمعايير الثلاثة للعقلانية السليمة، وإما أنها تسيء استعمالها جاز لنا أن نعدها مرتبة دنيا في العقلانية نسميها باسم " مرتبة التجريد " »[2].

[1]: المرجع السابق، ص 147-148.

[2]: طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق، ص 68.

ويوضح المراد بالتجريد، فيقول: « فالعقل المجرد: هو بالذات العقل الذي يخلو من اليقين في نفع المقاصد التي اختارها، وبالأولى من اليقين في نجوع الوسائل التي اتخذها، ولا نستغرب إذ ذاك أن ينقلب بالضرر على الإنسان إن قليلا أو كثيرا »[1].

لذلك يقول الشيخ عبد الحليم محمود – رحمه الله –: « تلك هي موازين: العقل وهي موازين لا غناء فيها، ولا جدوى منها، فقد أصبحت كل قيمة المنطق أنه مران عقلي على أشكال عدة وضروب منتجة أو غير منتجة... ولقد طنطن " ديكارت " بمنهجه وأشاد به، وتحدى به، ولكن سرعان ما تبين خطؤه، وضاع مرة أخرى أمل الإنسانية في الوصول إلى مقياس واحد للتفريق بين الهدى والضلال.. »[2].

فهذه هي حقيقة العقلانية الغربية التي عسكر داخلها (الجابري)، وهي التي جعلته ينزع غطاء العقلانية عن الحضارة والثقافة الإسلامية، في حين كان الأجدر به أن لا يحاكم عقلانية التراث الإسلامي إلى عقل اليونان والغرب: « فكما أننا ننظر إلى عقلانية اليونان أو عقلانية الغرب لكي نتعرف على ماهية العقل، فعلينا أن لا نحاكم العقل الفلسفي عند العرب من خلال هاتين العقلانيتين، بل علينا أيضا أن ننظر في التجربة الفلسفية عندنا لكي نتعرف إلى ماهية العقل، وبذا تغني معرفتنا بالعقل ذاته. هذا هو البرهان أن نستكشف عقلانيتنا كي نعيد تعريف العقل لا أن نحاكم عقلانياتنا من خلال سواها »[3].

فلكل حضارة فلسفتها في التعقيل، وعقلانيتها الخاصة بها.

المطلب الثالث. الغموض والتضارب المنهجي:

-فما يجمع القراءة الحداثية قاسم مشترك "هو الغموض" إذ يعتبر الغموض وخصوصا على مستوى المصطلحات والتعابير ظاهرة بارزة في هذا الخطاب، ولا يخفى أنّ الغموض في التعبير هو حتما

[1]: المرجع السابق، ص 68.

[2]: عبد الحليم محمود: الإسلام والعقل، ص 68-69.

[3]: علي حرب: نقد النص، ص 100.

نتيجة لغموض التفكير، وكل استعلاء فكري إنّما هو تغطية عن قلة الزاد المعرفي [1].

وقد فسر-محمد أركون- هذا الغموض والإبهام قائلا: «يستخدمون الرطانة الفلسفية ويتلاعبون بها، أقصد الكلام الغامض المبهم الذي يقول كل شيء ولا يقول شيئا يذكر، أقصد العبارات الملتوية المعقدة التي توهم أنها تحتوي على ألغاز الكون وأسراره وهي فارغة من المعنى» [2].

-وعلى العكس من هذا الغموض المنهجي واللّغوي (المصطلحي) نجد أن من مميزات التراث الإسلامي عموما النسق الفكري المنسجم، ووضوح وانضباط المصطلحات.

فالقرآن الكريم مصدر أساسي من مصادر الفلسفة الإسلامية، ولهذا المصدر أثر عميق في الحركات الفكرية التي انتشرت في الحضارة الإسلامية، قبل ترجمة كتب اليونان والتي لولا حاجة الفرق الإسلامية إلى دعم حججها بالبراهين المنطقية لما أقبل العرب على ترجمة تلك الكتب، إضافة إلى تشجيع الخلفاء الراشدين للعلم ورفعهم شأن العلماء[3].

وتضيف المستشرقة الألمانية (زيغريد هونكة)، مصدرا آخر، ساعد على ظهور التفلسف لدى المسلمين، وهو اللغة العربية، حيث أرجعت سرّ نماء الحضارة الإسلامية وازدهارها لمدة سبع قرون مع العلم أنها حوت على عناصر غير عربية، من فرس، وبربر وقوط وغيرهم إلى اللغة العربية التي صهرت بوتقتها جميع الأعراق، لأنها كانت واجبة على كافة المؤمنين، ودارجة على ألسن سائر مواطني الدولة الإسلامية، حيث تقول: «... وبحق فإنّ اللغة العربية تتمتع بمقدرة فائقة على التجريد، الشيء الذي أتاح لها إمكانية صياغة أغلب المصطلحات الفلسفية والعلمية، لكنها قلما تبني كسواها من اللغات، عددا ضخما من الرموز التي تضم نفس النظير تحت زوايا نظر مختلفة، ومن جوانب مختلفة، وبأكثر صفات مختلفة، لذا فإن اللغة العربية السامية تضع تحت التصرف في كل حين سقالات ثابتة من ثلاث

---

[1]_ فاطمة الزهراء ناصري: القراءات الحديثة للنص القرآني.

[2]_ محمد أركون: "الفكر الإسلامي نقد واجتهاد: ص 50 نقلا عن فاطمة الزهراء ناصري: القراءات الحداثية للنص القرآني.

[3]: المرجع نفسه، ص 19.

ساكنات، أصل الكلمة الذي ينحتون منه، في تنوع وتجميع غير متناه من الكلمات واللهجات، والطول والقصر عددا لا يحصى من الخصائص الفردية على وجه التقريب »[1].

وتستدل هذه المستشرقة على مرونة اللغة العربية، وقيمتها كلغة حية قادرة على صنع الحضارة، بقدرتها على التعبير العلمي الدقيق، عن معاني المصطلحات الفلسفية المنقولة عن الفلسفة اليونانية، كمصطلحات " لوطيقا "، و" سوفسطيقا " و" فطاغوياس " و" أرطماطيقا "، وتحويلها إلى مصطلحات عربية ذات نفس الدلالة، وقالوا: " التحليل " و " المغالطة " و"المقولات العشر" و"الرياضيات ".

وقدرتها كذلك في العصور الحديثة على وضع أسماء لمخترعات أروبية وضع لها أصحابها أسماءا تتفق مع وظيفتها، فلم تعجز عن وضع أسماء لها لا تقل دقة، في التعبير عن وظيفتها في الأصل الأروبي، فقالوا: مذياع، وسيارة، وهاتف وغيرها[2]. « إنها المشاهدة الثاقبة والملفتة للنظر، والمتأنية لساكن الصحراء، الذي يدرك عمله المحدود الذي لا مثيل له، بوجه خاص و بنظريته الخصوصية الفردية الملامح، وبأثر في الرمل مسيرة جمل أو إنسان، وحركة امرأة... لون، العبق والشكل، ولهذا الوسط ينتمي الدور الكبير للفن الشعري العربي الرفيع في عصر ما قبل الإسلام، والبهجة بإقامة القصد في تعبير موفق، الذي لا يتمسك بالعموميات، ولكن بالملامح والقسمات الخاصة، وبأقل كلمات »[3].

هناك مصدر آخر ساعد على نشأة وازدهار الفلسفة الإسلامية، هو ما قالت عنه (زيغريد هونكة)، وأشار إليه غيرها من مؤرخي الفلسفة الإسلامية، هو « التسامح مع ما هو غريب، حتى وفي القضايا الدينية، والتسامح مع معرفة الكفار »[4] أي تشجيع الخلفاء للعلم وإنشاء بيوت الحكمة، وكان من نتائج، وثمار ذلك إنقاذ العرب للتراث القديم خاصة اليوناني من الضياع والنسيان.

---

[1]: زيغريد هونكة: العقيدة والمعرفة، ص 125.

[2] المرجع نفسه، ص 192.

[3]: المرجع نفسه، ص 126.

[4]: المرجع نفسه، ص 117.

يضاف إلى ذلك عنصر آخر انمازت به الفلسفة الإسلامية، وهو من أهم عناصر تطور العلوم والفلسفات، وهو عنصر " الشك ": « ففي الوقت الذي كانت فيه أروبا منغلقة تحدّف في وحل المؤسسات السلطوية، محرومة تماما من الوقوف على قدمين ذاتيتين، تعالت في العالم العربي، دائما أبدا أصوات: لا أستطيع أن أجاري أرسطو طاليس في هذه النقطة، لقد لاحظت، أنا نفسي قد رأيت،...، والواقع أنّ الشك شرط مسبق للمعرفة، الدافع إلى البحث المستقل، والانجازات المستقلة التي طورها العقل العربي في كل حقل... »[1].

يضاف إلى هذه المصادر خاصية طبعت العلوم والفلسفة في الحضارة الإسلامية، وهي: خاصية العمل والتطبيق، أي التقارب الدائم بين النظرية والتطبيق، بخلاف اليونان، الذين كانوا بعيدين عن الحقيقة، وغارقين في المثال والتجريد، وكانوا ينظرون إلى العمل نظرة مهينة[2].

هذه العوامل وأخرى أدت إلى نشأة علوم في الحضارة الإسلامية، قبل مجيء الفلسفة اليونانية.

فقد أدى ظهور الإسلام في شبه الجزيرة العربية إلى بعث فكري جديد تجلى في علوم التفسير والحديث والفقه، التي أخذت تستخدم القياس والنظر العقلي في تفسير الأحكام الشرعية[3].

فعلم " أصول الفقه "، كما يذهب إلى ذلك الشيخ " مصطفى عبد الرازق " في كتابه " تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية "، لم يخل من أثر الفلسفة، والتفلسف، وذلك ما أشار إليه (ابن خلدون) في الفصل الخاص بأصول الفقه، وما يتعلق به من الجدل والخلافيات: وعلم الجدل تبعا لعلم أصول الفقه، وهما علمان لا ينكر صلتهما بالمنطق منكر، فعلم الجدل هو: « علم باحث عن الطريق التي يقتدر بها على إبرام أي وضع أريد، وعلى هدم أي وضع كان، وهذا من فروع علم النظر، ومبني لعلم الخلاف، وهذا مأخوذ من الجدل الذي هو أحد أجزاء مباحث المنطق، لكنه خصّ بالعلوم الدينية »[4].

---

[1]: المرجع السابق، ص 122.

[2]: زيغريد هونكة: العقيدة والمعرفة، ص 117.

[3]: جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، ص 16.

[4]: نقلا عن: مصطفى عبد الرازق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 75.

وقد جعل (طاش كبرى زاده) فروع علم أصول الفقه أربعة علوم: « علم الظنّ، وهو علم المنطق الباحث عن أحوال الأدلة السمعية، أو حدود الأحكام الشرعية، وعلم المناظرة، وهو علم باحث عن أحوال المتخاصمين ليكون ترتيب البحث بينهما على وجه الصواب حتى يظهر الحق بينهما، ثم علم الجدل، وعلم الخلاف »[1].

فالمناظرة والجدل، والمنطق، جعلها الدارسون فروعا لعلم أصول الفقه، وجميعها من العلوم العقلية والفلسفية، مما يدل على مدى اصطباغ هذا العلم بالصبغة الفلسفية.

ويعتبر الإمام الشافعي – رحمه الله –، واضع علم أصول الفقه، فنسبته إليه كنسبة المنطق لأرسطو، والنحو لسيبويه.

وقد اشتملت " رسالة الشافعي " على الملامح الأولى لنشأة التفكير الفلسفي في الحضارة الإسلامية، على نحو ما ذهب إليه " مصطفى عبد الرازق "، منها:

– اتجاهه المنطقي في وضع الحدود والتعاريف أولا، ثم الأخذ في التقسيم مع التمثيل والاستشهاد لكل قسم، وقد يعرض لسرد التعاريف المختلفة ليقارن بينها، وينتهي به التمحيص إلى تخير ما يرتضيه منها.

– ومنها أسلوبه في الحوار الجدلي المشبع بصور المنطق ومعانيه، حتى إنّ القارئ يكاد يحسبه لما فيه من دقة البحث ولطف الفهم وحسن التصرف في الاستدلال والنقض، ومراعاة النظام المنطقي، حوارا فلسفيا على الرغم من اعتماده على النقل واتصاله بأمور شرعية خالصة.

– ومنها الإيماء إلى مباحث من علم الأصول تكاد تهجم على الإلهيات أو علم الكلام، كالبحث في العلم، وأنّ هناك حقا في الظاهر والباطن، وحقا في الظاهر دون الباطن، وأنّ المجتهد مصيب أو مخطئ معذور، والفرق بين القرآن والسنة، وعلل الأحكام، وترتيب الأصول بحسب قوتها وضعفها، كما استدل على حجية السنة، وما دونها من الأصول، فلفت الأذهان إلى حجية القرآن نفسه، وهي مسألة ذات

[1]: نقلا عن المرجع السابق، ص 76.

صلة وثيقة بمباحث المتكلمين[1].

فالفكر الفلسفي في الإسلام موجود، أوجدته ظروفه الداخلية بالدرجة الأولى، إضافة إلى أنه أفسح من أن يقف عند حدود الفلسفة الإسلامية، أو ما عرف بـ " المدرسة المشائية "وحدها، فقد ظهر وعرف في مدارس علم الكلام قبل أن يعرف في الفلسفة الإسلامية: « ففي علم الكلام فلسفة، وفلسفة حقيقية وعميقة، وللمعتزلة آراؤهم وبحوثهم التي عالجت المشاكل الفلسفية الكبرى (مشكلة الإله، والعالم والإنسان)، ومن ذا الذي يستطيع أن ينكر على رجل مثل العلاف أو النظّام مقامهما بين الفلاسفة، ومن كبار الأشاعرة من عدّ بحق فيلسوفا ومتكلما في آن واحد أمثال الغزالي والرازي،... وعرض المتصوفة منذ عهد مبكّر للكشف عن أحوال النفس من خوف ورجاء وحب ووجد، وبقاء وفناء، وعنوا بالسلوك والمعرفة »[2].

فلم يكن لليونان صلة بفاعل الكبيرة، ولا بصفات الله، ولا بالنبوة، فهي موضوعات إسلامية خالصة، ولّدتها ظروف البيئة آنذاك، وإن كانت طبيعة الدراسة الفلسفية تفترض وحدة فكر الإنسان في كل زمان ومكان: وحدة الموضوع ووحدة المشكلات، فمشكلة (كلام الله) التي تعدّ أهم أبواب علم الكلام إنما هي جزء من مشكلة " الكلمة ": Logos، وقد عرفتها فلسفات اليونان واليهود والمسيحيين، " فالأصالة " و" العالمية " ليستا متنافرتان، ولكنهما متكاملتان[3].

إنّ ما يميّز الفكر الإسلامي عن سائر الفلسفات الأخرى، أنّ دراسته وقراءته لا تكون كدراسة الحضارات البائدة، لأنه فكر حي لتعلقه بدين ليس له طريق إلى الموات[4].

---

[1]: مصطفى عبد الرازق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 245.

[2]: إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية، سميركو للطباعة والنشر، مصر، د.ط، دون تاريخ النشر، ص 07.

[3]: أحمد محمود صبحي: في علم الكلام، دار النهضة العربية، بيروت، ط5، 1985، ج1، ص 10-11.

[4]: المرجع نفسه، ص 12.

المطلب الرابع.عقلنة الدين:

-بمعنى إعادة تفعيله وعقلنته أو قل إعادة قراءته وتعتبر هذه النقطة محل اتفاق المشتغلين بقراءة التراث، بل يحاولون شرعنة ذلك من القرآن نفسه كما يحاولون الفصل بين الدّين والمعرفة الدينية (بشرية الدّين) فالأوّل معصوم وخال من الزلل، منزل من الله تعالى، في حين أنّ الثاني نتاج بشري يحمل معه كلّ خصائص البشرية من الخطأ والسهو والتأثر بخصوصيات الزمان والمكان لدرجة أن البعض ذهب إلى أن هذا التغيير يمس حتى الثوابت، ومما لا شك فيه أنّ هذه المقولة تذهب في النهاية إلى "إلغاء القرآن" الذي هو المصدر الأول للمعرفة الدينية الإسلامية فإذا رفعت الثوابت عن القرآن الكريم فما الفائدة من إنزاله.؟

-وحتى لو سلمنا جدلا أن التغيير يمسّ التغييرات لا القرآن في حدّ ذاته، فالنتيجة واحدة فما أن الفهم بتغير فالقرآن يتغير والإسلام يتغير وهذا التسلسل ينتهي إلى "إلغاء القرآن" [1]ودوره في قيادة البشرية وهدايتها ويناقض القرآن الذي يصرح بأنه جاء هداية للعالمين: «ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للعالمين»[2].

-فتلك هي الإشكالية الكبرى التي سقط فيها الحداثيون حين أرادوا إعادة قراءة الإسلام —دينا وشريعة-وفق التصورات الغربية العلمانية وتعاملهم مع الإسلام بوصفه رسالة غير متميزة عن سابقتها (اليهودية والنصرانية) المحرفتين وكانت النتيجة كما قال نادر كاظم: «إنّ الحداثة لا تقبل أن تنحصر في مجال ضيّق كما انتهت إليه فلسفة اليونان، ولا الإسلام كذلك يقبل أن ينحصر في مجال ضيق كما انتهت إليه مسيحية الغرب...فالمسعى الأوّل: تحديث الإسلام، يقدّم الحداثة على حساب الإسلام.

والمسعى الثاني: أسلمة الحداثة، يغلّب الإسلام على الحداثة، وهذا يعني أن كلّ مساعي الدمج بين النظاميين لن يكتب لها النجاح إلا بمحو الطابع الكلّي عن النظام الشيوعي»[3].

---

[1]_ محمد تقي المدرسي: إشكاليات القراءات المعاصرة للنص الديني، شبكة مزن الثقافية، مجلة الشهيد 2004/10/07

[2]_ البقرة: 02.

[3]_ ناظم كاظم: مقال: "حداثيون...ويصلون أدلجة الحداثة" مجلة: (علامات عدد26، وزارة الثقافة، مكناس، المغرب، 2006، ص 29-30

-ومن الآليات التي عمد إليها الحداثيون في إعادة قراءة الدّين والنصوص الدّينية إسقاط بعض المناهج اللغوية في قراءة النصوص كالبنيوية والتفكيكية وغيرها، دون التمييز بين المقدس وغيره وقد فشلت في إعطاء النتيجة المحدّدة سلفا من هذا العمل (الغاية الابتسمولوجية) لعدة أسباب منها، وخصوصا عند تعاملهم مع القرآن يغفلون أنه ليس بشري، وبالتالي لا يمكن تفكيك المقدس بغير المقدّس الذي يناله التغيير[1]، أما بقية النصوص فكما رأينا في مرافعة تقديس العقل أنّ روح الحداثة تستلزم أن يتعامل مع كلّ حضارة وما يتوافق وخصوصية عقلانيتها.

المطلب الخامس.التاريخية (التورخة الهرمية الاجتثاثية) [2]:

-وهذه النقطة لا تفصل عن سابقتها إلاّ في جزئيات يسيرة، فالتاريخية أو التاريخانية، هي إعادة قراءة للدين، بتطبيق هذه الآلية، ومفادها أنّ الإسلام كغيره من الديانات السماوية لا يخرج عن الإطار المعرفي للقرون الوسطى، أي هو طور من الأطوار الاجتماعية والاقتصادية التي مرّت على البشرية وعلى المسلم اليوم أن يكون مثل المسيحي الأوروبي الذي تخلّص من طقوس الدّين بعد الثورة التنويرية، ولا بدّ من تحرير المسلمين من العقلية الشعائرية (التعبدية) [3].

-فالإسلام هو ما طبّق في التاريخ و المطلوب أن يكون هناك إسلام تقدمي يستند إلى فكرة المعتزلة ويعتنق الرؤية العلمانية في جعله شأنا فرديا خاصا بالمرء وحده وهذه هي "التورخة الهدمية...." وتعني التخلص التام من فكر العصور الوسطى وانزياح الأنظمة الكبرى المتمثلة في الأديان من دائرة التقديس، واختراق المحظورات وانتهاك الممنوعات، والتمرد على الرقابة الاجتماعية، واختراق أسوار اللا مفكر فيه، والدخول إلى المناطق المحرمة وخلخلة الاعتقادات وزحزحة القناعات واليقينيات وإعادة النظر في جميع العقائد الدينية ومراجعة المسلمات التراثية عن طريق الهدم والقطيعة والتخلص من ثقافة ماضوية

---

[1]_ محمد تقي المدرسي: إشكاليات القراءات المعاصرة للنص الدّيني.

[2]_ مقال: الإسلام والحداثة قراءة جديدة لجدلية قديمة، شبكة ضياء المؤتمرات والدراسات والأبحاثwww.diae.net

[3]_ المرجع نفسه

لفظية عقيمة اجترارية، رجعية، تقليدية [1].

فمن أهم خصائص الفلسفة الإسلامية أنها:

-فلسفة دينية: تقوم الفلسفة الإسلامية على أساس من الدين، فهي فلسفة دينية لأنها نشأت في قلب الإسلام، وتربى رجالها ومفكروها على تعاليمه، وأشربوا روحه، وعاشوا في بيئته، وهي وثيقة الصلة بمباحث علم الكلام، بل إنها كما يرى بعض الدارسين ما هي إلا امتداد له، ومن الخطأ حسبهم أن يظن أنّ الفكر الفلسفي الإسلامي لم يولد إلا في القرن الثالث الهجري على يد (الكندي)، بل سبقه المعتزلة ومفكرون آخرون ذووا مذاهب فلسفية مكتملة.

والفلسفة الإسلامية دينية في موضوعاتها، تبدأ بالواحد، وتحلل فكرة الألوهية تحليلا شاملا دقيقا لم يسبق إليه، وكأنما كانت تباري المدارس الكلامية المعاصرة لها، فتتدارك نقصها « وتمعن في تصوير البارئ – جل شأنه – تصويرا أساسه التجريد والتنزيه، والوحدة المطلقة، والكمال التام، وعن الواحد صدر كل شيء، فهو المبدع والخالق أبدع من لا شيء وخلق العالم في الأزل، ونظمه وسيره، فالعالم معلول له في وجوده، وبقائه، أبدعه بمحض فضله ورعاه بعنايته وأخضعه لقوانين ثابتة ونظم محكمة »[2]، لذلك ترتبط الطبيعة والكسمولوجيا في الفلسفة الإسلامية ارتباطا وثيقا بالميتافيزيقا، كما لا يخرج علم النفس والأخلاق كذلك عن هذا الإطار اللاهوتي في المعالجة الفلسفية الإسلامية، فالنفس وعلى اختلاف فلاسفة الإسلام في حقيقتها وخلودها، إلا أنهم يسلمون جميعا بنورانيتها، وأنها لا تتصنع الكشف عن الحقائق الكلية إلا بمدد سماوي وفيض علوي، كما أنّ رئيس المدينة الفاضلة هو بشر لكن سمت نفسه وتخلصت من شوائب البدن، فأضحى نبيا فيلسوفا، يسوس الناس بالحكمة، ويدير شؤونهم بالعدل والقسطاس[3].

فهذه الروحية والدينية التي طبعت الفلسفة الإسلامية هي ما ميّزها كمدرسة فلسفية قائمة بذاتها

---

[1]_مقال: الإسلام والحداثة قراءة جديدة لجدلية قديمة، شبكة ضياء المؤتمرات والدراسات والأبحاثwww.diae.net .

[2]: إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية، ص 154.

[3]: المرجع نفسه، ص 155.

ذات خصوصية.

فليس ثمة شك في أنّ هناك فكرا فلسفيا نبت في الإسلام، له رجاله، ومدارسه، وله مشاكله ونظرياته، وله خصائصه ومميزاته، وأسهم فيه المسلمون في المشرق والمغرب دون اعتداد بفوارق الدم والوطن، وكما تقول زيغريد هونكة: « فليست الحضارة الفارسية هي التي أنجبت الرازي وابن سينا بل الحضارة العربية الإسلامية هي التي مكنت هذين الرجلين المنحدرين من أصل فارسي لشيء خارق للعادة »[1].

لذلك لا ضير في تسميتها بـ " الإسلامية " أو " العربية "، كما يذهب إلى ذلك بعض المفكرين، أمثال " طه عبد الرحمن ": حيث يقول: « إنّ إثباتنا لفضاء فلسفي عربي لا يلزم عنه إنكارنا لفضاء فلسفي إسلامي، فالقومية الخاصة التي بنينا عليها هذا الفضاء الفلسفي يؤيدها النص القرآني، فقد جاء فيه ما معناه أنه لا رسالة إلا في قوم، وقوم الرسول محمد صلى الله عليه وسلم هم العرب، وليس غيرهم، ثم إنه لا وحي بغير لسان، ولسان الإسلام، هو اللسان العربي، وليس سواه، كما يؤيدها المجال التداولي، فلا قوم بغير مجال، والأصل في المجال العربي رسالة الإسلام، وليس غيرها، ويؤيدها أخيرا كونها تناقض القومانية التي هي الجمود على مقومات غربية مخصوصة زعم بعضهم تجريدها من صبغتها الإسلامية، مع أنّ هذا التجريد إن لم يكن أمحل المحالات، فمن دونه فرط العتاد »[2].

ويقول إبراهيم مدكور: « ولك أن تسميه – أي الفكر الإسلامي – فلسفة عربية، لأنّ جله كتب بالفصحى لغة القرآن، وأولع به العجم والعرب على السواء، وفضلها كثير من الأعاجم على لغته الأصلية. ومن العبث أن تثير هذه التسمية أو تلك خلافا أو خصومة، لأنها مظهر من مظاهر شعوبية قديمة بليت بها زمنا حياة المسلمين السياسية، وبرئت منها ما أمكن لحسن الحظ حياتهم العلمية... »[3].

فلا يمكن إذن للفلسفة الإسلامية إلا أن تكون دينية، فالدين الإسلامي هو مجالها وخصوصيتها،

---

[1]: زيغريد هونكة: العقيدة والمعرفة، ص 116.

[2]: طه عبد الرحمن: الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص 203.

[3]: إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية، ص 07.

ودينية الفلسفة الإسلامية ليست مثلبة تطعن في قيمتها، إذ من طبيعة العقول التسليم لمبادئ معينة أيا كان مصدرها.

«... إنّ العقل العربي على الخصوص لم يتحقق لا إيجادا ولا عدما ولا إمدادا إلا بفضل الدين، شاء الخصوم أم أبوا، لأنّ هذه الحقيقة لا يتعامى عنها إلا مكابر للحس ناكر للعقل، علاوة على ذلك، فإنّ العقل على العموم لا يمكن أن ينفصل انفصالا كليا عن العقيدة، إذ العقيدة حقيقة واحدة، من حيث قيامها على مبدأ التسليم... كالاعتقاد في قدرة العقل المعرفية، والاعتقاد في تميز طرق العقل عن غيرها، والاعتقاد في اختصاص الإنسان بالعقل دون غيره، وهذه مبادئ مباينة للتدليل الذي يتحدد به العقل... فلم لا يجوز أن يكون هذا الوضوح أمرا متوهما أو يكون ثمرة لعادة استقرت في النفوس... »[1].

فكما يتم تسليم العقل لمبادئ غير مدلل عليها، فمن باب الأولى تسليمه للعقيدة الدينية. وعلى الخصوص الإسلامية – إن سلمنا جدلا أنه ليس لها أدلة إقناعية –.

ومن خصائص الفلسفة الإسلامية كذلك، خاصية:

–التوفيقية: يعتبر التوفيق بين أفلاطون وأرسطو الأساس الأول من أسس الفلسفة الإسلامية، ثم التوفيق بين الفلسفة اليونانية والدين الإسلامي الأساس الثاني لها.

وهذه المحاولة لها شأن كبير في تاريخ الفلسفة الإسلامية، فهي نقطة البدء التي سار عليها الفلاسفة اللاحقون، "فابن سينا "، وإن لم يعنى بالتفرقة بين أفلاطون ففي فلسفته جانب من الأفلاطونية كبير، كما أنّ ابن باجة وابن طفيل لديهما اتجاهات أفلاطونية، وأفلوطينية قوية، وحتى ابن رشد الذي أخذ على عاتقه العودة إلى أرسطو وتخليص الأرسطية مما لحقها من شوائب، فإنه لم يخرج بذلك تماما عن روح الفلسفة التي قال بها الفارابي وابن سينا، وبذلك تربط الفلسفة الإسلامية الأفلاطونية بالأرسطية، وتوفق بينهما تنسيقا تارة، وإضافة تارة أخرى، حتى أصبحت هي نفسها مذهبا جديدا ذا شخصية

[1]: طه عبد الرحمن: فقه الفلسفة، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط1، 1995، ج1، ص 183 (بتصرف).

مستقلة[1].

فالفلسفة الإسلامية، وإن شربت من اليونان، واستمدت منهم كثيرا من عناصرها، فإنّ طريقتها في استخدام تلك العناصر، وغايتها تختلف، ومرجع ذلك هو النظرة الاستيتيكية للفيلسوف اليوناني إلى العالم، في حين ينظر الفيلسوف المسلم إلى العالم نظرة دينية، فالدين في نظره أساس ضروري، لذلك نزع منزع التوفيق بينه وبين الفلسفة[2].

ومن نتائج هذه التوفيقية في الفلسفة الإسلامية، أن لم يعد العقل محتكرا لمقياس الأشياء كلها، فقد انخرط العقل اليوناني منذ دخوله إلى الحضارة الإسلامية في صراع بينه وبين النقل، حول السلطة والمرجعية، فما كان عليه أمام قوة النقل إلا أن يكيف أساليبه كي يجد لنفسه مطرحا في هذه الحضارة.

إضافة إلى أنّ مسألة التوفيق في تاريخ الحضارة الإسلامية، كان لها أثر كبير في تأجيج الاهتمام به، حيث تكاثرت حوله المناظرات وتعددت بشأنه الأقوال التي تمخضت عنها، ميلاد كتابات خاصة بالعقل، شملت معظم أجناس القول الموجودة آنذاك، فقد كان العقل محطة ضرورية تستوجب من الفقيه، والأصولي والمتكلم والأديب والعالم، وكل منتج للأقوال والمعرفة أن يقف عندها، ويدلي برأيه فيها، وهذا الموقف والاهتمام بالعقل، هو اهتمام بالإنسان ككل ودوره في مجريات الحياة والمعرفة ومسؤوليته تجاهها[3].

يضاف إلى ذلك أنّ الفلسفة الإسلامية، كشفت في الفلسفة اليونانية، عن نواح لم تلحظ من قبل، وأضافوا إليها مسائل إلهية وإنسانية واجتماعية لم تخطر ببال أفلاطون، ولا ببال أرسطو وأفلوطين، وإن كانت عقول هؤلاء الفلاسفة قد تأثرت بعقول اليونان في منطقهم وطبيعياتهم، فإنّ قلوبهم كانت مرتوية من معين الدين الإسلامي، ومتأثرة باتجاهاته، ففي الفلسفة الإسلامية أخذ وردّ لما قبلها، كما

[1]: إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية، ص 159.

[2]: جميل صليبا: تاريخ الفلسفة العربية، ص 24.

[3]: محمد المصباحي: من المعرفة إلى العقل، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1990، ص 05.

فيها ابتكار وإبداع أضافته إلى الثروة الفكرية الإنسانية عامة[1].

وفي هذا الصدد يقول الفيلسوف (هنري برجسون)[2] «... ما من شك في أنّ المشاكل التي عني بها الفيلسوف هي المشاكل التي أثيرت في عصره، وأنّ العلم الذي استعمله أو نقده كان علم زمانه، وأنه يمكننا أن نعثر في النظريات التي يعرضها على كثير من الآراء التي لمعاصريه أو لسابقيه، وكيف يكون الأمر على خلاف ذلك، إنّ الإنسان إذا أراد أن يشرح الجديد وينشره لا بدّ له أن يعبّر عنه معتمدا على القديم، مستخدما المشاكل التي سبق عرضها والحلول التي عولجت بها... إنّ ذلك فيما يخص كبار المفكرين إنما هو المادة التي يضطرون إلى استخدامها ليخلعوا على فكرهم صورة مفهومة، ولكننا نخطئ كل الخطأ، حينما نعتبر كل ذلك عناصر أساسية في المذهب بينما هي لم تعد أن تكون وسيلة للتعبير عن المذهب، وسيلة فحسب، وما من شك في أنّ كل مذهب من مذاهب كبار الفلاسفة، يحتوي على عدد لا يحصى من أوجه الشبه... ولكن ذلك كله ليس إلا مظهرا خارجيا، أما أساس المذهب وجوهره وروحه فإنه شيء آخر، إنّ الفيلسوف لا يبدأ من أفكار سابقة له في الوجود، وأكثر ما يمكن أن يقال أنه يصل إليها »[3].

أي أنه من غير الممكن على أي فيلسوف أن يبني أفكارا من عنده، خاصة، دون سبق، أو أنّ هناك نموذج أوحد للفلسفة والتفكير، وهو الأمثل الذي يجب أن يؤخذ بحذافيره، دون تغيير، كما يزعم – الجابري – ذلك بخصوص الفلسفة الأرسطية، والتي لم تخل هي الأخرى من عناصر المزج والتوفيق والتأثر بما سبقها من فلسفات، خاصة، الفلسفة الشرقية، دون أن يؤدي ذلك بالجابري وغيره ممن حذا حذوه إلى القول بأنّ ذلك الاقتباس والتوفيق، أدى إلى أفول المعقولية عن الفلسفة الأرسطية.

تقول (زيغريد هونكة): « كلنا ورثاء، وورثة، ووسطاء، واليونان كذلك وهم أنفسهم يقرون بذلك، وهم في الأساس ذهبوا أيضا إلى المدارس الثقافية الشرقية وتعلموا منهم أشياء، وهم لا محالة ليس كما

---

[1]: جميل صليبا: تاريخ الفلسفة العربية، ص 25.

[2]: هو: « هنري لويس برجسون: فيلسوف فرنسي (1859-1941م) » عبد الرحمن بدوي: الموسوعة الفلسفية، ج1، 321-322

[3]: عبد الحليم محمود: التفكير الفلسفي في الإسلام، ص 256.

يسود الاعتقاد بدء الفكر ومنطلق المعرفة، ولقد اعتنقوا هم أيضا المعرفة الأجنبية، إلا أنهم باعتناقهم، وفهمهم، اختاروا ما يبدو أنه هام لهم، وأحالوه بقبضتهم إلى شيء خاص بهم، أي إلى شيء يوناني النمط »[1] وتضيف: «... غير أنّ الذي يقيس الحضارة الفكرية لشعب ما، بمقياس شعب آخر، إنه بهذه الطريقة لا ينصف الشعوب الأخرى... فمن الخطأ كذلك، وكما حددت حتى الآن، قياس العرب بمقياس مكتسب من الفكر اليوناني، وإلا فماذا يفيد، وماذا يعني بالنسبة لنمط الفكر العربي ولحضارة العرب حين يحصى عليهم تقصير في التخمين والتأمل والتفسير الفلسفي للوجود... لقد سلك سبلا أخرى مختلفة عن اليونان وتجنّب بقدر أقل، محاكاة العلوم العربية للعلوم اليونانية محاكاة الببغاء كما فعل طاليس وفيثاغورث حين حاكا المعارف المصرية والبابلية، هذا فضلا عن أنّ العلوم العربية هي من تكوين خاص.. »[2].

يضاف إلى هذا الالتفاتة الممتازة لـ" طه عبد الرحمن "، عند حصره لمعاني العقل، فبيّن أنّ من معانيه في اللغات اللاتينية ما يفيد الجمع والوصل بين المتفرق، وهذا ما غاب عن من جعل العقل الغربي مقياسا للعقلانية الإسلامية، فقد تغافل عن وجه محتمل لصلة العقل بالقيد كان من المفروض أن يعرف أنه مشترك بين هذا اللفظ العربي، وبين بعض مقالاته في اللغات الأجنبية، فعلى سبيل المثال إنّ أحد المقابلات الفرنسية للعقل هو: " intelligence " المشتق من اللفظ اللاتيني " intelligere "، وهو يفيد معنى " ربط "، كما أنّ المقابل اليوناني لفعل " عقل " وهو " legein "، يحمل من بين معانيه معنى " جمع "، ولا يخفى أنّ المعنى المشترك بين " الربط " و " الجمع " هو " الوصل بين ما تفرق "، وهو المعنى عينه الذي تبناه علماء النفس في تعريف " الذكاء "، وعلى ذلك يستفاد من لفظ " العقل " معنى " وصل المتفرق "، ومعنى " اكتشاف العلاقات ": « وأين هذا مما ذهب إليه الناقد المذكور – الجابري – من دعوى ترجع في نهاية المطاف إلى القول بأنّ العقل بارتباطه بمعنى القيد عند العرب، عطل

[1]: زيغريد هونكة: العقيدة والمعرفة، ص 107.

[2]: المرجع السابق، ص 110-111.

القدرة على تبيّن العلاقات المولدة للمعرفة »[1].

فالانتقائية والأدلجة هي من غيّب عن أمثال سروش وملكيان و شبستري و غيرهم، ممن تمكن من اللغات الأجنبية، هذه المعاني والدلالات، وهي من غيّب عنه حقيقة الدين و التراث الذي حيك حوله، حيث أحيل جميعهم إلى نقطة واحدة، هي الإحالة على الاستقالة.

-فهذه أهم نتائج آفة تقديس المناهج الغربية في القراءات والصياغات الحداثية وهي نتائج متداخلة ومترابطة واستلزامية للمبدأ الأوّل الذي انطلقت منه.

إنّ محدودية العقل ونسبيته حسب المنظور الإسلامي، لا يعني إلغائه أو تجاوزه، وإنما تحديد وظيفته ودوره، وذلك بتوجيه العقل إلى مجالات اختصاصه، وذلك اقتصادا لطاقة الإنسان المحدودة عوض الاشتغال بما لا نتيجة ترتجى منه[2].

وأول وظيفة حددها الإسلام للعقل:

هي الوصول إلى الله وطاعته وعبادته سبحانه، فالقرآن في حقيقته إنما نزل ليقود الإنسانية نحو الكمال الروحي، والإنسان إنسان بالجانب الروحي منه، وكلما سما الإنسان روحيا كان أعلى في معنى إنسانيته، والمعنى الروحي، ووسيلة المعنى الروحي، لا سبيل إلى تحديدهما من الإنسان نفسه، وإنما تحديدهما موكول إلى الله سبحانه، فالسمو الروحي قرب من الله تعالى[3].

لذلك عرّف علماء الإسلام العقل بأنه معرفة الله والوصول إليه وطاعته، لذلك يعرّف الحكيم الترمذي العقل بقوله: « فالعقل ما أكرم الله به العباد، وضدّه الهوى، وهو عقد المؤمن بين إيمانه، وبين أن يكفر والهوى هو عقد للكافر بين كفره وبين أن يؤمن... والعقل أيضا عقد بين الطاعة والمعصية فيعقد ويفتح »[4]، وكذلك عند تعريفه للمعرفة: «... وتفسير المعرفة تصديق كمال ما قال الله تعالى

---

[1]: طه عبد الرحمن: فقه الفلسفة، ص 182.

[2]:غازي محمد: موقف الفكر الإسلامي المعاصر من العلمانية، ص 146.

[3]: عبد الحليم محمود: الإسلام والعقل، ص 20.

[4]: محمد بن علي بن الحسن بن بشر، أبو عبد الله الحكيم الترمذي: العقل والهوى، دون معلومات النشر، ص 10.

﴿ وَلَقَدْ فَتَنَّا ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ ۖ فَلَيَعْلَمَنَّ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ صَدَقُوا۟ وَلَيَعْلَمَنَّ ٱلْكَـٰذِبِينَ ﴿٣﴾ ﴾ العنكبوت: [٣]، فالمعرفة تصديق القلب بإقرار اللسان، والمعرّف الله، عرّفه بتعريفه، حتى يعرف العارف حقيقة الله، وحقيقة ما بتعريفه إياه.. »[1].

ويقول صاحب " روضة العقلاء ": «... فكما لا ينفع الاجتهاد بغير توفيق، والجمال بغير حلاوة، ولا السرور بغير أمن، كذلك لا ينفع العقل بغير ورع... »[2].

وأخرج (ابن أبي الدنيا) في كتابه "العقل وفضله": باب: " العاقل من عقل أمر الله "قال: «جعل الله عز وجل رأس أمور العباد العقل، ودليلهم العلم، وسائقهم العمل ومقويهم على ذلك الصبر»[3].

وأخرج في باب " طلب العلم من أصحاب العقل والعبادة ": « إنما كان يطلب هذا العلم ممن اجتمعت فيه خصلتان: العقل والنّسك، فإن كان ناسكا، ولم يكن عاقلا، وإن كان عاقلا ولم يكن ناسكا لم تطلب، فإنّ هذا الأمر لا يناله إلا النسّاك العقلاء »[4].

كما أخرج ابن القيم – رحمه الله – في مفتاح دار السعادة بعنوان: « والقلب السليم الذي ينجو من عذاب الله هو القلب الذي قد سلم »: «... إنه القلب الذي قد سلم لعبودية ربه حياءا وخوفا وطمعا ورجاء، فغني بحبه عن حبّ ما سواه، وبخوفه عن خوف ما سواه، وبرجائه عن رجاء ما سواه، وسلم لأمره ولرسوله تصديقا وطاعة... »[5].

وأخرج في فصل: « الشرائع كلها في أصولها وإن تباينت متفقة مركوز حسنها في العقول »: «... فمن جوّز عقله أن تردّ الشريعة بضدّها من كل وجه في القول والعمل وأنه لا فرق في نفس الأمر بين هذه العبادة وضدّها. فليعزّ عقله، وليسأل الله أن يهبه عقلا سواه، كما قال أحد الأعراب وقد سئل

---

[1]: المرجع نفسه، ص 11.

[2]: أبو حاتم الدارمي: روضة العقلاء ونزهة الفضلاء، ص 211.

[3]: أبو بكر عبد الله بن محمد بن عبيد بن أبي الدنيا: العقل وفضله، مكتبة القرآن، مصر، د.ط، دون تاريخ النشر، ص 43.

[4]: المرجع نفسه، ص 85.

[5]: محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن القيم الجوزية: مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، دون تاريخ النشر، ص 41.

فيما عرفت أنه رسول الله، فقال: ما أمر بشيء فقال العقل ليته ينهى عنه، ولا نهى عن شيء فقال ليته أمر به »[1].

وقد بين شيخ الإسلام ابن تيمية، مهمة العقل، في قوله: «... ومعلوم أنّ هذا إذا قيل أوجه من قولهم: كما قال بعضهم: يكفيك من العقل أن يعلمك صدق الرسول ومعاني كلامه. وقال بعضهم: العقل متول ولي الرسول ثم عزل نفسه، لأنّ العقل دلّ على أنّ الرسول صلى الله عليه وسلم يجب تصديقه فيما أخبر، وطاعته فيما أمر. والعقل يدل على صدق الرسول دلالة عامة مطلقة »[2].

فالكمال الإنساني الذي ينشده جميع البشر، لا يمكن أن يكون إلا عن طريق القرب من الله، وهذا ما يوضحه الشيخ عبد الحليم محمود – رحمه الله –: «... كلما سما الإنسان روحيا كان أعلى في معنى الإنسانية، والمعنى الروحي، ووسيلة المعنى الروحي، لا سبيل إلى تحديدهما من الإنسان نفسه، وإنما تحديدهما مركون إلى الله سبحانه، ذلك أنّ السمو الروحي، قرب الله تعالى، ومادام طريق هذا القرب مركون إلى الله، فليس للعقل إلا التسليم والخشوع والخضوع »[3].

لقد تحقق لنا من خلال ما سبق، أنّ وظيفة العقل ودوره في الإسلام، هو الوصول إلى الله تعالى، وطاعته سبحانه، وهذه الطاعة لا تكون إلا بما حدّده الله تعالى، وبيّنه من أوامر يجب اتباعها، ونواهي يجب الابتعاد عنها، فالغاية والوسيلة من الله وحده.

والمعرفة الحاصلة بالتعقل نسبية، فلا يمكن للعقل الواحد أن يستقل بمعرفة جميع الحقائق، بل إنّ ما يجهله أوسع مساحة مما يعلمه، فلا بدّ من الاستعانة بمصدر آخر للمعرفة يشتمل حقائق ثابتة يقينية، فالاعتماد على الحجج الحسية، واستمداد الموازين من مدركاتها، وما انعقد في الذّهن من الأمور الجبلية، يحمل في الأحوال المشروطة بها واللازمة لها الوجوب، إذ بدونها تكون أحكام العقل مجردة من اليقين

---

[1]: المصدر السابق، ص 6.

[2]: أحمد بن عبد الحليم بن عبد الله بن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، تح: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، السعودية، ط2، 1411-1991م، ص 138.

[3]: عبد الحليم محمود: الإسلام والعقل، ص 20-21.

الذي تستأنس إليه النفس البشرية، وعارية من الأدلة الواقعية الشاهدة بصدقها، وعليه فالعقل في حاجة إلى النقل الصحيح ليستتر به، فبدونه يقع لا محالة في التناقض والاضطراب، ولولا الرسالة لم يهتد العقل إلى تفاصيل النافع والضار في المعاش والمعاد، والرسل هم حجة الله الظاهرة المبلغة عن الله مراده، والمخبرة بأمره، والداعية إلى سبيله[1].

يضاف إلى ذلك أنّ العقل في المنظور الإسلامي عبارة عن غريزة، والغريزة كما يرى شيخ الإسلام " ابن تيمية ": « ليست علما يتصور أن يعارض النقل، وهو شرط في كلّ علم عقلي أو سمعي كالحياة، وما كان شرطا في الشيء امتنع أن يكون منافيا له، فالحياة والغريزة شرط في كل العلوم سمعيها وعقليها، فامتنع أن تكون منافية لها، وهي أيضا شرط في الاعتقاد الحاصل بالاستدلال، وإن لم تكن علما، فيمتنع أن تكون منافية له ومعارضة له... »[2].

فطبيعة العقل – حسب المنظور الإسلامي – (القصور والنسبية)، تجعل عنده القابلية لإدراك النقل، لذلك كان أحد شروط فهم النقل، وما هو شرط يمتنع أن يكون معارضا أو نافيا، فالعقول: «... ولو وقعت على غير ما هي عليه لخرجت عن الحكمة، والمصلحة والرحمة، بل من المحال أن تأتي بخلاف ما أتت به {ولو اتبع الحق أهواءهم لفسدت السموات والأرض ومن فيهنّ }... »[3].

وبعد ما بيّن الإسلام معنى العقل، وأنه عرض لا يكفي ذاته بذاته، أنه قاصر وناقص، وأنه يحتاج إلى مصدر آخر يكمّله، وهو شريعة الله تعالى، وإيقانه بكمالها وحسنها.

يوجّه الإسلام العقل إلى تدبر حكمة التشريع لإحسان تطبيقه، وذلك من خلال إيجاز الاجتهاد فيما أذن الله فيه، وهو فرض كفاية، يتخصص له فريق من الأمة ممن يحملون الاستعداد وينالون الدربة، فيسقط التكليف عن الآخرين، وإعمال العقل لتدبر حكمة التشريع أمر واضح الضرورة، وواضح الحكمة، فالتشريع أولا لا ينطبق انطباقا آليا على كل حالة من الحالات التي تقع بين البشر، إنما يحتاج

[1]: محمد جعيجع: القياس عند ابن تيمية، ص 111-112.

[2]: ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، ص 89.

[3]: ابن قيم الجوزية: مفتاح دار السعادة، ص 06.

الأمر إلى إعمال العقل لمعرفة الحكم الذي ينبغي تطبيقه في الحالة المعينة المعروضة للحكم، ولمعرفة الطريقة الصحيحة لتطبيقه، ثمّ إنّ الشريعة نزلت لتواكب حياة البشرية كلها منذ نزولها إلى قيام الساعة قد روعي فيها أن تواجه الثابت والمتغير في حياة الناس، فأما الثابت الذي لا يتغير، أو لا ينبغي أن يتغير لأنّ تغييره يحدث فسادا في الأرض فقد أتت فيه الشريعة المستمدة من كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم بتفصيلات وافية تشمل الأصول والفروع والكليات والجزئيات[1].

وهذه الثوابت التي جاءت بها الشريعة، لا تنفعها دعوى القدح التي مفادها إدخال الأفهام العقلية لنصوص الوحي جميعها إلى دائرة المتغيرات حتى لا يبقى من الدين ما هو ثابت في فهم العقل إلا القليل النادر، أو لا يبقى منه شيء أصلا بحجة:

إنّ المهم في فهم النصوص ما يحقق مقاصد الوحي، ولذلك ينبغي أن يكون الفهم مرتبطا مباشرة بالمقصد.

أنّ اختصاص النص بظروف نزوله وأسبابه مما يتيح أن يكون معناه محدودا بزمن تلك الظروف والأسباب.

سلطان الواقع على العقل في فهم النصوص القطعية، فهذا الواقع الذي يعبر عنه غالبا بروح العصر، وما ساد فيه من أوضاع وقيم جديدة ينبغي أن يكون محددا الأوجه الفهم في تلك النصوص، و« لا سلطان إلا العقل، ولا سلطة إلا لضرورة الواقع »[2].

وذلك لأنّ الأسس التي انبنت عليها هذه الوجهة تنطوي على اضطراب كبير، كان سببا في اضطرابها وتهافتها، وذلك:

- لأنّ التفرقة بين مقاصد الوحي، والأساليب التي تحقق تلك المقاصد، والحقّ أنّ الوحي كما جاء ملزما بتحقيق المقاصد جاء ملزما أيضا بسلوك الأساليب المحددة في النصوص، ذلك لأنّ

[1]: عبد المجيد النجار: خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، ص104.

[2]: عبد المجيد النجار: خلافة الإنسان بين الوحي والعقل.، ص 103، 105، 106.

مقاصد الوحي في إسعاد الإنسان معروفة للإنسان على وجه الوضوح في عمومها، وأما في تفاصيلها، فإنها قد تكون معرفة على وجه التحديد، فتكون التكاليف المقدرة في النصوص هي الدالة عليها المحققة لها، كما بيّن ذلك الإمام الشاطبي في قوله: « إنّ الأمر معلوم إنما كان أمرا لاقتضائه الفعل، فوقوع الفعل عند وجود الأمر به مقصود للشارع، وكذلك النهي معلوم أنه مقتضي لنفي الفعل أو الكفّ عنه، فعدم وقوعه مقصود له، وإيقاعه مخالف لمقصوده، كما أنّ عدم إيقاع المأمور به مخالف لمقصوده »[1].

فلا يمكن الفصل بين المقاصد الشرعية، وبين الأساليب التي حددها الوحي لتحقيقها، بل إنّ المقاصد متضمنة في الأساليب على معنى أنها لا تتحقق إلا بتلك الأساليب المنصوص عليها، وبما أنّ بعض الأساليب منصوصا عليها بالقطع، فإنّ صرف الفهم عن المعنى الذي تحمله ضرورة يؤدي إلى تعطيل المقاصد من حيث كان الهدف تحقيقها.

- أنّ الفهم بخصوصية الخطاب لمن نزل فيهم فقط، يناقض عموميته، ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةٗ لِّلنَّاسِ بَشِيرٗا وَنَذِيرٗا وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعۡلَمُونَ ٢٨ ﴾[2]، وإذا كانت كثير من التكاليف قد وردت في مناسبات مخصوصة، إلا أنّ ذلك لم يكن إلا وسيلة تربوية غايتها تهيئة الناس للفهم والامتثال في الانتقال بهم من مرحلة الجاهلية إلى مجتمع الإسلام، وتقتضي عمومية الخطاب بالوحي أن يتعامل المكلفون معه بمقتضيات اللسان العربي، واللسان العربي إنما جاء في ضبط التكاليف بما يفيد العموم في التكليف إلزاما للإنسان مطلقا عن الزمان والمكان، وعلى هذا الأساس فإن نصوص الوحي إذا اعتبر هذا الوحي خطابا للناس كافة لا يقوم دليل قط لا عقلي ولا شرعي، على أنها تخص بالتكليف من تعلقت به ظروف نزولها، دون غيره إلا أن تكون حالات معدودة ورد فيها تنصيص جليّ على التخصيص، وهو ما عناه

[1]: نقلا عن المرجع نفسه، ص 107.

[2]: سبأ: 28.

الأصوليون في إجماعهم على القول بأنّ العبرة في الخطاب عموم اللفظ لا خصوص السبب[1].

- أنّ الواقع الذي تؤول إليه أوضاع الإنسان ليس بالضرورة متطورا نحو الأفضل في جميع مجالاته، بل هو متفاوت في تلك المجالات، فقد يتقدم إلى الحق في مجال، ويؤول إلى الباطل في مجال آخر، وعالم اليوم شاهد على ذلك، فما آل إليه الإنسان من تقدم نحو اكتشاف الحقيقة في مجال الكون، وما ترتب عليه من وسائل الرّفاه، واكبه أسوأ ما عرف الإنسان من تظالم وبغي، وشاهده الأوضح ما وقع في الحركة الاستعمارية، مواكبا للنهضة الحضارية الغربية مما لا تزال البشرية تحصد ثماره المرّة إلى اليوم، فقرا وتبعية واستلائا ثقافيا، ثم إنّ ما تعارف عليه الناس من أعراف وعادات وما ساد فيهم من قيم أدرجت كلها تحت اسم " روح العصر " مخلوط فيها الحق بالباطل، والرشد بالضلال، فقد أصبح من الأعراف المألوفة المحمودة الإباحية الجنسية، والتفكك الأسري، فكيف يمكن لواقع مثل هذا أن يصبح قيما على النصوص القطعية، يقوم فهمها على أساسه، فيصبح فهمها مكيفا لها من حيث نزلت لتفهم على ما تكون به مكيفة له، مغيّرة منه، مما يحقق مقاصد الوحي، التي لا تتحقق إلا بإنفاذ أوامرها ونواهيها[2].

أما المتغير الذي يجدّ في حياة الناس بحكم التفاعل الدائم بين العقل البشري، والكون المادي، وما ينشأ عن ذلك من علوم وتطبيقات، وتقريرات في أنماط الحياة، والذي أذن الله فيه بالتغيير لأنّ ثباته يجمد الحياة، ويوقف نموها، هذا المتغير لم تتناوله الشريعة بالتفصيل بحكم تغيره الدائم، وإنما وضعت له الأسس التي ينمو نموا سليما في داخل إطارها، وتركت للعقل المؤمن المهتدي بالهدى الرّباني، المتفقة في أمور الدين، أن يستنبط له من الأسس الثابتة ما يناسبه في كل طور من أطواره، لذلك كان الفقه عملا دائم النمو لا يتوقف، ولا يجوز له أن يتوقف، لأنه إذا توقف فليس لذلك من نتيجة إلا أن تجمد الحياة أو تخرج عن إطار الشريعة الربانية

[1]: عبد المجيد النجار: خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، ص 109.

[2]: المرجع السابق، ص 111.

الحكيمة[1]، على الأخص باب (القياس)، والذي تتعدى وظيفته مساحة الأحكام العملية إلى شمول حركته الفعل الإنساني، وسياسته حياته المادية والأدبية، لأنّ القياس بأشكاله التأصيلية والتعليلية والتمثيلية يجري في كل شيء، فعمدة الطب ومبناه على القياس، وإنما هو إثبات صفات الأجسام، وكذلك عامة أمر الناس في عرفهم مبناها على القياس، والأعيان، والصفات والأفعال، ومتى ثبت أنّ الأمر الفلاني معلل بكذا ثبت وجوده حيث وجدت العلة، سواء كان عينا أو صفة أو حكما أو فعلا، فمحك النمو في العمران قياس على قواعد الماضين، وترتيب على محصلهم فبناء الحاضر، مقيس على قواعد بناء الماضي في مركب جديد بما توفر من خمائر الحاضر، وبتعطيل القياس تتعطل الشرائع على استيعاب ما جدّ من وقائع في حياة الناس، ولا غرو أنّ ما تنماز به الشريعة الإسلامية الغراء شمولها بجميع مناحي الحياة الإنسانية في كل زمان ومكان، والقياس هو روح هذه الخاصية وهو الأصل الوحيد الذي يفصل في الحوادث والقضايا، ويحكم في الوقائع من غير أن يقف عند حدّ أو يصل إلى نهاية، وقد اعتبر (ابن تيمية) القياس من أجلّ العلوم، يقول: « العلم بصحيح القياس من أجلّ العلوم، وإنما يعرف ذلك من كان خبيرا بأسرار الشرع ومقاصده، وما اشتملت عليه شريعة الإسلام من المحاسن التي تفوق التعداد، وما تضمنته من مصالح العباد والمعاش والمعاد، وما فيها من الحكمة البالغة والرحمة السابقة والعدل التام »[2].

أي أنّ الله سبحانه لا يلقي برسالته ليبحثها الإنسان ويبدي فيها رأيه نفيا أو إثباتا، سلبا أو إيجابيا، وإنما ألقاها الله – سبحانه – لتتبع في خضوع وسجود ﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ

[1]: محمد الحراشي: نقض أصول العقلانيين، ص 58.

[2]: نقلا: عن: محمد جعيجع: القياس عند ابن تيمية، ص 171.

وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴿٦٥﴾ ﴾[1].

وقد كان السلف الصالح ينزعون هذه النزعة، نزعة الخضوع المطلق لما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم، لقد كانوا يسجدون للنص، يسجدون له بجوارحهم وقلوبهم وأرواحهم وعقولهم، لقد كانوا يخضعون عقولهم للنص، ويجعلونه القائد، الحكم، المهيمن، وكانوا يعرفون أنّ إدخال شخصيتهم في النص، إنما هو انحراف يعظم أو يقل بحسب مدى التدخل البشري في النص، فقد روي عن سيدن علي رضي الله عنه قال: « لو كان الدين بالرأي لكان أسفل الحق أولى بالمسح من أعلاه. لقد رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يمسح على ظاهر خفيه ».

أي أنهم كانوا يخضعون عقولهم للنص، ويجعلونه القائد، لأنّ بواطن الأمور، وأسرارها إن لم يكشف عنها الله – سبحانه – فلا يمكن الوصول إليها بمنطق البشر[2].

يقول الشيخ " عبد الرحمن الزنيدي ": « المذاهب البشرية التي تنادي بأنها قررت العقل البشري وأطلقته من أستاره، واحتكمت إليه هي في الحقيقة سخرت منه، واستهانت به، فمن جانب دفعته إلى الإيغال في مجالات ليست من اختصاصه فتاه فيها وضلّ، ومن جانب آخر تجد هذه المجتمعات " العلمانية " التي تدّعي أنها تحكّم العقل في أمورها، فقد نبذته وراءها ظهريا، فالعقل يحكم بأنّ الخمر والزنا ضارّ ومفسد للجنس البشري، والواقع يبيحها، بل ويحبّذها... فأيّ إهانة للعقل بعد هذا »[3]

وإذا أردنا خلاصة توضح العلاقة بين العقل والنص الشرعي:

- فمن حيث الماهية: فهي علاقة المناسبة بينهما، فالعقل غريزة خلقها الله تعالى لإدراك المعاني والحقائق، والنص في حقيقته وعاء الحقائق والمعاني القابلة لأن تدركها تلك الغريزة.
- من حيث المقصد: فهي التوافق التام بينهما لأنهما يستهدفان تحقيق غاية واحدة هي

[1]: النساء: 65.

[2]: عبد الحليم محمود: الإسلام والعقل، ص 24-25.

[3]: نقلا عن: محمد الخراشي: نقض أصول العقلانيين، ص 74.

الوصول إلى مقام العبودية لله عز وجل.

- من حيث المحتوى: فهي علاقة المحتاج إلى مصدر نمائه واستقامته.
- من حيث الوظيفة فإنّ العقل يقوم بدور مترجم للنصوص الشرعية وفق قواعد وقيود قيّد بها، حتى تبعده عن الانحراف، وتوفر له الثقة والاعتبار.
- من حيث الحاكمية: إنّ الأول محكوم والنص حاكم ومهيمن[1].

وثالث وظيفة حددها الإسلام للعقل هي أمانة الخلافة: فالعقل كقوة إدراكية معيارية في الإنسان، جعل الإنسان يحمّل أمانة الخلافة والتي على أساسها خوطب بالوحي ليتحمله فهما وتطبيقا، وهذا المفهوم يتجه في التحديد وجهة المقابلة بين وسيلة إلهية للكشف عن الحقيقة هي الوحي، ووسيلة إنسانية هي العقل الذي يتمتع بهذا المفهوم، ليصبح مستجمعا بجميع قوى الإدراك والتمييز في الإنسان، وهو ما يشير إليه قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا ﴿٣٦﴾ ﴾[2].

لقد جعل الله تعالى هذا العقل مناطا للتكليف، وهذا يعني ابتداءا أنّ منهج الخلافة بأسره متأسس على العقل الإنساني في تنزيله على الأرض، فهو وسيلة ذلك التنزيل، ولولاه ما كان هنالك منهج للخلافة أصلا. وهذا الوضع الذي تبوأ العقل في التنزيل الأرضي لمنهج الخلافة يجعل دوره عظيما في إنجاز ذلك التنزيل، وهو ما يقتضي استعاب الوحي المجرد من جهة، وتكميل ما تركه للتفصيل بحسب المنقصات المستمرة من جهة أخرى، والعمل على سوق هذا وذاك في سبيل التنفيذ العملي من جهة ثالثة[3].

حيث يوجه العقل إلى تدبر آيات الله في الكون للتعرف على أسراره، أي التعرف على الكون

---

[1]: جعفر آل ياسين: المدخل إلى الفكر الفلسفي عند العرب، ص 254.

[2]: الإسراء: 36.

[3]: عبد المجيد النجار: خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، ص 72-73.

لإمكان تسخيره لعمارة الأرض، والتسخير قائم من عند الله ابتداءا، وتحقيق هذا التسخير في عالم الواقع لا يتم بمجرد رغبة الإنسان في ذلك، فهو ليس إلها يقول للشيء كن ليكون، إنما يتحقق هذا التسخير بجهد معين يبذله الإنسان، جهد عقلي يتعرف به الإنسان على أسرار الكون وخواصه، وجهد عضلي يطبق به الإنسان ثمار معرفته في صورة عمل منتج، وكل ذلك يوجه العقل لأدائه، بل هو ميدانه الأصيل الذي تتجلى فيه كل عبقريته، والذي لا يشاركه فيه غيره، مع الأخذ في الحسبان أنّ العبرة في حياة الإنسان ليست العمارة المادية للكون في التصور الإسلامي، وإنما يتم ذلك كله على أساس من القيم، والقيم الحقيقية هي التي حواها المنهج الرباني للحياة، ومن ثمّ كان لا بدّ من توجيه العقل أولا، والكيان الإنساني في الحقيقة للتعرف على الله والإيمان به وطاعته، حتى إذا جاء العقل يتعرف على الكون، ويعمل على تسخير طاقاته في عمارة الأرض كان مهتديا بالهدى الرباني، فأقام عمارة الأرض على أساس المنهج الرباني الذي به وحده تصلح الحياة.

لذلك كانت الأمة المسلمة، أول من أنشأ المنهج التجريبي في البحث العلمي، الذي قامت عليه كل نهضة أروبا العلمية، فيما بعد، وكانت حضارة إنسانية حقيقية، تمثل الإنسان كله، لا جانبا واحدا من جوانبه، فلا العمل في الدنيا يشغله عن الآخرة، ولا المتاع الحسي يشغله عن المتاع الروحي المتمثل في العبادة، وفي الجهاد وإقامة الحق والعدل في الأرض، ولا رؤية الأسباب الظاهرة تفتنه عن السبب الحقيقي، ولا العلم يفتنه عن الدين[1].

كما يدخل في هذا الباب أيضا، ما يرد في كتاب الله تعالى، من تبيان لمجموعة من السنن التي يجري الله لها قدرة في حياة البشر، ويوجه العقل إلى تدبر هذه السنة، من أجل إقامة المجتمع الصالح الذي يتمشى مع مقتضياتها، ولا يصادمها. فالحياة البشرية ابتداءا ليست فوضى بلا ضابط، إنما يضبطها نظام رباني دقيق، يسير بحسب سنن ثابتة ترتب نتائج محددة على السلوك البشري في جميع أحواله، ومن ثم يستطيع الإنسان أن يتبين السلوك الصائب الذي ينبغي أن يسلكه، كما يتبين النتائج

[1]: محمد الخراشي: نقض أصول العقلانيين، ص 56-57.

المتوقعة من سلوكه لا رجما بالغيب، ولكن تحقيقا لسنة الله التي لا تتبدل ولا تتغير.

فالعقلانية الإسلامية كما وصفها " محمد قطب ": « عقلانية تعطي العقل مكانه اللائق به، بلا إفراط ولا تفريط... عقلانية تكل إلى العقل مهام خطيرة وواسعة، تكل إليه حراسة الوحي من كل تأويل فاسد، وحراسة أحكام الله من الانحراف بها عن " مقاصد الشريعة "، كما تكل إليه مهمة التقدم العلمي والبحث التجريبي وعمارة الأرض »[1].

المطلب الخامس: غياب الموضوع بين الغايات وتفكيك المناهج:

-إن المتتبع للجهود الحداثية على مستوى الفكر الدّيني الإسلامي سواء في العالم العربي أو في إيران، يجد أنّ القاسم المشترك في أعمالهم جميعا هو "إقصاء الدين عن الحياة، أو حصره في زاوية ضيقة (الجانب الروحي مثل ما هو الأمر عند سروش، ملكيان شبستري) متبعين في ذلك النموذج الغربي، منهجا ونتيجة.

-لذلك كانت النتيجة على حساب أن يقدموا "مفهوما واضحا عن الإسلام".

فضاعت جهودهم بين دراسة المناهج الغربية ومحاولا تطبيقها وذلك على حساب تناول مواضيع مهمة يطرحها الكلام الجديد في ظلّ الظروف الراهنة التي يميز بها العالم الإسلامي فكانت عملهم عبارة عن:

-إمّا تقديم قراءات للإسلام دون أن يعي القارئ ماهية الإسلام الصحيح.

-أو الاحتفاء بكل ما هو فلسفي عند قراءتهم للتراث خاصة الكلامي منه والعرفاني، وصرف النظر وعدم التمعن في العطاء الفكري العميق لعلماء الأصول والفقه والأدب، لأنّ معيار الرّقي عندهم هو الفلسفة نفس المعيار في الغرب، وهو منطلق يتناسى خصوصيات الثقافة الإسلامية، التي تقوم

[1]: نقلا عن: محمد غازي: موقف الفكر الإسلامي المعاصر من العلمانية، ص 147.

مركزيتها الحضارية على الدين [1].

لذلك دارت مواضيع الحداثيين جميعا حول قراءة الدّين أو ما أطلق عليه المعرفة الدينية (التفريق بين الدّين والعلوم الدينية) وما ترتب عليها من مواضيع، كالعقلنة والعلمنة والأرخنة وغيرها.

-وهي مواضيع لها صلة بفلسفة العلم أكثر من العلم في حدّ ذاته في حين، أهملت هذه المشاريع مواضيع تتماشى منطقيا مع "علم الكلام الجديد" إذا أريد له أن يدخل دائرة العلم ولا يبقى في زاوية أو خانة الثقافة وطور النشوء والاستحداث، من ذلك:

-موضوع الاستخلاف، مع تكثيف الجهود وتوظيفها بشأن تحديد المواقف اللازمة من الإشكاليات الحديثة، لا سيما تلك التي لها علاقة بحقوق الإنسان وكذا التوفيق بين النص والواقع[2].

-الانشغال بإشكالية العلم والدّين عبر الاستفادة من بحوث فلسفة العلم والبحث في بعض إشكاليته لتوظيفها في الكلام الجديد، فالعلم بدون دين أعرج، والدين بلا علم أعمى كما يقال [3].

-العمل على ربط العلاقة بين العلم والإيمان بالله تعالى خاصة أين ينتشر الإلحاد واللا أدرية، اللذين تحمل (فلسفة العلم) لا سيما المدرسة الوضعية المنطقية والتي لم تجد للمسألة الإلهية مطرحا للنقاش حولها جزءا كبيرا من المسؤولية تجاهها فلا بدّ من التنبيه على إمكانية طرح مسألة الإيمان بالله تعالى والبحث فيها من خلال توظيف بعض قضايا العلم وإشكاليات فلسفته (مثل: إشكالية العلم وحكمة الخلق).

هناك خاصية ثالثة ميزت الثقافة والتراث الإسلاميين، وهي صلتهما الوثيقة بالعلم، والتجربة، بخلاف الفكر اليوناني، الذي اتجه إلى التأمل والنظر والتجريد، معملا الملاحظة والتجربة، وإن وجدت فقليلة، في حين طور العرب بتجاربهم وأبحاثهم العلمية ما أخذوه من مادة خام عن الإغريق، حيث بدأ البحث

---

[1]_ مقال: الإسلام والحداثة: قراءة جديدة لجدلية قديمة.

[2]_ يحي محمد: علم الكلام والكلام الجديد: الهوية والثقافة والوظيفة.

[3]_ المرجع نفسه.

العلمي الذي يتدرج من الجزئيات إلى الكليات، وأصبح منهج الاستنتاج هو الطريقة العلمية السليمة للباحثين، فبرزت الحقائق العلمية كثمرة المجهودات المضنية في القياس والملاحظة، كما اختبروا النظريات والقواعد العلمية، فأثبتوا صحة الصحيح منها، وعدلوا الخطأ في بعضها، وشعارهم في ذلك الشك الذي يعتبر أول شروط المعرفة[1].

فالتجربة الحسية تعتبر مقوما من مقومات المنهج المعرفي عند المسلمين، فالفكر الإسلامي، وإن يقيم منهجه المعرفي على أساس وجود عالم غيبي، لا يمكن أن تقتحمه الحواس، فإنه لا يجعل البحث محظورا في هذا المجال، بل يسمح به قصد تعزيز الإيمان بقدرة الله تعالى في الكون لدى المؤمن، يقول العلامة " البوطي " – حفظه الله –: « فليطمئن كل باحث وعالم إلى أنّ شيئا من هذه الآيات التي تقرر ثبات النواميس الكونية، واستعصائها، عن أي محاولة للتغيير والتطوير، بل استعصاء بعضها عن الدراية والفهم، أقول أنّ شيئا من هذه النصوص لا يأمر الناس بأن يغلقوا معاهد البحث والنظر... وأن يسدلوا عليها حجاب الخشية والرهبة، أدبا واحتشاما مع قرارات الله في حقها، بل العكس هو الصحيح»[2].

فمعالجة المرض ضرورية، وحماية الأشخاص، وكل ذلك يتطلب أبحاثا علمية دقيقة، أدخلت المسلمين في عالم الطب، والجيولوجيا، وغيرها من علوم الحياة، فأبدعوا علما فريدا في التاريخ، ساعدهم عليه ما خصص من طرف الدولة من بعثات ضخمة وأموال طائلة واستخدمت لأجله الوسائل الدبلوماسية، وخدمته سياسة الدولة الخارجية[3].

نعم، هذه هي النظرة العادلة التراث الفلسفي، التي مارستها مفكرة غربية، لم تنشأ ولم تترعرع في مناخنا، وبيئتنا، وكثيرون مثلها، كما مرّ بنا.

---

[1]: زيغريد هونكة: شمس العرب تسطع على الغرب، تر: فاروق بيضون، كمال دسوقي، دار الجيل، ودار الآفاق الجديدة، بيروت، ط8، 1993، ص 400.

[2]: نقلا عن: محمد غازي: موقف الفكر الإسلامي المعاصر من العلمانية، ص 149.

[3]: زيغريد هونكة: شمس العرب تسطع على الغرب، ص 373-374.

وأين هي من نظرة ابن هذه الحضارة الذي لم ير في الفلسفة والمنتوج الفكري للمسلمين إلا عملية تشويه للفلسفة اليونانية، وفلسفة الكمال، الفلسفة المثال – حسبه –.

لم ير " الحداثيون "، الجانب العلمي، ولم يشيروا إليه ولو بطرف قلم في مشاريعهم، فلم يروا في تاريخنا سوى الصراع، ولم يكرّسوا سوى التزييف والتغييب.

في حين نجد شخصا مثل البارون (كارا دي فو)، يقول في آخر كتابه عن (ابن سينا): «... لا أريد أن أضيف إلى ما قدمته إلا كلمة وجيزة أعبر بها عن السرور الذي أحسست به، في قضاء بضعة شهور على صلة بأولئك الذين كان لهم ثقة وإيمان بالعقل، والذين فكّروا على ضوء القانون المنطقي، والذين اعتبروا أنّ الفلسفة هي العلم، والذين علّموا الناس أنّ السياسة جزء من العلم، والذين رأوا أنّ الدول يجب أن يحكمها الحكماء، أولئك الرجال ذوو القلوب الكبيرة الذين لم يكن إيمانهم بأنّ العقل محدود، وبأنّ فوقه نوعا من المعرفة البصيرية التي تدفع النفس إلى الانغماس في التنسك... أولئك الذين أرادوا أن تكون جميع حقول النشاط البشري مفتوحة أمامهم، والذين نزلوا وصعدوا بسهولتين متعادلتين كلّ درجات سلّم الكائنات من الأرض العميقة إلى الفلك الأعلى، ومن ظلام المادة غير القابل للإدراك إلى نور العقل المجرد بقدر ما تسمح به طبيعة الذّهن البشري »[1].

–هذه بعض الآفات التي منيت بها الصياغة الحداثية لعلم الكلام والتراث الإسلامي قاطبة، ولا نزعم أننا أحطنا بها جميعا فجهود الباحثين والدارسين لا تزال متواصلة بتواصل مشاريع الحداثة وما يعيدها في العالم الإسلامي وغيره.

ويجدر بنا أن نشير إلى أن الحداثة حقا أبدعت مناهج بحثية جادة يمكن الاستعانة بها، لكن دون التقليد الأعمى الذي يغيّب الخصوصية الثقافية.

ويضاف إلى ذلك نقطة مهمة وهي ضرورة أن يعي الحداثيون أن الإسلام دين ربّاني جاء ليصحح

[1]: نقلا عن محمد غلاب: المعرفة عند مفكري الإسلام، ص 204–205.

مسيرة البشرية ويخرجها من الظلمات إلى النور، وأن لا يتناسى هؤلاء أن سبب تقدّم المسلمين قديما هو الإسلام، فاستطاعوا إقامة حضارة لا يزال التاريخ والعلم يقف أمامها منبهرا، استوعبت وأضافت فكانت نموذجا فريدا من نوعه في المسيرة التاريخية للإنسانية لذلك لا يجوز أبدا أن يتساوى و النصرانية سبب تخلف العالم الغربي في العصور الوسطى.

-كما لا يجوز إخضاعه للمناهج المتغيرة الوضعية حتى يمكن الإستفادة من جوهره الرّباني النقي الذي من شانه أن ينقذ البشرية من براثن منتجات الحداثة وتفكيكاتها: كالمثلية الجنسية والانحلال الخلقي و البراغماتية المتوحشة وغيره.

المطلب السادس: مغالطة الاشراقية في "فلسفة الدين" لعلم الكلام الجديد.

فمن المغالطات التي رأيناها عند النماذج السالفة في طرحهم المعاصر لفلسفة علم الكلام الجديد أنهم يمارسون نوعا من التصوف في تعابيرهم اللغوية، وحتى في تأويلاتهم للكثير من المفاهيم الدينية وخصوصا عند سروش فيهيء للقارئ أو المتتبع أن هذا النهج من صميم الفكر الصوفي الاسلامي الذي يستلزم الفصل بين الروحانيات والمعرفة الحسية أو العقلية (الفلسفية)

إنّ اعتماد الصوفية على هذه الطريقة في تحصيل المعارف، لا تعني تنكرهم تماما للمعرفة الحسية أو العقلية، وإنما تؤدي إلى نظرية جديدة في المعرفة تجعل العقل في معرفته أقل قدرة على كشف الحقائق من القلب، وذلك لضعف ثقتها بالعقل[1]، فللعقل حدود لا يمكن أن يتعداها، إذ لا يمكنه الوصول إلى إدراك الحقيقة إلا بمساعدة قوى أخرى كالحواس والحافظة، والمصوّرة والمتخيلة، حيث يقول (ابن عربي): « جعل الله العقل فقيرا إليها (البصر) فيما توصله إليه من المبصرات، فلا يعرف الإنسان الخضرة، ولا الصفرة ولا الزرقة، ولا البياض، ولا السواد، ولا ما بينهما من الألوان ما لم ينعم البصر على العقل بها، وهكذا جميع القوى المعروفة بالحواس »[2].

[1]: عبد القادر عيسى: حقائق عن التصوف، ص 155.

[2]: عبد الوهاب فرحات: نظرية الإنسان عند محي الدين بن عربي، ص 336.

فالعقل مقيد بقيود الحواس، ولما كانت الحواس محدودة – يذكر علماء العصر الحاضر أنّ الأذن تلتقط الهزات من خمس إلى عشرين ألفا، فما نقص لا تسمعه، وما زاد ثقب طبلة الأذن فبطل بذلك السمع –، فإنّ العقل قاصر ومحدود، ومن ثمّ فإن نتائجه وأحكامه التي تأتي من هذا الطريق تكون محدودة وصحيحة في هذا المجال، فإنه لا يكون منتجا لعدم وجود معطيات له خارج هذا المجال، ومثال ذلك المسائل الغيبية كمعرفة حقيقة الروح، والذات الإلهية[1].

أي أنّ العقل لدى الصوفية هو أداة من أدوات المعرفة، ومصدر من مصادرها، لكنه ليس أداتها أو مصدرها الأوحد، فالعقل الذي يفقد نفسه بجرعة من الخمر، لا يمكن التسليم بكماله وجوهريته.

فلدى الصوفية طريقين للمعرفة، طريق حسي عقلي يستخدمه الإنسان لإدراك الأشياء، وإدراك العالم الخارجي، وللحواس الخمس أثر رئيسي في إدراكه ومعرفته، فالإحساس ينقل للإنسان صورة العالم الخارجي، وصور الأشياء، وماهيتها، وكيفية استخدامها، غير أنّ الحقائق الخفية يعجز العقل عن إدراكها، وهنا لا بدّ للإنسان من طريق آخر لتحصيل المعرفة وهو " القلب "[2].

إنّ الكشف والمعرفة اللدنية التي تؤمن بها الصوفية، تؤيدها معطيات العلم الحديث وحقائقه.

فالتجربة، والقياس العلمي لم يفسر بعد كل ظواهر الكون والحياة حتى تلك القريبة منا، على أنه إذا كان العالم اليوم، يتكلم عن أطباق طائرة تنزل على الأرض من كواكب بعيدة، وأشعة غير منظورة، وأمواج لا سلكية، وصور تتحول إلى ذبذبات في الهواء، ثمّ تستقبل في أجهزة صغيرة، وكاميرات تصور الأشباح، وعيون ترى في الظلام، ورجل يمشي على القمر، وسفينة تنزل على المريخ، لم يعد غريبا أن نسمع برجل أنزل عليه الوحي من الله، أو كشف له عن أمور دون مجاهدة عقلية، منه، والعلم الحديث، باختراقه المدركات الفلكية، واكتشافه لكواكبها، ونزوله عليها، وتوصله إلى التقاط أحاديث وصور من أماكن في غاية البعد لأكبر دليل وأصدقه، على صدق الأنبياء فيما يحدثونا به من نزول الوحي عليهم،

[1]: المرجع نفسه، ص 336.

[2] عبد القادر عيسى: الصوفية وسبيلها إلى الحقيقة، ص 155.

وعلى صدق أولياء الله فيما يكشف الله ويفتح به عليهم، لأنه إذا كانت قدرة الإنسان الضعيف القاصر، قد استطاعت أن تصل إلى ما وصلت إليه، فإنّ قدرة الله أعظم استطاعة، إذ لا نسبة بين القدرتين[1].

فقد تمكن العلماء بواسطة علم الفلك أن يثبتوا أنّ في السماء أصوات وإذاعات، وأنّ ما في السماء من نجوم وأفلاك تتحدث حديثا دائما، وأنّ هذه الأحاديث يمكن التقاطها بالتلسكوبات اللاسلكية، وقد توصل العلماء إلى رسم أول خريطة لا سلكية للسماء سنة 1940م، وقد أمكن التقاط أصوات خافتة من معظم الكواكب، وأصوات قوية من الشمس ومشتري، فهناك وقائع كثيرة جدا تجري من حولنا في كل لحظة، ونحن نعجز عن إدراكها أو سماعها أو الإحساس بها بواسطة أجهزتنا العصبية، وقد استطاع العلم الحديث أن يبرر لنا إدراكها بفضل أجهزته العلمية التي وصل بها التقدم إلى حدّ أنها استطاعت أن تسجل صدام الأشعة الكونية في الفضاء. والعجيب أنّ هذه الطاقة غير العادية للسماء لا تخص الآلات العلمية الحديثة، وإنما وهبها الله لبعض الحيوانات أيضا، فهناك حيوانات كثيرة تسمع أصواتا تخرج عن نطاق أسماعنا، ولقد أثبتت البحوث في هذا الميدان أنّ بعض الحيوانات تتمتع بقدرة الإدراك (Telepathey)[2].

إنّ تفسير المعارف وتقسيمها إلى حسية محضة، وإلى فكرية تستعين بالحسّ أو الخيال، وعقلنة دنيا تعتمد على الفكر، وعقلية عليا تعتمد على البداهة، دون أية حاجة إلى القوى الدنيا، مع الجزم باستحالة وصول تلك القوى الدنيا إلى معرفة الله، وإمكان هذا الوصل عن طريق العقل الأعلى، أو الجانب الأعلى في العقل، هذه النظرية العميقة، هي التي قررها (ديكارت) بعد (ابن عربي) بخمسة قرون، ومفادها أنّ العقل، مؤلف من قوتين: دنيا، وهي التي تعتمد على الحس أو على الخيال، وعليا: وهي التي تعقل المجردات بذاتها دون أي افتقار إلى الصور المنتزعة من المحسّات، والتي هي ما في المفاهيم

[1]: عبد الفتاح أحمد الفاوي: النبوة بين الفلسفة والتصوف، مكتبة الزهراء، مصر، ط1، 1996، ص 223.

[2]: عبد الفتاح أحمد الفاوي: النبوة بين الفلسفة والتصوف، ص 223-224.

الجزئية، وأنّ القوة الدنيا لا تدرك الإله البتة، بينما العليا تستطيع أن تتعقله، وأن توقن بوجوده، ووحدانيته، وكماله المطلق[1].

لذلك، فإنّ المعرفة التنسكية، والتي هي إحدى شموس مجد الإسلام، لا يجحدها في هذا العصر، سوى فريق مادي ضيق الأفق، غير جدير حتى بانتسابه إلى العلوم الطبيعية، إذ أنّ العلماء الحقيقيين المحايدين يأبون حقا أن يقولوا الكلمة الحاسمة في الأحداث الأرضية، أو في الظواهر الكونية، التي لا يستطيعون تعليلها عن طريق مناهجهم الخاصة، ولكنهم لا يجحدون أنّ هناك عددا لا يستهان به من تلك الأحداث، وهاتيك الظواهر غير قابل للتعليل من الحيثية العلمية الراهنة، لا سيما حين يتضح لهم أنه يتجاوز حدود الزمان والمكان التي هي أساس الإدراك الحسي، فلا يسعهم إذ ذاك إلا أن يسلموا بأنّ وراء المحسات عالما آخر، هو " ما فوق الطبيعة "[2]، لذلك يقول (هنري كوربان)[3] في دراسته عن (محي الدين بن عربي): « إنّ الأوساط السيكولوجية تسجل هذه الأحداث في عناية، ولكنها لا تجرؤ على أن تستنبط منها نتيجة محددة، بل هي لا تستطيع أن تقول كلمتها الحاسمة في توقف العلم عن الحكم في هذه الشؤون. وسرّ هذا الصمت هو أنّ تلك الأوساط تجهل العوالم العليا التي تنكشف للمحيطات التنسكية، والتي تجزم بوجود عالم ما هو أسمى من المحسات تتمثل فيه آثار القوة الروحية التي تتفجر من القلوب ولا تجحدها العقول المستقيمة »[4].

كما أنّ أكثر الفلسفات الحديثة قد أخذت منهاج التصوف أساسا في دراسة الوجود، ولقد كان كل من " سبينوزا " و " ليبنتز "، ومن قبلهم " ديكارت "، يحيون من جديد التصوف الفلسفي الذي يقول بوحدة الوجود على أساس وحدة الجوهر بين شكليه أو صفتيه المادية والروحانية، وبذلك عاد

---

[1]: محمد غلاب: المعرفة عند مفكري الإسلام، ص 348-349.

[2]: المرجع نفسه، ص 346.

[3]: هو: « هنري كوربان، مستشرق فرنسي (1903-1978) » بدوي: موسوعة المستشرقين، ص 482.

[4]: نقلا عن محمد غلاب: المعرفة عند مفكري الإسلام، ص 365.

للتصوف أهميته كمدرسة فلسفية، تعالج مسألة الوجود بشكل موضوعي[1].

يقول (علي حرب) فيما يتعلق بفلسفة (ابن عربي): « فبالإمكان أن نوضح، من خلال أقوال هذا الصوفي وإشاراته، ما استعصى على الفهم عند هيدغر. كما أنه بالإمكان قراءة (ابن عربي) قراءة (هيدغرية) تجعل شطحاته التي نحسبها غير معقولة، معقولة ومفهومة، والحال، فإنّ لابن عربي رؤى حبلى بالدلالات، وله أقوال متعددة الأبعاد منضّدة الطبقات، من نماذجها: بالواحد تجتمع الأشياء، وبه تتفرق، العين واحدة والصور مختلفة، النفي هو عين الإثبات، فما في الوجود شيء إلا وفيه ما يقابله، الله عبارة لمن فهم الإشارة، من عرف حقائق الأسماء أعطي مفاتيح العلوم... شرط أن لا ننظر إليها بمنظار ابستيمولوجي صرف، وأن لا نحكم عليها من خلال عقلانية أرسطو، وإلا أدّى بنا ذلك إلى نفيها من دائرة العقل والمنطق، ذلك أنّ عقلانية أرسطو لا تتسع لجدلية ابن عربي أو هيغل... وبالفعل لو نظرنا إلى تلك الأقوال والإشارات نظرة أكثر وسعا، لبدت لنا أكثر عقلانية مما نظنّ... »[2].

أي أنّ الخطوط العريضة للفلسفة الإسلامية إذا صيغت صياغة عصرية بعض الشيء، فإنها تقدم للإنسانية الحديثة اتفاقا قويا، ولو في المجموع بينها وبين العلوم، يضمن لهذه الأخيرة تمام الحرية في أن تمتد وتنمو بالقدر الذي تسمح به طبيعتها، وهي فوق ذلك تمتاز بالسمو إلى العالم العقلي الأعلى تارة، وإلى التطلع إلى نجدة الدين تارة أخرى[3].

إضافة إلى أنّ التصوف يبحث بالدرجة الأولى عن دور الإنسان ومهمته في هذا العالم المتكثر الظاهر، وما يرمي إليه وجوده من قيمة في هذا الوجود، فالإنسان الذي أطلق عليه ابن عربي (العالم الأصغر)، هذا الاسم لا يتضمن سوى طموحا إنسانيا خفيا باطنيا، فوضعه بالعالم – حسب ابن عربي – يعطيه صفة أساسية من صفات العالم وهو الخلود، لأنّ الفناء للجزء من العالم، أما العالم فهو صورة الله الظاهرة التي لا تفنى وكمالها أنّ الإنسان هو عالم أصغر فهو خالد في العالم، فهو الأكبر في العالم

[1]: عبد القادر عيسى: الصوفية وسبيلها إلى الحقيقة، ص 311.

[2]: علي حرب: نقد النص، ص 99.

[3]: محمد غلاب: المعرفة عند مفكري الإسلام، ص 366.

والأصغر في الفردية[1].

وبهذا المعنى تتوضح المنزلة الرفيعة التي رفع فلاسفة الإسلام العقل البشري إليها، فساهموا بذلك في رفع قدر الإنسانية، وعلى الأخص حينما بينوا أنّ العرفان لا يتألف من النشاط العملي، ولا من الكسب النفعي، وإنما معناه تحقيق أسمى أنواع الوجود، وأولى درجات هذا السمو، هي اقتناع الإنسان العارف بأنّ مكانته الحقيقية ليست في محيط العدم كغيره من الكائنات التي تشاركه في الحياة الغريزية، وإدراكه أنّ له الحق في وجود أرفع عن الحياة المادية يحيا بفضلها حياة لا يحدها النوع، وهي تستطيع أن تحقق في مرآة نفسية صورة من العالم المعقول وتلك إحدى الغايات التي رمى إليها القرآن، من ذلك الحضّ الحازم على تحصيل المعرفة ونشرها بكل الوسائل الممكنة، والنص على أنها هي المبعث الأول على الرهبة الإلهية[2].

وهذا ما جعل بعض الدارسين يذهب إلى أنّ الفلسفة الإسلامية التوفيقية ظلت تراوح بين الدين والفلسفة، ولم ترق إلى المستوى الفلسفي إلى على يد المتصوفة، باعتبارهم طرحوا مسألة الحقيقة طرحا موضوعيا، والفلسفة الصوفية هي الفلسفة العربية الوحيدة التي خرجت من إطار الشرح، واستطاعت أن تشقّ لنفسها طريقا فلسفيا جديدا، استحقت أن يسمى باسمها، وأن يعتبر أصحابها أصحاب الفكر الثوري الحر، الذي وضع الأساس لفلسفات حديثة، من شك، وظواهر مادية حديثة ووجودية، وحتى ماركسية، لأنّ الصوفية أعادت الميتافيزياء إلى الفيزياء إلى العالم، وانطلقت من مسلمة معرفة العالم، ولم تخض غمار الفرضيات الغيبية رغم اتهامهم بالغيبيات التي كانت تفرضها عليهم المواقف الدينية التي تلح عليهم باتخاذ موقف ما فيظهر الصوفيون وكأنهم زاهدون أو متزمتون[3].

ومن هنا يتبين لنا أيضا مقدار اتساع الهوة التي تفصل بين تعقلات فلاسفة الإسلام، وما يدعى بالفلسفة الوجدانية المعاصرة، التي حولت العقل من قبس سماوي إلى آلت نفعية أو أداة ترمي إلى تحقيق

[1]: عبد القادر عيسى: الصوفية وسبيلها إلى الحقيقة، ص 309-310.

[2]: محمد غلاب: المعرفة عند مفكري الإسلام، ص 367.

[3]: عبد القادر عيسى: الصوفية وسبيلها إلى الحقيقة، ص 315.

ملاءمة الأفراد مع الوسط الذي يحيون فيه حياة هادئة في أكثر مظاهرها، أما كون العقل ملكة شأنها المعرفة العليا، فإنّ ذلك يشغل في هذه الفلسفة صفا ثانويا بعد الغريزة والعقل الباطن (اللاشعور)، لذلك هب من الفلاسفة العقلانيين والروحيين المعاصرين لمهاجمة المذاهب النفعية المعاصرة، كالبرجسونية والبراجماتية[1].

لذلك فإنّ فلاسفة الإسلام، تحتم منزلتهم الحقيقية على كل من يحترم العقل، ويقدر الإنسانية، أن يجعلهم طليعة البحث والدراسة، وأن يعمل على ردّ الاعتبار لمكانتهم العلمية، وبيان مجهوداتهم التي أفادوا بها الإنسانية.

«لأنّ صاحب الرسالة الفكرية هو أسمى وأنفع وأجدر بالتكريم عن جميع أصحاب الرسالات الأخرى، فقد تعيش البشرية بلا مصانع، لكن لا ولن تستطيع أن تعيش بلا مبادئ وأهداف»[2].

[1]: المرجع نفسه، ص 316-317.

[2]: محمد غلاب: المعرفة عند مفكري الإسلام، ص 368.

الخاتمة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الحمد لله الذي هدانا لهذا، وما كنّا لنتهدي لولا أن هدانا الله ولا حول ولا قوة بالله العلي العظيم والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وصحبه ومن ولاه.

- نخلص من بحثنا إلى النتائج التالية:

1- لا يخرج مشروع "الصياغة الحداثية لعلم الكلام الجديد في إيران" عن إطار الدراسات الحداثية للتراث الإسلامي والتي لا تزال تبذل جهدا كبيرا، في نقل وتعريف المفاهيم الفلسفية والسياسية الحداثية وترسيخها، بغرض تبيئتها وتكييفها مع المحيط العام للعالم الإسلامي.

2-أن تحديث علم الكلام في إيران تم على مستويين:

-الأوّل: تمثل في ما قدمته الحوزة من علماء ساهموا في هذا التجديد من خلال مشاريع كلامية عالجت قضايا مستجدة في عصرها أمثال أعمال: الطباطبائي والصدر و المطهري.

وقد كان تجديدا على مستوى المنهج والأسلوب لا على مستوى الغاية والهدف حيث بقيت الصيغة الدفاعية لعلم الكلام هي الأساس الأول المتحكم في جهود هذا التيار في وجه التيارات العلمانية والإلحادية في تلك الفترة.

والثاني: مثله الاتجاه الحداثي، والذي عمل على تجديد علم الكلام على مستوى المنهج، مستخدما أدوات وآليات الحداثة الغربية في تفكيك المنظومة المعرفية لعلم الكلام، تحت عناوين: الأنسنة والعقلنة والتعددية الدينية فغيبت الصيغة الدفاعية لعلم الكلام ليحل محلها الغاية التعقيلية (العقلنة).

3- لم يسلم مشروع "الصياغة الحداثية لعلم الكلام في إيران" من خلال الجهود المبذولة في سبيله من الوقوع في عدّة مغالطات أهمها:

أ-أنه لم يستطع حتى شرعنة اسم "الأعلمية" وذلك لافتقاد هذه الدراسات لـ:

-شرط التأطير ضمن علم واحد لقضايا ومسائل ما يسمى بـ"علم الكلام الجديد" إضافة إلى

عدم توحيد المنهجية وأصول القواعد المعرفية المعالجة حيث لم يصل إلى اليوم إلى حدّ التبويب لمحاور مستقلة تميزه كعلم مستقل مقابل علم الكلام القديم.

-الأمر الذي جعل من الدارسين والباحثين من يرى أنّ "علم الكلام الجديد" بحث في طور التكوين، فهو يصلح كثقافة لا كعلم فلم يأخذ-حسبهم- من العلم إلا التسمية.

ب-تعامل أصحاب المشروع الحداثي لعلم الكلام الجديد في إيران مع الحداثة الأجنبية (الفلسفة الألمانية الحديثة واللاهوت البروتستانتي) والتسليم لها دون نقد وتمحيص وهو ما يتعارض وروح الحداثة المنشودة من طرفهم والتي تتطلب نقد كل شيء، أي أنّهم أساءوا فهم الحداثة واقتصروا على عقلانية الثقافة الغربية.

ج-يضاف إلى ذلك آفة التقديس المطلق للمناهج والفلسفات الغربية وذلك بالتقديس المطلق للعقل، الغموض اللّغوي، وتضارب مناهج.

4-أن النتيجة الحتمية لهذه التطبيقات هي إقصاء الدّين عن الحياة أو حصره في زاوية ضيقة "الجانب الروحي والأخلاقي".

5-ضياع جهود الحداثيين بين دراسة المناهج الغربية ومحاولات تطبيقها وذلك على حساب تقديم مفهوم واضح عن الإسلام وعلى حساب تناول مواضيع مهمة يطرحها الكلام الجديد في ظل الظروف الرّاهنة التي يمر بها العالم الإسلامي فكان عملهم عبارة عن:

أ-إمّا تقديم قراءات مكيّفة "للإسلام" دون أن يعي القارئ ماهية الإسلام الصحيح.

ب-أو الاحتفاء بكل ما هو فلسفي عند قراءتهم للتراث خاصة الكلامي منه والعرفاني، وصرف النظر وعدم التمعن في الغطاء الفكري العميق لعلماء الأصول والفقه والأدب، لأنّ معيار الرّقي عندهم هو "الفلسفة" وهو نفس المعيار الغربي مع تناسي خصوصيات الثقافة الإسلامية التي تقوم مركزتيها الحضارية على الدّين.

7-تغييب حقيقة التراث الإسلامي، وخصوصيته الدينية التي كانت دافعا للبحث والحضارة.

8-تغييب خصوصية العقلانية الإسلامية.

9-قوة حضور الهاجس السياسي (الدافع الإيديولوجي) لدى الكثير من المشتغلين بالتحديث في إيران فمعظمهم من النخبة السياسية، ممارسة أو قيادة الأمر الذي قد يوقع في محظور البعد الإبتسيمي للمشروع.

10-تبيّن أن العمل التجديدي لعلم الكلام في إيران على ضخامته وسعة مشاريعه لم يخرج عن نطاق نتائج نظيره في الضفة الغربية من العالم الإسلامي، اللهم في خصوصية الفلسفة "المقلدة" (الفلسفة الألمانية واللاهوت البروتستانتي في إيران) و(الفلسفة الأرسطية والبعد الرشدي والتطبيقات الديكارتية في المغرب الإسلامي) والنتيجة واحدة:

أ-فشل في تعقيل التراث بصفة عامة وعلم الكلام على وجه الخصوص، فالعقلانية والبرهان الحقيقي هو استكشاف عقلانيتنا لا قياسها بعقلانيات حضارات أخرى.

ب-أن مشروع التحديث في الفكر الإسلامي يعوزه عمق الفهم ما أوقعه في فشل الطرح، وأخرجه عن غايته المنشودة في النهضة والتحديث.

وفي الأخير لا يفوتنا أن نتقدم بمجموعة من التوصيات تدور في مجملها حول موضوع بحثنا أهمها

1-أنّ موضوع "التجديد لعلم الكلام" مشروع مفتوح لا يزال قائما ويحتاج إلى المزيد من بذل الجهد من طرف أهل الإختصاص والأكاديميات العلمية خصوصا في ما يتعلق بمعالجة مواضيع تتماشى وخصوصية هذا العلم، إذا أريد له أن يدخل دائرة العلم ولا يبقى في زاوية أو خانة الثقافة، من ذلك:

2-الانشغال بإشكالية العلاقة بين العلم والدين من خلال الاستفادة من بحوث فلسفة العلم.

3-العمل على ربط العلاقة بين العلم والإيمان، خاصة في المواطن التي ينتشر فيها الإلحاد

واللأدرية، فلا بدّ من طرح مسألة الإيمان بالله تعالى، وما يدّعمها من حجج تتناسب وحيثيات الواقع بتطوراته العلمية.

4-العمل على إبراز البعد الحضاري للإسلام، وضرورة التفريق بين الإسلام الذي هو دين ربّاني معصوم، والحداثة التي هي منهج بشري يعتريه الخطأ والزلل، لذلك لا يجوز إخضاعه للمناهج الوصفية المتغيرة حتى يمكن الاستفادة من جوهره النقي.

5-ضرورة تكثيف الدراسات النقدية البناء التي تعنى بدراسة المباحث الحداثية التي غزت الساحة الفكرية، ودّعمها إعلاميا وثقافيا من خلال النشر وتدريسها كوحدات ومقاييس في الجامعات ومراكز البحث.

6-ضرورة العمل على بلورة معايير جديدة لعلم الكلام ترفعه من مستنقع الجمود ومأزق القطيعة المعرفية إلى منهجي وينسجم وأصول العقائد الإسلامية مع تحديد نطاق الاجتهاد الكلامي في الأصول والفروع.

7-ضرورة الاهتمام بمجال دراسات الأديان والمذاهب خصوصا المعاصرة –منها-لما يمثله من أهمية في حياة المسلم اليومية خصوصا في بعض الأقطار ذات التعددية الدينية ولا ريب في أنّ الإحاطة بهذا المجال من أهم وظائف المتكلم.

8-إيلاء ملف العرفان والتصوّف الإسلامي بدراسات هادفة خصوصا في ظلّ الأوضاع العالمة الراهنة التي تستثمر هذا الملف في تغيير مفاهيم الإسلام.

9-الاهتمام الجادّ بموضوع العلاقات المذهبية، ونشر سياسة التسامح المذهبي بعيدا عن المفاهيم اتلي تغذي التفرقة والتكفير.

10-الاهتمام بمواضيع الأسرة، بمعالجات أخلاقية وتربوية إسلامية تحفظ تماسكها خصوصا في ظل الانحلال الأخلاقي الذي تفرضه مستلزمات الحداثة الغربية-والفلسفة الوضعية على وجه الخصوص-

كالشذوذ وعبادة الشيطان وغيرها.

-أي أنّ الحاجة اليوم تستدعي إنشاء مراكز دراسات تتخطى تحقيق التراث وطبعه إلى تكوين مراكز بحث تعمل على "ترشيد" التعامل مع التراث الإسلامي وتجديد علم الكلام وفق"عقلانيتنا" حتما يؤدي دوره في نهضة والتحديث.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفهارس

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهرس الآيات:

طرف الآية	السورة	رقم الآية	الصفحة
فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا (65)	النساء	65	201
وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا (36)	الإسراء	36	203
فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ عَلَى آثَارِهِمْ إِنْ لَمْ يُؤْمِنُوا بِهَذَا الْحَدِيثِ أَسَفًا (6)	الكهف	06	05
وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَلَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُوا وَلَيَعْلَمَنَّ الْكَاذِبِينَ (3)	العنكبوت	03	194
وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ (28)	سبأ	28	199

فهرس الأعلام:

العلم المترجم له	الصفحة
الجهم بن صفوان	63
الخميني مصطفى بن أحمد	119
الطباطبائي محمد بن الحسن	102
الطوسي محمد بن الحسن	97
أوغست كونت	25
حسين نصر	115
ديكارت رينيه	24
سبينوزا باروخ	22
صدر الدين الشيرازي	113
عبد الكريم سروش	127
مالك بن نبي	90
محمد إقبال	88
محمد باقر الصدر	106
محمد مجتهد شبستري	152
مرتضى مطهري	112
مصطفى ملكيان	140
معبد الجهني	64
نيتشة فريديريك	25
هيوم ديفيد	176
وحيد الدين خان	89

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهرس المصطلحات :

المصطلح	الصفحة
التفكيكية	30
العلمانية	30
العولمة	31
ما بعد الحداثة	35
القومية	42
العلمنة الكامنة	44
العقلانية	47
الميثالوجية	53
القطيعة الإبستمولوجية	55
التاريخية	57
الهندسة المعرفية	80
نظرية المعرفة	113
الشوفينية	119
الهرمنوطيقا	154
الأنسنة	131
الدوغمائية	143
عقلنة الدين	138

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

قائمة المصادر والمراجع

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

أولا: المراجع باللغة العربية:

القرآن الكريم

1. إبراهيم أعراب: الإسلام السياسي والحداثة، إفريقيا الشرق، بيروت، دط، (دون دار النشر).

2. إحسان عباس، فن الشعر، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، د.ط، 1955.

3. أحمد الأسدي: الهيرمنوطيقا الفلسفية جذور المصطلح ودلالة المعنى، أطروحة دكتوراه، جامعة آل البيت العالمية، 1438-1439هـ.

4. أحمد صبحي: علم الكلام، المعتزلة، دراسة فلسفية لآراء الشرق الإسلامية في أصول الدين، مؤسسة الثقافة الإسلامية، الإسكندرية، ط4، سنة النشر.

5. آلات تورين: نقد الحداثة، تر: أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، 1997، د.ط.

6. أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية: مج2، ترجمة: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات: بيروت، لبنان، ط2، 2001.

7. بطرس البستاني: محيط المحيط، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، 1977.

8. البغدادي: الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية، دار الآفاق الجديدة، بيروت، د.ط، 1982.

9. أبو بكر الباقلاني: إعجاز القرآن، تحقيق: أحمد صقر، دار المعارف، القاهرة، ط5، 1981.

10. تزفيتيانتودوروف: فتح أمريكا ومسألة الآخر: ترجمة: بشير السباعي، دار سينا، القاهرة، مصر، 1992.

11. ابن تيمية: التفسير الكبير، تحقيق وتعليق: عبد الرحمن عميرة: دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط.

12. ابن تيمية: مجموع الفتاوى، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد النجدي، مطابع الرياض، السعودية، ط1، 1381هـ.

13. جبرا الشوملي: العلمانية في الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2008.

14. جمال الدين القاسمي: تاريخ "الجهمية والمعتزلة، مؤسسة الرسالة، د بلد النشر، ط1، 1399هـ-

1973م.

15. جمال سلطان: الغارة على التراث، مكتبة السنة، مصر، ط1، 1990.

16. جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج1، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، لبنان، 1994.

17. جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان .

18. جون كوتنغهام: العقلانية، ترجمة محمود منقذ الهاشمي، مركز النماء الحضاري، ط1، 1997.

19. ابن أبي حاتم الرّازي: آداب الشافعي ومناقبه، تحقيق: ناهد الكوثري، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط2، 1993.

20. حاتم بن عثمان: العولمة والثقافة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1999.

21. حامد الغزالي: المنقذ من الضلال، دار الكتاب الحديثة، مصر د ط، د سنة النشر.

22. حسن إبراهيم: تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، دار النهضة المصرية، القاهرة، ط6، 1979.

23. الحسن العباقي: القرآن الكريم والقراءة الحديثة، دار صفحات للدراسات والنشر، سورية دمشق، ط1، 2009.

24. حسن حنفي: التراث والتجديد، ط4، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات، 1992.

25. حسن حنفي: محمد إقبال فيلسوف الذاتية، ط1، بيروت، دار الهدى الإسلامية، بيروت، 2009.

26. رشيدي سعدي: علم الكلام الجديد في إيران (من أجل لاهوت سياسي إسلامي جديد، سروش نموذجا)، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث (قسم: الدراسات الدينية 201/02/02،

27. روح الله الموسوي الخميني، الحكومة الإسلامية وولاية الفقهي، مؤسسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخميني، د ط، 1970.

28. ساطع الحصري: ماهي القومية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، طبعة خاصة، 1985.

29. سرمد الطائي: مراجعات في الفكر الإسلامي المعاصر، دار الهادي بيروت، ط1.

30. سرمد الطائي: نظرية عبد الكريم سروش، القبض والبسط النظري للشريعة، بين تهمة السفسطة وهمّ

التأسيس لخطاب إسلامي جديد، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد 2002.

31. سعد الدين التفتزاني: شرح العقيدة النسخية تح: مصطفى مرزوقي، دار الهدى، عين مليلة، دط، 2000م.

32. سعيد شبار: الحداثة في التداول الثقافي العربي الإسلامي، نحو إعادة بناء المفهوم، منشورات الزمن، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2002م.

33. السيد حسين النوري شخصيات مرتضى المطهري، مجلة ثقافتنا العدد6 (مجلة رابطة الثقافة والعلاقات الإسلامية للدراسات والبحوث، مركز الدراسات الثقافية الإيرانية العربية، 1426هـ.

34. سيد ياسين: تحليل مضمون الفكر القومي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1980.

35. شبلي النعماني: علم الكلام الجديد، ترجمة وتقديم: جلال السعيد الحفناوي، مراجعة الساعي، محمد السباعي د.ط، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 1979.

36. شبلي ملاط: تجديد الفقه الإسلامي: محمد باقر الصدر بيت النجف وشيعة العالم، د معلومات النشر.

37. الشهرستاني: الملل والنحل، على هامش كتاب الفصل في الملل والنحل، لابن حزم، دار المعرفة، بيروت، ط2، بيروت، 1395هـ.

38. طاش كبرى زاده: مفتاح دار السعادة ومصباح السعادة، د. دار الطبع، د. بلد النشر، د. سنة النشر، د.ط.

39. طه عبد الرحمان ؛ سؤال الأخلاق، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط1، 2000.

40. طه عبد الرحمن: تحديد المنهج في تقويم التراث، بيروت، المركز الثقافي، د.ت.

41. طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق، المركز الثقافي العربي، المغرب، بيروت، ط1، 2000.

42. طه عبد الرحمن: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، بيروت، المركز الثقافي العربي، 2000.

43. طه عبد الرحمن، روح الحداثة، المركز القافي العربي. الدار البيضاء. المغرب بيروت.ط.1.2006.

44. الطيب تيزيني: الإطار النظري والمفاهيمي، من ندوة الحداثة وما بعد الحداثة بمشاركة مجموعة من

المفكرين العرب، منشورات جامعة فيلادلفيا، عمان، الأردن، ط1، 2000.

45.عبد الإله الأحمدي: المسائل والرسائل المروية عن الإمام أحمد في العقيدة، دار طيبة، الرياض، د ط، د تاريخ النشر.

46.عبد الجبار الرفاعي: أزمنة علم الكلام الجديد ووهم التأسيس، مجلة الوسط، البحرين، العدد 98، 2002.

47.عبد الجبار الرفاعي: الاجتهاد الكلامي: مناهج ورؤى متنوعة، حوار مع: صادق لاريجاني، دار الهادي، بيروت، ط1، 2002.

48.عبد الجبار الرفاعي: الهرمينوطيقا والمناهج الحدثية في تفسير النصوص الدينية محلية قضايا إسلامية معاصرة، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، 2014.

49.عبد الجبار الرفاعي: علم الكلام الجديد وفلسفة الدّين، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، د.ط، 2002.

50.عبد الجبار الرفاعي: مجلة قضايا إسلامية معاصرة: مقال الاجتهاد الكلامي، دار الهادي، بيروت، د.ط، د سنة النشر.

51.عبد الجبار الرفاعي: موسوعة فلسفة الدين، علم الكلام الجديد، ط1، بغداد، مركز الدراسات، فلسفة الدين، 2016.

52.عبد الحليم محمود: الإسلام والعقل، دار المعارف، مصر، د.ط، د سنة النشر.

53.عبد الرحمن ابن خلدون: المقدمة، تح: علي عبد الواحد وافي، د دار النشر، د. بلد النشر، ط1، 1960.

54. عبد الرحمن بددي: الموسوعة الفلسفية، ج1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1984م.

55.عبد السلام بوزيرة: طه عبد الرحمن ونقد الحداثة، جداول للنشر والتوزيع، د بلد نشر، د.ط، 2011.

56.عبد الكريم بوصفصاف: الفكر العربي الحديث والمعاصر، دار الهدى، الجزائر، د.ط، (د د ن).

57.عبد الكريم سروش: الدين العلماني: ترجمة وتحقيق: أحمد القبانجي، د ط، مؤسسة الانتشار العربي،

.2010

58.عبد الكريم سروش: السياسة والتدين دقائق نظرية ومآزق عملية، ترجمة أحمد القابنجي، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، 2009.

59.عبد الكريم سروش: القبض والبسط في الشريعة، تر: دلال عباس، دار الجديد، بيروت، ط1، 2002.

60.عبد اللطيف علاتي: موقف محمد أركون من العقل السياسي الإسلامي، رسالة ماجستير، جامعة الأمير عبد القادر، قسنطينة، 2009، 2010.

61.عبد الله إبراهيم: المركزية العربية، إشكالية التكوّن والتمركز حول الذات، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1997.

62. عبد الوهاب المسيري وفتحي التريكي: الحداثة وما بعد الحداثة، دار الفكر، دمشق، سورية، ط1، 2003.

63.عبد الوهاب المسيري: العلمانية تحت المجهر، دار الفكر ودار الفكر المعاصر، سوريا، لبنان، ط1، 2000.

64.عبد الوهاب المسيري: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، ج1، (دار الشروق، القاهرة، مصر، ط1، 1999.

65.ابن أبي العز المنفى: شرح العقيدة الطحاوية، طبعة مؤسسة الرسالة، بيروت، د.ط، 1411هـ-1990م.

66. عزيز العظمة: العلمانية من منظور مختلف، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1992.

67.عضد الدّين الإيجي: المواقف، د. دار النشر، إسطنبول، د.ط، 1286هـ.

68.علي حرب: نقد النص (النص والحقيقة01)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، ط4، 2005.

69.علي حرب: نقد النص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، ط4، 2005.

70.علي عبد الرزاق: الإسلام وأصول الحكم، تقديم: ممدوح حقي، مكتبة الحياة، بيروت، د.ط، (دون

سنة النشر).

71. الفارابي: إحصاء علوم الدّين، تح: عثمان أمين، د. دار النشر، القاهرة، ط3، 1968.

72. فرانسيس فوكوياما: نهاية التاريخ، ترجمة: حسين الشيخ، دار العلوم العربية، للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، د.ط، دون تاريخ النشر.

73. فرحات عبد الوهاب: علم العقيدة في ضوء التحديات الفكرية المعاصرة، مجلة أصول الدين، جامعة الأمير عبد القادر، قسنطينة، العدد الثاني، 1420هـ-1999م.

74. فوازن الجذيري: قراءة في علم الكلام، الغائية عن الأشاعرة مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1992، د ط.

75. فوقية حسين: مقالات في أصال المفكر المسلم، دار الفكر العربي، القاهرة، ط1، 1976.

76. قاسم أمين: تحرير المرأة، تقديم: مصطفى ماضي، دار معظم للنشر، الجزائر، د"، 1988.

77. القاضي عبد الجبار: المغنى في أبواب التوحيد والعدل، تح: محمود الخضيري ومحمود قاسم، الدار المصرية للتأليف والترجمة، مصر، د.ط.

78. القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، تعليق: أحمد بن الحسين أبي هاشم، تح: عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، ط5، 1981.

79. كبرى مجيدي بيد كلي: حقيقة الإيمان في ضوء آيات القرآن، تفسير الميزان نموذجا، مجلة المنهاج، العدد 67، 1433هـ-2012م.

80. كمال عبد اللطيف وأحمد بقاوي: التراث والنهضة، قراءات في أعمال محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2004.

81. مارتن هيدغر: التقنية الحقيقة، الوجود، ترجمة: محمد سبيلا وعبد الهادي مفتاح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط1، 1995.

82. مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، تر: عبد الصبور شاهين، ط4، دمشق، دار الفكر، 1987.

83. مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، تر: عبد الصبور شاهين، دمشق، دار الكفر، 1985.

84. محمد محمدي: اتجاهات الفكر الديني المعاصر في إيران، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، المعهد العالمي

للفكر الإسلامي، د. بلد النشر، ط1، 2010.

85. مجموعة من المؤلفين: التراث والعلمانية، حوار مع مصطفى ملكيان: "تساؤلات حول المعنوية"، مؤسسة صراط الثقافية، طهران، د.ط، د.تاريخ النشر.

86. مجموعة من المؤلفين: ثلاثة قرون من الأدب، دار مكتبة الحياة، بيروت، ط1، ص 90.

87. محمد أحمد إسماعيل: عودة الحجاب، دار طيبة، الرياض، ط11، 1996، ص 25.

88. محمد أركون: الإسلام والحداثة، مجلة التبيين، العدد 03، الجمعية الثقافية الجاحظية، الجزائر، 1990.

89. محمد أركون: المفكر الإسلامي –نقد واجتهاد –، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط3، 1998.

90. محمد أركون: الوحي، الحقيقة، التاريخ–نحو قراءة جديدة للقرآن–، مجلة الثقافة الجديدة، العدد 26–27، 1983.

91. محمد أركون: تاريخية الفكر الإسلامي، تر: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، الدار البيضاء، بيروت، 1998.

92. محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة: هاشم صلح، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط1، 1986.

93. محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟ ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط4، 2009.

94. محمد التهناوي: كشاف اصطلاحات الفنون، تح: لطفي عبد البديع، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة، والطباعة والنشر، القاهرة، د.ط، 1963.

95. محمد العربي بوعزيز: الفكر الإسلامي، ومواكبة مستجدات العصرين محمد إقبال ومحمد عبده.

96. محمد العربي بوعزيزي: الفكر الإسلامي ومواكبة مستجدات العصر بين محمد إقبال ومحمد عبده، مركز الدراسات الإسلامية بالقيروان: ندوة: الفكر الديني ومواكبة العصر (الواقع والآفاق) أيام 30/29/28 نوفمبر 2005. منشورات مركز الدراسات الإسلامية بالقيروان د تاريخ النشر.

97. محمد باقر الصدر: الأسس المنطقية للاستقراء، دار التعارف للمطبوعات، لبنان، دط، 1981.

98.محمد باقر الصدر: المدرسة الإسلامية، دار الكتاب الإيراني، بيروت، د.ط، د تاريخ النشر.

99.محمد باقر الصدر: المدرسة القرآنية، دار التعارف، بيروت، د ط، د تاريخ النشر.

100.محمد برادة: اعتبارات نظرية لتحديد مفهوم الحداثة، مجلة فصول، ع4، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، 1984.

101.محمد بن عيسى الترمذي: سنن الترمذي، تح: عبد الرحمن محمد عثمان، دار الفكر، بيروت، ط2، 1983.

102.محمد بن مكرم بن علي بن منظور: لسان العرب، مج2، دار بيروت للطباعة و النشر، بيروت، لبنان، 1995.

103.محمد تقي المدرسي: إشكاليات القراءات المعاصرة للنص الديني، شبكة مزن الثقافية، مجلة الشهيد 2004/10/07

104.محمد جديد: الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي.

105.محمد رضا وصفي، الفكر الإسلامي المعاصر في إيران (جدليات التقليد والتجريد)، دار التجريد، بيروت، 2000.

106.محمد سبيلا: الحداثة وما بعد الحداثة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2000.

107.محمد صالح محمد السيد: أصالة علم الكلام، دار الثقافة والنشر والتوزيع، القاهرة، دط، 1987.

108.محمد صالح محمد السيد: مدخل إلى علم الكلام، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، د.ط، 2001.

109. محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1991.

110.محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط3، 2006.

111.محمد عابد الجابري: محنة المثقفون في الحضارة العربية، محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط3، 2008.

112.محمد عابد الجابري: نحن والتراث، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2006.

113.محمد عابد الجابري، نقد العقل العربي (تكوين العقل العربي)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط3، 2006.

114.محمد عبده: الإسلام دين العلم والمدينة، تحقيق طاهر الطناحي، دار الهلال، دون بلد النشر، د.ط، دون تاريخ النشر.

115.محمد غازي: موقف الفكر الإسلامي المعاصر من العلمانية، رسالة ماجستير، جامعة الأمير عبد القادر، قسنطينة، 1990-1991.

116.محمد فريد وجدي: دائرة معارف القرن العشرين، مج3، دار المعرفة للطباعة والنشر، لبنان، ط3، 1971.

117.محمد مجتهد شبستري: الحداثة الدينية، ترجمة: صالح البدراوي، نصوص معاصرة، مركز البحوث المعاصرة، بيروت.

118.محمد مجتهد شبستري، ترجمة: أحمد القبانجي، دار الانتشار العربي، بيروت، د.ط، 2013.

119. محمد مجتهد شبستري، قراءة بشرية للدّين، ترجمة أحمد القبانجي، دط، منشورات الجمل، بيروت، 2009.

120.محمود بن إسماعيل البخاري: الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه، دار الفكر، بيروت، دط، 1981.

121.محمود جديدي: الحداثة ومتابعة الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي، الدار العربية للعلوم، ناشرون، منشورات الاختلاف، مؤسسة محمد بن راشد آل نمتوم، لبنان، الجزائر، ط1، 2008.

122.مختار الفجاري: نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2005.

123.مرزوق العمري: إشكالية تاريخية النص الدين في الحطاب الحداثي العربي المعاصر، أطروحة دكتوراه. قسم العقيدة و مقارنة الأديان. جامعة الأمير عبد القادر.قسنطينة.2006/2005.

124.ابن مسعود الفراء البغدادي: شرح السنة، تح: الأرناؤوط والشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، د.ط، 1983.

125. مصطفى حسيبة: المعجم الفلسفي، دار أسامة، الأردن، د ط، 2012.

126.مصطفى ملكيان: الشوق والهجران، دار الانتشار العربي، بيروت، ط1، 2009.

127.مصطفى ملكيان: العقلانية والمعنوية، مقاربات في فلسفة الدّين، ترجمة: عبد الجبّار الرفاعي وحيدر نجف، الدار العربية للعلوم ناشرون ومركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ط1، 2010.

128.مصطفى ملكيان: مقال في الفكر الإسلامي، مجلة المنطلق، بيروت، العدد117، 1997.

129.مصطفى ملكيان: مقال: "المعنوية جوهر الأديان"، كتاب "مطارحات في عقلانية الدين والسلطة"، دار الجمل، بيروت، ط1، 2009.

130.مطاع الصفدي، نقد العقل الغربي (الحداثة ما بعد الحداثة)، مركز الإماء القومي، بيروت، لبنان، 1990.

131.معبد الجهني: من التابعين ومن أوائل القائلين بالقدر أي ينفي القدر الإلهي، قتله عبد الملك بن مروان أو الحجاج لخروجه مع ابن الاشعث: الذهبي: ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تح: علي محمد البجاوي، نشر عيسى البابي الحلي، القاهرة، د ط، د سنة النشر.

132. معجم طبقات المتكلمين: اللجنة العلمية في مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، تقديم وإشراف: جعفر السبحاني، مطبعة مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم، غيران، ط1، 1424هـ.

133.ابن منظور: لسان العرب، مج2، دار المعارف، القاهرة، د.ط، دون سنة النشر.

134.ناظم كاظم: مقال: "حداثيون...ويصلون أدلجة الحداثة" مجلة: (علامات عدد26، وزارة الثقافة، مكناس، المغرب .

135.نبيل معلوف: الهويات القاتلة، ط1، دار الفارابي، بيروت، 2004.

136. نجوى منصوري: التراث والتجديد عند زكي نجيب محمود، رسالة ماجيستر.، الجامعة الإسلامية الحكومية كاليجاجا، اندونيسيا، 2004.

137.نيكولاس رزبرغ، توجهات ما بعد الحداثة، ترجمة: ناجي رشوان، مراجعة: محمد بريد علي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، ط1، 2000.

138.هاشم صالح: معارك التنويريين والأصوليين في أوروبا، دار الساقي، ط1، 2010.

المواقع الإلكترونية:

139.حسناء أسعد: قراءة في كتاب "التدين العقلاني" للدكتور مصطفى ملكيان مؤسسة الفكر الإسلامي المعاصر للدراسات والبحوث

thakafiat-claudeabouchacra.wordpress.com.

140. مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، مصطفى ملكوان: قسم التحرير: www.mominoun.com

141. عماد الهلالي: الحداثة والاتجاه المعنوي في الدّين عند مصطفى ملكيان، مجلة الكلمة: kelma.net

142. موقع أبجد للكتب: كتب مصطفى ملكيان أبجد: www.Abjad.com

143.أحمد سالم: أصول التعددية الدينية عند عبد الكريم سروش، مجلة حفريات الإلكترونية www.hfryat.com

144. أحمد البنكي: "عبد الكريم سروش في قبضة وبسطة"، مجلة الآوان الإلكترونية العدد الأول: www.awen.com

145. وجيه الكوثراني: قراءة في القبض والبسط في الشريعة لعبد الكريم سروش www.mafhom.com

146.محمد رضا وصفي: الفكر الإسلامي وآفاقه في إيران المتلقي الفكري للإبداع، تاريخ النشر: www.almultaka.org

147. محمد مجتهد شبستري: الحداثة الدينية، ترجمة: صالح البدرواي، مركز البحوث المعاصرة في بيروت، نصوص معاصرة www.mosos.net

148. محمد مجتهد شبستري: الموقع الرسمي الإلكتروني: مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، www.mominoun.com

149. محمد مجتهد شبستري: الإيمان والعقل والحرية موقع قنطرة ar.qantara.de

150. محمد السيد الصياد: العلمانية والحوزة: تحولات التدين الإيراني، رصانة (المعهد الدولي للدراسات الإيرانية) www.rasanah.is.org

151. نور الدين دغير: المؤسسة الدينية في إيران...جدل التقليد والثورة والدولة، مركز الجزيرة للدراسات، www.algeria.net

152.حيدر حب الله: علم الكلام عند العلامة الطباطبائي، قراءة جدل العقل والنص. www.shaia.org

153.السيد ولد أباه: الكلام في تجديد علم الكلام، صحيفة الاتحاد .www.alitihad.ae.

154.مقال: المؤسسة الدينية في العراق...جدل التقليد والثورة والدولة. Www.aljazera.net

155. مصطفى عارف: المنعرج الهرمنيوطيقي للنص الدّيني الإسلامي، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، www.mominoun.com 2016/04/09

156. حيدر حب الله: علم الكلام الجديد: قراءة أولية، مركز آفاق للدراسات والبحوث www.aofaqcenter.com2011/05/08

157. يحيى محمد: علم الكلام والكلام الجديد "الهوية والوظيفة" www.famakdin.net

158.عمر كوش: نقد التراث أم نقد العقل ومصادرته: www.tereza.org

159.فاطمة الزهراء ناصري: القراءات الحداثية للنص القرآني، موقع إسلام أون لاين www.islamonline. com

160. مصطفى ملكيان: مقال "الدين والحداثة" ضمن: نشرة المحرر، بقلم: مصطفى المتوكل الساحلي، www.machat.com .

161.عماد الهلالي: "الحداثة والاتجاه المعنوي في الدين عند مصطفى ملكيان"، مجلة الكلمة الإلكترونية:kalema.net

162.هذا ما أكدّه على سبيل المثال عبد الله البلوشي في مقاله: قراءة في فكر المفكر الإيراني مصطفى ملكيان، جريدة عمان الإلكترونية main.omandaily.com

163.مقال: الإسلام والحداثة قراءة جديدة لجدلية قديمة، شبكة ضياء المؤتمرات والدراسات والأبحاثwww.diae.net

ثانيا: المراجع باللغة الأجنبية:

164.Alain tourine, critique de la modernité, Edition foyard, 1992.

165.André Lalande, vocabulaire et critique de la philosophie, press universitaire de la France 2eme Edition, paris, 1968.

166.Charles Taylor: le malaise de la modernité, traduit de l'anglais par charlotte me lançon: paris: les éditions du cerf, 1994.

167. Gérard paulet: « les concepts de modernité »in ce que modernité veut dire(01) textes universitaires de bordeaux, 1994.

168.Gianni Vettimo, la fin de la modernité, nibilisme et fer menentique dans la culture post-moderne, traduit de p 2.

169.L'italien par Charles alunis (paris méditions du seuil, 1987.

170.le petit robert (alphabétique et analogique de la langue français nouvelle Edition, revue corrigée et mise a jour en 1992.

171. nouveau larousse encyclopédique, kondratiev-zythven larousse-bordas, 1998, la présent Edition.

172.oxford advonced lerner's dictionary: with oxford uniting tutor new 8th edition 2010.

173.Q.w.F. hegel, phénoménologie de l'esprit, traduction J hypot lite aubier Montaigne, paris, 1944.

174.Susan Bickford »why we listen to lumatics m anti foundational theories and feminist in hypatia vol8, no2(spring1993).

175.Torry eogleton, the illusions of post-modernism (mosschusttes black well publishers, inc, second published, 1997.

فهرس الموضوعات

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهرس الموضوعات.

العنوان	الصفحة
مقدمة	
الباب الأول: قراءة في مفاهيم الأطروحة	
الفصل الأول: في مفهوم الحداثة ومسارها الكرونولوجي	
المبحث الأول: الدلالة اللغوية للحداة	03
المطلب الأول: دلالة الحداثة في اللغة العربية	03
المطلب الثاني: دلالة الحداثة في اللغات الأجنبية	08
المطلب الثالث: مقارنة بين الدلالتين	11
المبحث الثاني: الدلالة الاصطلاحية للحداثة في الفكر الغربي	13
المطلب الأول: مفهوم الحداة فلسفيا	13
المطلب الثاني: عوامل نشأتها	20
المطلب الثالث: نتائجها	28
المبحث الثالث: فلسفة الحداثة في الفكر العربي	40
المطلب الأول: عوامل نشأتها (النهضة، الفكر القومي، العلمنة الكامنة)	40
المطلب الثاني: نتائجها (العلمانية، العقلنة)	46
المطلب الثالث: الحداثة و"إلحاح التعقل"	49
–جدلية التراث و الحداثة	50
–قواعد الدراسات الحداية في الفكرالعربي	54
–الإنتقادات الموجهة لها	56
الفصل الثاني: علم الكلام و إلحاح التحديث	
المبحث الأول قراءة كرونولوجية لعلم الكلام	62
المطلب الأول أسباب نشأته	62
المطلب الثاني: تعريفاته و تسمياته	68
المطلب الثالث: تقييمه	71

المبحث الثاني: الحداثة و" إلحاح التجديد" في علم الكلام	77
المطلب الاول:أسباب نشأة علم كلام جديد	77
المطلب الثاني:في مفهوم علم الكلام الجديد أو"الهندسة المعرفية لعلم الكلام الجديد"	79
المطلب الثالث: الجذور التاريخية لعلم الكلام الجديد	84
الباب الثاني:علم الكلام الجديد في إيران	94
الفصل الأول: ملاباسات تحديث علم الكلام في إيران	95
الفصل الثاني:الجذور التاريخية لتحديث علم الكلام في إيران	96
المبحث الأول:الحوزة الدينية و دورها في تحديث علم الكلام	96
المطلب الأول: التعريف بالحوزة	96
المطلب الثاني : مقومات تحديث علم الكلام داخل الحوزة العلمية	98
المبحث الثاني : نماذج حوزوية لتحديث علم الكلام	100
المطلب الأول: الطباطبائي ودوره في تحديث علم الكلام	101
المطلب الثاني: محمد باقر الصدر ودوره في تحديث علم الكلام	105
المطلب الثالث: مرتضى المطهري و دوره في تحديث علم الكلام	111
المطلب الرابع: سيد حسين نصر ودوره في تحديث علم الكلام	114
المطلب الخامس: نظرة تقويمية لدور الحوزة في تحديث علم الكلام	115
المبحث الثالث: الثورة الإسلامية و اثرها على الساحة الفكرية الإيرانية	118
المطلب الأول: مدرسة الخميني و دورها في عصرنة الأفكار الإسلامية	118
المطلب الثاني:جدلية العلاقة بين الحوزةو الثورة الإسلامية"تسييس الحوزة أم أسلمة الورة"	120
المطلب الثالث: جدلية العلاقة بين الحداثة و فلسفة الجمهورية الإسلامية في ايران	122
الفصل الثاني:قراءة في نماذج للدراسات الحداية في إيران	125
المبحث الأول: قراءة في الطرح التجديدي لعلم الكلام عند المفكر الإيراني–عبد الكريم سروش–"أنسنة الفكر الديني"	126
المطلب الأول:عبد الكريم سروش و تنوع التكوين الفلسفي–ملمح في السيرة و	126

التكوين–	
المطلب الثاني:تجديد علم الكلام و المعرفة الدينية(نظرية القبض و البسط في الشريعة)	128
1)في مفهوم القبض و البسط(مفهوم المعرفة الدينية).	128
2)استرتيجية التجديد لعلم الكلام.	129
المطلب الثالث: العقلانية و الحرية	133
أ–نظرية الصراطات المستقيمة(فكرة التعددية الدينية).	133
ب–مركزية الأخلاق في الكلام الجديد.	134
ج–علم الكلام الجديد و تجديد اللاهوت السياسي(الدولة المدنية و هدم نظرية الإيديولوجيا الدينية).	134
المطلب الرابع:الإنتقادات الموجهة للطرح التجديدي لعلم الكلام عند سروش	137
المبحث الثاني:الطرح التجديدي عند المفكر الإيراني "مصطفى ملكيان"	138
المطلب الأول: مصطفى ملكيان...نهم البحث و التكوين الفلسفي	139
المطلب الثاني:المعنوية و العقلانية...أطروحة في المواءمة بين الدين و الحداثة	140
أ–علم الكلام الجديد و إعادة صياغة المعرفة الدينية.	141
ب–في مفهوم "العقلانية و المعنوية".	142
المطلب الثالث:مناقشة نظرية "العقلانية و المعنوية" عند ملكيان.	148
المبحث الثالث: الطرح التجديدي عند لعلم الكلام عند المفكر الإيراني "محمد مجتهد شبستري"	150
المطلب الأول:محمد مجتهد شبستري...الطموح و تجاذبات الفكر ة السياسة.	150
المطلب الثاني:الهرمنيوطيقا والقراءة الحداثية للدين	152
ا–بشرية الدين ونقد القراءة الرسمية.	153
ب–شروط ومعايير الهرمنيوطيقا عند شبستري.	154
ج– تطبيقات المنهج الهرمنيوطيقي على النصوص الدينية.	158
المطلب الثالث: الإنتقادات الموجهة للقراءة البشرية للدين.	162
المبحث الرابع: مرافاعات قي الصياغة الحداثية لعلم الكلام الجديد.	163

المطلب الأول:إشكالية التسمية بين ضوابط "الأعلمية" و انفتاحات"الحداثة".	164
المطلب الثاني:آفة التقديس المطلق للمناهج و الفلسفات الغربية.	167
أ–التقديس المطلق للعقل.	169
ب–الغموض و التضارب المنهجي.	173
ج–عقلنة الدين	173
د–التاريخية(التورخة الهدمية الإجتثاثية).	173
المطلب الثالث: الغموض والتضارب المنهجي:	178
المطلب الرابع.عقلنة الدين:	183
المطلب الخامس.التاريخية (التورخة الهرمية الاجتثاثية)	185
المطلب السادس: غياب الموضوع بين الغايات وتفكيك المناهج:	202
المطلب السابع: مغالطة الاشراقية في "فلسفة الدين" لعلم الكلام الجديد.	206
خاتمة.	214
الفهارس	220
فهرس الآيات	221
فهرس الاعلام	222
فهرس المصطلحات	223
فهرس المصادر و المراجع	224
فهرس الموضوعات	238
الملخص	

الملخص

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الملخص باللغة العربية

تبحث هذه الدراسة الموسومة بـ: "الصياغة الحداثية لعلم الكلام الجديد في إيران" بغرض إلقاء الضوء على الزاوية الشرقية من الفكر الإسلامي ببيان توجهاته وتأثراته ومنجزاته مع إعطاء صورة واضحة عن مجريات الأفكار في الساحة الفكرية الإيرانية، بإبراز خطواتها وتوجهاتها وأهدافها من خلال الإطلاع على أعمال مفكرين إيرانيين معاصرين بتقييم أعمالهم والإطلاع عليها وبيان مدى صحة هذا الطرح لعلم الكلام الجديد في ظل ظروف وخصوصيات الفكر الإسلامي في إيران بصفة خاصة وفي العالم الإسلامي بصفة عامة.

ولتحقيق هذه الأهداف عرّفنا بالموضوع مع بيان أهميته، وأهم الدوافع والأهداف التي جعلتنا نختار هذا الموضوع، إضافة إلى الإشكالية والمنهج المحدد الذي سلكناه في معالجته .

ثم بينا مفهوم الحداثة لغويا وفكريا في شقيها العربي والغربي، مع بيان عوامل وأسباب نشأتها ومفرزاتها على الصعيدين الفكري والواقعي، لنتطرق لمفهوم علم الكلام من خلال قراءة كرونولوجية وتاريخية لنشأة هدا العلم والمفاهيم التي دارت حوله، والأسباب التي فرضت القيام بتجديد هذا العلم لدى الباحثين في هذا الميدان، مع بيان الجذور التاريخية لعلم الكلام الجديد ومدى تأثره بالحداثة .

من خلال تخصيص قراءة في نماذج للدراسات الحداثية لعلم الكلام الجديد في إيران،خصص المبحث الأول منه لقراءة في الطرح الفلسفي لعلم الكلام الجديد عند المفكر الإيراني عبد الكريم سروش وغايته في أنسنة الفكر الديني. ثم خصصنا المبحث الثاني للطرح الفلسفي لعلم الكلام الجديد عند المفكر الإيراني مصطفى ملكيان تحت عنوان عقلنة الدين، لنخصص المبحث الثالث للطرح الفلسفي لعلم الكلام الجديد عند المفكر الإيراني محمد مجتهد شبستري تحت عنوان القراءة البشرية للدين.

ثم تطرقنا لمرافاعات الصياغة الحداثية لعلم الكلام الجديد بصفة عامة وفي إيران بصفة خاصة، وذلك من خلال رفع الهفوات والمغالطات التي وقع فيها أصحاب المشاريع التحديثية فيما يخص علم الكلام والنتائج المترتبة عن ذلك، حيث رافعنا مفهوم الأعلمية التي أريد لعلم الكلام الجديد أن يوسم به، ثم رافعنا آفة التقديس المطلق للمناهج والفلسفات الغربية في تطبيقاتها الحداثية على المجال التداولي الإسلامي وخصوصا علم الكلام،لنبين في الأخير غياب الموضوع بين متاهة الغايات وتفكيك المناهج لدى الحداثيين وانعكاس ذلك سلبا على العملية التجديدية لعلم الكلام.

وقد تبين لنا من بحثنا أن مشروع "الصياغة الحداثية لعلم الكلام الجديد في إيران" لا يخرج عن إطار الدراسات الحداثية للتراث الإسلامي والتي لا تزال تبذل جهدا كبيرا، في نقل وتعريف المفاهيم الفلسفية والسياسية الحداثية وترسيخها، بغرض تبيئتها وتكييفها مع المحيط العام للعالم الإسلامي.

كما أنه لم يسلم مشروع "الصياغة الحداثية لعلم الكلام الجديد في إيران" من خلال الجهود المبذولة في سبيله من الوقوع في عدّة مغالطات أهمها:

أ- أنه لم يستطع حتى شرعنة اسم "الأعلمية" وذلك لافتقاد هذه الدراسات لـ:

- شرط التأطير ضمن علم واحد لقضايا ومسائل ما يسمى بـ"علم الكلام الجديد" إضافة إلى عدم توحيد المنهجية وأصول القواعد المعرفية المعالجة حيث لم يصل إلى اليوم إلى حدّ التبويب لمحاور مستقلة تميزه كعلم مستقل مقابل علم الكلام القديم.

- الأمر الذي جعل من الدارسين والباحثين من يرى أنّ "علم الكلام الجديد" بحث في طور التكوين، فهو يصلح كثقافة لا كعلم فلم يأخذ-حسبهم- من العلم إلا التسمية.

ب-تعامل أصحاب المشروع الحداثي لعلم الكلام الجديد في إيران مع الحداثة الأجنبية (الفلسفة الألمانية الحديثة واللاهوت البروتستانتي) والتسليم لها دون نقد وتمحيص وهو ما يتعارض وروح الحداثة المنشودة من طرفهم والتي تتطلب نقد كل شيء، أي أنّهم أساءوا فهم الحداثة واقتصروا على عقلانية الثقافة الغربية.

ج-يضاف إلى ذلك آفة التقديس المطلق للمناهج والفلسفات الغربية وذلك بالتقديس المطلق للعقل، الغموض اللّغوي، وتضارب مناهج.

كما تبيّن أن العمل التجديدي لعلم الكلام في إيران على ضخامته وسعة مشاريعه لم يخرج عن نطاق نتائج نظيره في الضفة الغربية من العالم الإسلامي، اللهم في خصوصية الفلسفة "المقلدة" (الفلسفة الألمانية واللاهوت البروتستانتي في إيران) و(الفلسفة الأرسطية والبعد الرشدي والتطبيقات الديكارتية في المغرب الإسلامي) والنتيجة واحدة:

أ-فشل في تعقيل التراث بصفة عامة وعلم الكلام على وجه الخصوص، فالعقلانية والبرهان الحقيقي هو استكشاف عقلانيتنا لا قياسها بعقلانيات حضارات أخرى.

ب-أن مشروع التحديث في الفكر الإسلامي يعوزه عمق الفهم ما أوقعه في فشل الطرح، وأخرجه عن غايته المنشودة في النهضة والتحديث.

Summary

The study is to be tagged with: "The modern wording of the new speech in Iran" to highlight the eastern corner of Islamic thought to stand with his orientation, impact and achievements with giving a clear picture of ideas in the Iranian intellectual arena. Iranians are contemporary to evaluate their business and see and indicate the validity of this proposal for the new speech under the circumstances and privacy of Islamic thought in Iran in particular and in the Islamic world in general.

To achieve these objectives, we have recognized the subject with its importance, the most important motives and goals we have chose this issue, as well as the problem and the specific approach we have taken in its treatment.

Then between the concept of a guy and intellectual modernity in its Arab and Western northern, with factors, reasons for its inception and fertilizers at the intellectual and real-time functions. The field, with the historical root statements of the new speech and its affected by modernity.

Through the allocation of reading in models for modernist studies for the new speech in Iran, allocated the first topic of it to read in the philosophical offering of the new speech at the Iranian thinker Abdul Karim Sarouche and its purpose in the humanity of religious thought. Then we allocated the second aspect of the philosophical subtraction of the new speech at the Iranian thinker Mustafa Malayan under the title of the rationality of religion.

We then discussed the modern wording of the new speech in general and in Iran in particular by raising the loves and brains in which project owners signed with regard to speech and consequences of this, where we have lost the concept of the scholar that I want to know new words The absolute sanctification of Western approaches and philosophies in its modernization on Islamic trading speech, especially the science of speech, for the latter is the absence of the subject between the maze of the goals and dismantling the curriculum in modernity and reflected this negatively on the renewal process of speech.

We have shown that we have shown that the "modern wording of new wording in Iran" does not come out of the framework of modernization of Islamic heritage, which is still making a great effort, in

the transfer and definition of modern philosophical and political concepts and consolidation, for its urge and adaptation with the General Ocean of the Islamic World.

He also did not recognize the "modern wording of the new speech in Iran" through efforts to fall in several different languages:

(A) He could not even be aware of the name of the "scientist" and to believe these studies to:

-Framing requirement in one science of issues and issues called "new speech science" in addition to the failure of the methodology and the assets of treated cognitive bases where the tab has not reached independent artisan as an independent science for ancient science.

-The command, which made the students and researchers who believe that the "new science" research in the process of configuration, it is correct a densely not as a knowledge of the film.

(B) The modern project owners of the new speech in Iran are treated with foreign modernity (modern German and Protestant philosophy) and delivery without criticism and scrutiny, which is contrary to the spirit and spirit of modernity, which requires criticism of everything. .

C. Added the absolute sanctification of Western curricula and philosophies by sanctifying the sanctity of the mind, the language ambiguity and conflicting curricula.

It also turned out that the renewal work of speech in Iran on his significance and its projects did not come out of the scope of the results of his counterpart in the West Bank of the Muslim world. Morocco Islamic) and one result:

A - failed to stimulate heritage in general and speech in particular, the real, real and real prefix is to explore our minds that are not measured by other civilizations.

B - The updating project in Islamic thought is deepened by the depth of understanding what I signed in the failure of the subtraction and turned out of his goal desired in Renaissance and modernization.

Résumé

L'étude doit être étiquetée avec: "Le libellé moderne du nouveau discours en Iran" pour souligner le coin oriental de la pensée islamique de son orientation, de son impact et de ses réalisations avec une image claire des idées de l'arène intellectuelle iranienne. Les Iraniens sont contemporains pour évaluer leur entreprise et voir et indiquer la validité de cette proposition pour le nouveau discours dans les circonstances et la vie privée de la pensée islamique en Iran en particulier et dans le monde islamique en général.

Pour atteindre ces objectifs, nous avons reconnu le sujet de son importance, les principales motivations et objectifs que nous avons choisi ce problème, ainsi que le problème et l'approche spécifique que nous avons prise dans son traitement.

Puis entre le concept d'un gars et de la modernité intellectuelle dans son nord arabe et occidental, avec des facteurs, des raisons de sa création et de ses engrais aux fonctions intellectuelles et en temps réel. Le terrain, avec les déclarations racines historiques du nouveau discours et de ses affectés par la modernité.

Grâce à l'affectation de la lecture dans les modèles d'études modernistes pour le nouveau discours en Iran, a attribué le premier sujet de celui-ci à lire dans l'offre philosophique du nouveau discours du penseur iranien Abdul Karim Sarouche et son objectif dans l'humanité de la pensée religieuse. Ensuite, nous avons alloué le deuxième aspect de la soustraction philosophique du nouveau discours au penseur iranien Mustafa Malayan sous le titre de la rationalité de la religion.

Nous avons ensuite discuté du libellé moderne du nouveau discours en général et en Iran en particulier en soulevant les amours et les cerveaux dans lesquels les propriétaires de projets ont signé en ce qui concerne la parole et les conséquences de cela, où nous avons perdu le concept de l'érudit que je veux connaître les nouveaux mots la sanctification absolue des approches occidentales et des philosophies dans sa modernisation sur la discours sur les négociations islamiques, en particulier la science du discours, car ce dernier est l'absence de sujet entre le labyrinthe des buts et le démantèlement du programme de modernité et reflétait cette question négative sur le processus de renouvellement de la parole.

Nous avons montré que nous avions montré que le "libellé moderne de nouvelle formulation en Iran" ne sort pas du cadre de la modernisation du patrimoine islamique, qui fait de gros effort, dans le transfert et la définition des concepts philosophiques et politiques modernes et

consolidation, pour son envie et son adaptation avec l'océan général du monde islamique.

Il n'a pas non plus reconnu le «libellé moderne du nouveau discours en Iran» grâce à des efforts pour tomber dans plusieurs langues différentes:

(A) Il ne pouvait même pas être conscient du nom du "scientifique" et de croire ces études à:

- Exigence de cadavre dans une science des problèmes et des problèmes appelés «Nouvelle science de la parole», en plus de l'échec de la méthodologie et des actifs des bases cognitives traitées où l'onglet n'a pas atteint l'artisan indépendant comme une science indépendante pour la science antique.

- Le commandement, qui a rendu les étudiants et les chercheurs qui croient que la "nouvelle science" recherche dans le processus de configuration, il est correct une bonne chose à la connaissance du film.

(B) Les propriétaires de projets modernes du nouveau discours en Iran sont traités avec une modernité étrangère (philosophie allemande et protestante moderne) et de livraison sans critique ni examen, qui est contraire à l'esprit et à l'esprit de la modernité, qui nécessite une critique de tout..

C. a ajouté la sanctification absolue des programmes et des philosophies occidentales en sanctifiant la sainteté de l'esprit, l'ambiguïté linguistique et les programmes d'études contradictoires.

Il s'est également avéré que le travail de renouvellement de la parole en Iran sur son importance et ses projets ne sont pas sortis de la portée des résultats de son homologue dans la Cisjordanie du monde musulman. Maroc Islamique) et un résultat:

A - Échec de stimuler le patrimoine en général et le discours en particulier, le préfixe réel, réel et réel est d'explorer nos esprits qui ne sont pas mesurés par d'autres civilisations.

B - Le projet de mise à jour de la pensée islamique est approfondi par la profondeur de la compréhension de ce que j'ai signé dans l'échec de la soustraction et s'est avéré de son objectif souhaité à la renaissance et à la modernisation.