



جامعة الجزائر 2 أبو القاسم سعد الله
كلية العلوم الإنسانية



قسم الفلسفة

تخصص: الفكر الفلسفي العربي الإسلامي

الفلسفة الكلامية عند عبد الكريم سروش - دراسة تحليلية نقدية -

أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه الطور الثالث في الفلسفة

إشراف الأستاذ الدكتور:

- مسعود لبيوض

إعداد الطالب:

- سامي سنوسي

لجنة المناقشة:

الرتبة العلمية	الاسم واللقب	الجامعة	الصفة
الأستاذ الدكتور	مناد طالب	جامعة الجزائر 2	رئيسا
الأستاذ الدكتور	مسعود لبيوض	جامعة الجزائر 2	مشرفا ومقررا
الدكتور	علي بودربالة	جامعة الجزائر 2	عضوا مناقشا
الدكتور	محمد حواس	جامعة الجزائر 2	عضوا مناقشا
الأستاذ الدكتور	مسعود بعيش	م.ع للأساتذة/بوزريعة	عضوا مناقشا
الأستاذ الدكتور	الدراجي زروخي	جامعة المسيلة	عضوا مناقشا

السنة الجامعية: 1440 - 1441 هـ / 2019 - 2020 م



جامعة الجزائر 2 أبو القاسم سعد الله
كلية العلوم الإنسانية



قسم الفلسفة

تخصص: الفكر الفلسفي العربي الإسلامي

الفلسفة الكلامية عند عبد الكريم سروش - دراسة تحليلية نقدية -

أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه الطور الثالث في الفلسفة

إشراف الأستاذ الدكتور:

- مسعود لبيوض

إعداد الطالب:

- سامي سنوسي

لجنة المناقشة:

الرتبة العلمية	الاسم واللقب	الجامعة	الصفة
الأستاذ الدكتور	مناد طالب	جامعة الجزائر 2	رئيسا
الأستاذ الدكتور	مسعود لبيوض	جامعة الجزائر 2	مشرفا ومقررا
الدكتور	علي بودربالة	جامعة الجزائر 2	عضوا مناقشا
الدكتور	محمد حواس	جامعة الجزائر 2	عضوا مناقشا
الأستاذ الدكتور	مسعود بعيش	م.ع للأساتذة/بوزريعة	عضوا مناقشا
الأستاذ الدكتور	الدراجي زروخي	جامعة المسيلة	عضوا مناقشا

السنة الجامعية: 1440 - 1441 هـ / 2019 - 2020 م

قال الله - تعالى - في مُحكم تنزيله:

﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾

﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ^ج وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ

فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا^ق وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو

الْأَلْبَابِ ﴿٣٦٩﴾﴾ ﴿سورة البقرة؛ الآية: 269﴾

﴿صَدَقَ اللَّهُ الْعَظِيمِ﴾

كلمة شكر

نتقدم بجزيل الشكر والتقدير

إلى كل من كان له فضل في هذا العمل من قريب

أو من بعيد. والشكر موصول إلى الأستاذ الدكتور مسعود

لبيوض الذي رافق مراحل إعداد هذا البحث، والذي منحنا

كل ما وسعَهُ من خبرة منهجية ومعرفية.

((إهداء)) .

قال ابن رشد: "الآباء ولدوا أجسادنا و العلماء ولدوا أنفسنا".

((من كتابه تفسير ما بعد الطبيعة)).

على ضوء هذه الحكمة الرشدية الخالدة، أهدي هذا العمل إلى

كل من آمن بالحكمة و قدّر فضل الحكماء.



مقدمة:

لقد شهد الكيان العربي الإسلامي حيناً من الدهر لم تكن له كلمة في حق صناعة وجوده وتوجيه رؤاه، وطالما الوضع هكذا؛ فقد انشطرت اجتهادات المفكرين في اشتغالها على معالجة الواقع المأزوم إلى ثلاث رؤى؛ أما الرؤية الأولى، فقد حاول مفكروها العودة إلى الإنتاج التراثي الذاتي لعلمهم يظفرون بما ظفر أسلافهم (المتقدمون من الحضارة الإسلامية) في بعث النهضة وتحقيق التقدم في كل أضلاع الحياة الإنسانية، أي تجعل الإنسان كائناً حضارياً لا يعول في توجيه رؤيته إلا على ما جادت به عقول أبناء حضارته، وهو بالفعل ما شهدناه في أعزّ عهود حضارتنا الإسلامية، حيث تم الاعتماد فيها على كل ما هو ذاتي أو تسويغ لما يرد عن سائر الحضارات؛ ليُصَبَّ في القوالب الذاتية، والحجة في ذلك. حسب تقديرنا. الغزالي وكيف هفَّت النمط الفكري المشائي، ناقدا مقاصده ومحافظا - في الآن نفسه - على ما تحتاج إليه العقول من معارف في النمط ذاته، هذا في التوجه الأول؛ وأما الرؤية الثانية: فهي تلك التي عدَّت المحاولة الأولى (محاولة الاسترشاد بالتراث) استكناً غامضة المنطلقات والغايات، ولا يتسنى لأصحابها الاشتغال وفق ما تُملِّيه مقولتنا الزمان والمكان، وعليه عمد الطرح الثاني إلى محاولة الاعتماد بالعودة مباشرة إلى ما بلغه الآخر المتقدم من تطورٍ في المناهج والآليات، ومحاولا تاليا إسقاطها وتطبيقها في توجيه الوجود الإسلامي والعربي المتخلف، وأما التنظير الآخر؛ فقد استفاد مفكروه من اختلاف الطرفين المذكورين محاولا - تاليا - صناعة حكمة توفيقية مُفادها الأخذ بالأنفع والأصلح سواء أكان منطلقا ذاتيا أو منطلقا مغايراً.

إن هذه الاختلافات الفكرية، والمُنبئة - في حقيقتها - عن الواقع المأزوم، هي من أهم البواعث الموضوعية التي جعلتنا نحاول أن نشغل على هذا الموضوع، وهو موضوع تتعدد فيه وحوله النظريات، ومنها: نظرية علم الكلام الجديد، التي تعد من بين الحلول المؤدية

مقدمة

بالإنسان المسلم إلى اعتناق مقولات العالم المعاصر، مع الاحتفاظ بالخصوصية الإيمانية العقدية، ونعني بهذا أن علم الكلام من حيث الفائدة والضرورة الحضارية ظل ذلك المظهر الفكري المتميز بالطابع الحواري، والمصاحب لطول تاريخ الحضارة الإسلامية، وبهذا فهو من جهة إنتاج أصيل يرضي القائلين بالعودة إلى ما ورثته عقول المتقدمين، ومن جهة ثانية؛ يرحب الكلام الجديد بتفعيل مقولات الإنتاج الدخيل، وجعلها لفائدة المسلم وتطوير وعيه، ولا سيما وعلم الكلام معروف بمنهج المناظرة كآلية تتوسط المتحاورين وتقضي بميزان البرهان والحجة وطلب الاستدلال.

وفي اختيارنا لهذا الموضوع، موضوع الكلام الجديد، حاولنا أن نقف على أحد أبرز الأعلام فيها، وهو المفكر الإيراني المعاصر عبد الكريم سروش، الذي يعدُّ حسب الدارسين من هؤلاء المشتغلين على قضايا الواقع الإسلامي المأزوم، ومن المطوّرين لجداية العلاقة بين الإنتاج الحضاري الإسلامي والإنتاج الغربي المعاصر، وهو بهذا من المنظرين لفلسفة كلامية تُعوّل في منهجها على طريقة الغزالي، الذي رحّب بالفلسفة مع أسلمتها، كذلك مع سروش، حاول بدوره إنشاء فلسفة كلامية تتوسط طرفي الجدل؛ فما دامت الغاية هي جعل الواقع الإسلامي أكثر تطورا وأنسب وعيا، فلا يهم على من كان الاعتماد، ثم إن الفكر الإسلامي وما كتب بشأنه قد حان الوقت لإعادة قراءته وتجديد آلياته لتتوافق مع مقتضيات العصر المتجددة بصفة دائمة.

كما أن المتأمل في تاريخ الفكر البشري، يجد الفلسفة أكثر ما لازمت الدين، وأكثر ما لازم الدين الفلسفة، بغضّ النظر عن كون تلك الملازمة تعارضا وإعراضا أو ترحيبا وتوافقا، وبمعنى آخر، لا بد من التفكير في هذه الحكمة، تلازم الدين والفلسفة، لماذا لم يكتف كل مجال بحدوده ولماذا عبّر الاهتمام إلى المجال الآخر؟ هذه هي أهمية الموضوع في السياق الفلسفي؛ لاشك أن كل دارس للدين يتعرض إلى دراسة الأفكار الفلسفية، وكل دارس للفلسفة

مقدمة

يتطلع إلى دراسة التيارات الدينية، ومن هاتين المقولتين (الدين والفلسفة) يُحتمل أن تُستنبت الفلسفة الكلامية.

وبناء على جدل الدين والفلسفة يجد القارئ لتاريخ الحضارات القديمة أن شعوبها مُتديّنة بالدرجة الأولى، متفلسفة بالدرجة الثانية، ربما قد يعود ذلك إلى سيادة الأديان السماوية من جهة، وقصور العقل الإنساني عن بلوغ مرتبة التفلسف الراشد من جهة أخرى، لكن ذلك لم يمنع من تلك العلاقة التضائية بين فعل التدين وفعل التفلسف، المترجمان. فيما بعد. للدين والفلسفة، سواء بالطرح التوافقي أم التعارض، وبعد شيوع الفلسفة اليونانية زمن رواج الديانات السماوية الثلاث، اليهودية والمسيحية والإسلام تطور ما يسمى بالحوار الديني الفلسفي، خاصة وأن مبتغى الفيلسوف في رحلته بحثاً عن الحقيقة هو الأخذ بيد الإنسان إلى السعادة الأبدية معاشاً ومعاداً، وهو ذاته غاية النبي الوصي على تعاليم الدين السماوي. أي إنّ عمل النبي والفيلسوف كلاهما يحدد منهاجاً هو محاولة لتوجيه البشرية إلى الحقيقة المطلقة والتساؤل عن عوالم مآلية تجعل الإنسان أسعد مما هو عليه في العوالم الآنية.

والتقاطع المشهور بين الدين والفلسفة هو بحث الوجود الذي يعدُّ الغيب ركناً فيه، وما يتعلق به من أسئلة الإنسان هو - في رأينا - الذي جعل ذلك التوافق والتعارض حالاً بين الفلسفة والدين، وهو ذاته العامل الذي ورثَ الممارسة العقلانية من طرف الإنسان لفهم الأديان. إن هذا العمل قد مُرس في مقابل كل الأديان أرضية وسماوية، ولقد سبق أن مارسه أهل الأديان قبل الإسلام، ولكن هذه العقلانية عرفت أوجهاً مع المسلمين، إنه التفكير العقلاني الذي عُهد بتسميته علم الكلام.

كان علم الكلام الإسلامي أبرز ممارسة عقلانية تبيّن تعامل الإنسان مع إلهه، وإلى الآن لم يُتمكّن من إنتاج نصوص كلامية من ذلك الطراز، لهذا راحت المحاولات إلى التجديد في المباني والأسس اعتماداً على النصوص ذاتها، مع الاستعانة بما استجد من

مقدمة

مقولات فلسفية معاصرة. هذا وقد عُدَّ ممارسة للتقدم كون ذلك العمل يفتح المجال للحوار بكل تجلياته.

إن مسألة التجديد هذه تراوحت بين العودة إلى التراث وتبني مقولات الحداثة، كلٌ حسب زاوية انطلاقه وغاية ما يرمي إليه، وبوقفة تأملية في الإنتاج الفكري لعبد الكريم سروش، نجده استفاد من التراث الإسلامي في هذا المجال، لعل الغزالي كان أبرز ممثل لهذا، بالإضافة إلى الكلام، لقد استفاد من التراث الصوفي والفلسفي، ولم يمنعه ذلك من تسليط الضوء على ما أُسْتُحدث من الفكر العلمي والفلسفي في الحضارة الغربية المعاصرة. لاشك أن هذا السياق الفكري ساعد على قوة الطرح الكلامي/الفلسفي الذي أتى به.

وبالجملة لقد عرف موضوع التجديد الكلامي، أو الكلام الجديد رواجاً في القرن المعاصر، وقد بدأ ذلك مطلع العصر العربي الإسلامي الحديث، مع اجتهادات جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، ومحمد إقبال، وغيرهم كثير، وظهر مصطلح علم الكلام الجديد لأول مرة كعنوان لكتاب يبتدئ هذه المحاولة لشبلي النعماني الهندي، وقد طرح فيه ضرورة تجديد المسائل الكلامية، وتسخيرها طوعاً أو كرها لاحتياجات المسلم في عالم أذن بأن التجديد عامة، وتجديد الفكر الديني خاصة، قد عاد فرضاً واجب الوجود ومُطالب الحدوث. وفي هذا السياق الفكري وفي القرن المعاصر زادت تلك المحاولات نشاطاً، إلى أن أظهر عبد الكريم سروش نظريته التجديدية بخصوص المعرفة الدينية وما تتطوي عليه من إشكالات مفصّلية، وتطبيقات تلك النظرية وما تبينه من إشكالات واقعية تخص التدين الفردي والجماعي.

وعلى هذا الأساس يمكننا أن نطرح الإشكال المركزي الذي طرّقه عبد الكريم سروش، وهو الإشكال الذي سنشتغل على تحليله ونقده في متن البحث، فنقول: ما هي الفلسفة الكلامية عند عبد الكريم سروش وأين تتجلى تطبيقاتها؟ بعبارة أخرى؛ ما هي الآليات

مقدمة

المنهجية والمعرفية التي أسس عليها عبد الكريم سروش فلسفته الكلامية الجديدة ؟ ثم إلى أي مدى يمكن عدّ مشروعه الفكري تجديدًا نوعيًا في الفكر الإسلامي المعاصر ؟ .

ولتحليل الإشكالية المطروحة لا بد من الاستناد إلى مناهج عدة، ولعل المنطق يفرض قانونه هاهنا، عندما نؤكد أننا اعتمدنا على مصنفات عبد الكريم سروش في التعامل مع أهم المناهج المستعملة في البحث، لأنه توسل بعدة مناهج نذكر منها: المنهج التحليلي الذي حلل به النظريات والرؤى التي سبقته في الكلام والفلسفة والتصوف، والمعاصرة له في الفلسفة الغربية من فلسفة العلوم والهيرمينوطيقا وغيرها، ومنهج الوصف الذي به وقف على التعريف بما هو سائد الآن من مواقف، ثم عمد . وهي ميزته . إلى المنهج النقدي، أي استخدم النقد في تقييم النظريات السائدة بخصوص الفكر الديني المعاصر، ولاسيما ذلك التفكير المتمزمت مهما كان أصله أو حزبه.

ونحن، في اجتهادنا، توسلنا بعدة مناهج فلسفية لتحليل ومناقشة مشروع سروش الكلامي، منها المنهج التاريخي الذي حاولنا من خلاله إبراز تطور علم الكلام نحو الفلسفة؛ وهو المنهج الذي يوقفنا على أهم الأضلاع المعرفية الأساسية التي اعتمد عليها سروش، ثم وبطبيعة الحال منهج التحليل، المُميز للعمل الفلسفي، حاولنا تحليل رؤية سروش وغيره من المجددين، وفي أحيان كثيرة نستعمل منهج المقارنة بين الأفكار والمواقف بغية الإيضاح والوقوف على ضرورة التمييز في كل مرة بين مختلف النظريات. هذه إذن أهم المناهج التي غلبت على متن البحث.

أما بخصوص تقسيم الموضوع لمعالجة الإشكالية المطروحة، حاولنا فهرسة البحث وتقسيمه إلى ثلاثة فصول، وتم عنوانة الفصل الأول بـ: مدخل إلى الفلسفة الكلامية الإسلامية، اشتمل هذا الفصل على ثلاثة مباحث رئيسة لتحليل ومعالجة التعقيدات والمقدمات الأساسية الكبرى للفلسفة الكلامية عند سروش، المبحث الأول: الفلسفة وعلم

مقدمة

الكلام. من الاستقلال نحو التماهي، وذلك للوقوف على دواعي ظهور الفلسفة الكلامية، وتأسيس ذلك بمرحلة متأخرة من علم الكلام الإسلامي، المبحث الثاني: مركزية سؤال الفلسفة الكلامية في الفكر النهضوي الحديث. وتحليل رؤية جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، ومحمد إقبال، المبحث الثالث: الفلسفة الكلامية بين فلسفة الدين وعلم الكلام الجديد في الفكر الإسلامي المعاصر، وهذا لبيان أوجه العلاقة بين فلسفة الدين وعلم الكلام الجديد، وضرورة التقريب بينهما، مع العودة إلى نماذج بارزة.

أما الفصل الثاني فقد اختص بالجانب النظري لفلسفة عبد الكريم سروش الكلامية وكان عنوانه: الهندسة النظرية لفلسفة عبد الكريم سروش الكلامية، استغرق الاهتمام فيه مبحثين، الأول: نظرية المعرفة أم نظرية المعارف؟، انصب في ذلك التحليل على الرؤية الجديدة لنظرية المعرفة، المبحث الثاني: إشكالية تجديد الفكر الديني في إيران، وهذا لتناول المرجعية الفكرية لدعوى القبض والبسط، ثم بيان معنى الدين في ذاته والدين في ذواتنا.

وفي الآخر؛ الفصل الثالث، الذي التزم ببيان الإطار التطبيقي للفصل الثاني، فكان عنوانه: تجليات الفلسفة الكلامية وتطبيقاتها، جاء المبحث الأول بعنوان: التعددية الدينية والصراعات المستقيمة، تناولنا فيه مفهوم التعددية في الأديان، كما أوضحنا. حسب سروش دائما. واقع المتدين المعاصر بين الحقانية والهداية والعقلانية، وخلصنا إلى ضرورة إبطال دعوى الفرقة الناجية وإعلان التعددية الدينية كحل لحوار الأديان والثقافات. المبحث الثاني: القراءة الجديدة للنسبة، اشتغلنا هاهنا على رؤية سروش الجديدة للوحي والذاتي والعرضي في الدين وكذلك الخاتمية وعلاقتها بدعوى نهاية التاريخ.

بعد هذه المحاور الكبرى التي اشتمل عليها البحث، خالصنا إلى خاتمة رصدنا فيها أهم النتائج ودعونا إلى عدة توصيات. رأيناها في منظورنا المتواضع. تستشرف الموضوع وتبين أهميته وافتقاره لمزيد من الجهد والبحث والتفاني في طرح الإشكالات بشأنه، والدعوة إلى

الاشتغال عليه لما له من أهمية بليغة في تحسين وضعية المسلم وتوجيه وعيه فردا كان أم جماعة.

لقد استندنا . بالطبع . إلى جملة من المصادر لعبد الكريم سروش، نذكر منها حسب درجة الفائدة وبناء الفصول: كتاب "نظرية القبض والبسط في الشريعة"، وهو كتاب عولنا عليه بالدرجة الأولى في تحليل رؤية سروش في المعرفة بصفة عامة، إذ يعد كتابه هذا تنظيرا لما يسميه هو "المعرفة الدينية والمعرفة البشرية"، مع بعض الكتب الأخرى "كالتراث والعلمانية" و"العقل والحرية"، وهذا في الفصل الثاني في التأطير النظري. أما الجانب التطبيقي فقد عدنا أكثر إلى مصنفه: "الصراطات المستقيمة" الذي يترجم من خلاله نظرية التعددية الدينية وسنة الاختلاف، وكتاب "بسط التجربة النبوية" الذي من خلاله بين نظرية النبوة والوحي والخاتمية وغيرها، هذا بالإضافة إلى مصادر له لا تقل أهمية، مثل كتب: "أرحب من الأيديولوجيا"، "الدين العلماني"، كل هذه الكتب تم العودة إليها في محاولة منا لإتمام البحث. وبخصوص المراجع فقد كانت كثيرة جدا، منها تلك التي تناولت مشروع سروش الكلامي، ومنها التي تناولت فلسفة الدين والكلام الجديد بصفة عامة.

لاشك أن لكل بحث عوائق وصعوبات، ولعل ما يمكن رصده بشأن قضايا تجديد الفكر الديني هو تعدد التوجهات الفكرية فيه، وهذه صعوبة معرفية أعتقد أنها تجعل الباحث مشتت الأفكار، أيها يختار يلزمه إيراد العلة والدليل، هذا وموضوع التجديد في العموم والتجديد في الفكر الديني بالأخص لم تتم فيه الكتابات بشكل نهائي، بل مازالت بشأنه النظريات تُنظر، ومازالت المصطلحات في هذا الفن تُحاك، وبذا حاولنا قدر الإمكان الوقوف على أبرزه النظريات ومنها الكلام الجديد وفلسفة الدين وما ميزهما من حقل اصطلاحى، ونأمل أن يكون بحثنا هذا مفيدا فيما هو آتٍ.

❖ الفصل الأول: مدخل إلى الفلسفة الكلامية الإسلامية ❖

❖ المبحث الأول: علم الكلام و الفلسفة من الاستقلال إلى التماهي.

❖ المبحث الثاني: مركزية سؤال الفلسفة الكلامية في الفكر النهضوي الإسلامي الحديث.

❖ المبحث الثالث: الفلسفة الكلامية بين فلسفة الدين وعلم الكلام الجديد في الفكر الإسلامي المعاصر.

الفصل الأول: مدخل إلى الفلسفة الكلامية الإسلامية

المبحث الأول: علم الكلام والفلسفة من الاستقلال نحو التماهي:

1- علم الكلام (تعريفه، موضوعه، منهجه):

إن المتصفح للكتب العقديّة والخاصة بالتراث الإسلامي، لا يفتأ يقف على تعاريف كثيرة لعلم الكلام، وكل مذهب وكل فرقة تعرفه حسب منطلقها الاعتقادي، وبهذا فنحن أمام إشكالية حديثة قديمة، تتمحور حول ضبط منهجي وموحد لعلم الكلام، من حيث حدّه بمفهوم جامع مانع، يستغرق ماصدقه الذي يشتغل عليه المتكلم، وفيما يلي بعض الإصطلاحات لهذا العلم، أو بالأحرى التعريفات، مع العمل على تسويغها بحسب ما ذهب إليه أصحابها.

- **التعريف الاشتقاقي لعلم الكلام:** إن مُرادنا من التعريف الاشتقاقي هو محاولة بحث الجذر اللغوي لهذا المصطلح "علم الكلام"، وبالعودة إلى كثير من المصنفات فيه، نجد أن أغلب المتكلمين أعادوا نشأة المصطلح لغويا إلى الكلام الإلهي، أو القرآن، أهو كلام معقول أم كلام إلهي يعجز العقول ؟ والحادثة وردت في مناظرة الإمام السني أحمد بن حنبل* ونظيره المعتزلي، نوجزها فيمايلي:

قال أحمد بن حنبل: إن لي سبقا في هذه الدعوى، فليسعني ما وسع أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم . والتابعين، من السكوت والرضى من جميعهم بأن القرآن كلام الله . عندها قال المعتصم لأبي داود، ما عندك فيما قال ؟

قال له أبو داود: كان لعمرى يسعه ما وسعهم، حيث كان الناس جميعا ساكتين عن هذا الأمر، فأما وهو رأس مذهب قد جمع عامته وغوغاءه ينادون في الطرقات ليس شيء من الله بمخلوق والقرآن من الله، فيتموهون على العامة والجهال حتى كأنا قلنا: القرآن بعض من الله وقد تعلّق النصارى بمثل ما تعلق به هذا، فقالوا " عيسى غير مخلوق لأن الله - تعالى -

* أحمد بن حنبل: هو أحمد بن حنبل بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد بن إدريس بن عبد الله، فقيه أهل السنة في زمانه وإمامها، ولد سنة 164هـ ببغداد، وتوفي بها سنة 241هـ . (ابن خلكان:وفيات الأعيان، المجلد الأول، ص64).

الفصل الأول: مدخل إلى الفلسفة الكلامية الإسلامية

قال: ﴿وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ فَعَامِنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةً أَنْتَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهُ وَحِدٌ سُبْحَانَهُ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَكَفَى بِاللَّهِ وَكِيلًا﴾¹؛ فخالفناهم على هذا كله، فاحتج لهم وجعل الكلام له غير مخلوق، وقد قال الله تعالى: ﴿قُلِ اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَحِيدُ الْقَهَّارُ﴾²، فالقرآن شيء أم غير شيء ؟

قال ابن حنبل: القرآن أمر الله وفرق بين الأمر والخلق، قال تعالى: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾³، فكان الإفحام بهذا الشكل⁴.

بهذا النص نتبين أن في زمن المعتزلة وفي العصر العباسي، تُودي في الناس بأن الكلام الإلهي الذي من جنسه القرآن مخلوق، وبهذا اشتق علم الكلام من الكلام الإلهي، وأصبح العالم بمعقولية هذا الكلام وحكمته المكلفة للإنسان متكلمًا، وها هنا نورد نصًا للقاضي عبد الجبار الهمداني يُعرّف فيه الكلام الإلهي يقول: "اختلف الناس في ذلك، والذي يذهب إليه شيوخنا أن كلام الله - عز وجل - من جنس الكلام المعقول في الشاهد، وهو حروف منظومة وأصوات مقطعة، وهو عرض يخلقه الله - سبحانه - في الأجسام على وجه يُسمع ويُفهم معناه، ويؤدّي الملك ذلك إلى الأنبياء عليهم السلام".⁵

هذا من جانب المعتزلة، أمّا من جانب الأشاعرة فهم يرون أن الكلام الإلهي صفة قديمة مضافة إلى ذاته - سبحانه - والكلام من الصفات القديمة التي ليست بحرف ولا بصوت⁶، وبالجمله يعترض الأشاعرة على المعتزلة من زاوية أن الحوادث لا يمكن أن تحلّ

¹ سورة النساء: الآية 171.

² سورة الرعد: الآية 13.

³ سورة الأعراف: الآية 54.

⁴ أحمد بن يحيى بن المرتضى: طبقات المعتزلة، تحقيق: سوسنة ديفلد - قلز، دار المنتظر، ط2، بيروت، 1933. ص،

123_124.

⁵ القاضي عبد الجبار: المغني، كتاب خلق القرآن، تقويم، إبراهيم الأبياري، إشراف: طه حسين، د، ط، ص 3.

⁶ الغزالي أبو حامد: الاقتصاد في الاعتقاد، ضبط وتقديم: موفق فوزي الجبر، الحكمة للطباعة والنشر، ط1، دمشق،

1994، ص 116.

الفصل الأول: مدخل إلى الفلسفة الكلامية الإسلامية

في ذات الله أو تكون في صفاته، أو من صفاته، وبهذا يُعدّ القرآن المجيد هو المنطلق الأول في ابتداء ونشوء علم الكلام، وتاليا تطوّره ونضجه وارتقائه عند المسلمين، ثم إن إلى القرآن يرجع كل متكلم¹، أو بدقة أكثر، ينطلق المتكلم مؤمنا بالقرآن كمُسلمة كلية لا يحيد عن مسارها، وهاهنا يحقّ بشكل معقول ووسطي أن يؤصّل به الباحث في الجوهر الاشتقاقي، لعلم الكلام الإسلامي، ومن ثمة علم الكلام اشتق من الكلام الإلهي، لأنه نشأ حوله وظل الخلاف بشأنه قائما، وفي كلمة جامعة، علم الكلام اختص بالكلام الإلهي فأولى أن يُشتق من اسمه وحجة ذلك بقاء مركزية العلم حوله.

أما من جهة أخرى فإن تسويغا آخر ينبغي الإشارة إليه، وهو إيرادات المصطلح بتتبع تاريخ نشوء العلم وتطوره، لأنه " معرفة العقائد عن أدلتها التفصيلية بـ"الكلام"، ولأن عنوان مباحثه كان قولهم: "الكلام في كذا وكذا، ولأن مسألة الكلام كانت أشهر مباحثه، وأكثر نزاعا وجدالا، حتى إن بعض المتغلبة قتل كثيرا من أهل الحق لعدم قولهم بـ: "خلق القرآن"، ولأنه يورث قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات، وإلزام الخصوم، كالمنطق للفلاسفة، ولأنه أول ما يجب من العلوم التي إنما تُعلم وتُتعلّم بالكلام، فأُطلق عليه هذا الاسم لذلك، ثم خصّ به، ولم يطلق على غيره تميزا. ولأنه إنما يتحقق بالمباحثة وإدارة الكلام من الجانبين، وغيره قد يتحقق بمطالعة الكتب والتأمل، ولأنه أكثر العلوم نزاعا وخلافا، فيشتد افتقاره إلى الكلام مع المخالفين، والرد عليهم، ولأنه لقوة أدلته كأنه هو الكلام دون ما عداه من العلوم، كما يُقال للأقوى من الكلاميين: " هذا هو الكلام"، ولأنه لابتناؤه على الأدلة القطعية المؤيدة أكثرها بالأدلة السمعية، كان هو أشد العلوم تأثيرا في القلب وتغلغلا فيه، فسمي بالكلام المشتق من "الكلم" وهو الجُرح، وهذا كلام القدماء².

¹ الحلي: نهاية المرام في علم الكلام، تحقيق: فاضل العرفان، مؤسسة الإمام الصادق، ط1، قم، 1419هـ، ص5.

² سعد الدين التفتازاني : شرح العقائد النسفية، تقديم: مجلس المدينة العلمية، مكتبة المدينة للنشر، ط2، باكستان، 2012. ص53. 55.

الفصل الأول: مدخل إلى الفلسفة الكلامية الإسلامية

إن هذا النص على طوله يلخص لنا ويوضح اشتقاقات مصطلح علم الكلام الإسلامي، فتارة من الكلام الإلهي، وتارة لصناعة الكلام، وتارة أخرى لاعتماد أهله على تمييز الكلام من لهو الحديث وغيره، وهلمّ جرا، علما - في تقديرنا - أن هذه التسويغات كلها توفرت في الممارسة الكلامية، وإلا فكيف عُدّت؟ ليس من قبيل العبث أن تورد لو لم تُحصّص في هذا العلم، وبالجمله فلعلم الكلام ما يبرهنه اشتقاقا، وذلك ابتداء من الكلام الإلهي كأصل وتوسعا نحو المنهج والوظيفة وطبيعة الممارسة التي تميّز بها العلم عن سائر العلوم والمشتغلين به وعليه.

- التعريف التّرادُفي:

بعد محاولة وقوفنا على البعد الاشتقاقي لمصطلح "الكلام"، قدّرنا إنّه من الضروري التعرّيج على أسباب تعدّد الإیرادات المصطلحية لهذا العلم، إذ إنّنا نجد المشتغلين عليه يطلقون اسم الفقه الأكبر، تمييزا له عن الفقه الأصغر، وهو من أقدم الأسماء لهذا العلم، وصاحب هذه التسمية هو الإمام أبو حنيفة النعمان، المتوفى في منتصف القرن الثاني الهجري¹، هذا الأخير الذي عُدّ من الفقهاء الأربعة، إلا أنه يعدّ تاليا من المتكلمين لتفضيله البحث في العقائد الإيمانية التي عَصَبها وشرطها الأكبر هو التوحيد، وبالتوحيد يصح الإسلام ومن دونه يسقط، فسماه أبو حنيفة بالفقه الأكبر، تمييزا له عن الفقه الفروعِي، الخاص بالشعائر العملية، وربط ربطا استلزاميا التوحيد بكل أحوال الإنسان المتعبد وغير المتعبد، أي عباد الرحمن المؤمنين وغيرهم من المشركين والضالين، عباد الله يُقاس صالح دينهم بالتوحيد، وكذلك الشأن بالنسبة لفساد العمل، والأمر ذاته بخصوص المشركين وغير المؤمنين، قال أبو حنيفة: "فالحمد لله رب العالمين، توحيد الرحمن الرحيم، مالك يوم الدين توحيد مالك يوم الدين، توحيد إياك نعبد وإياك نستعين، توحيد اهدنا الصراط المستقيم،

¹ حسن الشافعي: مدخل لدراسة علم الكلام، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، ط2، كراتشي - باكستان، 2001، ص 21.

الفصل الأول: مدخل إلى الفلسفة الكلامية الإسلامية

توحيد متضمن لسؤال الهداية إلى طريق أهل التوحيد، صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين، فارقوا التوحيد عنادا وجهلا وفسادا¹.

وبالجملة، أورد أبو حنيفة مركزية التوحيد كدعامة للدين، وركنه الأكبر والفقه به واجب وأولى، بل لأن الفقه بالتوحيد يكون لازمة وشرطية نظرية لنجاح الفقه بما يأمر به الواحد- سبحانه- من شرائع وما ينهى، وبالتالي حُدد الفقه الأكبر بدراسة العقيدة كأصل للدين، وهي ذاتها موضوع لعلم الكلام، كونه عند جميع المتخصصين فيه يبحث المسائل الأصلية ويترك بقية المسائل الفرعية الشرعية للفقه الأصغر.

كما نجد في بعض التصنيفات، يطلق على علم الكلام مصطلح علم أصول الدين، وهذا لاشتغال المتكلمين -كما تقدم مع أبي حنيفة- على المسائل الأصلية، وإعراضهم بشكل أساس عن المسائل العرضية الفرعية، وقد اضطلع كثير من المتكلمين إلى تصنيف كتب بهذا الاسم كالقاضي عبد الجبار المعتزلي، والغزالي والجويني والرازي، فنحن نجد القاضي عبد الجبار يقول في التوحيد: "فإن قيل فما التوحيد؟ قيل: هو العلم بما يتوحد الله -جل وعز- به من الصفات التي يختص بها أو بأحكامه، دون غيره نحو أنه قديم وما عداه محدث، وواحد لا ثاني له، وما سواه بخلافه، وعالم لا يجوز أن يجهل وما سواه كذلك"².

فأصول الدين، أوائله واجبة الوجود، والتي ينتفي قوام الدين بانتفائها، ولا يقوم الدين من دونها بالمرّة، لهذا، عندما تبين أن المعارف النظرية يبتغي فيها صاحبها صلاح وفلاح الأعمال كان لزاما عليه التأصيل على أصح الأصول، "فالله في ذاته واحد لا شريك له، فرد لا مثل له، صمد لا ضد له، متوحد لا ند له، وأنه قديم لا أول له، أزلي لا بداية له، مستمر الوجود لا آخر له، أبدي لا نهاية له، قیوم لا انقطاع له، دائم لا انصرام له، لم

¹ أبو حنيفة: الفقه الأكبر: عناية: مصطفى البابي، دار الكتب العربية الكبرى، دط، مصر، دت، ص 9.

² القاضي عبد الجبار: المختصر في أصول الدين، تحقيق: محمد عمارة، دار الكتب المصرية، دط. ص 198.

الفصل الأول: مدخل إلى الفلسفة الكلامية الإسلامية

يزل ولا يزال موصوفاً بنعوت الجلال، لا يقضى عليه بالانقضاء والانفصال، بتصرم الآماد وانقضاء الآجال، بل هو الأول والآخر والظاهر والباطن، وهو بكل شيء عليم¹.

بين هاهنا الغزالي أن التوحيد أصل الأصول في الدين، تماماً كما بين أبو حنيفة، والتوحيد عنده؛ أي الغزالي هو بالعلم بالله -تعالى- بالذات والصفات، وقد استهل كتابه "الأربعين في أصول الدين" بالبحث في ذات الله وصفاته، وافتتح بذلك جزء العقائد، وهو تمام اختصاص علم الكلام، كما اتفق عليه جمهور المتكلمين، فعلم أصول الدين يدل بالجملة على المعارف الضرورية، وقد يُضاف إليها معارف مكتسبة، ربما حصل فيها معارف يلتبس حالها، فعلم أن المكلف تجب معرفته بالأصول الدينية كالتي حددها المعتزلة، التوحيد والعدل²، هذا ويُنعت الباحث المتكلم في الأصول بالأصولي، علماً أن المعرفة بالدين أصلٌ والطاعة فرعٌ، فمن تكلم في المعرفة والتوحيد كان أصولياً ومن تكلم في الطاعة والشرعية الممارساتية كان فروعياً³، فبان إذن أن علم الكلام من الوجهة الترادية يعني تارة علم الأصول المقابل للفروع، وهو ذاته الذي سطره أبو حنيفة النعمان، إذ بين أن الفقه فقهان: أكبر وأصغر وما نسبتهما لبعضهما إلا كنسبة الأصل إلى الفرع، والجوهر إلى العرض، تماماً كما قرر أصحاب علم التوحيد، إذ عدوا التوحيد أصلاً أصيلاً في العقيدة كلها ومنه تصدر باقي الأصول ثم تاليا تأتي باقي الفروع.

هذا، ويُعرف علم الكلام بعلم التوحيد والصفات، إذ إن "أول ما يجب على العبد أن يعلم أن الله واحد أحد، صمد فرد، ليس له شبيه ولا نظير ولا عدل، ولا تدركه الأبصار في الدنيا، وذلك إن ما وقع عليه البصر فمحدود ضعيف محوي محاط به، له كل وبعض

¹ الغزالي أبو حامد: الأربعين في أصول الدين، تخريج: عبد الله عبد الحميد عرواني، دارالقلم. ط1، دمشق، 2003، ص 17.

² سميح دغيم: موسوعة مصطلحات علم الكلام الإسلامي، ج1، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، بيروت، 1998، ص 138.

³ المرجع نفسه: ص 138.

الفصل الأول: مدخل إلى الفلسفة الكلامية الإسلامية

وفوق وتحت، ويمين وشمال، وأمام وخلف، وأن الله -سبحانه- لا يوصف بشيء من ذلك¹.

هذه إذن بعض مرادفات علم الكلام، وكلها تدور حول ذات الله - تعالى - وصفاته، كأصل أول للعالم، وكذات تفارق كل الموجودات وتتمايز عنها، وكمنزل للشرائع على أصفياء عباده، أو ما يُعرف بالنبوات، وتشترك كل هذه الترادفات لعلم الكلام في اهتمامها بالأصل في الدين بصفة مركزية، على عكس سائر العلوم ولاسيما الشرعية، تختص بالجوانب الفرعية، والتي أخصها الفقه.

- **موضوع علم الكلام:** من أوليات القول في جملة العلوم، إن لكل علم موضوعا يتميز به عن موضوعات سائر العلوم والمعارف والصناعات، ولما أن كان علم الكلام علما معروفا بتعريفاته الاشتقاقية والترادفية -كما أوردنا آنفا- سيكون بالتالي متميزا بموضوع يجعله مستقلا في دائرة معرفية تخصّه كعلم قائم بذاته، وبذلك تكون له غايات ومقاصد يجنح إليها.

إن موضوع علم الكلام هو العقائد الإيمانية على جملتها، إذ به تتمايز العلوم، وهو المعلوم من حيث يتعلق به إثبات العقائد الدينية تعلقا قريبا أو بعيدا، وقيل هو ذات الله - تعالى - إذ يبحث فيه عن صفاته وأفعاله في الدنيا كحدوث العالم، وفي الآخر كالحشر وأحكامه فيهما كبعث الرسول ونصب الإمام، والثواب والعقاب² وبالتالي تتضح في هذا النص أن علم الكلام يدور البحث فيه على ما يعتقد الإنسان في الدين، معادًا ومعاشًا، فالمعاش كالإيمان بالتوحيد والأنبياء والرسائل، والملائكة وغيرها من المسائل الأصلية في الدين، وقد تُضاف هاهنا الإمامة كأصل عند الشيعة، وأما المعاد فالبحث في السمعيات من القول بالجنان والنيران، وغيرها من أخبار الجزاء إن في الشقاوة وإن في النعيم، والتي نزلت

¹ سميح دغيم: المرجع السابق: ص 398.

² الإيجي عبد الرحمن: المواقف في علم الكلام، عالم الكتب، بيروت، دط، دت، ص 7.

الفصل الأول: مدخل إلى الفلسفة الكلامية الإسلامية

في الكتب السماوية ونقلت عن الأنبياء، وفي ديننا الإسلامي ما أتى به القرآن وتاليا الأخبار الصحيحة الواردة والمنقولة عن النبي . ص .

موضوع علم الكلام بهذا الإيراد هو ذات الله - تعالى - وصفاته بالدرجة الأولى، أو ما يطلق عليه بالتوحيد، ثم النبوة وما يجري مجراها من مقولات لا تتفك عنها ومنها الملك، ومسألة الوحي، والعصمة وغيرها، ثم يأتي المعاد كمسألة جوهرية في علم الكلام الإسلامي، وما يتصل به من مقولات كالخلود والجنة والنار والصراف والجزاء والقبر وسؤاله وهكذا، أما الإمامة فتأتي أصلية عند فرقة الشيعة وفرعية عند سائر الفرق الإسلامية.

وعلى العموم فموضوع علم الكلام هو العقائد بصفة شاملة، دراسة وتحليلاً ودفاعاً وإقناعاً، ويمكننا قياساً على تعريف الإيجي في كتاب المواقف الذي عدّ علم الكلام الإسلامي فلسفة متكاملة المعالم بالنظر إلى موضوعاته الأصلية المستوعبة للفرعية، فهي تبحث في الموجود الأول من حيث علمه وقدرته¹، وتقارن ذلك بما عاده من الأعراض، وبصيغة أخرى تنتوع موضوعات علم الكلام بقدر ما وسعت كل مباحث المعارف الأخرى، لكن أثر أهله (المتكلمون) الالتزام ببحث الأصول غاضين الطرف عن الفروع لسائر العلوم.

ولا بأس بإيراد فائدته كما بينها الإيجي، في استخلاصاته بعد ذكر موضوعه فيقول: "الترقي من حضيض التقليد إلى ذروة الإيقان، ويرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات، الثاني، إرشاد المسترشدين بإيضاح المحجة، وإلزام المعاندين بإقامة الحجة، الثالث، أن يبين عليه العلوم الشرعية فإنه أساسها، وإليه يؤول أخذها واقتباسها، الخامس، صحة النية والاعتقاد، إذ بها يرجى قبول العمل وغاية ذلك كله الفوز بسعادة الدارين"²، هذه فوائد علم الكلام عند المتقدمين، فشرف العلم بشرف المعلوم، وطالما تشرف هذا العلم

¹ محمد صالح محمد السيد: مدخل إلى علم الكلام، دارقباء للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، القاهرة، 2001، ص 28.

² الإيجي عبد الرحمن: المرجع السابق، ص 8.

الفصل الأول: مدخل إلى الفلسفة الكلامية الإسلامية

بالبحث في ذات الله -تعالى - وصفاته إثباتا منهم للتوحيد وسائر مقولاته كالنبوة والمعاد، فيظفر المُتَكَلِّم هنا بأشرف العلوم، ورئاسة العلوم الدينية، فصحة باقي العلوم تتعلق رأسا بصحة أصوله.

- منهج علم الكلام: إن لكل علم آلية منهجية يتخذها في مساره البنائي والمعرفي نحو بلوغ مقاصده وغاياته، وما دام المدار هاهنا حول الموضوعات العقدية فسوف تُتخذ لذلك طرقا تتلاءم وطبيعة الموضوع، إذ المنهجية تشتغل من الدرجة الثانية لأي علم، بغية الوصول إلى معارف هذا العلم¹، فالمنهج المنشود يبتغي تحقيق أهداف مسطرة ومهندسة كمبادئ ينطلق منها كل فن أو علم، وهاهنا في علم الكلام الغاية هي تحقيق الإيقان بمسلمة الإيمان، وتاليا الدفاع عنه، ومن هذا المنطلق ينتظر من منهج المتكلمين أن يساق ويسيير طبيعة المقصد الأعلى له.

لقد ظل المتكلمون يتوسلون بالمنهج العقلي، وبهذا اشتد الصراع بينهم وبين غيرهم من الفرق الإسلامية المتبنية لمُسَلِّمة النقل وتاليا المناقضة في سائر الأحوال لجعل العقل هو الحاكم والأساس في فهم النقل وتأويله، وهنا يقول ابن خلدون محددا منهج علماء الكلام ودواعي استدلالهم "إنه علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذهب السلف وأهل السنة"² وفي هذا التعريف يتضح أن ابن خلدون أشار إلى محددات منهجية نذكرها ثم نسعى للاستدلال عليها، وهي الحجاج، والأدلة العقلية، والرد، فالحجاج "يعني البرهنة على صدق إثبات ما، أو إظهار الطابع الصحيح لاستدلال ما من وجهة نظر منطقية"³.

¹ رضا برنجانكار: علم الكلام الإسلامي، دراسة في القواعد المنهجية، ترجمة: حسنين الجمال، مركز الحضارة لتمنية الفكر الإسلامي، ط1، بيروت، 2016، ص 38.

² ابن خلدون: المقدمة، تحقيق: حامد أحمد الطاهر، دارالفجر للتراث، ط1، القاهرة، 2004، ص 551.

³ حمو النقاري: التحاجج، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، ط1، الدار البيضاء، 2006، ص 56.

الفصل الأول: مدخل إلى الفلسفة الكلامية الإسلامية

الحِجَاج له ارتباط منهجي مع المنطق كناظم كلي للعقل، "والحجاج طلب الغلبة بإيراد الحجج ضد الخصوم في دعوى ما فيُقَال حاجج فلان فلانا، وحاجَّةُ حجاجا ومحاجة بمعنى غلبه بالحجج التي أوردها وأدلى بها، أي التي احتج بها، والحجة هي الشيء الصلب، احتج الشيء بمعنى صلب، الذي يدفع به الخصم والوجه الذي يكون به الظفر عند الخصومة، لاحتجاج في مقام التغالب بين الخصمين، من هنا سمي "التخاصم" باسم "التحاجج"¹. وبهذا فالمُحَاجَّة منهج كلامي يقوم على بحث الأدلة وإيرادها في معرض التناظر بين المتخاصمين، ويسمى هذا العمل بالحجاج ولا يرقى هذا العمل إلى ذروته إلا بإيراد ما يسمى بالحجة، و"هي المأخوذة في اللغة من المحجة، وهي الطريق الواضحة، وقيل من الغلبة، يقال: لأنه لاجه فحجه، أي غلبه، وحدها في الشريعة ما بها الدعوى"²

هذا من زاوية الحجاج، أما من جهة الأدلة فإن المقصود منها هو القيام بفعل التدليل، "والدليل من الدال، كالعليم من العالم، والقدير من القادر، وهو الهادي، أو تقول هو الكشف عن المدلول، وهو الناصب للدلالة عن المدلول، فمن وجد منه نصب الدلالة يقال له: دال، ومن كثر منه نصب الدلالة وفعلها يقال له: دليل"³، فصح بهذا أن الدليل هو مدار بحث المتكلم لارتكازه على قوة ما يدعو إليه من عقائد، أو ما يفنّده، ومن هذا المقصد تكون "الأدلة ما يوجب الاعتقادات، فلو كانت الاعتقادات أدلة لزم أن يكون الشيء دليلا على نفسه، ثم الاعتقادات لا بد أن تستند إلى أدلة والدليل هو العلة ونحوها فكيف تستند الأدلة إلى الاعتقادات؟، ولو جاز أن يكون الاعتقاد جزءا من العلة لكان إثبات الأحكام

¹ حمو النقاري: معجم مصطلحات علم الكلام المنهجية، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ط1، بيروت، 2016، ص 257.

² المرجع نفسه: ص 257.

³ المرجع نفسه: ص 293.

الفصل الأول: مدخل إلى الفلسفة الكلامية الإسلامية

ونفيها باعتقادنا، وهذا باطل، ..ولسنا نمنع أن يكون الاعتقاد دليلا على اعتقاد آخر وموجبا له وإنما يمنع أن يكون الاعتقاد دليلا على صحة نفسه"¹

بهذا الإرادة نستفيد أن المتكلم يُمنهج حِجَاجه بالعودة إلى الأدلة، وكثر أن لازمت العقائد الإيمانية الأدلة، فبقدر ما آلت العقيدة إلى الأدلة وارتكزت عليها، كانت أقدر على إفحام باقي العقائد، وعلى إبطال متكلميها لدعاوى سائر المتكلمين أسرع، فالعقيدة أو الدين، لا يجوز أن يكون دليلا بذاته، بل لا بدّ أن يستند ابتداء إلى أدلة، إذ المتكلم حينما يحتاج لايقف على مسلمة كلية هي حُجّة دينه أو عقيدته، بالنسبة للخصوم، بل يقف فقط على مسلمة الانطلاق من الإيمان باعتقاده وصحة ما يُسلم به هو لا غيره، ويسعى محاججا للإتيان بالأدلة الكافية لإثبات دعاويه، وكذلك يحدث بالنسبة للخصم، ومن هنا يُتّوج منهج المتكلم بفن المناظرة .

فالممارسة الكلامية أكثر ما ميزها إجرائيا أو عمليا الشكل التناظري، و"المناظرة: المفاعلة بـ"النظر"، أو المباحثة والمباراة في النظر، والنظر هو التفكير أو التدبر، أو التقدير أو القياس أو التأمل" يكون بين نظيرين أي "مثلين" ندين، أحدهما يناظر الآخر، أي يقابله فيكون تقابلهما تناظرا"²، فالمناظرة بهذا التحديد مباراة جدلية بين فرقتين أو متكلمين، أحدهما يطرح دعاوى للإثبات والآخر يحاججه ويعترض قصد الإبطال أو التبييت، إلى أن تؤول المناظرة إلى إفحام أحد المتكلمين أو إحدى الفرقتين المتجادلين. من هنا أمكننا القول: إن المناظرة هي "المحاورة بين فريقين حول موضوع، لكل منهما وجهة نظر فيه

¹ حمو النقاري: معجم مصطلحات علم الكلام المنهجية، المرجع السابق، ص 293. 294.

² المرجع نفسه: ص 498.

الفصل الأول: مدخل إلى الفلسفة الكلامية الإسلامية

يخالف وجهة نظر الفريق الآخر، فهو يخالف إثبات وجهة نظره، وإبطال وجهة نظر خصمه، مع رغبته الصادقة بظهور الحق والاعتراف به لدى ظهوره¹

وبعد هذا التبيان يفضل طه عبد الرحمن تسمية العمل الكلامي بالمنهج الحجاجي، والاستدلالي التناظري، ويفرق من جهته بين المناظرة والحوار على سبيل اللون العملي والفلسفي، كون المناظرة تسعى لتقييم تقابلا بين العارض والمعترض، ولا يمنع اختصاص كل منهما بالتزام واجبات وحقوق معينة، ولا يمنع ذلك من إنشاء نص المناظرة²، وبدرك طه عبد الرحمن أن العلوم الإسلامية وإن امتازت خارطتها الكلية بفن المناظرة كمنهج حوارى مثمر، فإن علم الكلام كان أشد تلك العلوم افتقارا للمنهج التناظري، وهذا العلم الذي قام على تواجه العقائد وتقابلها، سواء بين أهل الملة الواحدة، أو بين الملل المختلفة، حتى إننا نرى أنه أحق أن تدعى الممارسة الكلامية بـ: "علم المناظرة العقدي"³، وهنا امتاز علم الكلام بخاصية جوهرية، إجرائية عملية ميدانية، هي المنهج المناظري، أو التناظري، وحُدَّ به إلى درجة أنه سمي به "علم المناظرة العقدي"، أي العلم الذي يتخذ موضوع العقائد أصولا، وقد تبين فيما سبق ذكره أن علم الكلام هو الحجاج في العقائد الإيمانية.

- اختصاص علم الكلام بالمنهج الجدلي: لم يكن علم الكلام يوما علما نظريا محضا، غير مفتقر إلى الممارسة الجدلية، بل عُرف بالجدل أكثر من أي علم آخر، فمن شدة بروزه فيه نُعت بعلم الكلام، وقد أشارت بعض التعاريف التي أوردناها آنفا إلى أن الكلام سمي بهذا الإسم لافتقاره إلى الكلام على غرار سائر العلوم، وما الكلام سوى إثارة الجدل بين المتخاصمين، وعموما "صناعة الجدل هي الصناعة التي بها يحصل للإنسان القوة على

¹ عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني: ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، دار القلم، ط10، بيروت، 2009، ص 371.

² طه عبد الرحمن: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، ط2، بيروت، 2000، ص 47.

³ المرجع نفسه: ص 70.

الفصل الأول: مدخل إلى الفلسفة الكلامية الإسلامية

أن يعمل من مقدمات مشهورة قياساً في إبطال وضع موضوعه كلي يتسلمه بالسؤال عن مجيب يتضمن حفظه، أي جزء من جزئي النقيض اتفق (...) وأرسطوطاليس يجعل هذه الصناعة عند تحديده لها أنها طريق، ويقول أنها طريق يتهياً لنا بها أن نعمل من مقدمات مشهورة قياساً في كل مسألة تُقصد، وأن يكون إذا أجبنا جواباً لم نأت فيه بشيء مضاد¹

إذن؛ وبإشارة أرسطو والفارابي إلى الجدل كونه طريقاً، يتعين أنهما قصدا به منهجاً، فالمنهج يعني منطقياً "الدلالة على المسلك النظري متى كان متصفاً بالاستقامة والوضوح والبيان"²، وفي هذا إشارة إلى أن الجدل منهج يستقيم مقصوده أو مراده نحو إصابة الحقيقة، والسعي للاستدلال عليها أمام الخصوم، لكن حسب الفارابي هاهنا ينطلق المُجادل أو صاحب الجدل من مقدمات مشهورة "التي هي مبادئ صناعة الجدل، هي التي موضوعاتها معان كلية مهمة، وهي كلية يوثق بها، وتقبل ويعتقد فيها أنها كذلك، وتستعمل من غير أن يعلم منها شيء آخر من ذلك..." وإذا كان هذا هكذا فالمقدمة الجدلية هي قول مشهور يستلم بالسؤال ليُجعل جزء قياس³

فالمشهورات من المقدمات يتخذها المتكلم كدعوى يسعى لإثباتها، فسمي -إذا- علم الكلام بالعلم الجدلي، الذي يكثر فيه الجدل الدائر حول العقائد الإيمانية، وامتناز تالياً بالمنهج الجدلي التناظري ولا غرو وقد عدّه المتكلمون الأوائل روحاً لعلم الكلام، فيما أنه نظرٌ والنظر موصل إلى الحقيقة، فالجدل موصل إلى الحقيقة، ولكن على أسلوب التدافع الذي لا يزيد

¹ الفارابي أبو نصر: المنطق، ج3، كتاب الجدل، تحقيق وتقديم وتعليق: رفيق العجم، دار المشرق، دط، بيروت، 1986، ص 13.

² حمو النقاري: معجم مصطلحات علم الكلام المنهجية، المرجع السابق، ص 502.

³ المرجع نفسه: ص 478.

الفصل الأول: مدخل إلى الفلسفة الكلامية الإسلامية

الوصول إلى هذه الحقيقة إلا قوة ووضوحاً¹، وبالجمله فمنهج علم الكلام هو المنهج الجدلي الذي يقتضي وجود فريقين مُتناظرين وموضوعاً ينشأ حوله الاختلاف والجدل، فتميز بهذا منهج علم الكلام بالعناد الفكري الموجب، والجالب لروح الاستدلال، وما زاده - أيضاً - رواجاً هو طابعه الإجرائي والحواري بين الناس - عهدئذ - بين الخاصة والعامة، وهذا ما لم يكن ذائعاً في باقي المعارف والصناعات.

وبصيغة أخرى، المنهج الجدلي المدعم بمنطق الحوار المسموع جعل علم الكلام أكثر العلوم إجرائية وواقعية أكثر من سائر العلوم، وهذا رغم معالجته للقضايا الدينية الموهلة في التجريد والمطبوعة بالطابع النظري، على سبيل مسألة الألوهية في الذات والصفات، والوحي والمعاد، والنبوة وغيرها، ونستنتج أن علم الكلام تتأسس مقوماته المنهجية على المسار الجدلي، والعمل التناظري أو المناظرة، والاستدلال الحجاجي، وكل هذه المقومات عملت على جعل علم الكلام يشتهر أكثر، ويتشابه كثيراً مع صناعة دخلت عليه بفعل الترجمة وهي صناعة الفلسفة، فما المقصود منها؟

2 - الفلسفة: (تعريفها، موضوعها، منهجها):

ربما لا يخفى على دارسي الفلسفة أنها مشتقة في العموم من مصطلح " سوفيا " التي تعني الحكمة، و" فيلو " التي تعني المحبة، في محبة الحكمة اشتقاقاً، والحكمة هي المسعى الذي يضطلع إليه كل فيلسوف، فالفلسفة لفظ يوناني معناه التشبه بحضرة الواجب الوجود، والفلسفة الأولى هي العلم الإلهي²، ومن هنا يمكننا التمييز - كمدخل للفلسفة ومباحثها الكبرى - ثلاثة اتجاهات في تعريفها:

¹ الجويني أبو المعالي: الكافية في الجدل، تحقيق وتعليق: فوقيه حسين محمود، مطبعة عيسى البابي، طه، القاهرة، 1979. ص 28.

² التهانوي محمد علي : كشف اصطلاحات الفنون والعلوم، تقديم وإشراف: رفيق العجم، تحقيق: علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، بيروت، 1996، ص 1287.

الفصل الأول: مدخل إلى الفلسفة الكلامية الإسلامية

أ - التعريف اليوناني للفلسفة: كانت الفلسفة عند اليونانيين من أرقى الصناعات النظرية، وليست من اشتغال كل الناس، بل هي من شأن قَلَّتْهم، وعلى الرغم من ذلك فقد اشتهرت في اليونان القديمة أكثر من حضارة أخرى معاصرة لها أو قبلها، وهي البحث في الموجودات وحقائها الأولى، لهذا يقول أرسطو "ومن الصواب أن تسمى معرفة الحق من الفلسفة الفلسفة النظرية، لأن غاية المعرفة النظرية الحق، وغاية المعرفة العملية الفعل، فإن أصحاب الفعل وإن كانوا ينظرون في حال الشيء الذي يفعلون بحثهم عن علة لها في نفسها، لكن لإضافتها إلى الشيء الذي يفعلونه"¹، وبذا شرح أرسطو أن الفلسفة الأولى مقصدها إصابة الحق من جهة النظر والتأمل، والعمل بهذا الحق من جهة الفلسفة العملية، وعليه تكون صناعة الفلسفة عند أرسطو هي البحث في العلل والمبادئ الأولى للوجود ثم الظفر بعد ذلك بسائر الصناعات.

وهذا بعد أن كانت الفلسفة في دورها الأول، أقصد عند بروزها كمحبة للحكمة والتقصي عن جوهر الأشياء، كانت لم تتضح معالمها الكبرى، أما في دورها الثاني فقد تهندست معالمها، وأضحت الفلسفة اليونانية تدل على الحكمة النظرية كما أشار إليها أفلاطون وأرسطو، لتكون مقدمة ضرورية للحكمة العملية، وتجلت مسائلها الكبرى مع أرسطو في مباحثها الكبرى، وهي الإلهيات والطبيعيات والرياضيات مع الحكمة العملية كالأخلاق والسياسة وتدبير المنزل²، وبهذا خُصَّت الفلسفة اليونانية إلى أن أفلت.

وبالجملة شمل مفهوم الفلسفة في العصر اليوناني مبحث الإنسان في مبادئ الموجودات كلها، المادية وغير المادية، ومن ثمة اكتست الفلسفة وقتئذ طابع الاستيعاب والشمول، فسميت فيما بعد بأمر العلوم وصناعة الصناعات، وقد صنف أرسطو فيها العلوم

¹ أرسطوطاليس: ما بعد الطبيعة، دون محقق: دار ذو الفقار، ط1، دمشق، 2008، ص 6.

² علي سليمان بوسلمان الجبيلي: نظرة في تاريخ الفلسفة اليونانية، دار الولاء للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، بيروت، 2015، ص 13.

الفصل الأول: مدخل إلى الفلسفة الكلامية الإسلامية

الطبيعية كعلم الجمادات وعلم الكائنات الحية، وصنف في العلوم الميتافيزيقية التي سماها الفلسفة الأولى، بالنظر إلى اختصاصها ببحث العلل الأولى للوجود، "وننتهي من العلم الذي يسمى بالفلسفة هو ذلك العلم النظري يبحث العلل والمبادئ الأولية، ومن بين هذه العلل والمبادئ الأولية الغاية القصوى أو الخير الأسمى، وهي ليست علما إنتاجيا وهذا هو معناها لدى الفلاسفة القدماء، إذ إن الدهشة والعجب وحده هو الذي يمكن أن يعد الدافع الذي حرك المفكرين إلى التأمل والفلسفة"¹

وعلى العموم نخلص إلى نتيجة في غاية الأهمية من خلال الفهم اليوناني للفلسفة، فهي عند فلاسفتها تتميز بخاصيتين جوهريتين، أولاً؛ إنها الصناعة التي جوهرها ابتغاء الحقيقة المطلقة الأولى، أو حقيقة الحقائق، وثانياً؛ إنها تسعى إلى هذه الحقيقة لأنها غاية في ذاتها، وبناء عليه تكون الفلسفة في التعريف اليوناني جامعة لغايات كل العلوم، والصناعات، قصد الترقى لبلوغ الحقيقة القصوى، هذه الحقيقة التي هي - حسب الفيلسوف - مبتغى كل متفلسف، وقد أشرنا إلى هذه الميزة كونها تهمنا كثيراً فيما بعد لإنشاء مقارنة معرفية بين غاية الفيلسوف وغاية المتكلم.

ب - التعريف المشائي للفلسفة: إن المقصود من المشائية هاهنا هو تيار الفلسفة الأرسطية الذي امتد من بعده إلى فلسفة العصور الوسطى، على اختلاف تجلياته، مع أن عموم المشائية برزت عند العرب المسلمين، خاصة بفعل حركة الترجمة، إلا أن المشائية في أصلها "مدرسة أرسطو في اللوقيون، حيث كان يعلم تلاميذه ماشياً، أو كان يناقشهم مفضلاً الجلوس في أحد مماشيه"².

¹ أميرة حلمي مطر: الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، دط، القاهرة، 1998، ص 237.

² عبد المنعم الحفني: المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبة مدبولي، ط3، القاهرة، 2000، ص 761.

الفصل الأول: مدخل إلى الفلسفة الكلامية الإسلامية

ولقد استهل أبو اسحاق الكندي ترسيخه للبحث في الفلسفة فعدّ بذلك أول فيلسوف عربي مسلم دشّن التيار المشائي اليوناني في الحضارة الإسلامية وله في ذلك تعاريف للفلسفة فيقول: "إن أعلى الصناعات الإنسانية منزلة مرتبة صناعة الفلسفة، التي حدها علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان، لأن غرض الفيلسوف في علمه إصابة الحق وفي عمله العمل به، لا الفعل سرمدًا، لأننا نمسك وبتصرم الفعل، إذا انتهينا إلى الحق"¹، وفي هذا التعريف نجد الكندي يتفق مع أرسطو في تحديد غاية الفيلسوف من صناعة الفلسفة من ابتغاء الحق في العلم، والعمل به كأخلاق، ثم يواصل الكندي فيعطينا تعريفه للفلسفة ويبين علو شأنها فيقول: "وأشرف الفلسفة وأعلاها مرتبة الفلسفة الأولى، أعني علم الحق الأول الذي هو علة كل حق، ولذلك يجب أن يكون الفيلسوف التام الأشرف هو المرء المحيط بهذا العلم الأشرف، لأن علم العلة أشرف من علم المعلول"² وبهذا الإيراد أبرز الكندي شرف العلم بشرف المعلوم، وما دام علم الفلسفة الأولى يبتغى فيه الفيلسوف العلم بالحق الأول، ويسعى في فقهه سعيا حثيثا، فيكون بذلك أشرف المرء على الإطلاق، كونه تشرف ببحث الجوهر الشريف أو العلة الأولى، كما سماها أرسطو من قبل، وفضل الكندي هنا علم العلة على علم المعلول تفضيلا كبيرا، وبالجمله حدّ الكندي الفلسفة كعلم بشرف معلومها، ومقصدها الأسمى وهو الحق أو علة الموجودات واجبة الوجود في ذاتها وبذاتها، وهنا طابق موقفه موقف أرسطو المشائي الأكبر، والفيلسوف المعلم الأول.

ومن جهة أخرى، يرى أبو نصر الفارابي أن الفلسفة "يعرض لصاحبها أن يفحص عن الموجودات والأشياء التي تعرض لها بماهي موجودات (...) وتكون غاية الفيلسوف السامية هي الوقوف على معرفة كيفية حدوث الموجودات عن الأول، وكيف استفادت عنه

¹ الكندي: رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق وتعليق: محمد عبد الهادي أبو ريده، دار الفكر العربي، ط2، القاهرة، دت، ص 25.

² المرجع نفسه: ص 30.

الفصل الأول: مدخل إلى الفلسفة الكلامية الإسلامية

الوجود، ثم يفحص عن مراتب الموجودات"¹، وبهذا حدد الفارابي عمل الفيلسوف في الوقوف على العلوم النظرية الجزئية كالمنطق والهندسة والعدد للوصول بها إلى إدراك العلم الإلهي الذي هو أشرف العلوم بأشرف معلوم.

خُصّ الفارابي بإشارته إلى تعريف الفلسفة مشدداً الولاء لأفلاطون وأرسطو "إذ الفلسفة حدها وماهيتها أنها العلم بالموجودات بما هي موجودة، وكان هذان الحكيمان هما مبدعان للفلسفة، منشئان لأوائلها وأصولها، ومتممان لأواخرها وفروعها، وعليهما المعول في قليلها وكثيرها، وإليهما المرجع في يسيرها وخطيرها، وما يصدر عنهما في كل فن إنما هو الأصل المعتمد عليه، لخلوه من الشوائب والكدر، بذلك نطق الألسن وشهدت العقول"²

إن هذا النص للمعلم الثاني، وبعيدا عن الاهتمام بروح الإعجاب الصادرة منه تجاه الحكيمين اليونانيين الكبيرين أفلاطون وأرسطو في صناعة الفلسفة، يبين الفارابي الدور الكبير لهما في تبويب هذه المعرفة، ونبوغهما فيها، حتى إنه شهد لهما بكل دقيق وجليل في الفلسفة، مع السابقين ثم اللاحقين، وهذا بيّن في مستهل تعريفه، إنها العلم بالموجودات بما هي موجودة، ويضيف أن "الحدّ الصحيح مطابق لصناعة الفلسفة، وذلك يتبين من استقراء جزئيات الصناعة، وذلك إن موضوعات العلوم وموادها لا تخلو من أن تكون، إما إلهية، وإما طبيعية، وإما منطقية، وإما رياضية، أو سياسية، وصناعة الفلسفة هي المستنبطة لهذه والمخرجة لها، حتى أنه لا يوجد شيء من موجودات العالم إلا وللفلسفة فيه مدخل، وعليه غرض، ومنه علم بمقدار الطاقة الأنسانية"³، وبالإمام، اتفق الفارابي كمثالي إسلامي أصيل مع أرسطو فيما ذهب إليه بشأن الفلسفة ومقاصدها، كونها الجامعة لكل الصناعات.

¹ الفارابي: إحصاء العلوم، مركز الإنماء القومي، دط، بيروت، 1991، ص 36.

² الفارابي: الجمع بين رأيي الحكيمين، تقديم وتعليق: ألبير نصري نادر، دار المشرق (المطبعة الكاثوليكية)، ط2، بيروت، 1986، ص 80.

³ المرجع نفسه: ص 80.

الفصل الأول: مدخل إلى الفلسفة الكلامية الإسلامية

هذا من ناحية المشائية في المشرق وقد مثلنا عليها بالكندي والفارابي، ولم نخرج على ابن سينا لتشابه مقاصده في الفلسفة مع مقاصدهما ولا سيما مع الفارابي، أما في المغرب الإسلامي فنجد ابن رشد، الشارح الأكبر للمشائية، يقول معرفاً الفلسفة: "إن كان فعل الفلسفة ليس شيئاً أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع، أعني من جهة ماهي مصنوعات، فإن الموجودات إنما تدل على الصانع لمعرفة صنعتها، وأنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم، وكان الشرع قد ندب إلى اعتبار الموجودات، وحث على ذلك"¹ وبعد هذا التبيان الرشدي، نستفيد أن كل الفلاسفة المسلمين والشرّاح للفلسفة اليونانية عموماً وللأرسطية خصوصاً، اشتغلوا على الفلسفة وقد اتفق جمهورهم على أن الفلسفة صناعة الصناعات، لتعلقها بالحكمة النظرية والعملية جميعاً، واستيعابها - تالياً - لكل المعارف بقدر الطاقة الإنسانية.

ومن التعريفين اليوناني والمشائي الإسلامي نستخلص أن الفلسفة معرفة شاملة، لكن تبتغي في أساسها وبصفة مركزية جذرية العلم الإلهي أو الفلسفة الأولى، لأنها أصل باقي المعارف الجزئية، وبتمام فقه العلم الإلهي يتم فقه باقي الصناعات والعكس بالعكس، ومادامت غاية الفيلسوف هي البحث عن العلل الأولى للوجود فسوف يعرض له أن يستأنس بباقي المعارف الجزئية لبلوغه هذه المعرفة الكلية، ومن هنا جاز تسمية الحكمة الفلسفية بحكمة الحكم، أو صناعة الصناعات.

2 - الآليات المنهجية:

إن لكل صناعة منهج، ولما كانت الفلسفة من أرقى الصناعات في النظر والتجريد، سنتخذ بشكل التزامي المنهج أو المناهج الموصلة إلى مقاصدها، وباختصار المنهج "هو

¹ ابن رشد: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تحقيق: محمد عمارة، دار المعارف، ط3، القاهرة، دت، ص 27.

الفصل الأول: مدخل إلى الفلسفة الكلامية الإسلامية

الطريق الموصل بصحيح النظر فيه إلى المطلوب¹ وعليه فالطريق هي ذلك المسار الذي يعرض للفيلسوف أن يسلكه ابتغاء منه للحقيقة، بنظره أو بتأمله، وليس الفيلسوف ممن يركن إلى منهج واحد في بلوغه هذه الحقيقة، بل يفكر في سعيه التماس سبل شتى، ومن ثمة تتعدد مناهج الفلسفة وآلياتها، إلا أنه يمكننا رصد تركزها على المنهج العقلي التأملي الذي يفضي بصاحبه إلى حقائق برهانية يقينية ومن هنا تميز فيها المنهج العقلي والبرهاني أكثر من غيرها من المناهج.

المنهج البرهاني الذي كان يؤمن به ابن رشد أيما إيمان، ويراه الأنسب والأجدر بتحصيل صناعة الفلسفة الحقيقية، يقول "كل تعليم وكل تعلم فطري فإنما يكون بمعرفة متقدمة للمتعليم، وإلا لم يمكنه أن يتعلم شيئا"²، ومن هنا بيّن ابن رشد أن المنهج المؤدي إلى المعرفة الحقيقية لا بدّ أن ينطلق صاحبه - ابتداء - بمعرفة سابقة عليه "والعلم الذي يجب أن يتقدم على كل من شأنه أن يدرك بفكر وقياس، على ضربين، إما علم بأن الشيء موجود أو غير موجود، وهذا العلم الذي أسمى، التصديق، وإما علم لماذا يدل عليه اسم الشيء وهو الذي يسمى تصورا"³ وبذا تبتدئ الفلسفة البرهانية، بمنهج برهاني كَفَّته شرطية المعرفة المُسبقة مع وضع كل تلك المعارف في التصورات أو في التصديقات، ثم المضي بها نحو برهانها، إن كانت سالبة أو موجبة، وهكذا تشتغل الفلسفة في بحثها عن الحقيقة.

إن المنهج البرهاني هو المنهج الأمثل الذي يتوجب على الفيلسوف أن يتخذه صراطا لإصابة الحقيقة، وقد حدده أرسطو وشدد على ضرورته فضلا عن كونه ينطلق من مقدمات

¹ عبد المنعم الحفني: المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، المرجع السابق، ص 845.

² ابن رشد: شرح البرهان لأرسطو وتلخيص البرهان، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، السلسلة التراثية/ الكويت، ط1، الكويت، 1984، ص 45.

³ المرجع نفسه: ص 46.

الفصل الأول: مدخل إلى الفلسفة الكلامية الإسلامية

مُسلم بصدقها، وبهذا يتعين أن مسعى أرسطو بالمنهج البرهاني هو تطابق الفكر كصور أو كتصورات مع الواقع كتصديقات¹، وبهذا فقط يكتمل منهج الفيلسوف في التماس الحقيقة التي يتحدث عنها دوماً.

وبالجملة المنهج الفلسفي يتوخى فيه الفيلسوف اليقينيّات والمعارف بسبب تعددها ودرجات صدقها، لهذا كانت "القياسات أيضاً مراتب، فمنها ما يوقع اليقين وهو البرهاني، ومنها ما يوقع شبه اليقين وهو إما القياس الجدلي، وإما القياس السوفسطيقي المغالطي، ومنها ما يوقع فيوقع ظناً غالباً وهو القياس الخطابي، وأما الشعري فلا يوقع تصديقا، ولكن يوقع تخيلاً محركاً للنفس، إلى انقباض وانبساط بالمحاكاة لأمر جميلة أو قبيحة"² وفي هذا النص بيان لدرجات الحجج الإقناعية التي يقنع بها الفيلسوف غيره ويقتنع بها، وهي درجات وكلها تترجم الأورغانون الأرسطي المنطقي وصنوف مراتبه اليقينية.

فاتضح أن أعلاها القول البرهاني، وأدناها تأثيراً إقناعياً في النفس القول الشعري، والفلسفة وهي صناعة من شأنها إصابة الحقيقة القصوى، فلا تأبه بالشعر بقدر ما تأبه بالبرهان، فاختصت إذ ذاك بهذا المنهج كفيصل عن سائر المناهج لدرجة الإقناع فيه ونتائج الجزمية القطعية مقارنة بباقي المناهج، لهذا تجدر الإشارة إلى ابن رشد في كثير من المواضع وهو يعير أقاويل الغزالي في ردوده عليه في تهافت التهافت، يرد بأن درجة أقاويله جدلية وسفسطائية مغالطية، ولا ترقى إلى مرتبة القول البرهاني، وتالياً لم تصل حججه درجة الإقناع الجزمي واليقيني، وحسبنا من قوله في مطلع مصنف التهافت: "قلت: هذا القول هو قول في أعلى مراتب الجدل وليس هو واصلاً موصل البراهين، لأن مقدماته هي عامة،

¹ الطاهر أوعزيز: المناهج الفلسفية، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت، 1990، ص 99.

² ابن سينا: الشفاء، المنطق؛ كتاب البرهان، تحقيق: الأب قنواطي، مراجعة: إبراهيم مدكور، مكتبة سماحة آية الله العظمى، ط2، قم، إيران، 1433 هـ، ص 51 - 52.

الفصل الأول: مدخل إلى الفلسفة الكلامية الإسلامية

والعامة قريبة من المشتركة، والبراهين هي من الأمور الجوهرية المتناسبة¹، فابن رشد ميز في كلامه عن أقاويل الغزالي أن عمومها يقع موقع الأقاويل الجدلية المشهورة، ومن ثمة فهي قاصرة عن بلوغ مرتبة الإقناع البرهاني، بل هي تتطلق من مقدمات عامة ومشتركة، وبذلك فردود الغزالي صنفها ابن رشد ضمن درجة الحجج الجدلية العامة والسفسطائية، المغالطية، وهذه الدرجات نجده يكررها في كل رد على الغزالي مع العلم أن ابن رشد انتصر لأرسطو آخذاً بمنهجه البرهاني.

إن؛ هذه إشارات إلى اشتغال العمل الفلسفي واختصاصه، بالمنهج البرهاني، وقد عرضنا عن ذكر المنطق بحكمة تطابقه مع المنهج كآلية، وبسبب أن المنطق آلة كل العلوم وليس منهجا خاصا بالعلم البرهاني كالفلسفة أو الرياضيات مثلا، وإنما هو آلة تعصم الذهن من الوقوع في الخطأ، ليس في التفكير الفلسفي فحسب، بل في عموم التفكير الإنساني سواء أكان فلسفيا أو علميا أو دينيا.

3 - تطور علم الكلام إلى الفلسفة:

إن حركة الترجمة التي شهدتها الحضارة الإسلامية في عصرها المتطور، ساعدت على نقل العلوم والمعارف من لغات عديدة إلى العربية، ومنها صناعة الفلسفة، وقد عرف العصر العباسي اهتماما كبيرا بالترجمة الفلسفية، على غرار باقي العلوم كالطب والفلك، فترجمت الكتب في الأخلاق والحكمة والنفسيات، وهذا بعد أن كانت الترجمة مقتصرة على كتب الكيمياء والطب، وبهذا أوعز الخليفة إلى ملوك الروم طالبا منهم إرسال مصنفات المعارف والعلوم المتاحة لديهم، فبعثوا إليه ما حضر بحوزتهم من كتب أفلاطون وأرسطو وبقرات،

¹ ابن رشد: تهافت التهافت، تقديم وتعليق: صلاح الدين الهوارى، المكتبة العصرية، دط، بيروت، 2003، ص 45 - 46.

الفصل الأول: مدخل إلى الفلسفة الكلامية الإسلامية

وغيرهم من الفلاسفة، فاختار حينئذٍ أمهر المترجمين وكلفهم بإحكام ترجمتها وتدقيقها، فحدث ذلك، ثم تاليا حض الناس على اقتنائها وتناولها بالقراءة، ورغب في تفقه متونها¹.

وبترجمة الفلسفة إلى العربية، انتشرت إذ ذاك هذه الصناعة في الحضارة الإسلامية. وبدأ الناس - ومنهم الخاصّة من العلماء - يقارنون ما أتى في أغراضها ومقاصدها مع ما أتى وسُطرّ في العلوم الإسلامية، ولاسيما العلوم التي تتشابه مع الفلسفة من حيث الموضوع والمنهج، فتم الوقوف حينئذٍ على أن أقرب صناعة إسلامية أصيلة إلى التفكير الفلسفي هو الفكر الكلامي أو علم الكلام، فشرع البعض ينفي الفلسفة مكتفياً بالكلام، وراح جمهور آخر يتفقه الفلسفة مُعرضاً عن الكلام، وأما الفريق الثالث فعمد إلى تَفَقُّه العلمين معاً، راجياً الاستفادة منهما والتوفيق بين مسالكهما، وإنشاء المقاربات فكانت النتيجة أن تطورت المسائل الكلامية نحو التماهي أو التداخل مع الفلسفة، وهو ما سنعني به الفلسفة الكلامية، أو التحول الكلامي نحو الفلسفة وامتزاج مباحث المعرفتين موضوعاً ومنهجاً ومقصداً، كما يجوز - في تقديرنا - أن يطلق على هذا العمل المتداخل بين الطرفين بـ: "كَلَمَنَةُ الفلسفة" أو "فلسفة الكلام"، وبذلك نكون - على الأقل - اضطلعنا إلى تأصيل مصطلح "الفلسفة الكلامية" الذي يعني في عمومهِ التداخل الأداتي بين عمل المتكلم وعمل الفيلسوف وهذا بداية بانتقال علم الكلام الإسلامي في عصره المزدهر نحو الفلسفة، وتماهِ شبه كلي لمسائله مع مسائلها، وما عاد ثمة جمع الفروق بينهما سهلاً، بل عندما يعرض لك أن تقرأ نصاً كلامياً في الطور المتأخر من تاريخ علم الكلام لا يتسنى لك - بسهولة - أن تميزه عن النص الفلسفي بكل ما يحمل من معالم الهندسية لغة ومصطلحا ومنطقاً، لكن ونحن بغرض إيراد هذا نتساءل: ما هي دواعي ومؤشرات تحول الممارسة الكلامية نحو التماهي مع الأقاويل الفلسفية، وتداخلهما في نهاية المطاف ؟، ثم أين يظهر بجلاء الاقتران والتماهي بين علم الكلام والفلسفة الذي أنتج بدوره معالم فلسفة كلامية كانت مقدمة لكل نظيرتها من بعد ؟

¹ محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعرفة الجامعية، ط2، الإسكندرية، 1990، ص 97.

الفصل الأول: مدخل إلى الفلسفة الكلامية الإسلامية

- المنطق آلية تجمع علم الكلام والفلسفة:

إنه ليس من المبالغة أن نبين أن الداعي المنهجي الآلي الأكبر الذي جمع علم الكلام والفلسفة هو المنطق، على اعتبار كونه آلية يتخذها العقل في بلوغ مراميه، "والمنطق فيما يعطي من قوانين الألفاظ إنما يعطي قوانين تشترك فيها ألفاظ الأمم ويتخذها من حيث هي مشتركة، ولا ينظر في شيء مما يخص ألفاظ أمة ما (...) وهو آلة بها يقع الفصل والتمييز بين ما يقال: هو حق أو باطل، فيما يعتقد وبين ما يقال خير أو شر، فيما يفعل، وبين ما يقال صدق أو كذب، فيما يطلق باللسان، وبين ما يقال هو حسن أو قبيح بالفعل"¹ وبهذا فالمنطق آلية التمييز بين المتناقضات قولاً أو اعتقاداً أو فعلاً، وقد اختص بالفلسفة بشكل متميز حتى أضحت ميزانها، "وقد قيل: أنه أداة الفيلسوف، وذلك لما كانت الفلسفة أشرف الصنائع البشرية بعد النبوة، صار من الواجب أن يكون ميزان الفلسفة أصح الموازين، وأداة الفيلسوف أشرف الأدوات، لأنه قيل في حدّ الفلسفة أنها التشبه بالآله بحسب الطاقة الإنسانية"²

ولا جرم أنّ أبا حامد الغزالي بيّن فضل المنطق - وهو المَهِّت لأقوال الفلاسفة - وقد ركز من جهته على المنطق معتبراً إياه آلة واجبة الوجود في عقل أي سالك نحو الحقيقة، يقول: "فلما كثر في المعقولات مزلة الأقدام ومثارات الضلال، ولم تنفك مرآة العقل عما يكدرها من تخليطات الأوهام، وتلبيسات الخيال، رتبنا هذا الكتاب معياراً للنظر والاعتبار، وميزاناً للبحث والافتكار، وصيقلاً للذهن، ومشحذاً لقوة الفكر والعقل، فيكون بالنسبة إلى أدلة العقول كالعروض إلى الشعر، والنحو بالإضافة إلى الإعراب، إذ كما لا يعرف منزحف الشعر عن موزونه إلا بميزان العروض، ولا يميز صواب الإعراب عن خطئه إلا بمحك

¹ ابن سينا : الشفاء، كتاب المنطق، المرجع السابق. ص 16.

² جبرار جيهامي، موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، بيروت، 1998، ص 857.

الفصل الأول: مدخل إلى الفلسفة الكلامية الإسلامية

النحو، كذلك لا يفرق بين فاسد الدليل وقويمه إلا بهذا الكتاب"¹، ويقصد بالكتاب هنا كتاب معيار العلم، الذي هو المنطق الشامل لكل العلوم النظرية والعقلية، أي تلك العلوم التي يكون فيها العقل مركزية المنطلق والغايات، وتُرتب عنه المجالات الصورية أكثر من المجالات الواقعية.

وعموماً صرَّح الغزالي بضرورة المنطق في كل العلوم، خاصة النظرية منها، ولا يكتفي باستخدام الألفاظ السائدة على نحو الإيرادات الأرسطية، بل يضع لنفسه مصطلحات مصنوعة وجديدة بما يتناسب والعلم الذي يفتكره، فسُمي القياس الحملي بميزان التعادل، والقياس الشرطي المتصل بنمط التلازم، والمنفصل بنمط التعاند، وبهذا وصل الغزالي إلى أنه لا ينبغي أن نختلف مع اليونانيين في المنطق إلا في الإصطلاحات².

بهذا بان أن المنطق في تحديد الغزالي علم مقترن بصحة النظر العقلي وليس مقترنا بالإنشاء اللغوي، فيكون بذلك المُرْحَب البارز للمنطق في العلوم الدينية، ومنها علم الكلام، يقول طه عبد الرحمن: "فكر الغزالي قائم على مُسلمة تقضي بأن المنطق معيار كل نظر، فقد اشغل حجة الإسلام بترتيب المنطق وتقريبه وتطبيقه على المقاصد الفلسفية والكلامية والأصولية"³.

هذا ومادام علم الكلام والفلسفة يشتركان في المنطق بصفة متميزة فإن اشتراكهما هذا دال على بواعث لعل أبرزها الموضوع وشرفه، فقد بينا . أنفا . أن موضوع وهدف المتكلم معرفة الله الواحد وتوحيده وتاليا العمل بمأموراته والإنتهاء عند نواهيهِ، وبالجمله يقتترن عمل الفيلسوف والمتكلم في موضوع مفارق للواقع أو بتعبير فلسفي ميتافيزيقي أي إن كليهما الفلسفة وعلم الكلام يستهدفان بشكل مركزي المبادئ الأولى للوجود، أو بحث علله وبعدها

¹ الغزالي: معيار العلم، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، دط، 1961، ص، 59. 60.

² على سامي النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام. دار النهضة العربية، ط3، بيروت، 1984، ص 171.

³ طه عبد الرحمن: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت، 1998، ص 348.

الفصل الأول: مدخل إلى الفلسفة الكلامية الإسلامية

رصد توافقية بين العالم أو الكون وأسبابه الأولى، فكان هذا باعثا أساسيا في تطور علم الكلام إلى الفلسفة في الطور المتأخر من الحضارة الإسلامية.

- التماهي في مقولة ماوراء الطبيعة أو الميتافيزيقا:

ابتداء ينطلق المتكلم مؤمنا بعدة مقولات، ثم يسعى نحو إثباتها استدلالا بما أتيح له من منطلقات معقولة، أما الفيلسوف فينطلق غير مؤمن بهذه المقولات ثم يستدل في النهاية على وجودها وتاليا يؤمن بها. وكان الفيلسوف والمتكلم قد انطلقا من نقطتين متعاكستين أحدهما من نقطة الموصل أو النهاية، والآخر من نقطة البداية، وكانت في السعي كل نقطة أحدهما هي نهاية مساره. فبان أن المكلف بالنظر والتفكير يسحب عقله شيئا فشيئا إلى عالم الأسباب والعلل الأولى للوجود سواء أكان مؤمنا أو غير مؤمن، إذ المؤمن عرف بالشرعيات والفيلسوف نظر بالعقليات، "وذلك معلوم في الشاهد فحصل أن للعلم بالله - تعالى - هذه المرتبة التي ذكرناها، وفيه أيضا فوائد أخر وذلك أنه ما لم يعرف الله تعالى لا يمكن الإثبات بالشرعيات أصلا، فإن العلم بها موقوف على العلم بالله - جل وعز - فإذا عرف الله أمكنه فعلها على الوجه الذي يستحق به الثواب، وكما ثبت هذا الوجه في الشرعيات فكذا في العقليات"¹ وبذا تقترن المنهجية الفلسفية والمنهجية الكلامية، فنستفيد أن العلمين يتماهيان بداعي النظر والاستدلال على وجود الله أو العلة الأولى، كجوهر ميتافيزيقي ماورائي يدبر العالم، وهنا تتعدد في الفلسفة وعلم الكلام إيرادات ذاته وصفاته وأفعاله، إلا أنهم يتفقون جميعا على وجوده وألوبيته في تدبير العالم نحو غايات مختلف بشأنها، وقد عرف علم الكلام في موضع اشتد شبهه بتعريف الفلسفة وموضوعها كنحو القول: "والكلام

¹ القاضي عبد الجبار: المجموع في المحيط بالتكليف، تحقيق: يان بترس، دار المشرق، ط1، بيروت، 1999، ص 24.

الفصل الأول: مدخل إلى الفلسفة الكلامية الإسلامية

علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه، وبحث الوجود بما هو موجود، ويمتاز الإلهي باعتبار، وهو أن البحث هاهنا على قانون الإسلام¹

وبالجملة وفي المرحلة المتأخرة من تاريخ علم الكلام الإسلامي، توغل المتأخرون من علمائه أمثال الغزالي والرازي والآمدي والتفتازاني في مخالطة كتب الفلسفة وجعلوا يستأنسون بها في علم الكلام، حتى كأنهم ظنوا يقينا أن موضوعهما واحد فاختلفت الكلام بالفلسفة بصفة نهائية حتى تعذر الحصول عليه بصفة خالصة²، وهذا بطبيعة الحال عائد إلى اشتراكهما في المسائل والمباحث، يقول ابن خلدون مصرحا وموضحا ذلك: "ولقد اختلفت الطريقتان عند هؤلاء المتأخرين والتبست مسائل الكلام بمسائل الفلسفة، بحيث لا يتميز أحد الفنين عن الآخر، ولا يحصل عليه طالبه من كتبهم كما فعله البيضاوي في الطوابع"³.

بهذا الإيراد نتوصل إلى أن علم الكلام والفلسفة امتزجت مباحثهما وأضحى يجوز لنا أن نطلق على ذلك العمل مصطلح الكلام الفلسفي أو الفلسفة الكلامية، وكان ذلك بعدة دواع وبواعث نلخصها في النقاط التالية:

- إن الفلسفة مقصدها الأقصى هو إصابة الحقيقة الأولى، ولقد ابتغت في سبيل ذلك المنهج البرهاني والآلية المنطقية، وهذا لغرض التقريب لهذه الحقيقة وما الحاجة في ذلك إلا لمعرفة الحق والعمل به، فكانت الفلسفة نظرا وعملا، لكن النظر شرط سابق على العمل، ويعدُّ أصلا له والعمل فرع.

¹ عبد الرحمن الإيجي: المرجع السابق، ص 8.

² مقداد منسية وآخرون: دراسات في تاريخ الفلسفة وعلم الكلام، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 2014، ص 24.

³ ابن خلدون: المرجع السابق، ص 561.

الفصل الأول: مدخل إلى الفلسفة الكلامية الإسلامية

- علم الكلام في أصله يبحث عن التوحيد وما يلزمه من نبوات وعوالم يؤمن بها تسليمًا، لكن يسترشد فيه بالحجة العقلية التي آليتها المنطق، والغاية منه معرفة الله معرفة حقة، ووصفه بصفات تليق بمقامه كبارئ الوجود ومبدعه، وتاليا العمل بشرائعه.

- لقد تداخل عمل المتكلم وعمل الفيلسوف في العصور المتأخرة بداعي اشتراكهما في الموضوع ومن ثمة في الآليات والوسائل ضرورة، فعمل الموضوع هو بحث العلل الأولى للوجود، تسمى العلة الأولى في الفلسفة؛ أما في علم الكلام فتدعى باسم "الله" أو "الخالق"، وغيرها من الأسماء، وتحددت بذلك معالم اشتراك العُلمين في مجال الميتافيزيقا بصفة كبرى ومركزية، وأما الآلية كحد أوسط فيهما فهي آلية المنطق، إذ فيه يتساوى أهل النظر، والفلسفة وعلم الكلام من أشهر المعارف النظرية، وبذلك نشأت الفلسفة الكلامية أو الكلام الفلسفي في عهد متأخر من الحضارة الإسلامية وبالتحديد في زمن تقهقرها، وهذا إيذان بدخول مرحلة العصر الحديث في الحضارة الإسلامية والذي سنقف حول طبيعة الممارسة الكلامية فيه.

الفصل الأول: مدخل إلى الفلسفة الكلامية الإسلامية

- المبحث الثاني: مركزية سؤال الفلسفة الكلامية في الفكر النهضوي الإسلامي الحديث:

إن دين الإسلام هو الذي حاز على فضل إخراج عقل الإنسان العربي من طبيعته الشعرية، نحو الممارسة الحجاجية، ولا يحدث ذلك - طبعاً - إلا بالحوار، و به فقط يعرف المسلم الداعي للإسلام، مدى نوايا غيره من تدئين، ويتعرف على رصيده الفكري والعقدي بمختلف تجلياته، وهاهنا تطورت عقلية الإنسان العربي بتمازجها مع باقي العقلية من الأجناس العجمية من فرس وهنود وروم و أمازيغ وغيرهم، فكان للعربي إذ ذاك فضل سبق للتعرف على الدين لما يملك من الأحكام للغته، . لغة القرآن . من جهة إرادة الله . تعالى . بإنزاله في بلاد العرب، إن هذه الأولوية وهذا الفضل جعل المكانة في سؤال النهضة وتفعيل الفكر العربي منوطاً بالعرب أنفسهم أكثر من غيرهم، وهذا بعد شهود ركوده، بعد تقهقر الحضارة الإسلامية، لكن ذلك لا يحدث إلا بعد الإيمان بروح التجديد الباعثة للتطور والإحياء لهذا الماضي¹.

بهذا؛ يحوز العرب على الريادة في بعث الحضارة، ويتبين لنا أنه من المنطقي أن يسعوا من الحكمة والقدرة على إعادة التأسيس لإحياء هذه الحضارة من جديد، البعثة الأولى كانت مشهودة مع مطلع انتشار الدين الإسلامي، التي سمينها مرحلة النهضة الأولى التي كُلت بالنجاح، والبعثة الثانية التي أطلقنا عليها مرحلة العالمية الثانية، والتي لا تزال الجهود فيها وحولها نحو إخراجها متواصلة، تماماً كالمرحلة الأولى، وتصبح للعرب - حينئذ - كلمة وسيادة باسم الإسلام، بمعنى آخر ونحن سنبسّط الحديث بشأن الإسلام في هذه الفترة وعقلية التعامل معه وبه، كيف تمت محاولة تفعيل الاجتهاد لإعادة إحياء وبعث عز الحضارة الإسلامية ؟ ونحن ما دما بغرض الكلام عن الفلسفة الإسلامية المتجلية في الكلام، اعتدنا طرح السؤال على الفلسفة الكلامية، فنقول: كيف كان واقع الفلسفة الكلامية مطلع العصور

¹ صلاح زكي أحمد: أعلام النهضة العربية الإسلامية في العصر الحديث، مركز الحضارة العربية، ط1، القاهرة، 2001، ص 7.

الفصل الأول: مدخل إلى الفلسفة الكلامية الإسلامية

العربية الحديثة ؟ ثم ماهي تجليات الفكر الكلامي الظاهر في حركة الإصلاح الديني؟ وبالتحديد نقول: كيف اشتغل جمال الدين الأفغاني في سبيل بعث العقول وتنويرها وكذلك ما هي الآليات المنهجية التي عوّل عليها في إعادة تأسيس الممارسة الحوارية الإسلامية المعروفة بالمناظرة الكلامية ؟ مع غيره من الشعوب و مع قومه ؟ ولماذا اختار منهج المناظرة في محاولة منه لطرق سؤال النهضة والإصلاح الديني؟ وبالجمله ما طبيعة السؤال الكلامي في العصور الحديثة؟

1 - هندسة جمال الدين الأفغاني للمناظرة الكلامية:

إنه ليس من المبالغة المعرفية القول أن الإسلام هو الذي طور الحضارة الإسلامية، وأكسبها عزة قل نظيرها في سائر الحضارات، وباسمه - لا محالة - ستكون له عزة ثانية يبتغيها المصلحون في مشاريعهم النهضة، هذه هي الحكمة التي راودت عقول فلاسفة المشرق الإسلامي الأقصى مطلع العصور الحديثة، بداية من مجهودات الأفغاني و تلامذته محمد عبده و وحيد الدين خان و شبلي النعماني ومحمد إقبال وغيرهم، فالأفغاني كان ينبذ التقليد ويدعو إلى التجديد ويقول إن أوائل الأمة الإسلامية رجال ونحن كذلك رجال، وأن باب الاجتهاد فُتح لهم ولم يُغلق معهم، بل إن باب الإبداع قدر محتوم على الأمة الإسلامية كلما اتسع وجودها، وبالتالي يبقى الاشتغال بإحياء الحضارة الشغل العقلي لكل مسلم مهما كان مستواه، وعليه فالنهضة - في رأيه - نضال دائم من أجل إحداث ووضع في الممارسة والتفعيل والتطبيق¹، وإذا حدث هذا فلا شك أن التقدم محقق، وعزة أخرى ستتجسد.

¹ محمد عمارة: جمال الدين الأفغاني موقف الشرق وفيلسوف الإسلام، دار الشروق، ط2، القاهرة، 1988، ص100.

الفصل الأول: مدخل إلى الفلسفة الكلامية الإسلامية

أ. الآليات المنهجية والمعرفية التي توسل بها الأفغاني:

بين جمال الدين الأفغاني عظيم مصاب الأمة الإسلامية فقال: " وأيم الله إنه لشيء عسير يعيي في علاجه النطاسي وبحير فيه الحكيم الخبير"¹، وأورد كثيرا من الحلول التي كان يسعى بها أقرانه في زمانه، وانتقد غايتها المقصودة، الخالية من الوسائل اللازمة، فبهيات أن تلبي الجرائد الغرض، أو الصحف أو المؤتمرات، ولا الدعوات ولا التغني بالشعارات، هذا كله لا يجدي ولا ينفع لعلاج الداء العضال، فعظمة الداء تتطلب جلال الدواء.

إننا نلتمس مقاربات منهجية ومعرفية وقريحة نقدية في المنهج الذي سعى به جمال الدين الأفغاني لإرساء فلسفة كلامية إسلامية محدثة، لقد كان شبيها بمنهج الغزالي كما تقدم، فهو ينتقد تارة الخطابات السائدة، ويمقت صورة التقليد فيها، ويضطلع لتبيان القراءة الجديدة للمقاصد الشرعية تارة أخرى، وفي بداية هذا المشروع اشتغل على نهج المقارنة بين حال الأمة الإسلامية في مرحلتها الذهبية السابقة، ومرحلتها الحديثة وهي تتخبط في ويلات التخلف بين القوى العظمى الغربية المحتلة، كما يقارن حالها من تخلف وركود وتقدم الأمة النصرانية، فكيف سيتم . حسب . وضع مقاربات لا معنى لها ؟ إن العودة إلى عز الدولة الإسلامية في تقدمها وسياستها للعالم آنذاك، أو بالاتجاه والتوجه نحو الآخر واقتناص فرص التقدم من وحي الأفلام الكاتبة للأفهام القارئ، وينعت هذا كله بالتقليد، إذ العودة إلى التراث تقليد للأمم، والتوجه نحو الحداثيين الغربيين تقليد لأحيائهم الموتى في عقيدتهم، فأى الفريقين أحق بالإتباع و على أيهما يُعَوَّل ؟ أم إن الحل الأمثل يبقى في الاعتماد على فعالية الذات ؟ وهاهنا يرى الأفغاني أن علاج الأمة الناجع إنما في رجوعها إلى قواعد دينها التي لا تبلى بمرور القرون عليها، والأخذ بأحكامه على ما كان في بدايته وإرشاد العامة

¹ جمال الدين الأفغاني: العروة الوثقى، إعداد وتق: هادي خسروشاهي، مكتبة الشروق الدولية، ط1، القاهرة، 2002،

الفصل الأول: مدخل إلى الفلسفة الكلامية الإسلامية

بمواظبه الوافية، بتطهير القلوب وتهذيب الأخلاق و إيقاد نيران الغيرة وجمع الكلمة وبيع الأرواح لشرف الأمة¹ وبهذا يمتنع الأفغاني فلسفته النهضة بالعودة إلى الدين وإعادة النظر في أصوله وفتح باب الاجتهاد من جديد والكف عن التقليد والتبكي على زمن العزة الإسلامية، ولا مناص للمسلمين من ذلك، فإذا أقاموا لشؤونهم ووضعوا أقدامهم على طريق نجاحهم وجعلوا أصول دينهم الحققة نصب أعينهم، فلا يعجزهم بعد أن يبلغوا بسيرهم منتهى الكمال الإنساني².

وللتوضيح فإن المنهج هاهنا ليس لتأسيس الخلاف والجدال العقيم في الأمة، بل بالعكس، ينبغي للإصلاح أن يكون مقصودا، وليس ثمة من مسوغ في كونه مجرد ترف فكري، ورغم ذلك هو الأمر ذاته الذي حدث و للأسف، كون الأفغاني يقول في إحدى مقالاته: "كشف الحقائق صعب، والحكم بالحق عسير (..) ولذا استحكم الحجاج، وأزمن اللجاج بين العلماء والحكماء، فما من موضوع إلا وترى فيه آراء متباينة و أقوالا متخالفة، وحججا متضاربة، حتى في الوجدانيات و المحسوسات، فالتبست الفلسفة بالسفسطة، وقامت المسابقات مقام البيانات"³

إن قريحة الأفغاني النقدية، جعلته يبني في مشروعه الإصلاحي منهجا كلاميا خاصا، وامتاز بالصرامة في الطرح، والتجديد وقوة الحجة والإقناع، ليس فقط للمسلمين، بل للغرب النصراني كذلك، وبهذا أضحت مسألة التجديد في التفكير الديني مركزية في فلسفة الأفغاني كلها، وقد رأينا كيف انتهج بالعودة إلى الدين، لكن ليس كما هي حاله من منطق تراثي، إذ فقد صلاحيته بالكاد، بل بإعادة إحياء ما ينبغي إحياءه، وترك كل الخطابات البالية والخالية

¹ جمال الدين الأفغاني: العروة الوثقى، المرجع السابق، ص 114.

² المرجع نفسه: ، ص114.

³ جمال الدين الأفغاني: سلسلة الأعمال المجهولة ، تح وتق: علي شلش، رياض الريس للكتب والنشر، لندن، 1987، ص129.

الفصل الأول: مدخل إلى الفلسفة الكلامية الإسلامية

من المعنى الباعث للنهضة والتطور، بهذا فقط يجب أن نعيد النظر في كل الكتابات السائدة، وبحث سبب عدم بلوغها لمراميتها ومقاصدها الحضارية.

وبعد هذا التقييد، لا بد تاليا من بسط الكلام في مركزية المناظرة في إنتاج الأفغاني، واعتباره إياها أبرز وأنجع طريقة كان يتخذها المسلمون الأوائل في نقل انشغالاتهم للآخر، ومن ثمة إغناؤها بالنقاش، وتحليل قضاياهم سواء أكانت معاشية أم معادية، و بالمناظرة توصل الأوائل في الأمة إلى نيل مقاصدهم، وإقناع الخصوم وإفحام مقالاتهم، وتاليا لبسط نفوذهم العقدي من وجهة الحجة البالغة والدامغة، وليس من قبيل الجدل العقيم والهيمنة الغراء.

ب - بنية الحوار الديني، أو المناظرة الكلامية:

يتأسس الحوار - ابتداء - بين شخصين أو أمتين، والمناظرة هي المباحثة والمباراة في النظر، واستحضار كل ما ببصيرة المرء، كما هي إقبال كل واحد على الآخر بالمُحاجة، وهي المفاوضة على سبيل الجدل الحادث بين المتخاصمين في النسبة بين الشئيين إظهارا للصواب¹، إن هذا التحديد لمنطق المناظرة لدى علماء الكلام، أو الواقفين على مصطلحاته وضبط مراميها، يجعلنا نتبين أن هذه الصناعة تتأسس على وجود متخاصمين اثنين أو أكثر، على وجه المباراة والتناظر، وهذا بحسب الموضوع المراد بحثه والتجادل حوله، ثم إن المناظرة يجب أن يتوفر فيها القصد في إصابة الحقيقة بين الطرفين، وإلا ستصبح ضربا من المراء والسفسطة، وبالتالي نجد في التعريف سالف الذكر إلى كلمة "المحاجة" والدالة على تضرع كلا المتخاصمين إليها لنصرة أقاويله، وعليه يمكن التوصل إلى كون المناظرة ممارسة حوارية، آدابها العامة سماع الآراء وترتيبها والانتظار على ردها، ثم ليس الرد عليها لمجرد

¹ معجم المصطلحات الكلامية، ج2، زيادات واستدراكات: إبراهيم رفاعة، مجمع البحوث الإسلامية، ط2، 1436 هـ، ص326.

الفصل الأول: مدخل إلى الفلسفة الكلامية الإسلامية

الرد، بل البحث عن الحجة اللائقة للإفحام وإلا التزام الاقتناع، كما أن آدابها كذلك، أن معظم تجلياتها تكون أمام الملاء، ليكون هناك شهود على فعل الإفحام، هذا ومن آدابها العلمية . وهي الأهم . أن المتقيد بالمناظرة يبتغي إصابة الحق، وليس لمجرد الانتصار لفرقة ضد أخرى، وكثيرا ما حدث في الفرق الإسلامية أن تحزبت وانتصرت لمعتقداتها بناء على أصولها المسلم بها، كنحو انفصال الأشاعرة عن المعتزلة بغية تأسيس فرقة توفّق بين العقل والنقل، وهذا أيضا نوع من الانتصار ومن التحزب الفرقي، وبهذا فالمناظرة أو المنهج المناظري¹ هي اللون العقلاني الذي ميز الذهنية الإسلامية التراثية، ونحن الآن ارتأيناها . في تقديرنا . نقطة البدء في الفلسفة الكلامية مع اجتهادات جمال الدين الأفغاني، لكونه يعد من الأوائل الذين أخرجوها من وجودها بالقوة في العقلانية الإسلامية الكلاسيكية (التراثية) . بعد تفهقر الحضارة الإسلامية . نحو وجودها بالفعل في الفكر النهضوي الحديث، وبالتالي كان الأفغاني وبحق من المناظرين ومن المفعّلين لمنطق المناظرة، وأي منطق لإيقاض الهمم والعقول من غفلتها فكيف فعلها.؟

بدأ أرنتس رينان بالقول: أردت أن أبحث معكم حل واحدة من أكثر الأفكار غموضا من تلك التي يقع المرء فيها في هذا السياق، أريد الحديث عن المحتوى الملتبس في الكلمات الآتية: العلم العربي، الفلسفة العربية، الفن العربي، العلم الإسلامي، الحضارة الإسلامية². وها هنا يمضي أرنتس رينان في نفس إمكانية قيام مثل هذه الكلمات قياما واقعيا، أي ليس ثمة وجود للعلم عند العرب، أو الفلسفة وبالتالي لا حضارة لهم، فلدى المسلم اعتقاد (دين) يجعله يسلم بأن الله يمنح لمن يشاء العلم أو السلطان، أو غيرهما من الأمور الدنيوية، وهذا من القدر المحتوم. ومن ثمة فالإنسان المسلم والعربي بالتحديد، ينظر إلى

¹ طه عبد الرحمن: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت، 2000، ص68.

² الإسلام والعلم: مناظرة رينان والأفغاني، تر: مجدي عبد الحافظ، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، القاهرة، 2005، ص

الفصل الأول: مدخل إلى الفلسفة الكلامية الإسلامية

المعارف والعلوم نظرة احتقار، ولكل ما يشكل العقل الأوروبي، وفي ذلك استثناء للفرس لأنهم شيعة أكثر مما هم مسلمين، وقد عرفوا أن يستخدموا عبقريتهم في ولوج العالم العربي والإسلامي¹.

يصرح رينان أن من علامات السذاجة عند العرب أنهم فهموا الإسلام فهما بدوياً، وحتى هذا الدين لم يتسنّ له نقلهم من خيمهم إلى حصون منيعة، فهم من البساطة إلى حد التخلف الذي ما فتئوا يخرجون منه. إن عقلية العرب عقلية متخلفة، لا أساس لها من العلم والمدنية، وعليه لا وجود لحضارة تقوم وجودهم وعلاوة على هذا؛ فهم من جنس سام، والجنس السامي غير قابل للتحضر في أصله، وإنما الأجناس القابلة للتحضر هي الأجناس الآرية، ولهذا لم يستثن الفرس، فهم أيضاً آريين، وما تلك الكتابات العظيمة إلا من عظماء أمثال الفارابي وابن سينا - يقول رينان - إلا فلسفة يونانية كتبت بالعربية، والصواب أن نقول إنه يوناني، لأن العنصر الخصب في كل هذا قد جاء في الحقيقة من اليونان (..)، إذ كانت اليونان هي المنبع الوحيد للعلم والفكر المستقيم، من هنا تفوق سوريا وبغداد على الغرب اللاتيني جاء نتيجة لما كنا نلمسه لديهما فحسب من اغتراب شديد من التراث اليوناني²

بهذا التوضيح نفهم أن رينان ظل حريصاً على تمييز الجنس السامي، الذي منه العرب، عن الجنس الآري الذي منه اليونان والساسان والفرس، ويحتج هاهنا بتقديم سوريا وبغداد في حضارة المسلمين في كون ذلك لمجرد احتكاك العرب باليونان ونقل معارفهم إلى اللسان العربي، وما احتكاك الأوربيين في عصر النهضة الأوربية، إلا لمجرد استعادة تلك الروح الفلسفية و العلمية اليونانية منهم، فالروح السامية تمتاز بالوحدة والبساطة، أما الروح

¹ الإسلام والعلم: المرجع السابق، ص 35.

² المرجع نفسه: ص ص 39 - 40.

الفصل الأول: مدخل إلى الفلسفة الكلامية الإسلامية

الآرية، فإنها تمتاز بالكثرة والتعقيد، والساميون يعتقدون التوحيد المطلق الذي يتماشى مع فطرتهم الساذجة، وقد أثر هذا على نظمهم السياسية والاجتماعية والدينية¹.

ولعل التطور الحاصل في حضارة الآريين كان بسبب توافق مزاجهم للتحضر، وأما تطور العرب في الحقبة الوسيطة فقد كان نتيجة محاكاتهم لعبقرية الآريين فقط لا أكثر، أما موقف الإسلام من العلم فهو يرى أنه ضد العلم ويعتبر البحث في الطبيعة منافسة لله . تعالى . وإن كل ما فوق طبيعي هو أساس كل دين، وعندما عالج الإسلام العلم كأنه عدو له، ولسوء حظه نجح الإسلام عندما قتل العلم²، وفي كلمة شمّالة، لقد عدّ رينان الإنسان العربي بعيدا عن التحضر والتطور كما عدّ دين الإسلام موافقا لهذه العقلية السامية.

وبعد قراءة الأفغاني لدعاوى رينان، بدأ يبكت ويبطل مزاعمه ومقالاته، آخذا بالآيات الكريمة في الاعتبار، متيقنا أن هذه الشخصية بعيدة عن احترام الإنسانية في عطائها، وغير مقدرة لما تنتحله من أديان، وما أثار رينان من تعارض بين العلم والإسلام ينبئ بشخصه الذي يحيا بسوء الأدب وقلته وحسبه من ذلك امتعاض (انتقاد) الكثير من الأمة الفرنسية له ولمقاله، وحسبوه خروجاً عن النصفه، ومروقا عن محيط العدل في الحكم، وتعديا على حقوق من يجب رعايته عليهم من المسلمين عموما³.

إن هذا التعقيد بيّن لنا في المستهل استعداد الأفغاني لإفحام أقاويل رينان البعيدة في مجملها عن مرتبة اليقين والبرهان، وبدأ في رده بأسلوب أخلاقي كنحو قوله: "سيدي، قرأت في جريدتكم الغراء .. والتي ألقاها فيلسوف عصرنا الكبير والشهير السيد رينان⁴"، وللتذكير فإن من شيم علماء المناظرة المسلمين الاعتراف بالجميل، إن كان حالا في المحاور، وكذلك

¹ محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعرفة الجامعية، ط2، الإسكندرية، 1992، ص.

² مناظرة رينان والأفغاني: المرجع السابق، ص 47.

³ المرجع نفسه، ص 51.

⁴ المرجع نفسه: ص 52.

الفصل الأول: مدخل إلى الفلسفة الكلامية الإسلامية

الخطاب الجميل والمتأدب، حتى في حالة المعاملة السيئة من طرف الخصم، ونحن مبدئيًا كنا ننتظر السب والشتم من طرف الأفغاني ضد رينان لما قاله بشأن الإسلام والمسلمين، واصفا الأمة العربية ككل حضارة بلونها الفني والأدبي والفكري¹، لكنه رد بأخلاق عالية وروح علمية واسعة على تصرفات رينان المسيئة، لهذا نجده استخدم ألفاظا مرنة و لينة و أخلاقية نحو قوله: السيد رينان، والفيلسوف، والشهير، وهذا هو تقريبا المسار الخطابي للمناظرة الكلامية.

وفي معرض آخر نجد الأفغاني معترفا - مرة أخرى - بمجهودات رينان فيقول: "إني أجد في مقالته ملاحظات رائعة، ولمحات جديدة وسحر يعز عن الوصف، بيد أنني لا أملك سوى ترجمة لا أدري مقدار تطابقها مع المقال الأصلي، فلو كان قد أتيح لي قراءة المقال في نصه الفرنسي لكان بوسعي أن أمسك بشكل أفضل بأفكار الفيلسوف الكبير، فليتقبل مني تحية متواضعة هي بمثابة تعبير عن الاحترام والواجب له والإعجاب الصادق به"²، والقارئ لهذا النص لا يتوانى لحظة في اعتبار الأفغاني قد أدخل ما لم ينل قسطا كبيرا في الكلام الإسلامي القديم، إذ بعيدا عن الأفغاني ورده على رينان، نجده طعم كلامه أولا بالأخلاق وكلمات الاحترام والآداب طغت على نصه هذا، لاسيما وهو يحيي رينان بقوله: "فليتقبل مني تحية متواضعة"، وهي كلمة كافية تشهد بأنها شخصية متأدبة بآداب الحوار وأخلاق المناظرة، وهذا ما كان عزيزا في الممارسة الكلامية التراثية، وهنا نستنتج أن الأفغاني يعد من المجددين الأوائل الذين أدخلوا القيمة الأخلاقية في الفكر الكلامي المتجلي في فن المناظرة.

القيمة الأخلاقية لم تكن رائجة في الممارسة الكلامية عند المتكلمين الأوائل، وهذا بسبب الحرص الشديد على الانتصار على الخصم والميل ناحية فرقة ضد أخرى، بل ويكون الانتصار أعظم لما يكون الإفحام أشد والتبكيث أدوم، وها نحن نرى في مناظرة أحمد بن

¹ أرست رينان: محاورات رينان الفلسفية، تر: علي أدهم، مطبعة دار الكتب، ط2، القاهرة، 1998، ص9.

² المرجع نفسه : ص 54.

الفصل الأول: مدخل إلى الفلسفة الكلامية الإسلامية

حنبل في حضرة الخليفة العباسي المعتصم ما نرى من اختلاف، فهي ممارسة يغلب عليها الصراع والاحتدام الكلامي والضغينة الباطنية، وقد بدأ أحمد بن حنبل بقوله:

- "إن لي سبقا في هذه الدعوة فليسعني ما وسع أصحاب رسول الله . صلى الله عليه وسلم . والتابعين من السكوت و الرضى من جميعهم بأن القرآن كلام الله.

. فرد عليه الخليفة بتفعيل مناظرة (أبو دؤاد) ما عندك فيما قال ؟

. ويواصل المعتزلي كلامه حتى قوله: والله خالق كل شيء، فالقرآن شيء أم غير شيء ؟¹، إلى أن تنتهي المناظرة باحتجاج أحمد بن حنبل ضد أحمد بن دؤاد بحديث قيس بن أبي حازم وهو أعرابي بوال على عقبيه².

. فقال له أحمد بن دؤاد: كان لعمرى يسعه ما وسعهم حيث كان الناس جميعا ساكتين عن هذا الأمر، فأما وهو رأس مذهب قد جمع عامته و غوغاءه ينادون في الطرقات ليس شيء من الله بمخلوق والقرآن من الله، فيموهون على العامة والجهال حتى كأنا قلنا: القرآن بعض من الله وقد تعلق النصارى بمثل ما تعلق به هذا، فقالوا عيسى غير مخلوق لأن الله . تعالى . قال: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أُلْقِيَتْ إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ ۖ إِنَّهَا ۖ﴾³

لقد ظل هذا النمط سائدا في الممارسة الكلامية عند المتقدمين، والواضح في المناظرة التي تبني على المهاد الخلافي، ومتوخاها إظهار الصواب⁴، وهو ما جعل علم الكلام في عليائه، ولا يتسنى للعامة ممارسته، بل و يسمونه علم الخاصة من العلماء، وطالما أن

¹ الشريف المرتضى: طبقات المعتزلة، تح: سوسنة ديعنلد . قلزر، بيروت، 1961، ص 123.

² المرجع نفسه: ص 124.

³ سورة النساء: الآية 171.

⁴ عبد اللطيف عادل: بلاغة الإقناع في المناظرة، منشورات ضفاف، ط1، بيروت، 2013، ص 130.

الفصل الأول: مدخل إلى الفلسفة الكلامية الإسلامية

المسلم أنى كان مكانه وزمانه، يتوخى إصابة الحق في جدله، فإن المناظرة أسلوب فعال في كشف ستار الحق و تجليته بعد قرع الحجة بالحجة، وابتغاء إصابة اليقين الثابت، وليس الانتصار للفرقة الغالبة بالكلام الذي هو مجرد كلام سفسطائي مغالطي. وهنا حاول رواد الإصلاح تحليلية المقالات الكلامية بالقيم الأخلاقية.

ولعل المسلم أثناء محاجته خصومه ملزم أن يتمسك بكل قواعد المناظرة، ومن بينها أدب البحث والتماس الوضوح في البيان، مع التزام و اتباع الحق وتبني وجهة النظر التي يفرضها الدليل القاطع¹، والدليل القاطع وحده الذي يقصم دابر الكلام السفسطائي الذي يروج للمراء والجدل العقيم، ولما كان هذا سمة الكلام التراثي، فقد وصل إلى درجات عليا جعل التاريخ يحفظه لنا. لكن، ونحن هاهنا بصدد عرض آراء الأفغاني في الرد على أرنست رينان سنجد الطريقة تختلف رغم الهدف المنشود، والمقصود من هذا أن هدف الأفغاني هو تبيان الحق من الباطل، والانتصار للدين الحق وكشف الأغاليط المعلقة به، والتصورات الخاطئة حول عقائده وشرائعه، لكن هذا المنهج الكلامي وجدناه مع رينان أخذ شكلا آخر تماما و أهمه على الإطلاق، البساطة في اللغة والصيغة الأخلاقية في المناظرة. وهذا ما كان قليل الورد ومُغَيِّبا في المناظرات الكلامية أيام رواجها وقوتها الخلفية.

ج . تبكيتات الأفغاني لدعوى نظيره أرنست رينان:

هندس جمال الدين الأفغاني في مناظرته رينان ردودا مبكته ضد دعوى لا ميتافيزيقية الجنس العربي، عبر التاريخ "أنه ليس هناك أمة في منشئها بقادرة على الانقياد بالعقل المحض"². إن الأفغاني هنا يدحض فكرة عدم انقياد الأمم غير العربية بالدين، والتأثر بالجوهر الميتافيزيقي، لكن ذلك إنما هو واضح جلي في واقع الشعوب التي مرت بالمراحل

¹ عبد المجيد تركي: مناظرات في أصول الشريعة الإسلامية بين ابن حزم والباغي، تح وتر: عبد الصبور شاهين، دار الغرب الإسلامي، ط1، بيروت، 1986، ص 32.

² مناظرة رينان والأفغاني: المرجع السابق ، ص55.

الفصل الأول: مدخل إلى الفلسفة الكلامية الإسلامية

البربرية والهمجية، ثم شيئا فشيئا اعتنقت نوعا من المدنية وكان السبب في تلك النقلة هو الأديان، ونحن نعلم أن الأديان السماوية الثلاثة قد نقلت الشعوب من حالتها البربرية الوثنية الجد متخلفة إلى الحالة الإيمانية الإنسانية الأكثر تقدما و تحضرا، وكل تواطؤ وخذلان يكون منشؤه الانحراف عن تلك الأديان، لهذا يقول الأفغاني: "إلا أننا لا نستطيع أن ننكر أنه بهذا التعليم الديني سواء كان إسلاميا أو مسيحيا أو وثنيا خرجت الامم من حالة البربرية واتجهت نحو الحضارة المتقدمة"¹

هذا ويسعى في معرض آخر إلى وصف سرعة الجنس العربي في احتواء العلوم الإغريقية والفارسية في مدة وجيزة، وبذلك بسط هيمنته من شبه الجزيرة العربية وحتى جبال الهيمالايا، وقمة جبال البرانس، وأحيوا العلوم الهامدة فطوروها وأعطوها وهجا لم يكن لها قط (..)، أليس هذا مؤشرا ودليلا على حبهم الطبيعي للعلوم². وبهذا فقد بين الأفغاني تهافت دعاوى رينان بخصوص ميل العقل العربي عن الخوض والبحث في العلوم، وبساطة ذهنيته وطبيعتها الإيمانية التسليمية.

وبناء على التبيكات السابقة، يوضح الأفغاني لرينان أن العرب استقبلوا الفيلسوف أرسطو بحرارة دون التفكير في جنسيته اليونانية، تماما كما استقبله الأوروبيون، أرسطو الذي أصبح عربيا، إلا أنهم لم يفكروا فيه بالمرّة عندما كان إغريقيا، و جازًا لهم، أليس هنا برهان آخر ليس أقل بداهة من التفوق العقلي للعرب و ارتباطهم الطبيعي بالفلسفة³. والكل يعلم أن الفلسفة اليونانية نالت إعجاب العرب، وبذلك تم تطويرها بحوزتهم، والشروح الواردة عن أبي نصر الفارابي و ابن سينا في المشرق على أرسطو شاهدة على هذا القول، و لا أعظم في المغرب الإسلامي بل وفي العالم كله من شروح أبي الوليد ابن رشد لإنتاج أرسطو.

¹ مناظرة رينان والأفغاني: المرجع السابق: ص 56.

² المرجع نفسه: ص 58.

³ المرجع نفسه: ص 58.

الفصل الأول: مدخل إلى الفلسفة الكلامية الإسلامية

وبهذه الردود الأفغانية، أضحت الشعوب العربية الإسلامية بتعدد أعراقها أكثر الأجناس حبا للفلسفة و العلم، وأظهرها للحرية في طلب المعرفة، لأن الجبر عندهم دل على انتفاء الحرية والانقياد القسري لمشيئة قوة القاهرة والقرآن كثيرا ما أبان تأييده لحرية العلم¹، والأمة في حالة رئاسة الدين لمقاليدها، ولم تشفع إذ ذاك دعوى رينان له في قوله بتعارض العقل الديني مع العقل العلمي والفلسفي، ثم كيف حفظت هذه المكتبة الفلسفية والغربية برمتها خلال العصور الوسطى ؟ أين ضرب على الجنس غير العربي بالسبات الفكري حتى أن فيهم من عاد به الوضع إلى اعتقاد الإله الواحد ثلاثة والثلاثة واحدا في الآن نفسه. إن التهافت واضح المعالم في هذه الدعوى، إلا أن رينان يعيد الدور الفعّال للجنس الإغريقي فقد قال السيد رينان إن فلاسفة القرون الأولى للعقيدة الإسلامية وحتى رجال الدولة من المشاهير في هذا العصر كانوا في أغلبهم من حران والأندلس ومن فارس² وهذه المناطق انتشر فيها الجنس غير العربي بالطبيعة.

ومن جهة أخرى يفهم الأفغاني رينان بخصوص كون الحرائيين عربا وأن العرب لما فتحوا اسبانيا و أصبحت تدعى الأندلس، لم يفقدوا عربيتهم وجنسياتهم، وبهذا كانت اللغة العربية ومن قرون عديدة وقبل الإسلام لغة الحرائيين، أما بخصوص ابن باجة و ابن رشد و ابن طفيل، فلا يمكننا نفي العربية عنهم بالقدر نفسه الذي كان للكندي كفيلسوف عربي ولد في الجزيرة العربية، و إذا اعتبرنا الأجناس البشرية تتميز بلغاتها³، فإن ابن رشد وسائر فلاسفة الأندلس يُعدون من أكبر العارفين باللسان العربي، لأنهم أعظم شراح الفلسفة اليونانية بالعربية، ومصنفاتهم الكثيرة تشهد على ذلك، ولعلّ ابن رشد كان في من أبرزهم.

¹ منذر معاليقي: معالم الفكر العربي في عصر النهضة العربية، دار اقرأ، بيروت، ص 200.

² مناظرة رينان والأفغاني : المرجع السابق ، ص 59.

³ المرجع نفسه: ص 59.

الفصل الأول: مدخل إلى الفلسفة الكلامية الإسلامية

ومع كل التبكيتات يتساءل الأفغاني: كيف أن الحضارة العربية بعد أن أُلقت وهجا حيا كهذا على العالم، انطفأت فجأة؟ وكيف أن هذه الشعلة لم تُستتر إضاءتها منذ ذلك الحين؟ ولماذا يبقى العالم العربي دائما قابعا في هذه الظلمات الحالكة؟¹ إن هذه الإشكالية هي إشكالية الفكر وكيفية التعامل معه، والجمود قد أصاب الفلسفة ثمانمائة سنة على مسائل من قبيل أصالة الماهية وعدم اتحاد العاقل والمعقول وروحانية جوهر النفس² وغيرها ولعل سيطرة الإسلام في وقت معين على الحواضر الإنسانية كان بفعل القوة والتسامح والفهم السليم والدعوة بالتي هي أحسن، لكن هذا لم يمنع تماما من العلم وتطويره، والفلسفة وحريتها الفكرية، إن الذي هدم هذا الصرح هو كما حكى السيوطي أن الخليفة الهادي قد أباد خمسة آلاف من الفلاسفة ليصل إلى هدم مبدأ العلوم في البلدان الإسلامية³، بهذا نكون - قدر الإمكان - حاولنا تحليل كيفية تفعيل الأفغاني للمناظرة الكلامية القريبة مع نظيره ارنست رينان، وهذا كان طريقا لاشتغاله على المناظرة البعيدة في رده على الدهريين.

د - تجليات الحوار التناظري في رسالة "الرد على الدهريين":

لم تكن الدهرية حديثة النشأة، بل هي مذهب قديم يزعم معتقوه أن العالم لم يزل موجودا هكذا مع الله . تعالى . وهو بذلك قديم لا محدث له، ثم إنه لا يزول ولا يؤول إلى الفناء، وما الموت إلا سنة طبيعية، أما فرقة الدهرية فهي من يؤمن أنصارها بهذه العقائد، أي أن العالم ليس له بداية، ولم يزل هكذا أصلا، وما الإنسان إلا موجود بالمصادفة مع باقي عناصر الطبيعة الكونية الكلية.

حاول جمال الدين الأفغاني أن يردّ دعاوى هذه الفرقة في كتابه الرد على الدهريين، فقد عني بتهفيت مزاعم فرقة النيشرية المنتشرة بالهند آنذاك، "والنيشر اسم للطبيعة، وطريقة

¹ مناظرة رينان والأفغاني: المرجع السابق: ص 61.

² محمد رضا حكيمي: الاجتهاد التحقيقي، دار الهادي، ط1، بيروت، 2000، ص 30.

³ مناظرة رينان والأفغاني: المرجع نفسه: ص 61.

الفصل الأول: مدخل إلى الفلسفة الكلامية الإسلامية

النيشر دهرية في أصلها، ظهرت ببلاد اليونان في القرن الرابع والثالث قبل الميلاد، ومقصد أرباب هذه الطريقة محو الأديان ووضع أساس الإباحة أو الاشتراك في الأموال والأبضاع بين الناس عامة¹

بهذا يرى الأفغاني أن الدين هو قوام الأمم وصلاحها وفلاحها والبشرية وصلاحها وفلاحها والنيشيرية* بانتشارها في البلاد الهندية الإسلامية تحاول طمس النور والحق وعليه ارتأى الأفغاني شرح مفهومها وكشف المراد منها ورفع الستار عن حال النيشيريين من بداية أمرهم ومنتها. يقول . ذكرها في التاريخ و أخذنا من البرهان العقلي بدليل يثبت أن هذه الطائفة على اختلاف مظاهرها لم يفش رأيها في أمة من الأمم إلا كان سببا في اضمحلالها². هاهنا يظهر أن الأفغاني حضر جو المناظرة بأن ذكر مزاعم الخصوم، ووضع الدين أساسا للدفاع والرد والانتصار للحق، وفي هذا بيان صارخ لتأكيد ما سيقع بينه وبين أرستو رينان، حول نفي دور الدين في تطور الإنسانية وتحضرها، و سنرى أنه في هذه الرسالة بالذات يضع بذرة الدهرية التي بدأت في العصور ما قبل الميلادية، وهي المرحلة التي وضعها رينان بداية المدنية الأوروبية، مع عظمائها الأوائل وهم الإغريق، يقول: " أثبت ثقافة المؤرخين أن حكماء اليونان انقسموا في القرن الرابع والثالث قبل الميلاد قبل المسيح إلى فئتين، ذهبت إحداها إلى وجود ذات مجردة عن المادة والمدة مخالفة للمحسوسات في لوازمها منزهة عن لواحق الجسمانية(..) واشتهرت هذه الطائفة بالمتألهين ، ومنهم فيثاغورث سقراط و أفلاطون وأرسطو"³

¹ جمال الدين الأفغاني: الرد على الدهريين، تر: محمد عبده، ط3، مطبعة الموسوعات، مصر، 1320هـ، ص 4.
* النيشيرية: فرقة دهرية انتشرت بالهند، زعم روادها أن الإنسان حيوان كالحيوانات، لا يختلف عنها في أحكامها، وهذه الأخلاق وضعها العقل من تطرف الفكر، تخالف سنن الطبيعة المطلقة، لهذا فضل الأفغاني تسميتهم بالدهريين أو الطبيعيين (انظر رسالة الرد على الدهريين، ص 46) .

² المرجع نفسه : ص 5 . 6.

³ المرجع نفسه: ص 6.

الفصل الأول: مدخل إلى الفلسفة الكلامية الإسلامية

هؤلاء الفلاسفة الذين أتى على ذكرهم الأفغاني، اشتهروا بين فلاسفة اليونان على الإطلاق، بحيث بنى فيثاغورث فلسفته على اعتقاد أن الكون يرجع في أول أمره إلى العدد، وكل الأعداد تنبثق عن العدد واحد، وبالتالي أصل الكون واحد، أما سقراط فقد انتقد فرقة السوفسطائية في التشويش على طرق الحق واستخلاص المفاهيم المجردة، والحق واحد وليس متعدداً، أما تلميذه أفلاطون فقد أسس كل الأشياء بنماذجها الحقيقية في عالم المثل الذي أعلاه الخير المطلق، في حين أرسطو بدوره تساءل عن سر الحركة في كل الموجودات، فتوصل إلى افتقارها إلى غاية أسمى منها وهي محركها الأول نفسه، وطالما أنه غاية الموجودات كلها فهو ثابت لا يتحرك. وكل هذه الفلسفات الإلهية بدءاً بفيثاغورس* حتى أرسطو تتفق في أصلها مع جوهر الدين الإسلامي لكن الاختلاف جلي في طريقة الإيراد و الاصطلاح والتسويغ والاستدلال.

وبالنظر إلى الفئة الثانية، نجدها اشتهرت بالطبيعية أو المادية لأنها نفت الأصول المجردة للأشياء و أصبغتها الطبيعة المكانية و الزمانية فقط، لا أكثر من ذلك، والطبيعة بالفرنسية معناها (ناتور/nature) وبالانجليزية (نيتشر/nature)، ومنها جاءت النيشرية¹ التي أضحت تسمى بالدهرية لاستواء المعنى بين المصطلحين عند الأفغاني، والمعروف أن الفلسفة اليونانية وبعد ذكر فلسفة كبار المتألهين، تم إرساء فلسفة دهرية عندهم و أضحت تسمى واقعية دهرية تنفي وجود الصانع وتؤسس لمنطق المصادفة، ومن ثمة تكون قد سوت بين الخالق والعالم، ولا مخرج لاعتقادهم من ذلك.

إن ما يلزمنا بخصوص فلسفة الأفغاني الكلامية هاهنا، هو بيان كيفية إنتاج وبعث منطق المناظرة كمظهر أصيل في علم الكلام المضرر عقب تقهقر الحضارة الإسلامية، لهذا

* فيثاغورس: فيلسوف يوناني، كان من أهل ساميا، وكان في زمن سليمان بن داود عليهما السلام، قال أن الأعداد هي مبدأ كل شيء، اعتقد بتناسخ الأرواح، مات سنة 497 ق.م. (انظر: الشهرستاني. الملل والنحل: ص348)

¹ جمال الدين الأفغاني: الرد على الدهريين، المرجع السابق، ص 6.

الفصل الأول: مدخل إلى الفلسفة الكلامية الإسلامية

سنأخذ بعض النصوص من كتابه هذا ،للاستشهاد مرة أخرى على دعوته المكنونة لإحياء روح الحوار والمجادلة والتي هي أحسن لأهل الكتاب وغيرهم من الدهريين الماديين. يقول الأفغاني: "ومنهم (من الدهريين) ذاهب إلى أن جرائم الأنواع كافة خصوصا الحيوانية متماثلة في الجوهر متساوية في الحقيقة (..)، ورأس القائلين بهذا "داروين" * وقد ألف كتابا في بيان أن الإنسان كان قردا ¹، يرد بقوله" وعلى زعم داروين هذا يمكن أن يصير البرغوث فيلا بمرور القرون وكر الدهور وأن ينقلب الفيل برغوئا كذلك" ²، وهذه طريقة مثلى في علم الكلام القديم، في اعتماد مقالات الخصوم كدعوى جدلية ثم تاليا الاضطلاع لإبطالها، وهنا وجدنا الأفغاني اعتمد على إيراد مسلمة داروين في التوالد الذاتي للكائنات وصيرورتها الدورية والتطورية من ذاتها دونما تدخل إلهي غيبي في تخليقها، ثم السعي لإبطال هذا الزعم بأن أعطى مثالا بالبرهان الخلفي فقال إن هذا المنطق يطور البرغوث فيلا، ويقزم الفيل برغوئا، طالما أن الاعتقاد مجرد توالد صُدفي، يحكمه قانون الانتخاب الطبيعي الذي يقضي بأن جميع الأنواع الحية كانت مرتبطة مع الأنواع الأبوية الخاصة بكل طبقة (..)، وقد كانت بدورها مرتبطة مع أشكال حية أكثر قدما، وهكذا استمرت الحال في التقهقر (..)، وبهذا الشكل فإن العدد الخاص بالحلقات المتوسطة الانتقالية الموجودة بين الأنواع الحية والبائدة ، من المحتمل أنها كانت هائلة بشكل لا يصدق ³

بقراءتنا لهذا النص يتبين لنا أن داروين، مع علمية منطقته إلا أنه يستبعد الحكمة الغيبية في تشكل الأنواع وتطورها، ويعتقد أنها تنتخب لتوها و تتطور وتندثر لتوها وبذاتها

* داروين: فيلسوف أنجليزي صاحب نظرية التطور المشهورة، ومن أكبر فلاسفة التاريخ الطبيعي، تعمق في علم الأحياء وفلسفة تطورها، من كتبه: نشأة الإنسان، أصل الأنواع. (انظر السيرة الذاتية للمؤلف، كتاب أصل الأنواع، ص 31).

¹ جمال الدين الأفغاني: المرجع السابق، ص 9.

² المرجع نفسه: ص 10.

³ داروين: أصل الأنواع، تر: مجدي محمود المليحي، تق: يميز حنا صادق، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، القاهرة، 2004، ص 496.

الفصل الأول: مدخل إلى الفلسفة الكلامية الإسلامية

كذلك. هذا وأشار الأفغاني إلى المفكرين الفرنسيين ك: فولتير، وروسو، في زعمهم لحماية العدل والمناداة به والحرص على فلسفته، يقول: "فنبشاً قبر أبيقور* الكلي وأحييا ما بلى من عظام الناتورليسم (naturalisme) (الدهريين)، وزعما أن الآداب الإلهية جعليات خرافية"¹ وربما ما وقع في العصر الوسيط في أوروبا من تخلف عقلي بسبب الدين النصراني السائد، جعل هذين المفكرين يصنعان هذا الموقف من الدين، ومن كل ما هو ميتافيزيقي، وجعله خرافيا وأسطوريا، و كأني بهما يؤنسنان (أنسنة من الإنسان) الحياة ويرفضان أي تدخّل غيبي فيها حتى لو كان مقدسا. إن هذه الفلسفة التي بثها فولتير وروسو* جعلت الأمة الفرنسية تضرم نارها في الأمة الإسلامية، ففرقت و أفست الأخلاق الكثير من أبنائها فاختلقت فيها المشارب و تباينت المذاهب²، وبهذا فالإمبراطورية الفرنسية عاثت في الأرض فسادا بعد الذي حدث من تدمير في شعوب العالم الإسلامي. وهذا بطبيعة الحال مع سائر القوى الحاملة لنفس المبادئ الاستعمارية.

إذن؛ لقد خلص الأفغاني في جملة ردوده على الدهريين إلى ثلاث نقاط تخص سعادة الإنسان ككائن غائي في الوجود، وليس مجرد جرم مادي لا دور له، وهي أن ركنا بني عليه

* أبيقور: فيلسوف يوناني ولد في ساموس سنة 341 ق.م، وتوفي بأثينا حوالي 270 ق.م، قال عنه ألبير كامو: "لقد نفى أبيقور الموت من الوجود، فكل شيء في هذا العالم مادة، والموت يعني فقط العودة إلى العنصر الأول"، لهذا فالفلسفة الأبيقورية هي الفلسفة القديمة التي لم تستطع المسيحية أن تتمثل منها شيئا.(انظر معجم الفلاسفة، إعداد جورج طرابيشي، ص 41 . 42).

¹ جمال الدين الأفغاني: الرد على الدهريين، المرجع السابق، ص44.

* فيلسوفان فرنسيان، فولتير ولد بباريس سنة 1694، قيل عنه أنه حارب الدين، لكنه حارب معاداة الدين، عندما كانت تتخذ شكل تعصب الماديين، أما روسو جون جاك، فمولده بجنيف سنة 1712م، وتوفي بفرنسا، سنة 1778م، كفر بالبروتستانتية جهارا، قال عن هذين الفيلسوفين غوته: "مع فولتير فإن العالم القديم هو الذي ينتهي، أما مع روسو، فإن عالما جديدا يبدأ".(انظر معجم الفلاسفة، إعداد جورج طرابيشي، ص 329 . 331).

² المرجع نفسه: ص 45.

الفصل الأول: مدخل إلى الفلسفة الكلامية الإسلامية

الدين الإسلامي هو صقل العقول بصقال التوحيد، وتطهيرها من لوث الأوهام فمن أهم أصوله الاعتقاد بأن الله تعالى متفرد بتصرف الأكوان متوحد في خلق الفواعل والأفعال¹

في حين الأمر الثاني السابق نحو وجود الشرف في مجالات الفضائل لبلوغ الأمور وشرائف المراتب، فالناس إنما يتفاضلون بالعقل والفضيلة، وقد لا نجد من الأديان ما يجمع هذه القاعدة،² أما دين الإسلام فهو دين أفضل من كل الأديان و نبي الإسلام أفضل من كل الأنبياء وقس على ذلك كمالات وشرائف وفضائل هذا الدين، ومنطق حكمته في الرد على الدهريين، فالأفغاني يرى أن دين الإسلام هو دين الفطرة السليمة البعيدة عن المادية الدهرية، وفي الآن نفسه هو دين الفضائل السامية، وبهذا تقدّس الإسلام وتعزز معتقوه وبلغوا ما عجز عن بلوغه غيرهم.

بعد التوحيد المصقول في العقول، والإيمان بالتسابق نحو أعلى المراتب في الفضائل يأتي الأمر الثالث كمقياس لكمال وقوة التدين وقوة الدين، وهو أن تكون عقائد الأمة وهي أول رقم ينقش في ألواح نفوسها، مبنية على البراهين القوية والأدلة الصحيحة، وأن تتحامي عقولهم مطالعة الظنون في عقائدها وتترفع عن الاكتفاء بتقليد الآباء، وهذا الدين يطالب المتدينين أن يأخذوا بالبرهان في أصول دينهم، وكلما خاطب العقل وكلما حاكم حاكم إلى العقل (..)، و قلما يوجد من الأديان ما يساويه أو يقاربه في هذه المزية وأظن غير المسلمين يعترفون لهذا الدين بهذه المزية الخاصة الجليلة³

وقياسا على هذه المسلمة في علم الكلام القديم، يتبين لنا كيف دحضت أدلة علماء الكلام المسلمين أدلة باقي المنتحلين لسائر الأديان غير السماوية أو السماوية المحرفة، وبمعنى آخر شفع دين الإسلام بأدلة قاطعة وهي عقلية تعتمد على حجج ظاهرة البيان، قابلة

¹ جمال الدين الأفغاني: المرجع السابق، ص62.

² المرجع نفسه: ص 63.

³ المرجع نفسه: ص66.

الفصل الأول: مدخل إلى الفلسفة الكلامية الإسلامية

لإبطال مزاعم الآخرين من دعاوى باطلة ولهذا أقام الأفغاني حجة العقل والبرهان كأمر ضروري لأي دين أراد معتنقه أن يسمو على باقي الأديان وليس غير الإسلام من يعلو على حججه القاطعة وأنوار بدهته ساطعة.

وبعد إيردا الضرورات الثلاث وشرحها، يضيف الأفغاني أمرا رابعا وهو أن يكون في كل أمة طائفة يختص عملها بتعليم سائر الأمة¹، فالتعلم وسيلة غرضه التنوير لعقول المؤمنين، وتذكيرهم بهفوات الخطأ، وجوانب الصواب، ثم تساءل كمتكلم أصيل "فإن قال قائل: إن كانت الديانة الإسلامية على ما بينت فما بال المسلمين على ما نرى من الحال السيئة والشأن المحزن، فجوابه: أن المسلمين كانوا كما كانوا وبلغوا بدينهم ما بلغوا والعالم يشهد بفضلهم وأكتفي الآن من القول بهذا النص الشريف: قال . تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ ۚ وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُ ۚ وَمَا لَهُمْ مِّن دُونِهِ مِن وَالٍ﴾ ١١ ﴿٢﴾².

إن شرط التقدم والتحضر يبدأ من تغيير الأنفس، ومعادلة الحضارة حسب نص الآية تقول على تغيير ما بالأنفس كشرط للتغيير الحضاري، وختم الأفغاني كلامه في هذه الرسالة المدحضة لدعاوى الدهريين بقوله "وهذا آخر ما أردت في هذه الرسالة، ينتهي به ما أجملت في كشف سوات النشريين، (..)، وتوضيح الأدلة على منفعة الأديان ولزومها لقيام النظام البشري خصوصا دين الإسلام³"، وبالإسلام فقط تدحض المقالات الفاسدة المبنى والمعنى كمقالات الدهريين الجدد هذه، وبهذا يكون الأفغاني بعد كتابيه الرد على رينان والرد على الدهريين، فاتحا لباب الفلسفة الكلامية الجديدة كممارسة أصيلة في الخطاب الديني التراثي،

¹ جمال الدين الأفغاني: المرجع السابق: ص 68.

² سورة الرعد: الآية 11.

³ المرجع نفسه: ص 69.

الفصل الأول: مدخل إلى الفلسفة الكلامية الإسلامية

وليس ذلك عنده مجرد تكرار، بل لقد أدخل الأفغاني هذه المرة في منطق المناظرة الأخلاقية، المبنية على أصول الكلام التراثي من عقيدة التوحيد، وأصول للفلسفة من البحث في البراهين القاطعة، والنقد البناء وحرية التفكير، وعلى هذا الأساس يمكننا استخلاص نقاط مهمة في مشروع الفلسفة الكلامية المعاصرة وذلك انطلاقاً من بواورها الأولى مع الأفغاني ونجملها فيما يلي:

– لقد قدّم جمال الدين الأفغاني محاولة لتفعيل المناظرة الكلامية كمظهر أساس و أصيل في صناعة الكلام الإسلامي، وهذا أنموذج مباشر للنبوغ في هذا العلم، إذ الأقدر على المناظرة هو ذاته الصانع للحوار والمحاكاة، ولا يكون ذلك إلا للضليع في فن المنطق¹.

– كما نجده أثار إشكالات مفصلية، وهي جديدة بالمقارنة مع مسائل الكلام القديم، منها علاقة الدين بالعلم، و تجريد العلم من الفلسفة المادية، أو الدهرية، وعلاقة الإنسان بالعلم و مدى حاجته إلى الدين والعلم معاً. ومسائل أخرى لكنها مطروقة من قبل، كالتركيز على وحدة الأمة في تمسكها بعقيدة التوحيد.

– البحث في المسائل الفرعية للدين، مثل إثارة المسائل العملية لحياة الإنسان المسلم في علاقته مع باقي الحضارات وكيفية تعامله، ووجوب احتكاكه بهم، وبهذا يكون قد وسع من دائرة الكلام، لهذا أطلقنا عليها اجتهادات الفلسفة الكلامية في العصر الإسلامي الحديث.

– أما بخصوص اللغة فقد أضحت سهلة وبسيطة مقارنة باللغة التراثية، ولا تعتمد الحوار المباشر، بل قد تحدث بالنتاص أو الحوار البعيد، ثم إن إيراد الحجج والبراهين يعتمد فيه الوضوح وضرب الأمثلة لفهم الخواص والعوام. لأن الفائدة حسب الأفغاني هي إرشاد الأمة بأكملها، فكان مشروعه إصلاحياً إرشادياً وفتح به باب الفلسفة الكلامية بما تتطوي عليه من

¹ الشنقيطي محمد الأمين: آداب البحث والمناظرة، تح: سعود بن عبد العزيز العريفي، دار علم الفوائد للنشر والتوزيع، جدة، ص 4.

الفصل الأول: مدخل إلى الفلسفة الكلامية الإسلامية

مقالات ومقولات كالتدين والنقد والتفكير الحر والتوحيد، والدين الإسلامي الداحض بحجته لحجج كل الأديان، وفي كلمة يمكن إنزال الأفغاني بمنزلة أحد أكبر المتكلمين في العصر الإسلامي الحديث.

2 - تحديث المسائل الكلامية عند محمد عبده:

بعد محاولة الوقوف على أهم الجوانب التجديدية والإصلاحية عند جمال الدين الأفغاني، والواضحة معالمها في فلسفته الكلامية في المناظرة وإعادة تفعيلها، نضطلع الآن . محاولين . إلى ما أتى به تلميذه محمد عبده، الذي سار على الخطى نفسها، لهذا رأيناه مجددا كلاميا هو الآخر في العصر الإسلامي الحديث، فما هي فلسفته الكلامية في المسائل الدينية المستحدثة (التجديدية) ؟

أ . كتاب رسالة التوحيد: يعد هذا الكتاب من بين أهم الكتب العقدية في مجال الإصلاح والتجديد الديني في العصر الإسلامي الحديث، لأن محمد عبده يطرح فيه تغيير منظومة النصوص الكلامية بما يتلاءم مع واقع الأمة وويلاتها في التخلف، فهو يرى "أن المختصرات في هذا الفن ربما لا تأتي على الغرض من إفادة التلامذة والمطولات تعلو علوا على أفهامهم والمتوسطات ألقت لزمن غير زمانهم، فرأيت من الأليق أن أُملي عليهم ما هو أَمس بحالهم"¹، فكان الشيخ واعيا بحالة الأمة الإسلامية، لهذا ارتأى الكيفية الاجتهادية غير المألوفة لعله يظهر بها غايته، فكان منه أن ألف رسالة التوحيد، وهي في الحقيقة تحمل معنيان، الأول موجز والثاني مطول، إذ الناظر إلى كلمة رسالة يفهم منها الإيجاز والاختصار وطلب الهدف دون كثرة الشروح، بينما إذا نظر الحضيف إلى كلمة التوحيد يجدها علما قائما بذاته، منذ العصور الإسلامية الذهبية، وهو علم الكلام والتوحيد أشرف مباحثه، لكن هاهنا مع محمد عبده، يصبح التوحيد بمغزى آخر، بحيث يجمع كل المسائل

¹ محمد عبده: رسالة التوحيد، تصدير: عاطف العراقي، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ص3.

الفصل الأول: مدخل إلى الفلسفة الكلامية الإسلامية

الدينية والدينيوية الخاصة بالمسلم في ابتغائه للنهضة والتحضر، وقد تكلم عن الأمور الأصلية في الدين كالذات والصفات والنبوة، وتكلم عن المسائل الفرعية والإنسانية كالحرية والعمل والتربية وغيرها.

وبهذا يعد منهجه الإصلاحى متكاملًا بالنظر إلى ما يحمل من رؤى محاطة بكل الجوانب الدينية التي يفتقر إليها الإنسان، أو بمعنى أبين، اهتم محمد عبده بكل متطلبات المسلم وهو يعاني من مرض التخلف الحضاري، ووصل اهتمام الشيخ بالتعليم ومجانيته بأن طالب الأغنياء ببناء المدارس لتعليم أبناء الفقراء بدلًا من المساجد الموقوفة على الأولياء¹، تمامًا كما حدث مع الأفغانى، والناظر في مصنفه "رسالة التوحيد"، يجد أن فلسفة التجديد عنده إصلاحية نهضوية، ونجده كذلك اهتم بثلاث مسائل رئيسة هي: العقل والحرية والعلم وركز على دورها الفعال في تكوين الإنسان الحداثى المتكامل حضارياً.

ب . العقل ودوره في بناء الإنسان المسلم: إن العقل عند الحكماء (الفلاسفة)، هو المميز الأكبر للإنسان عن الحيوان أو كما يراه المناطقة جوهرًا فرّد الإنسان عن نوع الحيوان ، وبهذا التمييز يبدو أن للعقل منزلة منذ اكتشاف الإنسانية لدوره في الاتصال بالعالم وكسب المعرفة، لم لا ؟ وهو أداة وحيدة في إدراك محيط الإنسان و كشف مجاهيل الطبيعة²، وهذا الدور المنوط بالعقل يركز عليه محمد عبده بعد تعريفه لعلم التوحيد بقوله أن القرآن يخاطب العقل، واستنهض الفكر، وعرض نظام الأكوان وما فيها عن الأحكام والإتقان على أنظار العقول وطالبها بالإمعان فيها لتصل بذلك إلى اليقين بصحة ما ادّعاه ودعا إليه (..)، و

¹ زكريا سليمان بيومي: التيارات السياسية والاجتماعية، دراسة تاريخية في فكر محمد عبده، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1983، ص101.

² سعيد شبار : النخبة والأيدولوجيا والحداثة، دار الهادي، ط1، بيروت، 2005، ص90.

الفصل الأول: مدخل إلى الفلسفة الكلامية الإسلامية

تأخى العقل والدين لأول مرة في كتاب مقدس على لسان نبي مرسل، بتصريح لا يقبل التأويل¹.

وهاهنا، يتبين لنا أن محمد عبده قد أدرك ضرورة الجمع بين العقل والدين لأن هذا الدين قد تحدّى كل الحجج الدونية . من دونه . بما في ذلك آيات التحدي القرآنية، التي تحدى بها الله . سبحانه . أهل البلاغة من المشركين العرب، ثم إن الدين نفسه في نصه القرآن الكريم قد صرح بدور العقل وأهميته في فهم القرآن في آيات كثيرة، منها على سبيل المثال، قوله تعالى: ﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾² كما قال - عزوجل- ﴿ أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا ﴾³

هاتان الآيتان وبكل صراحتهما تُبينان أن للعقل الإنساني مكانة سامية في فهم القرآن ككلام إلهي أزلي، فانظر -إذًا- أي منزلة أولها الله تعالى للعقل، . و هو خالقه . وأمانته في قراءة آخر كتبه السماوية المعهودة بالحفظ والأزلية.

وبعد هذه المُسلمة القرآنية حول العقل، انتقد محمد عبده جمهور السلفية المحجّرة للعقل من جهة، والتيارات الفكرية الغربية المؤهلة للعقل من جهة أخرى، فميز بين سلفيته العقلانية الداعية إلى تحرير الفكر من قيد التقليد، وبين السلفية الوهابية التي ألغت العقل والعقلانية، وسادها التقليد⁴، فالعقل من صفاته الإدراكية البحث والنقد وليس مجرد التقليد، هذا و ليس له سلطان على المدركات الأسمى عليه كالوحي والأمور الإلهية التي فضلها في فلك علمه .

¹ محمد عبده: المرجع السابق، ص8.

² سورة يوسف: الآية 2.

³ سورة محمد: الآية 24.

⁴ محمد عمارة: المنهج الإصلاحى للإمام محمد عبده، مكتبة الإسكندرية، الإسكندرية، 2005، ص68.

الفصل الأول: مدخل إلى الفلسفة الكلامية الإسلامية

سبحانه . فيسلم بها إيماناً لا تعقيلًا، والعلو المادي الوضعي الذي ذهب أنصاره إلى تأليه العقل إلى حدّ إنكار الوحي كمصدر من مصادر المعرفة، وفسروا المعجزات تفسيراً مادياً¹.

وقد شاع هذا في الحضارة الغربية، التي بلغت مبلغاً من العلم التجريبي جعلها تؤمن بكل ما هو مادي وتكفر بكل ما هو فوق المادي، بل وتعتبره خرافة ميتافيزيقية لا ينبغي الأخذ بها، رغم أن في هذا تجاوزات وتناقضات جمة، اكتشفها العلماء أنفسهم في إطار العلم، بسبب المادية المحضة كسبيل في بناء المعرفة، وعليه تبين لمحمد عبده أن التخلف قد أصاب الأمة من جبهتين متهافتين، جبهة إلغاء العقل في الدين رغم تأكيد الدين لممارسته في محكم القرآن المبارك، وجبهة تأليه العقل رغم بيانية الطبيعة والعلم والدين لقصوره عن بلوغ مرتبة الكمال في المعرفة، وثبوت الحدود له.

ج . الحرية ودورها في تجسيد الدين:

الحرية هي قيمة في ذاتها قبل أن تكون فعلاً يمارسه الإنسان، وتشمل كل الميادين التي يعيشها هذا الكائن العاقل، وغياها يعني الاضطهاد والظلم والجمود، ورغم أن الأديان فيها من الأوامر والنواهي ما فيها إلا أن بعض تلك النواهي ، النهي عن الإكراه في الدين. قال تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾²، والشيخ محمد عبده يرى أن أوروبا قد شاع فيها العلم والفلسفة بسبب تسامح النصرانية مع التفكير الحر أو نقول بسبب تسامح الديانة المسيحية مع الفلسفة³، هذه الأخيرة التي كُفِّر بسببها ابن رشد واضطهد وطرده، فكان أكبر فاتح للحرية العقلية في أوروبا والعالم الغربي أجمع.

¹ محمد عمارة: المرجع السابق، ص 68.

² سورة البقرة: الآية 256.

³ محمد عبده: الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية، القاهرة، ط2، ص184.

الفصل الأول: مدخل إلى الفلسفة الكلامية الإسلامية

إن الدين الإسلامي بهذا لم يكن ضد التفكير الحر والصريح، لأن عقيدته التوحيدية تدعو بالحكمة والموعظة الحسنة، ولا تُكره أحداً على التقليد في الدين، لأن الله - سبحانه - الذي ميز الإنسان بالعقل وميزه تالياً بحرية الاختيار¹؛ وطالما أن العقيدة من الانعقاد والارتباط، وكلاهما يعني الجمود والتشبث والتبعية العمياء، تماماً كما يصنع المتعبد صنما ويطلب منه تلبية مقتضياته ولهذا يخطئ أولئك الذين يعدّون حرية التقليد وحرية الأغلال النفسية حرية للعقيدة ويسمحون بها على هذا الأساس، أما نحن فنؤيد حرية الفكر لا حرية العقيدة، اعتماداً على سماحة الإسلام ونفي الإكراه الديني فيه²، ومن هذه النقطة يتضح بحق أن الحرية شرط ضروري في المسؤولية الدينية بالأساس، إذ ليس مع الحكمة والعدل الإلهيين أن يكلف الإنسان ما لم يسعه سبحانه .

بهذا يرى الشيخ محمد عبده أن تقويض ممارسة الحرية في أوساط المسلمين هو السبب الوجيه في التخلف و التبعية، خاصة و أن فريقاً من الفلاسفة ربط الحرية فقط بالجانب الأخلاقي فاصلاً إياها عن الظروف السياسية والاجتماعية³، وبالتالي يكون ذلك مطية للجمود الفكري والانقياد للغير، ليس فقط على مستوى الحياة العادية أو المعاشية، بل حتى في الممارسة الدينية، وهذا إنما يذكرنا بفرقة المعتزلة التي ترى أن الحرية والعقل عنصران في الإنسان لا ينفك أحدهما عن الآخر لتشارطهما في حكمة التكليف الإلهي للعباد. "ومما يدل على فساد التقليد أن المقلد كما إنه يصيب فقد يجوز أن يخطئ، وليس في حليته (وصفه) ولا أحواله ما يقتضي كونه مصيباً، فيجب كما لا يحل للإنسان أن يعتقد الشيء تبخيّاً لأنه لا يأمن كونه خطأ، فكذاك القول في التقليد"⁴

¹ حورية يونس الخطيب : الإسلام ومفهوم الحرية، دار الملتقى للطباعة والنشر، ط1، قبرص، 1993، ص19.

² حسين اليزدي: الحرية عند الشهيد المطهري، دار الهادي، ط1، بيروت، 2001، ص152.

³ عبد العزيز الحميدي: مفاهيم الحرية وتطبيقاتها، مركز التأصيل للدراسات، ط1، جدة، 2013، ص19.

⁴ القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل، جزء النظر والمعارف، تح: إبراهيم مذكور، إشراف: طه حسين، ص124.

الفصل الأول: مدخل إلى الفلسفة الكلامية الإسلامية

لقد أدرك المتقدّمون من فرق الإسلام أن التقليد يؤدي بصاحبه في أكثر الأحوال إلى الزيغ والضلال، لهذا راح محمد عبده ينبذه ويجعله آفة تقضي على التجديد والحرية الفكرية، سواء في الحياة الدينية أو غيرها، وقوة الدين الإسلامي في حضارتنا الإسلامية وسماحته المتناهية دالة على سماحة علمائنا وروح الحوار بينهم، "وها هنا يوصف الدين بالكرم والحلم، يعرف كيف يتفق الدين مع المدنية، عن هؤلاء العلماء الحكماء تؤخذ فنون الحرية في النظر، ومنهم تهبط روح المسالمة بين العقل والوجدان، أو بين العقل والقلب كما يقولون¹"، وبهذا الخطاب الإصلاحية بان أن الدين ثلاثة مداخل تأسيسية لممارسته والعمل على قراءته وفهمه، ليقوم ويستمر، العقل الذي هو مناط التكليف ومميز الإنسان عن سائر الموجودات الأرضية، والحرية التي هي أسمى مقولات العقل التي يمارسها، والعلم الذي هو نتيجة فعل العقل (الحرية نفسها)، وبالتالي يمكن أن نستنتج خلاصة مفادها العلاقة الوجودية التالية:

(الدين = العقل + الحرية + العلم) ، والمقصود منها أن الدين من الله . تعالى . لكن المتلقي الإنساني يتطلب هذه المقولات البديهية الوجودية، وكان قد أشار إليها المشرع . عز وجل . في مكنون القرآن الحكيم في قوله عن الدين: ﴿ وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴾² ، وفي قوله عن العقل: قَالَ تَعَالَى: ﴿ أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ ﴾³ ، وفي قوله تعالى عن الحرية الدينية: قَالَ تَعَالَى: ﴿ لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ ﴾⁴ ، وفي قوله . سبحانه

¹ محمد عبده : الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية، المرجع السابق، ص194.

² سورة آل عمران: الآية 85.

³ سورة الحج: الآية 46.

⁴ سورة البقرة: الآية 256.

الفصل الأول: مدخل إلى الفلسفة الكلامية الإسلامية

. عن العلم: ﴿يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾¹، ونبذ التقليد بقوله: ﴿قَالَ تَعَالَى: وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾²، والعلم شرط ضروري قبل التكليف، والعقل أداة التكليف، أما الحرية فهي الفعل الإرادي الذي بموجبه يُثاب الإنسان أو يُعاقب.

إن هذه الثلاثية الوجودية للإنسان: عقل . حرية . علم، يتمتع بها دين الإسلام بصفة إطلاقيه موازاة مع أيّ دين آخر، أو فلسفة أخرى، مهما كان في ذلك من تعدد أو تحزب، ويعد محمد عبده الشخصية التي تمثل هذه الثلاثية، إذ إنه في نطاق واسع من حياته، تعلم الفرنسية وطالع الفكر الأوروبي المعاصر على حياة يسوع لشتراوس وتأليف روسو و سبنسر ورينان، وكان يقول في نفسه هذا لإنعاش آماله في شفاء العالم الإسلامي من حالته الحاضرة³.

إذن؛ الحرية الفكرية مطلب ديني وأخلاقي على حد سواء، ومحمد عبده دعا إلى الحرية في التدين لأنها مركزية لا بدّ منها في العبادة والخضوع، وكل إلزام وقهر يجعل ذلك استنفارا للإنسان من ممارسة الدين على الوجه الحقيقي والإخلاص فيه لله . تعالى . وحده .

د . العلم ودوره في بناء الحضارة: رغم أننا أشرنا إلى العلم آنفا وعلاقته بالعقل والحرية عند محمد عبده، إلا أن ذلك كان لإكمال المعادلة الوجودية لممارسة الدين، فلم يتوان الشيخ لحظة في اعتبار العلم ملازما للدين؛ فليس من قبيل المصادفة أن يتطور الغرب النصراني بهذه السرعة، دون اعتباره لقيمة العلم وتبجيل العلماء، وهذا بالرغم من زيغ ديانته، إلا أن قوة الحرية في تحرير العقل أثمرت العلم، وطورته إلى مكانة تسمو عن التقليد، بل بالعكس

¹ سورة المجادلة: الآية 11.

² سورة الإسراء: الآية 36.

³ ألبرت حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة، تر: كريم عزقول، دار النهار للنشر، بيروت، ص168.

الفصل الأول: مدخل إلى الفلسفة الكلامية الإسلامية

تراجعت مكانة الديانة أمام العلم لدرجة أن منهم من نادى بالفصل التام بين شؤون الدين ومسائل العلم.

ونحن لسنا في صدد الكلام عن النصرانية، لأن الإسلام هو دين العلم وحليف له، ورافع من درجة العلماء لهذا يقول محمد عبده: "وتنتظم دعوة الشيخ إلى الإصلاح الديني أموراً ثلاثة:

1. تحرير العقل من قيد التقليد، حتى لا يخضع العقل لسلطان غير سلطان البرهان ولا يتحكم فيه زعماء الدنيا ولا زعماء الأديان.

2. اعتبار الدين صديقاً للعلم لا موضع صدامهما، إذ لكلٍ منهما وظيفة يؤديها وهما حاجتان من حاجات البشر، لا تغني إحداهما عن الأخرى.

3. فهم الدين على طريقة السلف قبل ظهور الخلاف، والرجوع في كسب معارفه إلى ينابيعها الأولى¹، فلا شك أن التقليد عائق كبير أمام العقل لتوثيقه إياه، وكذا فإن الدين يقبل العقل وكل دين يرفض العقل هو دين غير صحيح، وقد تمت الإشارة إلى تكاملية النقل الصحيح مع العقل الصريح، وبالإضافة إليهما يجب أن يتوسل الإنسان بالعلم، لأن في العلم حسب محمد عبده، حاجة لا يمكن أن ينوب عنه الدين في قضائها، فليس "الذي يختص بروح العلم ومناهجه العامة أنه يعادي الدين؟ فالعلم يستهدف إخضاع الظواهر للقوانين، أي إلى النظام، إلى الثبات في التغير، إلى الترتيب، إلى المنطق إلى العقل(..)، ومن هذا الوجه بالذات يميل العلم إلى أن يرى في العالم أثراً واحداً ومتناسقاً أي جميلاً²"، فهذا هو منطق العلم.

¹ جمال الدين الأفغاني: العروة الوثقى: المرجع السابق، ص29.

² إيميل بوترو: العلم والدين في الفلسفة المعاصرة، تر: أحمد فؤاد الأهواني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1983، ص206.

الفصل الأول: مدخل إلى الفلسفة الكلامية الإسلامية

بهذا، لم تبقى ثمة حُجَّة لمن يدعي فرضية تعارض الدين والعلم، بحكم مادية العلم الظاهرة وتوسله بالمنهج التجريبي المؤمن بالمحسوسات، و قصور منهجه هذا عن إخضاع الأمور الغيبية، أو الميتافيزيقية التي ظلت الشغل الشاغل للفلسفة، لكن الدين يعمل على توجيه العلم بأن ليس له مجال يطؤه وهو مجال يعجز عنه العقل، لهذا يقدم من الإيمانيات فقط، فالدين بهذا أوسع من العلم، والحجة في ذلك بينة، لكونه من الله . القادر على كل شيء. والعلم من الإنسان الذي يمثل جزءا من الكون كله. والعلم عند الشيخ هو الذي يخرج الناس من ظلمات التخلف إلى نور التحضر، والفلسفة بطبيعتها متحركة لا ساكنة، واجتهادية لا تقليدية، ونقدية لا نقلية¹، وكانت أوروبا أكبر نموذج على ذلك، وكان فضل ابن رشد وسائر علماء الإسلام بارزا يذكر إلى الآن.

وفي كلمة؛ ارتأى محمد عبده أن العلم ليس فيه من تعارض للدين البتة، وهو سلطان الحضارة القوية، والعقل هو الحاكم الأحكم في تفاصيل تطورات العلم، ومن ظن أن الدين الإسلامي يعادي العلم فظنه مردود عليه، ولينظر بتأمل في حكمة الآية الأولى المنزلة من القرآن . اقرأ. عندها يدرك مكانة العلم في الإسلام، إنه لم يكن معه فحسب، بل أمر به قبل الصلاة و باقي العبادات.

وبعد محاولتنا في توضيح معالم موجزة من الفلسفة الإصلاحية عند محمد عبده، والتي هي في الحقيقة امتداد للفلسفة الإصلاحية التي توسل بها الأفغاني، يمكن اعتبار الاجتهاد في الإصلاح الديني مع محمد عبده مشروعا للفلسفة الكلامية، نال إعجاب الكثير من المعاصرين له، وتاليا من دارسيه في القرن المعاصر، ويمكن الوقوف . بعد هذا العرض . على النقاط التالية:

¹ محمد رضا حكيمي : الاجتهاد التحقيقي، المرجع السابق، ص30.

الفصل الأول: مدخل إلى الفلسفة الكلامية الإسلامية

. درس محمد عبده إشكالية النهضة والتقدم مقارنا المجتمعات الإسلامية بنظيرتها النصرانية، فوجد أن الإشكالية في ذلك هي الفهم الديني، لذا اقترح السعي لرسم معالم جديدة ومداخل أخرى تتعصرن في فهم الدين.

. تجلت معالم الفلسفة الكلامية عنده في ثلاث ركائز وهي:

- الدين: اعتبره الأساس في التقدم والنهضة ولا مناص من العودة إلى فهم أصوله وقد تجلى ذلك في مصنفه رسالة التوحيد، وهذه الرسالة تعد من بين الكتب المجددة لعلم الكلام القديم والمحدثة لمسائله بما يتوافق مع قدرات عقل العصر الحديث وهو يؤشكل للخروج من دائرة التخلف، وفي عبارة، رسالة التوحيد هي تجلُّ بارز للفلسفة الكلامية الجديدة عند محمد عبده.

- العقل: عده محمد عبده الفاعل والمتلقي لتعاليم الدين، وعدّه المسؤول الأول عن فعل النهضة وصناعة النظريات العلمية، وليس من قبيل الحكمة أن تقرأ الآيات القرآنية دونما تدبر لمعانيها، لذا فالعقل هو المقولة الوحيدة في الفهم والتقصي، ولا مكابرة في هذا وقد كان في علم الكلام القديم الوسيلة الأولى والآخرة في صناعة الحجة والدفاع عن العقائد الإيمانية، وذلك في منطق المناظرة، وبهذا فالعقل ركيزة أساسية في فلسفة محمد عبده الكلامية.

- الحرية: ارتآها محمد عبده هي الضرورة المشروطة لفهم الدين وتطوير العقل معا، إذ أن الحرية الأولى يجب أن تنطلق من أمر الدين نفسه، فقوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ۚ﴾¹ دال على إنكار الإكراه والإلزام عموما، وما بالك في الدين، لهذا فالحرية الدينية هي مقدمة لممارسة سائر الحريات، ثم يلي ذلك حرية العقل المنوط

¹ سورة البقرة: الآية 256.

الفصل الأول: مدخل إلى الفلسفة الكلامية الإسلامية

بصناعة العلم، وبهذا أضحت الحرية كذلك مقولة محورية في الفلسفة الكلامية عند محمد عبده.

ونجمل القول في أن الفلسفة الكلامية عند محمد عبده . حسب تقديرنا. بنيت على ثلاث أساسيات هي: إعادة تجديد الفهم الديني، وتطوير العقل بتحريره من التقليد، وممارسة الحرية بالشكل الأمثل لها، وبهذا فمن الأنسب إضافة محمد عبده إلى هَرَم المهتمين بتطوير الكلام الإسلامي بما تقتضيه حاجة المسلم في العصر الحديث، وبهذا يتشارك مع الغزالي والأفغاني في منطق النقد والعقلنة والإحياء.

3 - محمد إقبال وتجديد الفكر الديني:

لقد اهتم الشرق الإسلامي بسؤال النهضة أكثر من الغرب، وهذا ربما يعود إلى الصيرورة التاريخية لدين الإسلام، والفتوح التي أثرت في أهل الأمصار والأوطان المتلقية لهذا الدين، والهند قبل مجيء الديانة التوحيدية، كانت من أكبر البلدان المتدنية بالمعتقدات الأرضية، ولهذا كانت العقيدة الإسلامية هي الموجهة لديانتهم، وبمعنى آخر كانت شعوب شرق العالم أكثر تدنينا من غربه، وهذا بيّن في التاريخ العام للديانات القديمة، إذ كانت تدعى "الأديان الشرقية القديمة".

ولعل محمد إقبال كمفكر وشاعر هندي، يعلّل هذه الدعوى القائلة بقوة التدين في الهند، والشرق عموماً، خاصة لما كتب كتابه: "تجديد التفكير الديني في الإسلام"، فما المقصود بالتجديد عنده؟ بمعنى أوضح هل ثمة ما أضافه مع اجتهادات الأفغاني ومحمد عبده بخصوص الفلسفة الكلامية في عصر النهضة العربية الحديثة ؟ وفي قوله موجزة، ما هي معالم التجديد عند محمد إقبال؟

الفصل الأول: مدخل إلى الفلسفة الكلامية الإسلامية

من خلال القراءة الأولية لكتاب "تجديد التفكير الديني في الإسلام"، يتبادر إلى عقولنا مشروع إقبال الكلامي، وهو إضافة ما أعرض عنه باقي المصلحين، أو حسبوه غير مفيد بالشكل الذي ينبغي التركيز عليه، خاصة مسألة البعد الروحي والحدسي في الممارسة الدينية الإسلامية، ودور ذلك في بعث العزم على النهضة في باقي الميادين، من اقتصادية وسياسية واجتماعية وغيرها، وبصيغة أخرى، ركز إقبال على مقولات في صميم الدين، ولا يمكن العثور عليها في نطاقات أخرى، ولاسيما فلسفة التصوف الوجداني الذي لا يعدو أن يكون إلا في الممارسة الدينية، أي بين العبد وربّه . تعالى شأنه . فقط. ومن هذا المنطلق يتسنى لنا رصد نقاط مهمة هي إحداثيات لتجديد الفهم الديني عند إقبال .

أ - **فلسفة الذات:** الذات في اصطلاح الصوفية هي "عبارة عن الوجود المطلق بسقوط جميع الاعتبارات والإضافات و الوجوهات لا على أنها خارجة عن الوجود المطلق بل على أن جميع تلك العبارات، وما إليها من جملة الوجوه المطلق فهي في الوجود المطلق لا بنفسها، ولا باعتبارها، بل هي عين ما هو عليه الموجود المطلق"¹، فالتصوف الإسلامي أعطى المركزية كلها لوعي الذات لذاتها، لأن الوعي هو نفسه وعي للذات الإلهية المتوحدّة مع الذات الواعية.

ومحمد إقبال يرى أن الصلاة التي نراها نحن من وجهة نظر فقهية، هي في الحقيقة تمثل عمق الاتصال بين الذات الإنسانية مع الذات الإلهية المقدسة، ولاسيما أنها عبادة فردية، "الفردية -إذا- تجعل في طياتها خصيمها نفسه وعلى ضوء هذه العبارة يتضح أن الفرد الكامل المتميز عمّا سواه بوصفه ذاتا فريدة، ولا نظير لها، لا يمكن أن نتصور متضمنا لعدوه، بل يجب إن نصوره بريئا من الميل إلى التوالد المضاد له، وهذه الخاصية من

¹ رفيق العجم: موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، بيروت، 1999، ص356.

الفصل الأول: مدخل إلى الفلسفة الكلامية الإسلامية

خصائص الذات الكاملة هي عنصر من أهم العناصر اللازمة في مفهوم الذات الإلهية كما صورها القرآن¹ في قوله عز وجل: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾²

وهاهنا يطرح إقبال مفارقة منطقية تستحق التفكير والتأمل وهي "أليست الفردية تقتضي التناهي؟ فإذا كان الله ذاتاً، هو بوصفه هذا فرد، فكيف يمكن أن نتصوره غير متناه؟"³، وفعلاً إن الفرد يرادف رياضياً ولغوياً الواحد، وهو الذي لا يقبل القسمة على اثنين، وإذا أضيف إليه فرد آخر أصبح زوجاً أو شفعا بعد أن كان وتراً، لهذا يرى الرياضيون أن العدد لا يخلو من أن يكون إما وتراً أو شفعا، والله . تعالى . فردٌ وليس البتة زوجاً، ولا يضاف إليه شيء من خلقه، فلا نقول مثلاً إن العالم هو ثانٍ بالنسبة في وجوده إلى الله . الأول .، إطلاقاً فهذا مقارنة للتناهي الذات الإلهية بالعالم المتناهي، وهنا يجيب إقبال بقوله: "والجواب عن هذا هو أن الذات الإلهية لا يمكن تصوّرها متناهية بمعنى التناهي المكاني، ففيما يتعلق بتقدير القيم الروحية لا يقام وزن لمجرد الامتداد اللانهائي"⁴

وبتضح هاهنا أن إقبال ميز بين الذات في بعدها المكاني، والذات في بعدها اللامكاني أو الروحي، فالله . عز وجل . نور وروح مفارق للأكوان فلا يتناهي، أما الإنسان فمُفاض عليه من روحه المقدسة . سبحانه . لهذا فلا ذات تتعلّق بالذات الإلهية إلا ذاته خاصة في حكمة الصلاة. وهنا لسنا بصدد البحث الصوفي للمسألة أكثر من صب هذا الوعي الذاتي في معضلة التخلف ليكون مقدمة ضرورية لطرح سؤال التقدم والوعي لأهميته، كما يرى

¹ محمد إقبال: تجديد التفكير الديني في الإسلام، مركز الناقد الثقافي، دمشق، 2008، ص 122.

² سورة النور: الآية 35.

³ محمد إقبال: تجديد التفكير الديني في الإسلام، المرجع السابق : ص123.

⁴ محمد إقبال: المرجع السابق، ص123.

الفصل الأول: مدخل إلى الفلسفة الكلامية الإسلامية

حسن حنفي أن معرفة الذات في حكم إقبال بديهية، والتبعية للغير في حاجة إلى تساؤل واستغراب البداهة الذاتية واضحة بالرغم من ماضيها من قلق وحيرة¹.

وهنا، يمكن مرة أخرى تعميم الإشكالية . حسب إقبال . لأنها إشكالية الوعي للذات وأحوالها، وليست أكثر من ذلك، وثبت ذلكم الوعي هو السعي تاليا لتأسيس الحلول، والأمة الإسلامية في الشرق تعاني من جبهتين جبهة الاستعمار بقوته العسكرية الفكرية، الماحية للحرث والنسل، وجبهة التخلف الوعيوي للذات، أو نقول جهل معظم العلماء بتجدد الفكر الديني وإعادة قراءة الدين كما ينبغي أن يقرأ، وبهذا حوصرت الأمة العربية والإسلامية من آفتين؛ واحدة من الخارج، والأخرى من الداخل، والأخطر هي الداخلية، لأن النهضة تأتي من تغيير الذوات بوعيها لنفسها، وهذه حكمة الله - تعالى - الخالدة في التاريخ البشري لقوله .
تعالى: قَالَ تَعَالَى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ ۖ وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُ ۚ وَمَا لَهُم مِّن دُونِهِ مِن وَالٍ ۚ﴾².

ب - دور التوحيد في تكوين الحضارة:

إنه ليس من الحكمة أن نتكلم - في تصور إقبال - عن الحضارة خارج مقولاتها الأساسية، ومنها الفهم الصحيح للديانة الإسلامية، "ذلك أن الإسلام بوصفه حركة ثقافية، يرفض ما اصطلح عليه القدماء من اعتبار الكون قارا ثابتا، ويصل إلى أن يقول بأنه متحرك متغير والإسلام بوصفه نظاما عاطفيا يقول بوحدة الكلمة ويدرك قيمة الفرد، من حيث هو فرد، ويرفض اعتبار قرابة الدم أساسا لوحدة الإنسانية"، وقيمة الفرد تكمن في التوحيد العقدي وإخضاع الأمة الإنسانية قاطبة تحت لواء توحيد الكلمة، وطالما أن الإسلام

¹ حسن حنفي: محمد إقبال فيلسوف الذاتية، دار المدار الإسلامي، ط1، بيروت، 2009، ص25.

² سورة الرعد: الآية، 11.

³ محمد إقبال: المرجع السابق، ص235.

الفصل الأول: مدخل إلى الفلسفة الكلامية الإسلامية

وحدّ الناس، فإنه سعى إلى إدخالهم في صناعة التاريخ وصناعة الحضارة، وقد كان لهم ذلك في الشطر الأول من تاريخ الدين الإسلامي.

أما الشطر الثاني، وبعد انهيار ما تم بناؤه في المرحلة الأولى، يرى إقبال أنه لا مناص من العودة إلى تجديد التفكير الديني، وتسيير المشاريع الفكرية كما يجب ويوجبها العصر، ويكون ذلك عن حكمة وإمعان للنظر، وربما يعد التوحيد أساسا في تحريك المسلمين إلى التحضر والتقدم من جديد، ورأيه هذا يذكرنا بما دعا إليه الأفغاني ومحمد عبده، وهذا لأن الأرضية الإنسانية هي الأرضية المسؤولة عن دفع التفكير للنهضة، "وتجد الثقافة الجديدة في مبدأ التوحيد أساسا لوحدة العالم كله، والإسلام بوصفه دستورا سياسيا ليس إلا أداة عملية لجعل هذا المبدأ عاملا حيا في حياة البشر العقلية والوجدانية، فهو يتطلب الطاعة والإخلاص لله، لا للعروش والтиجان¹"، وبهذا يغدو التوحيد لله مبدأ ليس ملكا لأحد، أو حكرا على ملك لشعبه، بل هو شعور وجداني يتسنى لأيّ كان أن يتوسّله، ولما كانت الأمة الإسلامية متوحدة بعقيدة التوحيد في أصلها، فالعمل يبقى في إعادة بعث ذلك الأساس وتفعيله وإرساء قواعده من جديد.

وهنا يحضر لدينا قول في الرؤية التوحيدية، "وهذه الرؤية تعني إدراك أن يكون الكون قد أبدع بإرادة حكيمة واحدة، وأن نظام الوجود مشيد على أساس الخير والجود والرحمة، وإيصال الموجودات إلى كمالاتها اللائقة بها، وتعني أيضا أن يكون للكون قطبا واحدا ومحورا واحدا²" وبهذا يكون التوحيد مركزا في وعي الذات الفردية بذاتها، ومن ثمة وعي الذات الجماعية بأحوالها من التخلف، والركود، وحينئذ تسعى لصناعة التقدم.

¹ محمد إقبال: المرجع السابق: ص237.

² مرتضى مطهري: الرؤية الكونية التوحيدية، تر: محمد عبد المنعم الخاقاني، معاونية العلاقات الدولية، ط2، طهران، 1989، ص20.

الفصل الأول: مدخل إلى الفلسفة الكلامية الإسلامية

ج - العقل الفلسفي والتجربة الدينية الذوقية: تكمن فلسفة إقبال الكلامية في إضافته للبعد الذوقي في الدين والتركيز عليه، خاصة وأن للدين ممارسة روحية في أصله، قبل أن يكون إدراكا عقليا، وبمعنى أوضح، ربط إقبال بين الحجة العقلية في النص الديني، وأكد على نجاعتها، وإيراد البراهين الفلسفية على صِدْقِها، إلا أن مطامح الدين تسمو على مطامح الفلسفة، فالدين ليس مجرد معرفة بل هو سلوك وممارسة متمثلة في الصلاة، رمز العبادة الرياضية الروحية التي تصل الذات الناقصة بالكامل، فتطلب منها تلبية نقائصها، أو الاتحاد بين الخالق والمخلوق¹

إن هذه المسلمة الإيمانية رفعت من قيمة التصوف عند إقبال، فالتقوى عنده والورع أساسيات لتفعيل التجربة الدينية في الحياة من جديد، إذ ليس من الحكمة أن نضطلع إلى تأسيس مداخل علمية في فهم الدين دون ممارسته تجريبيا كما كان عند الصوفية، أو كما نؤسس لدراسة العالم الموضوعي كالطبيعة الجامدة، التي تخضع لسنن يمكن استقراؤها بمجرد الملاحظة والتجربة، الدين ليس هذا، بل تجربة باطنية ورياضة حدسانية وجدانية روحانية، تتفاوت قوته الشعورية من ممارس إلى آخر، لهذا فالذوق التعبدي ليس قانونا فيزيائيا يبرهن عليه، بل هو فيض روحي من الله . تعالى . وإليه.

لهذا السبب يرى إقبال أن الانطلاقة الإسلامية الأولى بدأت بفعل حماية الروح، وليست قانونا طبيعيا توصل إليه العقل بالتساؤل الفلسفي المعقلن، رغم ما للعقل من راحة في التنظير لصناعة الحضارة. ثم إنَّ الدين . كما سبق . هو ممارسة روحية في أساسه، وبهذا يعترض إقبال على كل الرؤى الوضعية المحاولة في قصدها النفوذَ إلى أعماق البشرية، ويرى أن الإسلام هو الأوحد بروحانيته الأقدر على النفوذ، ثم يستخلص أن النهضة والفهم السليم للدين يقوم على أمور ثلاثة:

¹ حسن حنفي: محمد إقبال فيلسوف الذاتية، المرجع سابق، ص 497.

الفصل الأول: مدخل إلى الفلسفة الكلامية الإسلامية

أولاً: تفسير روعي للعالم، لأن العالم بالمنظور المادي أو الوضعي، أعمى وعبثي¹ السيرة غير هادف، بينما المسار الروحي هادف ومنير السيرة، ويمثله القرآن.

ثانياً: الحرية الروحية للفرد: والقادر على إطلاق مكنونات الإنسان وطاقاته الكامنة، وهذا أيضاً مجاوزة للقيود المادية، "وعلى هذا فالقوة الفعالة الوحيدة التي تقاوم قوى الانحلال في شعب من الشعوب هي تنشئة أفراد ذوي فردية قوية، ومثل هؤلاء الأفراد وحدهم الذين تتجلى فيهم أعماق الحياة، فهم يجهرن بمقاييس جديدة نبدأ نرى في ضوءها أن بيئتنا ليست واجبة الحرمة في كل شيء"²

ثالثاً: المبادئ الأساسية العالمية: والمقصود بها المركزيات الإسلامية التي مفعولها عالمي، وتدفع البشرية نحو الرقي³ والنهضة، ونذكر على سبيل التمثيل لها، الفردية الروحية، أي اعتقاد كل فرد مسلم أنه مسؤول عن الوضع، وثمة تتكون الجماعة والأمة السائلة برمتها، وحينئذ تضطلع هذه الروح المسؤولة عن همومها إلى الاستشكال ورصد الحلول لتجاوزها، فهذه إذن؛ بعض ملامح تكامل العقل الفلسفي مع التجربة الدينية، التي هي الأساس من المرتكزات الفلسفة الكلامية عند إقبال، وبذلك يكون آخر المجددين للفكر الديني بغية الانطلاق به نحو الأفضل. وبعد هذه المحاولة الموجزة حول مشروع إقبال، يمكن أن نلخص معالم فلسفته الكلامية في النقاط التالية:

- اهتم بالتجديد في التفكير الديني من حيث مقارنته دين الإسلام، وروحانيته بباقي الأديان والفلسفات الوضعية، ولاسيما الأوروبية، فهاهو يقول: "يا ساكني ديار الغرب ليست أرض الله

¹ إحياء الفكر الديني في الإسلام: مركز نون للتأليف والترجمة، ط1، 2004، ص14.

² محمد إقبال: المرجع السابق: ص242.

³ إحياء الفكر الديني في الإسلام: المرجع نفسه، ص15.

الفصل الأول: مدخل إلى الفلسفة الكلامية الإسلامية

حانوتا؟، إن الذي توهمتموه ذهباً خالصاً سترونه زائفاً، وإن حضارتكم ستبزع نفسها بخنجرها، إن العيش الذي يبني على غصن دقيق لا يثبت.¹

- أضاف إلى اجتهادات الأوائل الرؤية الصوفية، وركز عليها، معتبراً إياها المحرك الأساس للذات لتنتساعل عن التخلف، وبذلك تكون هذه الذات قادرة على تقديم الحلول والإسهام بنشاط في التنظير لصناعة الحضارة، وكلامه عن التصوف يذكرنا بمعاناة الغزالي في البحث عن الحقيقة، حيث انتهى هو الآخر صوفياً، ومعتزلاً بأن الذات لا بد أن تكون نظر وعمل، أو قول وفعل، وهذا هو جوهر الدين الإسلامي، لأنه إيمان وعمل.

- كما أنه دعا إلى الاستفادة من الغرب بقدر الحاجة، وليس الذوبان التام في حضارته، دين الإسلام يدعو إلى البحث عن الحكمة أنى كان مضربها، وبهذا نوجز الكلام ونقول: إن محمد إقبال قد جدد في التفكير الديني، ويكون بذلك متكماً تحديثياً في عصر النهضة العربية، ويضاف إلى مشروعه ضمن اجتهادات الأفغاني ومحمد عبده.

وللتوضيح فإننا سنضع مقارنة بسيطة لكل من جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وإقبال، من حيث المنطق العام لمشاريعهم الكلامية التجديدية.

- جاء الأفغاني بمشروع النهضة والإصلاح، وركز على ضرورة التحاور مع الآخر القوي والمتقدم، وفي هذا اتفق معه محمد عبده وإقبال.

- بسط الأفغاني كلامه حول الإصلاح بإعادة قراءة الدين قراءة جديدة بداية من التراث، بينما نجد إقبال ركز أكثر على الفردية الذاتية.

¹ عبد الوهاب عزام: محمد إقبال سيرته وفلسفته، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2014، ص39.

الفصل الأول: مدخل إلى الفلسفة الكلامية الإسلامية

- اتفق الأفغاني ومحمد عبده في تفعيل الجانب العقلي في الممارسة التجديدية، لكن إقبال زاد عليهما بتنشيط البعد الروحي في الإنسان، بوصفه روح التجربة الدينية الإسلامية طيلة تاريخها.

- اختص الأفغاني بحكمة ومنهج المناظرة التي تعد منهج المتكلمين الأوائل، كما اختص محمد عبده بالتركيز على منهجية أصول الدين واتصالها بفروعه في رسالة التوحيد، بينما انفرد إقبال ببعد المنهج الصوفي العرفاني الباطني، ومركزا على دوره في إحداث النهضة.

- كل المحاولات التي قدمها هؤلاء تمثل امتدادا لعلم الكلام الإسلامي دفاعا عن الدين من جهة، ودفعاً للتقدم الحضاري من جهة أخرى، وفي الآن نفسه تمثل إرهاصات أخرى لبناء مشروع الفلسفة الكلامية الذي ظل سؤاله واردا في الفكر الإسلامي المعاصر، وفي كلمة جامعة: كل التعديدات التي قدمها هؤلاء كانت المنطلق لما يسمى اليوم . في القرن المعاصر . علم الكلام الجديد وفلسفة الدين.

المبحث الثالث: الفلسفة الكلامية بين فلسفة الدين وعلم الكلام الجديد في الفكر الإسلامي المعاصر:

1. تجلي الفلسفة الكلامية في فلسفة الدين:

إن سؤال الاجتهاد الديني ليس بالخبر الجديد على العقول المسلمة، بل هو منتج تراثي في الأصل، لكن الحقيقة أن مستويات هذا السؤال تختلف حسب ظروف كل زمان على حدة، ولهذا نجد أن التفكير في الدين كنصٍّ إلهي تختلف أشكاله من دين إلى آخر، ومن مستوى ثقافي إلى آخر وهكذا، وطالما نحن في الدين الإسلامي، فإن لا تنتهي الحوادث، واختلاف وجهات النظر حول تشبث القول بالكتاب والسنة في الأحكام أخرج إلى الوجود

الفصل الأول: مدخل إلى الفلسفة الكلامية الإسلامية

الإسلامي ما يعرف بالاجتهاد¹، فسنحاول تبيان كيفية هذا التفكير، وسنتساءل عن معنى فلسفة الدين كممارسة قديمة جديدة لاستتطاق مرامي النص الديني.

أ. المقصود بفلسفة الدين: فلسفة الدين هي الفلسفة الفلسفية للمواضيع المركزية، والمفاهيم الشائعة في التقاليد الدينية. وتتطوي تالياً على جميع المجالات الرئيسية للفلسفة؛ كالميتافيزيقا ونظرية المعرفة والمنطق والأخلاق ونظرية القيم وفلسفة اللغة، فلسفة العلم والقانون وعلم الاجتماع والسياسة والتاريخ وما إلى ذلك. فلسفة الدين -إذا- تتضمن أيضاً تحقيقاً شاملاً للأحداث العامة للكون، في قوانين الطبيعة، والظهور من الحياة الواعية، وشهادة واسعة النطاق من أهمية الدين في حياة الإنسان، مع مفهوم الله، وحجج وجوده، ومشكلة الشر².

ارتبط هذا المصطلح أيما ارتباط بعلم اللاهوت في الحضارة الغربية المعاصرة، وتعود إرهاباته الأولى إلى جهود اللاهوتيين الأوائل في المدرسة الإسكندرية، مع الأفلاطونية المحدث، أين اجتمع عمل الدين والفلسفة³؛ لكن فلسفة الدين وعلم اللاهوت يعني بالضبط دراسة كلام الله في الكتاب المقدس وبحث أسرار، لهذا يوافق هذا العلم علم الكلام الإسلامي من حيث تشابه العمل والمقاصد، خاصة إذا نظرنا من زاوية القاسم المشترك الأكبر وهو ذات الله وكلامه المدون في كتاب مقدس من طرف البشرية. وقياساً على ذلك يرى عبد الجبار الرفاعي أن في نهاية القرن الثامن عشر ظهر مصطلح فلسفة الدين، هي نوع من الفلسفة تعتمد العقل في بحث وتحليل المقدسات والمعتقدات والظواهر الدينية، وتفسيرها ولا تتوخى الدفاع عن هذه المعتقدات وتسويغها، مثلما يفعل اللاهوتيون والمتكلمون (..)، وبكلمة

¹ مرتضى مطهري : الاجتهاد في الإسلام، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ص 6.

² charles taliaferro and elsa j. marty: a dictionary of philosophy of religion، 80 maiden lane, new york : london : 2010 : p :xi

³ Ibid :10

الفصل الأول: مدخل إلى الفلسفة الكلامية الإسلامية

موجزة: فلسفة الدين هي التفكير الفلسفي في كل ما يتصل بالدين شرحا وتفسيرا وتحليلا، من دون أن تتكفل التسويغ أو الدفاع أو التبشير¹

وهذا التعريف لفلسفة الدين يتقاطع كثيرا مع ما يذهب إليه جون هيك؛ فهو يرى أن فلسفة الدين المسيحي في أول أمرها كان برنامجها هو الدفاع عن القناعات الدينية السائدة، وإيراد الحجج العقلانية عن وجود الله، لكن هذا المسعى أولى به أن يُطلق عليه "اللاهوت الطبيعي"، أما فلسفة الدين فشأنها شأن فلسفة العلم وفلسفة الفن وما إلى ذلك، أي الفلسفة التي تفكر في الدين²؛ هذا ويبين الرفاعي تاريخ ظهور المصطلح، وهو القرن ذاته الذي بلغت فيه الحضارة الغربية أوج حداثتها، وبالمقابل بلغت الأمة الإسلامية أسفل دركاتها في التخلف، خاصة الأمة العربية، والتفكير في الدين جاء ملازما للتفكير في باقي القضايا الإنسانية، وبما أن الفلسفة أضحت صناعة نقدية تسعى لتحليل العلوم المعارف في منهجها ونتائجها، فإن الدين كان من بين تلك المساعي الفلسفية، فشملت إذ ذاك الفلسفة بمناهجها، التأملي والنقدي والتحليلي، المقدسات ومنها النصوص الدينية، هذا عند الغرب، أما المسلمون فقد جاء هذا المصطلح غريبا على عقولهم لأن الفلسفة في عرفهم تتعارض مع الدين، وقد تشكل بينهم العداء قديما، أي منذ أبطل الغزالي مزاعم الفلاسفة ومهفّتا أقاويل الفلاسفة الإلهية.

أما من ناحية الموضوع فإن فلسفة الدين تختص بالقضايا المتعلقة بمعرفة الله ووجوده وصفاته، وكيفية تحديد العلاقة بين الله والعالم، وكيفية فهم طبيعة الله (ماهيته)، والعلاقة بين

¹ عبد الجبار الرفاعي: موسوعة فلسفة الدين، مدخل لدراسة فلسفة الدين، مرجع سابق، ص15.

² John H. Hick: Philosophy of Religion : A Division of Simon & Schuster Englewood Cliffs, New Jersey 07632:1990:p 1

الفصل الأول: مدخل إلى الفلسفة الكلامية الإسلامية

وجوده وماهيته، هذا ولا علاقة لفلسفة الدين وإيمان الفيلسوف أو الباحث والدارس في هذا الحقل، كما هو الحال عند اللاهوتي والمتكلم في علم الكلام واللاهوت¹.

ولهذا، فإن فلسفة الدين هي البحث الحر في مناشئ ومقومات وطبيعة النظرة التي يجملها الدين، من موقع معرفي هو أقرب للتوصيف الحيادي منه للانحياز المؤدلج²، وهاهنا يمكن القول إن فلسفة الدين تصنف ضمن زمرة باقي الفلسفات من حيث اختصاص الاشتغال، كقولنا فلسفة العلوم، فلسفة السياسة، فلسفة التاريخ، فلسفة اللغة، فلسفة الدين، وبذا تضحي الممارسة هنا موضوعية لا علاقة عقدية مع الموضوع المدروس، أو على الأقل ليست العلاقة لازمة ضرورية للدراسة. إذ قد يكون فيلسوف الدين غير متدين، كما قد يكون دارس العلوم غير عالم، ودارس التاريخ غير مؤرخ وهكذا، وإذن؛ تبتعد فلسفة الدين الآن من التحزب الفرقي والنحلي كما كان سائدا في علم الكلام، والمؤدلج في منطلقاته، ساعية إلى إرساء القواعد الاستمولوجية لدراسة الدين دراسة موضوعية، مع استبعاد البعد الذاتي التعبدي أو الانتمائي للدين المدروس. فهذه فلسفة الدين في اصطلاح عموم المجتهدين العرب والمسلمين، والمؤصلة آراؤهم بما قدمه كذلك فلاسفة الدين الغربيين.

ب . نموذج (أبو يعرب المرزوقي)*: إن أبا يعرب المرزوقي ربط تجلي الفلسفة الكلامية بفلسفة الدين من خلال العودة إلى تاريخ السؤال الديني، الذي ينبئ في أساسه عن التفلسف، فسيدنا إبراهيم . عليه السلام . قد سأل ربه مرارا في القرآن الكريم، وهذا دال عن حب المعرفة، ثم إن المسيحية في الغرب تعرضت لأسئلة كثيرة، جعلت الفلسفة تنمو بشأنها، وبهذا تعرض أبو يعرب المرزوقي إلى منطق الأسئلة حول النصوص الدينية المقدسة،

¹ عبد الجبار الرفاعي: المرجع السابق، ص15.

² شفيق جراي: مقاربات منهجية في فلسفة الدين، معهد المعارف الحكمية، ط1، بيروت، 2004. ص187.

* أبو يعرب المرزوقي: مفكر تونسي ولد سنة 1947م، درس الفلسفة في تونس وفرنسا، غزير الإنتاج، من أعماله، إصلاح العقل في الفلسفة العربية، فلسفة الدين من منظور إسلامي.(انظر أعلام الفكر العربي، السيد ولد أباه، ص 13).

الفصل الأول: مدخل إلى الفلسفة الكلامية الإسلامية

كانطلاقة حاسمة لظهور ما يسمى بفلسفة الدين. حتى إنه يمكن القول باتخاذ منهج البحث الوضعي في الأديان، فصار بذلك كل فكر فلسفي اليوم فكرا دينيا متتكرا وكل فكر ديني فكرا فلسفيا متتكرا¹.

هذا من جهة النشأة الفلسفية الدينية، لفلسفة الدين، أما ما يشترطه المرزوقي فهو التأمل الفاحص لآيات القرآن، وحينئذ سيجد القارئ أن هناك أمرين هما أصل كل تفلسف في الأديان. أما الأول فهو التحرر من الوسطاء بين المؤمن وربه . تعالى . والاتصال المباشر بآياته، ولا يكون للأنبياء بذلك إلا نماذج من التجربة الخلقية الموصلة إلى الحقيقة الدينية والوجودية، وأما الثاني فهو اعتماد التأمل العقلي بعد هذا التحرر²، وبذلك فقط يتسنى للإنسان أن يفكر تفكيراً سليماً في الأديان بعيداً عن أي أيديولوجية، وربما ما قاله المرزوقي، يذكرنا بما كان يتبناه الغزالي . المولج للفلسفة والكلام . عندما تكلم عن التفكير العقلي في النص مع مراعاة قواعد الإسلام، كما أن فكرة إلغاء الوسطاء بين العبد وربه هي مقولة صوفية، بينها الغزالي في وصول العارف بالله . تعالى . لحظة الكشف والحضرة الإلهية ومن بعده ابن عربي* وغيره.

ولعل أهم مرحلة في تاريخ جدلية الفلسفة والدين، هي تلك اللحظة التي تماهيا فيها من حيث الغاية وليس من حيث المنطق والمنطلق، وأصبحت الفلسفة إذ ذاك أداة منهجية للدين (من حيث المنطق في الفقه والكلام والميتافيزيقا في التصوف والكلام)، والدين بدوره أداة تبريرية للفلسفة (لبيان عدم تعارضها مع الشرع بل وشرعيتها)³، وربما هذا التداخل الأداتي قد

¹ أبو يعرب المرزوقي: فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي، دار الهادي، ط1، بيروت، 2006، ص52.

² المرجع نفسه: ص52.

* ابن عربي: أبو بكر محمد بن علي محي الدين، الملقب بالشيخ الأكبر، متصوف أندلسي، ولد سنة 560هـ، وتوفي بدمشق سنة 638هـ، إليه يعود تأسيس مذهب وحدة الوجود في التصوف الفلسفي، من أشهر مؤلفاته: الفتوحات المكية، فصوص الحكم. (انظر معجم الفلاسفة، إعداد جورج طرابيشي، ص 32).

³ المرجع نفسه: ص 58.

الفصل الأول: مدخل إلى الفلسفة الكلامية الإسلامية

أشار إليه ابن رشد في فلسفته التوفيقية بين الحكمة والشريعة، حينما قال: "إذا كان فعل الفلسفة ليس شيئاً أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من حيث دلالتها على الصانع، فكما كانت المعرفة بالمصنوعات أتم كانت المعرفة بالصانع أتم، وقد ندب الشرع إلى النظر في الموجودات"¹

نجل كلامنا بشأن المرزوقي الذي ارتأى أن فلسفة الدين هي ضرب من باقي الفلسفات الباحثة في مجالاتها، كما أشرنا في العلوم والسياسة والتاريخ وغيرها، فهي -إذا- فلسفة تخوض في القضايا الدينية، وهي حسبه . قديمة المنشأ . لكن قد مرت في تطورها بعدة مراحل ووصلت إلى القرن المعاصر بأن سجلت كفرع خاص لكل مهتم بها، ثم يرى أن الدين والفلسفة كلاهما من ممارسة الإنسان، لذا فليس من الحكمة الفصل بينهما، فطالما أن الحياة نظر وعمل، فتراثنا الإسلامي انقسمت فلسفة الدين فيه إلى نظرية وتجلت في الكلام والفلسفة، وعملية وتجلت في التصوف والفقه، ومعلوم أن الكلام الذي هو الحجاج في العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، ضرب من التفلسف في الدين، وإن كان مصطلح الفلسفة متحفظاً منه عند المتقدمين، ولا سيما غير الراغبين في هذه الصناعة، لذا يقال: "التفكير العقلي في الدين"، والتصوف هو منزلة عالية من السلوك، وهو الآخر قائم على العقل والذوق الكشفية، والممارسة الذاتية، بالتالي هو نوع آخر من التفلسف، وفي عبارة قصيرة، ظلت الفلسفة ملازمة للدين، وهذا ما جعل المرزوقي يقول بأن الدين الإسلامي هو أليق الأديان بفلسفة دينية، لكونه دين فلسفي في أصله وفصله.

¹ ابن رشد: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، درا و تح: محمد عمارة، دار المعارف، ط3، القاهرة، ص22.

الفصل الأول: مدخل إلى الفلسفة الكلامية الإسلامية

ج . أنموذج مصطفى ملكيان*: يتساءل مصطفى ملكيان عن فعالية العقل في الدين فيقول: "هل للمعتقدات الدينية نصيب من العقلانية ؟ وإذا كان لها هذا النصيب فهل يعني هذا انسجامها الداخلي، وحسب أم أنه مرحلة متقدمة تفيد إمكانية البرهنة عليها عقليا؟ والعقلانية . في تصور ملكيان . هي طلب الاستدلال والبرهان على دعوى معينة في العقائد¹، وبما أن العقائد في أصلها نظر فإنها تتطلب بذلك أدلة نظرية، وهنا تتجلى الفلسفة بعملها التفكير، لأنها صناعة نظرية في جوهرها، وعندما يتعلق الأمر بأصول الدين يتسنى لنا تسميتها بالفلسفة الناضرة في الدين، أو باختصار ، فلسفة الدين.

ورغم اشتراك الفلسفة والكلام التراثيين في الطابع النظري، من حيث الصناعة وبناء الحجة، والاستدلال إلا أن الفلسفة تبقى أكبر من علم الكلام في عمقها المعنوي والتأمل النظري العقلاني المحض، لهذا نجد ملكيان يقر هنا ويؤكد على معنوية الأديان و"بعبارة أخرى حين نستقرئ التاريخ نلاحظ أن أغلب المعنويين في العالم يلتزمون بتلك المبادئ وينادون بها وهي:

. إن نظام العالم نظام أخلاقي، على أن هذا المبدأ يمثل الوجه المشترك بين جميع الأديان في العالم.

. أن جميع الأديان التي تقبل بالقاعدة الذهبية القائلة: "عامل الناس كما تحب أن يعاملوك، جدير بالذكر أن المعنويين* أيضا يعتقدون بهذا المبدأ ويجعلونه من العقائد المشتركة بينهم

* مصطفى ملكيان: أستاذ جامعي، وأحد أكبر منظري الإصلاح الديني في إيران، يحمل نزعة إيمانية مبدؤها العلاقة الروحية مع الله (انظر كتاب: سلسلة نصوص معاصرة، إعداد وتقديم حيدر حب الله، ص 31).

¹ مصطفى ملكيان: العقلانية والمعنوية: ترجمة: عبد الجبار الرفاعي . حيدر نجف، مركز دراسات فلسفة الدين، ط1، بغداد، 2010، ص108.

* المعنوية: هي الفهم الجديد للدين الذي يؤسس له مصطفى ملكيان، ويحاجج بأن التدين المعاصر تطبعه الروح المعنوية المتجددة كجوهر لكل الأديان، وما عزز ذلك أيضا، عدم استساغة المتدينين في عصر الحداثة التدين التقليدي والمحافظ، ويرون فيه إماتة جوهر الدين الذي هو المعنوية الحيوية. (انظر مصطفى ملكيان، العقلانية والمعنوية، ص 263).

الفصل الأول: مدخل إلى الفلسفة الكلامية الإسلامية

وبين الأديان¹ وبالتالي خلص ملكيان إلى أن الدين أمر معنوي في جوهره، ومهما كان من ممارسات عملية، فما هي إلا تجلّ لما في الحدس الباطني.

وفي معرض آخر يقارن ملكيان بين الإنسان المتعبد العقلاني، و الإنسان المتعبد المقلد والتابع من دون دليل له يذكر؛ إذ ليس الأول بلا إيمان والثاني مثبت الإيمان، بل كلاهما مؤمن، والفرق بينهما في طبيعة الأمور التي يؤمنان بها، مرة أخرى نقول إن المعنوية نطاق يحوي الدين والتدين رغم وجود الدليل عليها²، وبذلك يبقى الإنسان المتعبد مرهونا . ضرورة . بالبعد المعنوي النظري الميتافيزيقي للدين، وقد بينا أن هذا البعد من أخص مميزات الفلسفة الدينية.

وبالجملة سعى ملكيان إلى بيان معنوية الدين، وأورد جميع الأدلة الأخرى على جوهره المعنوي في الأصل، لأن الركن الركين لكل الأديان هو الحقيقة الغائية المحتاجة إلى المحرك اللاعقلاني لمعنويتها³، وطالما أن علم الكلام التراثي يمثل الممارسة الاستدلالية . النظرية ، فإن مبتغاه الذي كان المتكلمون ينشدونه هو الدفاع عن العقائد الإيمانية التي تمثل البعد المعنوي في الإنسان المؤمن آنذاك، والفلسفة باعتبارها صناعة نظرية شبيهة المقاصد بعلم لكلام، فهي الأخرى مدخل أساس . في رأي ملكيان . لفهم الدين وإدراك معنويته، ولاسيما طرق موضوع الإيمان والمعرفة، والإيمان هو بحث الوجود والمعرفة هي نظرية في الفلسفة، وهاهنا كَوّن ملكيان فلسفة دينية وأسهم بدوره في تكوين مشروع بلورة الفلسفة الكلامية المعاصرة، وقد بنى فلسفته هذه على برهانية البعد المعنوي في كل من الدين والفلسفة، وهذا بعد مصادرة يعرفها كل متديني العالم ومُفادّها أن الدين نظر وعمل، أو عقيدة وشريعة،

¹ مصطفى ملكيان: المرجع السابق: ص، 318 - 319.

² المرجع نفسه: ص ص 345 - 346.

³ علي شيرواني: الأسس النظرية للتجربة الدينية، تر: حيدر حب الله، الغدير للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2003، ص123.

الفصل الأول: مدخل إلى الفلسفة الكلامية الإسلامية

فكذلك الفلسفة فيها النظرية والعملية، لكن كما أن جوهر الدين هو العقيدة، فإن جوهر الفلسفة هو الميتافيزيقا، وكلاهما موضوع نظري ومعنوي في الإنسان ممارسة ودراسة.

د . آراء متعددة حول فلسفة الدين:

يرى الباحث المدرس بجامعة قم، الأستاذ الدكتور محمد لغنهاوزن* أن فلسفة الدين لم يتم التحدث والاشتغال في الفلسفات الكلاسيكية، لذا تبقى فعلا جديدا، وهكذا فقد شهد القرن العشرين ظهور نشاط التفكير العقلاني في الدين بحيث راح كل مشتغل على الدين بأن يسمى نشاطه الفكري بفلسفة الدين.¹

وبناء على هذا فإن العاملين في سبيل فلسفة الدين من المعاصرين، إنما يطرقون مسائل مهمة وقضايا تتعلق براهنية الدين ومتعلقاته بوسائل العصر، بغية حل مشاكل الإنسان، و أوضحت مسائل الفلسفة الدينية مستجدة حسب العصر. والحاجة الملحة لفك ألغاز الإنسان المعاشية والمعادية، فالعودة إلى الدين بعد التوصل إلى العلم . كانت عودة داخلية بمنطق فلسفي عقلاني، ولعل من أهم المسائل في ذلك، وجود الله، وذاته وصفاته، وقضية الشر، وقضايا علم المعرفة، وبعض القضايا المتصلة بالأخلاق والتعاليم الدينية، وبعض التساؤلات حول النشاطات الدينية والتصوف، ونظريات في باب اللغة الدينية والمعاد² والآخرة والفناء والخلود وغيرها.

إن الناظر إلى القضايا التي ذكرها محمد لغنهاوزن، يجدها من صميم المسائل التي كانت وليدة الإنتاج الكلامي الكلاسيكي، وبالتالي نحن ها هنا لا نزال أمام مشكلة التمييز بين علم الكلام بموضوعه، و الفلسفة بموضوعها، ورغم التداخل المعرفي والمنهجي لعمل كل من

* محمد لغنهاوزن: باحث أمريكي مسلم، وأستاذ بجامعة الإمام الخميني بإيران،(انظر كتاب سلسلة نصوص معاصرة، إعداد وتقديم حيدر حب الله، ص31).

¹ عبد الجبار الرفاعي: موسوعة فلسفة الدين، مدخل لدراسة فلسفة الدين، المرجع السابق: ص261.

² المرجع نفسه: ص 260.

الفصل الأول: مدخل إلى الفلسفة الكلامية الإسلامية

المتكلم والفيلسوف إلا أن ثمة فوارق ينبغي التنبيه إليها بخصوص مناهما التحيزي، أو مجالهما كل على حدة، بما يتعلق بالبحث من جهة و بالباحثين من جهة أخرى.

يؤكد هذا الباحث على أهمية فلسفة الدين، وأنها لا تقارن بزمان ولا مكان، بل إنها تنشأ بفعل الفضول والفطرة العاقلة في الإنسان، وبفعل هذا التيار الفلسفي والديني تراجعت البشرية عن ماديتها، محاولة البحث من جديد في جوهر المقدس والميتافيزيقي المفارق، فتشكلت إذ ذاك فلسفة الدين. ويقول محمد لغنهاوزن "و باعتقادي إن فلسفة الدين مهمة ، حتى لو لم تكن هناك مخالافات أساسية للمبادئ الدينية، وحتى لو أن جميع سكان العالم مسلمون، فيجب أن توجد فلسفة الدين باعتبارها وسيلة مفيدة في أيدي المسلمين، لكي تستطيع بواسطتها تجنب الوقوع في الخطأ أثناء الاستدلال على المواضيع الدينية"¹.

هذا ويرى . كذلك . رضا كاشفي أن العلمين المختصين بالأديان هما الكلام وفلسفة الدين، ومفهوم فلسفة الدين يتضمن الفرق بين الفلسفة والدين، إلا أن معنى هاتين الكلمتين، وتركيبتهما الإضافية، قد أفضى إلى نزاع ونقاش قديمين، فلسفة الدين - في رأي رضا محمد - عبارة عن استعمال الطرق الفلسفية للإجابة عن القضايا الدينية، أو إن شئنا منظورا موازيا نقول هي التفكير الفلسفي في الدين وحول الدين، تماما كما المعرفة أو العلم، فنقول عندئذ فلسفة المعرفة و فلسفة العلم.

أما ميدان وموضوع فلسفة الدين فهو الدراسة الدينية الفلسفية، أي التفكير العقلاني في الدين وقضاياها النصية، وليست مهمة فيلسوف الدين الدفاع عن الدين²، كما هي حال المتكلم، بل فقط دراسة الدين بأساليب عقلانية نقدية، وهذا باستخدام مناهج الفلسفة الشائعة نذكر منها، التفكير، التأويل، النقد، المقارنة، التحليل، وغيرها، فهذه كلها من صميم المناهج

¹ عبد الجبار الرفاعي: المرجع السابق، ص264.

² عبد الجبار الرفاعي : موسوعة فلسفة الدين، مدخل لدراسة فلسفة الدين، مرجع سابق، ص279.

الفصل الأول: مدخل إلى الفلسفة الكلامية الإسلامية

الفلسفية، فبات لزاماً على الباحث في الدين أن يشتغل ويستأنس بها علّه يصل إلى هدفه وهو القراءة الجديدة والتجديدية للدين، وهذا يذكرنا برأي مصطفى ملكيان عندما بين أن فلسفة الدين مهمتها الكشف والتحليل للبعد المعنوي في الدين، وليس مسعى هذه الفلسفة سوى تعميق فهمنا حول مجال معين للوجود الإنساني وهو الدين، وتعرضه للنقد العقلاني¹

ويرى كمال الحيدري* أن الدين لغة الطاعة والجزاء، وقد جاء هذان المعنيان في القرآن الكريم في قوله تعالى ((مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ))²، أي يوم الجزاء، أما في الاصطلاح فهو الشرائع السماوية التي جاء بها الرسل والأنبياء . صلوات الله عليهم . لإيصال الإنسان إلى سعادته في الدارين، ولدى الحيدري تتجلى الفلسفة الكلامية كما مارسها الغزالي، وذلك في حاجة كل من العقل والدين في تنويعهما لمهمة الاجتهاد.

فالدين يبين الطريق المستقيمة للوصول إلى الكمال، أما دور العقل فهو التدليل والإرشاد على تلك الطريق، والصرط المستقيم، فالعقل كالضوء والمصباح، وعليه لا يمكن الاستغناء عليه، ولا يمكن تاليا الاستغناء عن الوحي³

وبهذا قد اتفق جميع متفلسفة الدين من مشرق الأمة ومغربها أن الدين لا بدّ له من مداخل تأسيسية تعود إلى زمن الاجتهادات التراثية، أو بمعنى آخر كما كان يضع رواد الفلسفة والكلام في الحضارة الإسلامية الذهبية، إذ طالما أن لكل زمان مشكلاته المحايثة، ولما ثبت أن مشكلات الإنسان التراثي قد حلها بطرقه، ومن أبرزها الدفاع عن العقائد الإيمانية بإيراد الأدلة العقلية، فإن مشكلات الإنسان المسلم الحداثي أو المعاصر، تبدو في كيفية طرق المسائل الدينية من جديد، ولكن . هذه المرة . باستخدام المتاح من المناهج

¹ رؤوف حسين صهيود: فلسفة الدين في فكر مصطفى ملكيان، مجلة مركز دراسات الكوفة، العدد 42، 2016، ص 62.

* كمال الحيدري: من أكبر أعلام الشيعة في حركة إصلاح التراث الإسلامي، اشتهر بكثرة مؤلفاته في الكلام والفقه والتفسير والفلسفة والمنطق وغيرها، (انظر كتاب: كمال الحيدري قراءة في السيرة والمنهج، حميد مجيد هـو).

² سورة الفاتحة: الآية 4.

³ كمال الحيدري: فلسفة الدين، دار فراق، ط 1، قم، إيران، 2008، ص ص 13. 19.

الفصل الأول: مدخل إلى الفلسفة الكلامية الإسلامية

الراهنة، بغض النظر عن مصدرها. وبذلك فقد بقي القاسم المشترك بين الاجتهادين هو الطريقة في جعل العقل يفكر وينتج ويقاوم، فبه وحده يمكن صناعة المناهج في حدود قدراته وأما المكمل الواجب الوجود والحضور فهو الدين، وهاهنا برزت فلسفة الدين التي نراها عند المسلمين تجليا للفلسفة الكلامية على قانون الإسلام. وبالجملّة يمكن إيجاز مشروع فلسفة الدين . حسب ما ورد سابقا . في الفكر الإسلامي المعاصر في النقاط الأساسية التالية:

. لقد تشارك فلاسفة الدين المعاصرين، واتفق كلهم على ضرورة تجديد الفكر الديني بما يتلاءم ومتطلبات المسلم المعاصر.

. فلسفة الدين هي بحث جديد من حيث المصطلح، ولكن في حال تفكيك المصطلح، يكون الناتج مصدرين فكريين ضاربين في تاريخ المعرفة الإسلامية، هما: الدين والفلسفة.

. فلسفة الدين هي اشتغال عقلائي خارج الدين، تماما كفلسفة العلوم، أو فلسفة التاريخ، أو فلسفة اللغة.

. مهمّة فيلسوف الدين هي دراسة القضايا الدينية وتحليلها، دون التكلفة والتدخل للدفاع عنها، لأن ذلك من مهمة المتكلم، الذي يسلم جدلا بالغاية الدفاعية، حتى لو كانت مهمته الدراسة للدين كالفيلسوف.

. لقد التبس مشروع فلسفة الدين بمشروع الكلام الجديد، ولهذا فرحلة البحث الآنية تسعى . ابتداء . لكشف الحدود الفاصلة بين المشروعين، لكن هذه الإشكالية أبرزت إلى الوجود القائل بالفصل، والقائل بالوصل، والقائل بمجرد الترف الفكري، لأن المعرفة وحتى تكتمل هندستها التي تميزها عن باقي المعارف، لا بدّ من الموضوع والمنهج والغاية والمصطلح . ربما . لكن الحال في فلسفة الدين والكلام الجديد، غير ما هو مألوف ومعروف.

الفصل الأول: مدخل إلى الفلسفة الكلامية الإسلامية

2 . تجلي الفلسفة الكلامية في علم الكلام الجديد:

إن الاجتهاد الديني المعاصر جعل المناهج تختلف من مفكر إلى آخر، وربما القضايا الدينية المختلف حولها وفيها، من مذهب عقدي وفقهي إلى آخر جعل المداخل التأسيسية حسب الحاجة ومنطق التغيير، لهذا نرى أن قراءة التراث الفكري والديني عند المسلمين اختلفت حوله وجهات النظر، واشتد العناد والجدل الفكري بشأنه، وكان السؤال دوماً هو: كيف السبيل إلى قراءة التراث قراءة جديدة مستجدة ؟ فاتفق الجميع على التجديد بحكم تعاقب العصور وتجدها، لكن في الآن نفسه اختلف الجميع حول المقولات والكيفيات التي بها يُنظر للتجديد، خاصة وأن هذا المسعى يدور حول تحديث المقدس أو الدين.

إن؛ هذه هي المسألة التي أرقّت عقول الكثير من المسلمين المعاصرين، مما جعل النفر منهم يهتدي إلى تقليد الأوائل في كيفيتهم لفهم الدين، وهموا كما هموا، ولما كانت المداخل التراثية بادئة بفهم أصول الدين و نازلة . تالياً . إلى الفروع، تشكل إذ ذاك علم الكلام الذي هو الباحث في الأصول بالدرجة الأولى، ثم إفادة الفروع بإقامة باقي العلوم وتصويبها كالفقه وغيرها من علوم الفروع، وبذلك أضافت المعطيات الجديدة لعلم الكلام الإسلامي تطلعات للمسلم في إيمانه و مواجهة طغيان المادية¹، وانتهج معظم المعاصرين محاولين محاكاة التراثيين باستقراء النص الديني كأصل ثم إسقاطه على الواقع كفرع، فتبلور في دائرة المعارف الإسلامية ما يدعى بعلم الكلام الجديد، أو علم الكلام المعاصر، أو تجديد علم الكلام، أو علم الكلام الحداثي، كل هذه التسميات لها أطرها وبراهينها التأسيسية في تصور أصحابها.

لقد اتضح مع المعاصرين أنهم شكلوا ما يسمى بعلم الكلام الجديد الذي يعد محاولة منهم لتجديد الفهم الديني، والسعي بالتدين إلى مسايرة التطور العلمي والتكنولوجي الآتي،

¹ إبراهيم العبادي: الاجتهاد والتجديد، دار الهادي، ط1، بيروت، 2000، ص105.

الفصل الأول: مدخل إلى الفلسفة الكلامية الإسلامية

لكن المشكلة هنا، هل هو مجرد تجديد لعلم الكلام القديم ؟ أم إنه علم جديد بكل مقاييس الجدة ؟ وبتعبير آخر هل علم الكلام الجديد هذا تباين عن علم الكلام القديم في الموضوع والمنهج واللغة والغاية، أم أنه مجرد امتداد تاريخي له ؟.

أ . نموذج شبلي النعماني* : علم الكلام الجديد ظهر لأول مرة كعنوان لكتاب مع العلامة الهندي شبلي النعماني، وفي هذا المصنف عقد مقارنة بين علم الكلام القديم وعلم الكلام الجديد، ووضح رؤيته للمعاصرين في كيفية التأليف في علم الكلام وإفهام العوام، بالرجوع إلى مكتبة الأوائل من المتكلمين. كما بين النعماني أن علم الكلام القديم كان منصبا فقط على بحث العقائد الإسلامية، لأن المخالفين للإسلام في ذلك العهد كانت اعتراضاتهم واضحة المعالم لعقيدة التوحيد، لكن علم الكلام المعاصر، أضحى يبحث في المسائل التاريخية والحضارية والأخلاقية للدين¹

هذا ويرى النعماني أن الغرب طرق حتى مسائل اجتماعية وأخلاقية كتعدد الزوجات وإباحة الطلاق والرق، وغيرها من المسائل، وبناء على هذا سيتم بحث هذا النوع من المسائل في علم الكلام الجديد، لكن شريطة أن تُقدم هذه الأخيرة في شكل مبرهن وبسيط وواضح تستوعبه الأفهام بسرعة ويستقر في القلب، فقد كان يستخدم في علم الكلام القديم المنهج المعقد والمتشابك، ومصطلحات منطقية وأفكار دقيقة وحساسة جدا، والمهم عند النعماني هو مراعاة الجوانب المذكورة عند التأليف في علم الكلام الجديد، وفي النهاية من الضروري أن نذكر أسماء آباء الكلام الأوائل².

* شبلي النعماني: مفكر وعالمة هندي ولد سنة 1857م، وتوفي سنة 1914م، ألف الكثير من الكتب معظمها باللغة الأوردية، منها: سيرة النبي، الغزالي، الرومي، الانتقاد على تاريخ التمدن الإسلامي، وعلم الكلام الجديد. (انظر مقدمة كتاب: مقالات شبلي، هيفاء شكري ص 3).

¹ شبلي النعماني: علم الكلام الجديد، تر وتق: جلال السعيد الحفناوي: مرا: السباعي محمد السباعي، المركز القومي للترجمة، ط1، القاهرة، 2012، ص181.

² شبلي النعماني: المرجع السابق: ص182.

الفصل الأول: مدخل إلى الفلسفة الكلامية الإسلامية

وبهذا نستثمر أن شبلي النعماني قارن بين الكلام القديم بما فيه من مسائل، والكلام الحديث وكيف ينبغي أن يكون، جراء ما يطرح من القضايا الجديدة حول المسلم المعاصر وتدينه، ووجد أن العلمين يختلفان من حيث المسائل واللغة والمنهج، فمن زاوية المسائل انفرد الكلام القديم ببحث القضايا العقدية بالأساس، بينما زاد الكلام الجديد عليها القضايا القانونية، والأخلاقية وغيرها من الإنسانيات، أما اللغة فقد في علم الكلام القديم مرتبة ومحكمة وبليغة، في حين باتت الآن مستساغة الفهم للعوام، ومن حيث المنهج فقد عدد علم الكلام المعاصر المناهج، عقب امتيازه بالمنهج العقلي الجدلي، وبالجملة اشتملت رؤية شبلي النعماني على تركيز البعد التجديدي لقضايا الدين، بخصوص علم الكلام الجديد، لأن العصر العلمي فرض ذلك، وهذا مع الاهتمام البالغ بإنتاج التراثيين لأن الكلام القديم ليس بإمكان كل مجدد أن يبني علمه دون الاستناد إليه، فهو هيولى واجبة الوجود لكل صورة غائبة منشودة في تحديث الفكر الديني.

ب . أحد قراملكي*: يعتقد هذا المفكر أن إشكالية التجديد في علم الكلام أو الكلام الجديد، هي من أهم القضايا المطروحة آنيا في الفكر الديني، لأنه يرى أن الكتابات في هذا الفن قد بلغت حدا لا باس به، لكن، المشكلة في ذلك هي عدم إيلاء هؤلاء الكتاب لضبط المفاهيم الخاصة بالكلام الجديد، وبيان هويته المعرفية، كعلم قائم بذاته له بطاقته التعريفية التي تصنفه في زمرة سائر العلوم، وفي الآن نفسه تميزه عنهم.

وهاهنا، يناقش قراملكي رأيين، رأي يرى الكلام الجديد لا يشارك الكلام التقليدي سوى في اللفظ والعنوان، إذ الكلام الجديد علم حديث الظهور مستقل تماما ولا علاقة له بالقديم،

* أحد قراملكي: متكلم إيراني معاصر، اهتم بالفلسفة والقضايا الإسلامية المعاصرة، من كتبه: مناهج البحث في الدراسات الدينية، والهندسة المعرفية للكلام الجديد. (انظر الصفحة الرئيسية لمعهد المعارف الحكيمة).

الفصل الأول: مدخل إلى الفلسفة الكلامية الإسلامية

الحادث في الثقافة الإسلامية¹، وأما الرأي الثاني فيرى أن الكلام الجديد هو ذاته التقليدي من حيث أضلاعه وأبعاده، ولا يختلف عنه إلا في اشتماله على مسائل جديدة لم تكن سابقا.²

إن الرأيين السالفين، يبينان للقارئ أن علم الكلام الجديد إما أنه منظومة منفصلة تماما عن علم الكلام القديم، من حيث المعالم المميزة للعلم كعلم، أي الإطار المنهجي، والمحتوى المعرفي، وإما أنه مجرد امتداد وبنية متواصلة إلى الآن، ولكن حسب قراملكي، هذان الرأيان أحدهما إفراط والآخر تفريط، وهذا لكون كليهما ينفي هوية الكلام الجديد من حيث أراد إثباتها، يقول: "وهناك عدة عوامل أدت إلى هذا الخطأ، من أهمها غموض مفهوم التجديد كصفة لعلم الكلام، وضبابية الارتباط المعرفي بين أضلاع العلم وجوانبه المختلفة"³، والمتأمل يجد أن تخصيص قراملكي هاهنا هو بحث في المفهوم، وطالما أن المفهوم وارد في اصطلاح كل علم فانه ضروري قبل الخوض في مسائله أو موضوعاته. "فالمسألة هي مسألة العقل الكلامي بالدرجة الأولى، والتحويلات الموجودة تستدعي تطوير هذا العقل بصورة أساسية"⁴

لهذا يرى قراملكي أن هيكلية التجديد تشمل قضايا راهنة كانت في القديم كذلك، ومنها العلم والدين، وفيلسوف الدين يهتم بدراسة العلاقة بين المعرفة الدينية والمعرفة التجريبية، وفيلسوف العلم في ضوء الاهتمام ذاته يعتمد إلى تبين البناء المنطقي للقضايا العلمية، فما يشكل اهتمام المتدين بالعلم والدين أهدافه الدعوية والتعليمية⁵. إذن؛ إن العلم له دور كبير في تفعيل الجدل الديني معه، أو في إرساء قواعد تجديدية لمسائل الدين ذاته، والعلم في أساسه

¹ أحد قراملكي: الهندسة المعرفية للكلام الجديد، تر: حيدر نجف وحسن العامري، مرا: عبد الجبار الرفاعي، دار الهادي، ط1، بيروت، 2002، ص110.

² المرجع نفسه: ص110.

³ المرجع نفسه: ص111.

⁴ العقلانية الإسلامية والكلام الجديد، مرجع سابق، ص13.

⁵ أحد قراملكي: المرجع نفسه: ص197.

الفصل الأول: مدخل إلى الفلسفة الكلامية الإسلامية

متطور وليس ثابتاً، والدارس لتاريخ العلم يجد أنه أثر كثيراً في معتقدات المتدينين، إذ ليس من المصادفة العمياء أن يهدم العلم التجريبي الحديث سلطة الكنيسة، لصرح ديني ظل قروناً، ولسنا هنا بغرض مقارنة النصرانية بالإسلام بقدر ما نحن . محاولين . بيان قدرة العلم بمنطقه الدّربي (التجريبي)، التطوري أن يصنع التغير والنقد للمعتقدات أو الأديان الدوغمائية التي يؤمن بها الإنسان وتالياً يمارسها على نطاقه، وبذا وضع قراملكي ضرورة تحريك الجدل الديني والعلمي، إذ هما من أهم المسائل الكلامية الجديدة.

يحدد قراملكي أن جدل الدين والعلم تتضح أدواره منذ أزمة تراجع دور الكنيسة في الغرب وسيادة العلم التجريبي قرابة ثلاثة قرون، ثم تتم العودة مجدداً إلى تفسير العالم بنظريات فوق العلمية، وطرح مسائل من طبيعة ميتافيزيقية ودينية، تعالجها الفلسفة رأساً، وهذه التحولات في الجدل الديني والعلمي لا تعني استغناء الإنسان المعاصر عن الدين، أو خلو التعاليم الدينية من معناها، بل إن هذا الأمر يدعو إلى تفعيل العقل نحو التجديد للفهوم الدينية تماماً كما تتجدد نظريات العلم وتتطور من قرن إلى آخر. لكن وللاشارة فإن الأمور الجوهرية في القضايا الدينية تبقى ثابتة هي هي، وإلا فلماذا الدين متعالٍ ومقدس في أصله؟ فيتعين على المتكلم المعاصر في أقل التقادير أن يحدد موقفه إزاء الكثير من العلوم والنظريات الحديثة¹.

وطالما أن العلاقة بين الدين والعلم هي علاقة يكتشفها الإنسان، فإن المنهج ينبغي أن يتغير ويتطور هو الآخر، لهذا فإن علم النفس الديني، وعلم الاجتماع الديني، وتاريخ الأديان جاءت كلها كحصىلة لرؤية جديدة تماماً للدين، وتتنظر إليه لا باعتباره رسالة سماوية أو غير سماوية، بل بصفته واقعا لا مفر منه وولد مع البشرية، وواكبها في كل مشكلاتها المعاشية،

¹ حسن حنفي مصطفى ملكيان وآخرون: الاجتهاد الكلامي، مناهج ورؤى في الكلام الجديد، دار الهادي، بيروت، ص296.

الفصل الأول: مدخل إلى الفلسفة الكلامية الإسلامية

وصنع تاريخها الاجتماعي والحضاري، وهذا ما لا يستطيع المتكلم المجدد المناص منه¹، وعدم اتخاذ موقف المجانب منه. فعرفت منزلة الدين في صنع تاريخ الإنسان المتغير جدليا.

إن هذه الصفة الحاكمة لاتصالية العلم والدين لم تطرح الآن وفقط بل قد طرحت في الإنتاج الإسلامي التراثي، بغض النظر عن الإنتاج الغربي، كاليوناني، وهذا استدلال آخر على الطبيعة التكاملية لكليهما. وفي كلمة جامعة يحدد قراملكي ضرورة جدلية، وأرضية ثقافية لولوج واقع التجديد الكلامي، وهي الوعي الذي يتكامل بين العلم والدين، وبهذا تضحى المسألة من أبرز المسائل الكلامية الجديدة. وهُم الإنسان المسلم المعاصر ينصبّ في بحث كيفية الفهم الصحيح للدين، وبالتالي فلا باس بمخاطبة الآخرين بآليات غير تلك التي توصل بها التراثيون، وهم الفاعلية والتأثير يضطره إلى استعمال أدوات من صناعة إنسانية، لكن التوظيف المنطقي لنتائج العلوم المعاصرة مع حفظ أصالة الوحي عملية صعبة، والتعامل المعقول مع المسألة الصعبة يتجلى في السعي باتجاه حلها، وليس في إلغائها²، وعليه تم التعرف على إشكالية الجدل الديني، ورغم ذلك فهي حتمية لا بدّ منها وهي مهمة المتكلم المجدد لصناعة علم كلام جديد، بكل ما أتت الكلمة من معنى.

ج . عبد الحسين خسروبناه*: يتساءل هذا المفكر عن ماهية علم الكلام الجديد قائلا: "هل صفة الجدة هذه نعت للعلم أم لمسائل العلم ؟ ثم أحصى عدة آراء واكتفى بذكر موقفين فقط:

. **نظرية النسخ:** ترى هذه النظرية أن العلاقة بين الكلام القديم والكلام الجديد هي علاقة اسمية، وليست البتة علاقة مضمونية امتدادية لأن العصر التراثي حملته الفكرية كانت أولا وقبل كل شيء للدفاع عن العقيدة، وهذا هو مدار الكلام آنذاك، أما الآن فالمناخ تبدل

¹ حسن حنفي وآخرون: المرجع السابق: ص 296.

² المرجع نفسه: ص 298.

* **عبد الحسين خسروبناه:** باحث إيراني معاصر، يشتغل على فلسفة الدين وعلم الكلام الجديد، صاحب كتاب علم الكلام المعاصر (انظر كتاب: العقلانية الإسلامية والكلام الجديد، لمجموعة مؤلفين، ص 323).

الفصل الأول: مدخل إلى الفلسفة الكلامية الإسلامية

بصورة كاملة، وأصبح الدفاع عن العقيدة مستحيلاً ولا يذكر. ثم تجددت بسبب التقدم العلمي، وشيوع التكنولوجيا المعلوماتية، وأضحى الدين مسألة ينظر إليها بمناهج مستجدة وأساليب مختلفة وباتت المسائل الكلامية كالحديث عن الله والنبوة والإنسان والمعاد والوحي بأشكال أخرى غير ذلك الطرح القديم.¹

وحسب خسروبناه، فإن هذه النظرية تتعرض للنقد والاعتراض من خلال اتخاذها بموقف النظرية الهيرمينوطيقية الغربية ومنطقها التعددي والنسبي² لتحليل النصوص الدينية حتى لو كانت هذه النصوص مقدسة مفارقة.

. نظرية التكامل: ترى أن صفة التجديد نعت متعلق بالشبهات والأساليب الكلامية، نافين الاختلاف الجوهرى المدعى بين الكلام الجديد والقديم، فالكلام الجديد عندهم ليس إلا إعادة بعث وإكمال لإنتاج الكلام القديم³، وأما الجدة فتتعلق بإضافة مسائل جديدة للمسائل القديمة التي كانت وليدة التطورات الحديثة ومتعلقة بعلم الإنسان وعلم الأديان⁴ وغير ذلك من المسائل، ولاسيما المتعلقة بالدين وقضاياها.

ووفق النظريتين حدد خسروبناه مجال بحث المتكلم الجديد وتطلعاته المعرفية، وبمعنى آخر أفصح المسائل التي يتساءل عنها الكلام الجديد، وهي تدور حول تعريف الدين وحاجة الإنسان إليه، ومنشأ الدين وعقلانية القضايا الدينية وأثر الدين ودوره وجوهره وصدقه، ولغة الدين والتعددية الدينية، والعقل والدين والعلم، والدين والأخلاق، والدين والدنيا⁵، وبهذه

¹ عبد الحسين خسروبناه: الكلام الاسلامي المعاصر، تر: محمد حسين الواسطي، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ط1، 2016، ص24.

² المرجع نفسه: ص24.

³ عبد الحسين خسروبناه: المرجع السابق، ص25.

⁴ المرجع نفسه: ص26.

⁵ المرجع نفسه: ص27.

الفصل الأول: مدخل إلى الفلسفة الكلامية الإسلامية

المسائل يستنتج الباحث أن الكلام الجديد مجرد امتداد للكلام القديم لكن الحقبة الزمنية فقط تختلف، والثابت تبقى هي مهما حاول الإنسان تبديلها بمداخله التأسيسية والنسبية.

د - حسن حنفي*: يرى أن علم الكلام الجديد هو تطور جدلي لعلم الكلام القديم، وليس يعرف بقطيعة معرفية تامة، لهذا فهو يطرح المنطق الهيجلي القاضي أو الحاكم بتقابل القضية ونقيضها الناشئ عنها، فمادام الكلام القديم أجاب عن أسئلة زمانه، ومن بينها كيف نشبت الدين وعقائده أمام الخصوم ؟ وما دمنا لسنا . اليوم . بحاجة إلى مثل هذه الإشكاليات، فإنه وجب على المجدد في علم الكلام أو المتكلم، أن يطرح حلولاً أخرى جديدة لإشكاليات أضحت من طبيعة جديدة كذلك، لكونها تطورات تمخّضت عن جدل الواقع وأسئلة الإنسان، وهنا سئل حسن حنفي: "لماذا لم يعد علم الكلام يدافع عن العقيدة ؟ فقال: هذا صحيح، وهذا تعريف جديد لعلم الكلام، كما أننا نتصور أن التراث مقدس ولا يمسه أحد لأن علماء الكلام القدماء عرفوا الكلام بأنه علم يدافع عن العقائد الإيمانية، فقلدنا نحن هذا القول، ويقول حسن حنفي معترضاً على هذا التعريف ويعرف علم الكلام الجديد بأنه علم الدفاع عن المسلمين، ذاك جيد في عصره (الدفاع عن العقيدة)، وهذا جيد في عصرنا¹ (الدفاع عن المسلمين).

بهذا يقرر حنفي أن جدلية البنائية التاريخية فرضت على المسلمين أن يضعوا لأنفسهم حلولاً جديدة لأسئلة زمانهم الجديدة، وبهذا أضحي العمل الكلامي المعاصر هو الدفاع عن المسلمين وليس الدفاع عن العقيدة، واستنتاج حسن حنفي في محله، لأن الهوية الكلامية هي الدفاع في كل الأحوال، ولما كانت أصابع الاتهام موجهة إلى العقيدة عند المتكلمين الأوائل،

* حسن حنفي: مفكر مصري معاصر، ولد سنة 1935، درس الفلسفة في جامعتي القاهرة والسوربون، له إنتاج غزير، من كتبه المهمة: التراث والتجديد، من العقيدة إلى الثورة، مقدمة في علم الاستغراب. (انظر أعلام الفكر العربي، للسيد ولد أباه، ص 32).

¹ حسن حنفي: الاجتهاد الكلامي: المرجع السابق، ص 39.

الفصل الأول: مدخل إلى الفلسفة الكلامية الإسلامية

عمدوا إذ ذاك للذب عنها، أما فأصابع الاتهام وجهت شطر المسلمين في قضايا الإرهاب والفساد، فكان لزاماً على المتكلمين . الآن . أن يدافعوا عن المسلمين المعتقدين لتلك العقيدة.

والحركات الاستعمارية التي شُنت على أراضي المسلمين . بمختلف . أشكالها، تبين ضرورة تبديل العمل الكلامي من الدفاع عن الله وصفاته، والنبوة والمعاد والإمامة نحو الدفاع عن المسلمين و أراضيهم. وهنا يرى حسن حنفي أن المتكلم المعاصر لن يسأله الله . تعالى . عن الذات والصفات وكيفية الدفاع عنها، بقدر ما سيسأله عن الأمن الغذائي والرد على الزحف الاستعماري، وتحريض المسلمين على النهضة والاهتمام بالعلم، وكذلك سيسألنا عن احتلال فلسطين، وعن الأرواح التي قضت في الحروب العربية والإسلامية الأخيرة، هنا مهمة المتكلم الجديد، يقول حنفي: "من الذي يدافع عن مصالح الأمة باسم علم الكلام الجديد ؟ منذ الأفغاني حتى الآن، وبالتالي جمهور الأمة من القدماء، وأقلية قليلة من المتكلمين الجدد"¹

وبهذا يطرح حنفي قضايا أخطر من المسائل الدينية، وبصيغة أخرى يعرض مسائل في غاية الأهمية والأولوية للمسلم المعاصر، وهي مسائل معاشية قاعدية، يقول: "أما اليوم فقد تغيرت مواطن الخطر ومظان الطعان، وتحولت من ذات الله وصفاته وأفعاله إلى أراضي المسلمين وثرواتهم، حرياتهم وهويتهم وثقافتهم ووحدتهم"² وها هنا ينبغي للمتكلم المجدد أن يجتهد و يؤلف ويتكلم، وليس كلامه يبقى مجرد نظر خارج عن الواقع، لان الواقع هو الأساس لصناعة الانسان، والدين أرسل إلينا من السماء إلى الأرض لنعيش به في الأرض، لا أن نحمله ونمضي به ثانية إلى السماء، وهذه هي التزامية المتكلم المعاصر في رؤية حسن حنفي.

¹ حسن حنفي: الاجتهاد الكلامي، المرجع السابق: ص39.

² حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة، دار التنوير للطباعة والنشر، ط1، بيروت، 1988، ص71.

الفصل الأول: مدخل إلى الفلسفة الكلامية الإسلامية

وليس كلامه مجرد ترف فكري انتقادي، بل يسرد لنا أمثلة واقعية، فعن تغير المعنى للفظ الواحد وقياساً على إشكالية الكلام الجديد يقول: "فكل عصر يضع من روحه في اللفظ، ويعطي من بنائه للمعنى، وتتغير المعاني والأبنية بتغير العصور والمجتمعات، فالله . عز وجل . كلفظ . عند الجائع هو الرغبة، وعند المستعبد هو الحرية، وعند المظلوم هو العدل وعند المحروم عاطفياً هو الحب، وعند المكبوت هو الإشباع، أي أنه (الله . سبحانه)، في معظم الحالات "صرخة المضطهدين"¹، فانظر كم من معنى تحملها لفظة الله أمام معتقبيها، وهذا لدلالة على توسع مجال الكلام الجديد، للدفاع عن تأمين الغذاء برمز الرغبة، وتأمين السلم برمز الحرية، وإرساء العدل بدرء الظلم وهكذا، تتسع دائرة مهمة الكلام المعاصر بتوسع مقتضيات وحاجيات المسلم، ولن تبقى إذ ذاك مسأله متعالية كما الكلام القديم، و بهذا نستنتج خلاصة مفادها أن حسن حنفي ينظر للكلام الجديد من تولد واسنات أغراض الإنسان الحياتية الواقعية.

هـ . عبد الجبار الرفاعي*: الرفاعي يرى أن حديث الساعة لم يفصل بعد في تحديد مفهوم علم الكلام الجديد، إذ ذهب البعض إلى دمج المسائل الحديثة بالقديم، فيما ذهب غيرهم إلى أن مفهوم تجديد الكلام لا يقتصر على ضم جديد فحسب، وإنما يتسع ذلك ليشمل التجديد في المسائل والأهداف والمناهج والمواضيع واللغة والمباني، والهندسة المعرفية². لكن هذا التصور للتجديد يتعرض للرؤية غير الفاصلة بين الكلام الجديد وعمل المتكلم المجدد، وكذا فلسفة الدين وقضاياها، ثم إن خلطاً كبيراً وقع بين استخدام المناهج الإنسانية المعاصرة،

¹ حسن حنفي: التراث والتجديد: المؤسسة الجامعية للدراسات، ط4، بيروت، 1992، ص113.

* عبد الجبار الرفاعي: مفكر عراقي، مهتم بقضايا الكلام الجديد، من أهم أعماله كتاب علم الكلام الجديد وفلسفة الدين، الدين والظلم الأنطولوجي. (انظر موقع مركز فلسفة الدين بغداد)

² عبد الجبار الرفاعي: موسوعة فلسفة الدين، علم الكلام الجديد، ص 43.

الفصل الأول: مدخل إلى الفلسفة الكلامية الإسلامية

خاصة منهج قراءة وفهم النصوص وهو الهيرمينوطيقا، وعلاوة على أنه لما يزال في طور البناء، ولذا تنوعت الاجتهادات في بيان هويته والكشف عن أسسه ومرتكزاته.¹

وبعبارة بديلة، لقد اتخذ الكلام الجديد مناحي أخرى غير تلك التي كانت معهودة في الكلام القديم، وعليه فالجدة طرأت على العلم على مستوى المنهج والموضوع واللغة والغاية، ورغم ذلك يرفض عبد الجبار الرفاعي، ويعتقد أن ذلك مجرد وهم أو هو عبارة عن أمل غير متحقق بالمفهوم الواقعي المتجسد "ذلك أن حركة التجديد مخاض عسير، وولادة شاقة لم تبلغ غايتها بقرار تصدره مؤسسة أو فرد، أو خطبة حماسية تصدر من مرجع علمي، أو مقال، بل ولا كتاب ينشر، وإنما هي مجموعة جهود معرفية وعلمية، وعملية جريئة، تنطلق في بيئة تتوفر على استنبات الفكرة".²

وبهذا العرض يتضح مع الرفاعي أن التأسيس لعلم كلام جديد لا يزال بعيد المنال وفي أطواره الأولى الاستنباتية، و لما كان ذلك كذلك، فليس من الحكمة الكلام عن قضية الفصل بين الكلام القديم والكلام الجديد، وهذا الأخير غير موجود كوجود القديم، أي إن الفصل يحدث بين شيئين اثنين، لكن الشيء الثاني الذي هو هاهنا الكلام الجديد شبه معدوم لكونه في طور المخاض والتنشئة، فأى فصل هذا؟ هذا في رأي الرفاعي.

ثم إن الاختلاف لم يطرأ على التأسيس فقط، بل على المسائل وكيفية معالجتها، والبعض كذلك من الدارسين يراه مجرد تجديد للفكر الديني وحسب؛ وبمعنى أفصح يميل الكلام الجديد إلى ضرب من الفلسفة الدينية وليس لما قائما بذاته له منهج وموضوع وغاية ومصطلح أو لغة وبالجمل. ومما سبق تحليله . يمكن رصد عدة نقاط تخص الفلسفة الكلامية وهي تتجلى في علم الكلام الجديد ونوجزها فيما يلي:

¹ المرجع نفسه: ص44.

² العقلانية الإسلامية والكلام الجديد: المرجع السابق، ص72.

الفصل الأول: مدخل إلى الفلسفة الكلامية الإسلامية

. لقد سعى المتكلمون الجدد لبناء علم ديني يضطلع إلى تحديث الفهوم الكلاسيكية للمتون الدينية، وهذا بغية الوصول بالمسلم المعاصر إلى مواكبة تطورات أحداث القرن المعاصر الموسومة بقرن الطور التكنولوجي من الدرجة الأولى.

. إن هذا السعي الذي سمي بمشروع علم الكلام الجديد، اختلفت حوله وجهات النظر وتعددت الرؤى، فمنهم من اعتقد أنه علم منفصل عن علم الكلام القديم، ومنهم من يرى أنه امتداد تاريخي ومعرفي له.

. الاختلاف في المباني التأسيسية للكلام الجديد عائد في أصله إلى تعدد الرؤى والمناهج المتوسل بها، فمن علماء الكلام من هو شيعي ومنهم السني وغير ذلك، وبهذا من المنطقي أن نلاحظ هذه التعددية في البنى الاستنباتية.

. ربما هذا التباين جعل المهتمين بمشروع علم الكلام الجديد يشهد، ففي الوقت الذي كنا نسمع بالمشتغلين، أصبحنا الآن نرى كتباً وملتقيات تعقد، ومؤتمرات ترسم بغية معالجة هذا، وبالتالي نستنتج أن هذه البادرة هي في الحقيقة صعوة أخرى لإعادة بعث روح علم الكلام، بغض الملاحظة عن طبيعته إن كان جديداً منفصلاً، أم تجديداً متصلاً.

3 . ضرورة فلسفة الكلام وتكليم الفلسفة في الاجتهاد الديني المعاصر:

إن مبتغانا . ابتداء . هو إثبات دعوى كون الاجتهاد الديني المعاصر يحق لنا تسميته بالفلسفة الكلامية، وهذا بسبب الصراع بين فلاسفة الدين وعلماء الكلام الجدد، بخصوص إقرار الفريق الأول بأن التفكير العقلي أو الفلسفي في الدين من الحكمة أن نطلق عليه الفلسفة الدينية، أو بالإضافة فلسفة الدين، وإقرار الفريق الثاني بأن البحث في الدين في عمومته نابع من الروح الكلامية والإيمانية، لهذا ميز هؤلاء تفكيرهم كما تميز علم الكلام

الفصل الأول: مدخل إلى الفلسفة الكلامية الإسلامية

القديم، فأضافوا له كلمة الجديد، ومادام الجدل قائما، ارتأينا . في تقديرنا . أن نتفق الفريق الثالث المنحاز إلى المنطق التوفيقي بين الطرحين.

وعليه من الصواب أن التفكير العقلي في الدين كان نتاج الكلام التراثي، لكن هذا لم يمنع الفلسفة كذلك من نفس الاشتغال، ومعلوم هذا في مباحثها ومنها الوجود، وفي الكلام في مبحث الذات والصفات، ولهذا التداخل أردنا أن نبين مواطن التوافق بينهما، ونستفيد نتيجة مفادها: خدمة الفلسفة للكلام وخدمة الكلام للفلسفة، وكلا الخدمتين تكون في النهاية لصالح الاجتهاد الديني ونجاحه، وهاهنا ليس من الضروري الانتصار لفريق دون فريق آخر، دون مراعاة العواقب المعرفية كذلك، وبناء عما سبق نتساءل: كيف تبلور الفكر الديني المعاصر؟ ثم أين تداخلت مقولات الفلسفة الدينية والكلام الجديد؟.

أ . مقولة العقل قاسم مشترك بين الفلسفة والكلام:

رغم الإقرار السائد باختصاص المتكلم بالتفكير العقلاني في الدين إلا أن ذلك يجعله في الآن نفسه يقر بيقينيات لا يفكر فيها، كالإيمان بالعقائد المنزلة والمنصوص عليها في النقل من قرآن وسنة، بل ويسعى لإثبات هذه العقائد بحجة العقل ضدّ الخصوم من باقي النحل والمخالفين لعقيدة التوحيد. فعمل المتكلم يقوم أساسا على العقل في إيراد الحجج للدفاع والإقناع، وإن كثيرا من المعارف الدينية لا تتال بالعقل إلا أن هذا لا يعني أنها لا تركز على أسس عقلية كما أن هذا لا يعني أن كل المعارف الدينية هي كذلك(..)، ولا قيمة لإيمان لا يركز على عقل مباشر أو غير مباشر¹، وعليه فالعقل ضروري في الاجتهاد الديني.

لكن المتأمل في المسار للكلامي القديم يجد أن الانفصال حدث شيئا فشيئا بين قضايا الوحي وقضايا العقل، بداية من المجادلات الكلامية مع غير المسلمين، رغم الاهتمام في

¹ مالك مصطفى وهبي العاملي: دور العقل في تشكيل المعرفة الدينية، دار الهادي، ط2، بيروت، 2008، ص41.

الفصل الأول: مدخل إلى الفلسفة الكلامية الإسلامية

ذلك إلى وسائل وآليات منطقية لصناعة الحجة وبنائها منطقياً وعقلياً، بغية إرضاء الآخرين وإقناعهم، والوحي مقولة تعني الكثير من الحدس والكشف الباطني، كانت بعيدة عن هذا الاشتغال، لهذا كانت في النقاشات مجرد مسلمة أو هي مجرد إيمان وعقيدة لا برهان عليها، وبهذا ظن البعض أن الإسلام فصل بين مسائل الوحي ومنع العقل عن الخوض فيها، ولم يدرك الكثيرون أن فصل الوحي عن العقل مرفوض في الإسلام، لأن العقل مكرم في القرآن، وهو إذ ذاك مناط التكليف، والفهم و الهداية¹، والآيات الدالة على العقلانية ودعوة الناس إلى تفعيل العقل كثيرة في محكم التنزيل الكريم.

إن؛ فينبغي الاحتراز من الوقوع في جناية فصل قضايا الكلام عن قضايا الفلسفة، بل بالعكس لا بد من الحرص على التقريب بينهما، وهذا ما تسعى إليه الفلسفة الكلامية، وهو إزالة الشبهة التي تقضي باختصاص الفلسفة بالمعقولات المجردة فقط، واختصاص العلم بالمجربات، وامتياز الدين والكلام بالغيبيات. إن الإنسان ينطوي على كل هذه الأبعاد، فهو كائن عاقل، طبيعي المعاش، غيبي التذوق والمعاد، فهو بعبارة أخرى، موجود طبيعي يعقل الموجودات، ويتذوقها قيمياً ويتساءل عن مصيره و مآله الغيبي، وليست الحياة عنده مجرد عبث عابر، وبهذا المنطق بات على المجتهد الديني أن يراعي الجوانب الإنسانية كلها وليس ثمة داع للاختصاص في مجال دون آخر.

فالكلام الفلسفي أو الفلسفة الكلامية، التي يطمح إليها الباحثون المعاصرون غايتها تخليص العقيدة من الكلام التراثي وإعطائها بعداً حيويًا يستسيغها الإنسان المؤمن ويقتنع بادلتها ومسلماتها، لهذا ينبغي الاعتماد في الكلام الفلسفي المعاصر على النهج القرآني في دراسة العقيدة مع الاستفادة من البراهين العقلية، بل ينبغي أن يكون الدليل والعقل القاعدة

¹ إسماعيل الفاروقي: إسلامية المعرفة، دارالهادي، ط1، بيروت، 2001، ص 78.

الفصل الأول: مدخل إلى الفلسفة الكلامية الإسلامية

الجدلية لكل حجة¹، وبهذا ربما تسير خطوات في تطعيم الفلسفة الكلامية بالتجديد، انطلاقاً من مقولة العقل كقاسم مشترك بين الفلسفة والكلام.

ولا شك أن الإسلام يرحب ويخاطب العقلاء من الناس ويحض الإنسان على النظر والاعتبار والتبصّر، وقد ترد في القرآن، فعل عقل الذي يعني ربط الأفكار ببعضها ببعض، والتعقل، وفهم البراهين العقلية نحو خمسين مرة وثمة ما ينوف على ثلاثمائة آية تدعو إلى التأمل وتحكيم العقل، كما أن السنة حافلة بالأحاديث الداعية إلى التأمل والنظر²، وبهذا فليس من الحكمة أن نسع لنُفرق بين مجهود المتكلم المجدد و فيلسوف الدين، مخافة الانزلاقات المعرفية، أو خوفاً منّا على ضياع روح الدين، لأن الدين نفسه، يريد منا أن نقرأه، لا أن نخاف عليه، فهو معهود بالحفظ من الله - سبحانه - .

ب . علم الكلام الفلسفي:

لا أحد من الدارسين اضطلع إلى دراسة الفلسفة الإسلامية ولم يقف على العداء الشديد بين مقولتي: الدين والفلسفة، على الأقل من الوجهة الظاهرية، وما الحملة التي أقامها الغزالي ضد الفلاسفة إلا دليلاً واضحاً في تاريخ الفلسفة والدين وهما يتحاوران. لكن وفي العصور الحديثة والمعاصرة، تفتّن المتكلمون الجدد إلى فكرة مغزاها لا طائلية هذا المعنى، ووجهة العالم مجهولة المصير، والمضي في هذا الإيمان ما هو إلا مضيعة للوقت، وحن الوقت لدرء ما اختلف بشأنه التراثيون، فتم الترحيب بالصلح بين الفلسفة والدين، شريطة أن يخدم كلاهما الإنسان المسلم، ويفضيان به إلى الدخول في التاريخ وصناعة الحضارة، وبذلك يخرجانه من ظلمات التخلف إلى أنوار النهضة والرقى، ولا يقاس الفصل بينهما بالفصل بين

¹ ماجد الغرباوي : إشكاليات التجديد، دار الهادي ، ط1، بيروت، 2001، ص41.

² مهدي فضل الله: العقل والشرعية، دار الطليعة، ط1، بيروت، 1995، ص16.

الفصل الأول: مدخل إلى الفلسفة الكلامية الإسلامية

الكنيسة الممثلة للدين في الغرب النصراني، والعقل العلمي والفلسفي، لأن مجال المقارنة هاهنا يرتفع، بسبب غياب أوجه المقارنة بين الديانتين تماما.

وهذا التوصيف لإحياء التقارب بين الفلسفة والدين، تطرقنا إليه مع اجتهادات الأفغاني ومحمد عبده، وكان إقبال قد طرح مشكلة الإنسان المسلم في تجديد التفكير الديني في الإسلام، يقول في مطلعته: "ولقد حاولت في هذه المحاضرات التي أعدتها بناء على طلب الجمعية الإسلامية بمدارس، وألقيتها في مدراس وحيدر أباد وعليكرة، بناء الفلسفة الدينية الإسلامية بناء جديدا، آخذا بعين الاعتبار المأثور من فلسفة الإسلام، إلى جانب ما جرى على المعرفة الإنسانية من تطوّر في نواحيها المختلفة. واللحظة الراهنة مناسبة كل المناسبة لعمل كهذا"¹

والمتتبع لهذه العبارة التي قدم بها إقبال مصنفه بخصوص التجديد يجد أنه ذكر كلمات في غاية الأهمية، وفي غاية التركيب كذلك، وهي تصب في مشروع الكلام الفلسفي في بوارده الأولى من العصور الحديثة، فهو قال أن الفلسفة الدينية الإسلامية والفلسفة هاهنا أعطاهما صفة الدين، وعليه فالدين أيضا أخذ صفة الفلسفة، بحكم الإضافة. هذا وركب هذه الفلسفة بما جرى على المعرفة الإنسانية، وما جرى فيها يعد إنتاجا بشريا قائما على العقل الفلسفي والعلمي، وهنا تظهر الفلسفة الكلامية، أو علم الكلام الفلسفي عند إقبال.

وفي معرض آخر أشار الطباطبائي* في مشروعه الفلسفي الكلامي إلى سؤال حيره بقوله: "حقا إنه لظلم عظيم أن يفرق بين الدين الإلهي وبين الفلسفة الإلهية.. فهل الدين . على اختلاف الأديان سعة وضيقا، إلا مجموعة معارف اعتقادية إلهية، يعبر عنها

¹ محمد إقبال: تجديد التفكير الديني في الإسلام، المرجع السابق، ص22.

* الطباطبائي: بُعد من أكبر فلاسفة إيران ومصلحيها الدينيين، تفقه في العلوم الإسلامية وفسر القرآن، ودرس الفلسفة، (انظر كتاب: نظرية المعرفة والإدراكات الاعتبارية عند العلامة الطباطبائي، علي جابر آل صفا، فهرست السيرة الذاتية، ص19).

الفصل الأول: مدخل إلى الفلسفة الكلامية الإسلامية

بالأصول، وأخرى فقهية وأخلاقية، يعبر عنها بالفروع¹، وبعد تبيانها لمشروع الأنبياء في الهداية وإرساء الأدلة والمعجزات لإثبات الأديان يقول مرة أخرى "وخلاصة القول، إن الدين لا يدعو إلا إلى نيل الحقائق الإلهية بشعوره الاستدلالي، الذي جهز به وهذا هو بالذات ما يعبر عنه بـ "الفلسفة الإلهية"، فكيف صح . بعد هذا . الفصل بين الدين الإلهي وبين الفلسفة الإلهية مع أنهما شيء واحد لا تعدد فيه ولا اختلاف؟²

هذا هو -إدًا- مشروع الطباطبائي الفلسفي الكلامي، فهو يشدد على إنكار التقليد من أساسه ويدعو إلى التأمل والاعتبار، ويرفض بإطلاق الأقوال التي قيلت بشأن الفصل بين الدين والفلسفة، بل ويرى أن الدين قد أمر بالتعقل ومدح المتبصرين بعقولهم وذم في الوقت ذاته المقلدين والمقتنعين لآثار غيرهم بدون حجة ولا برهان بقوله مرة أخرى: "قدع عنك هذه الأقاويل، وتيقن أن الدين لا يدعو إلا إلى الفلسفة الإلهية، وهي الحصول على المعارف الإلهية عن حجة عقلية"³

وفي المنحى نفسه يقرر مالك بن نبي أن الدين الإسلامي في أصله يخاطب العقل، لأنه يسعى بالبشرية لأن يوحدتها تحت لواء واحد، وهو عقيدة التوحيد، الطاردة لكل وثنية من العقول، كما أن تحليل نفسية النبي . ص . أثناء تلقي الوحي تنبئ بالبعد العقلي والإقتناعي له، فالأمر على هذا يقتضي أن نتساءل عن هذا الاقتناع . الذي ندرسه في نطاق قيمته العقلية . بوصفه برهانا مباشرا على الظاهرة القرآنية، وعلى صفتها العلوية، وهذه القيمة العقلية مرتبطة بالطريقة التي تنشئ الاقتناع في نفس النبي . ص .⁴

¹ الطباطبائي: الإنسان والعقيدة، تح: صباح الربيعي، على الأسدي، مكتبة فلك، ط2، قم، 2007، ص283.

² المرجع نفسه: ص283.

³ الطباطبائي: المرجع السابق: ص286.

⁴ مالك بن نبي: الظاهرة القرآنية، تر: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، ط4، دمشق، 1987، ص148.

الفصل الأول: مدخل إلى الفلسفة الكلامية الإسلامية

أكد مالك بن نبي على أهمية العقل ودوره الإقتناعي في الظاهرة القرآنية، في نفسية النبي . ص . وبذلك يكون مشروعه التأسيسي في الاجتهاد الديني قائما على فعالية العقل ودوره البارز وتكامله مع الدين، ومن تقرير الطباطبائي ومالك بن نبي يتضح أكثر أن الكلام الفلسفي المعاصر ينفي ذلك العداء بين الفلسفة والدين، وأضحى من واجب المجتهد الديني أن يصنع لنفسه مداخل جديدة غرضها الأساس خدمة الإنسان وحسب، دون الاعتبار للوم اللاتمين، كما كان سائدا زمن الفرق الإسلامية المكفرة لبعضها البعض، وبكلمة موجزة، ينبغي للمجدد أن يقعد مقولات فكرية محدثة تحكم بحجة العقل وتنتصر للقول الحكيم، وتميل لصناعة التطور الحضاري؛ إذ لا طائل من التحزب والتفرق وحال الأمة في دركات من التخلف والركود لا تُحسد عليها.

وأضاف حيدر حب الله* أن المقولة اللازمة في التدين هي العقل، والمقولة اللازمة في العقل هي التدين، فيجب -إذا- أن نسعى في التدين العقلي ومعنى ديننة العقل هو أخذ هذه المتعاليات أساسا ثابتا عقليا، وإقحامها في الحياة والمادة وانطلاقا من تمازج الغيب والشهادة في التفسير الديني¹، وترتقي مكانة المتدين إلى حدّ العوالم التي يعيشها ويؤمن بها اعتقادا، فالبعد الغيبي يبقى غير معقول، لأنه من الإيمانيات التي فوق العقل، أما الدين في الحقيقة فليس غيبا فقط، بل وشهادة كذلك، وهنا تتجلى عظمة العقل، في الإيمان بالغيب من جهة، وفي العقلنة للشهادة من جهة أخرى، ونفترض هنا أننا نتكلم من داخل الدين كمؤمنين به لا من خارجه²، فالكلام حول الشيء . منطقيا . هو جزء من الاستغراق الحدي فيه.

* حيدر حب الله: مفكر لبناني معاصر ولد سنة 1973، مهتم بالفكر الإسلامي وقضايا التجديد، من مؤلفاته، حجية السنة في الفكر الإسلامي. (انظر الموقع الرسمي للشيخ حيدر حب الله).

¹ حيدر حب الله: اتجاهات العقلانية في الكلام الإسلامي، مؤسسة الانتشار العربي، ط1، بيروت، 2014، ص20.

² المرجع نفسه: ص20.

الفصل الأول: مدخل إلى الفلسفة الكلامية الإسلامية

وليس من المصادفة أن يتوافق الوحي مع العقل، لأن الوحي خطاب إلهي مخصوص لأهل العقل من الخليقة، بهذا فهو المكلف بالاختيار، والعلاقة بين الدين أو الوحي والعقل ليست ثنائية، بل هي ثلاثية في ابتدائها، وتشمل الوحي والعقل والواقع، فالوحي يتألف من نصوص قرآنية وسُنّية، والواقع يخصّ الواقع الغيبي والشهودي، أو نقول الواقع المغيب والواقع الاجتماعي والواقع الطبيعي، وأما العقل فأحكامه الفطرية والمكتسبة¹، ولهذا لا بدّ من تجاوز الأمر بإرساء قاعدة كلية تحترم العقول المفكرة الثلاث وتجمعها في عقلانية واحدة، تماما كما فعل الغزالي الذي حاول أن يصنع منهجا لنفسه، مزج فيه بين الواقع الغيبي والشهودي وامتدّنا من الجمع بين العرفان والفلسفة والكلام والفقه وغيرها من العلوم، وقد أعدنا إليه .
حسّ رؤيتنا . بوارد ظهور الفلسفة الكلامية في التراث الإسلامي.

ج . العقل مدخل للتجديد:

نبالغ إن قلنا أن العقل ليس مدخلا أوليا لفحص الأوضاع الآنية للأمة الإسلامية، بل بالعقل وحده يمكن أن نقف على أسباب مرض الأمة؛ وبه تاليا نصنع الحلول ونجدد ما ينبغي تجديده، ونحن هنا نتساءل: هل يا ترى التخلف الذي تتخبط فيه الأمة عائد إلى فساد قد حلّ في الدين أم في العقل؟، وطالما أن الجواب لا يخلو من القول بالفساد العقلي، كون الله . تعالى . عهد بحفظ الدين الذي أساسه القرآن، ولما ثبت الفساد في العقل فمن هو المسؤول عن فحصه وإجلائه وإزالته؟ ربما يؤكّد البعض على أن القادر الوحيد على خلع الفساد هو الذي لا يفسد، أي هو الدين، طبعا، لكن كيف؟ وبهذا نتوصل إلى أن العقل هو المسؤول الأوحد عن إشفاء علقته.

والفساد هو المراد بالموت لبعض الأفكار العقلية أو جمودها، وبالتالي لا بدّ من إحيائها، أو إعادة بعثها، والإحياء يعني إحياء المنهج العقلي في عدة مستويات: المعرفي

¹ لوي صافي: إعمال العقل، دار الفكر، ط1، دمشق، 1998، ص108.

الفصل الأول: مدخل إلى الفلسفة الكلامية الإسلامية

والفكري العقائدي، والاجتماعي السياسي، وبذلك ندعو إلى تأصيل المنهج العقلي من خلال إيجاد منظومة فكرية متكاملة على كافة المستويات المعرفية والفلسفية والأيدولوجية، وبيان العلاقة بين العقل والدين، وموجة الثقافات الدخيلة على الفكر الإسلامي، ومعالجة ما تفرزه من إشكاليات وشبهات¹، وقد وعى المفكرون المحدثون والمعاصرون موت العقل جيداً فحاولوا إحياءه، وقد نستشهد بالإحياء الأول في التراث من قبل الغزالي، في كتابه إحياء علوم الدين، لأنه تعمق في علوم زمانه ورآها متشظية الفهم، بفعل ما لحقها من الجدل والمراء الحادث بين الفرق.

ومع تعدد الأسماء لإشكالية واحدة، وهي الموت الفكري، تتعدد كذلك الحلول المقدمة لبعث وإحياء هذا الفكر، فبعد الغزالي نجد الأفغاني ومحمد عبده وغيرهم كثير، بمناهجهم الإحيائية، أو الإصلاحية، وبالجملة إن الوعي بالمشكلة هو الخطوة الأولى - قُدماً - نحو محاولة حلها، وفي كلمة جامعة، إن ما اشتمل عليه الجدل بين تجلّي الفلسفة الكلامية في فلسفة الدين وتجليها في علم الكلام الجديد، هو ضرورة الجمع بين الاجتهادين وتثمينهما، ودرء منطق الصراع والتعارض، وفتح باب الحوار وتنشيطه، فليس من قبيل القول الفصل البقاء في الفرقة أو التأسيس لها، وحال الأمة يطلب من مفكريها العمل على النهضة وصناعة التاريخ.

وبهذا العرض رأى فريق ثالث من الباحثين المجدّدين أن الحل يكمن في الجمع بين الدين والفلسفة، أو جعل الدين فلسفياً، وجعل الفلسفة طوعاً للدين، وفي هذا ترتيب لبرنامج مستقبلي، يفضي بالفلسفة الكلامية الدينية الآخذة بمقولة العقل كقاسم مشترك وموحد بين الدين الإلهي والفلسفة الإنسانية، وطالما أن الدين من الله وهو خطاب للإنسانية فقط، فلا يتلقى هذا الخطاب سوى العقل، وإن كان ثمة فهم للنص فإنه من عمل العقل؛ وبهذا نتوصل

¹ أسعد التميمي: كلمة العدد، مجلة المعرفة العقلية، العدد الأول، مكتبة الهادي، البصرة، 2013، ص 9.

الفصل الأول: مدخل إلى الفلسفة الكلامية الإسلامية

في آخر هذا الفصل إلى أن الفلسفة الكلامية مرت بعدة مراحل منذ العصر الحديث وصولاً إلى القرن المعاصر وتميزت بما يلي:

- المرحلة الأولى: وهي مرحلة الطرح التأسيسي، وقد مثلنا على هذه المرحلة بأبي حامد الغزالي، عندما دعا إلى تقريب منافع الحكمة الفلسفية والدين، واستثمار كليهما لصاح الآخر.

- المرحلة الثانية: وهي مرحلة إعادة الاستشكال: مع جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ومحمد إقبال، إذ تجسّد مشروعاتهم في طرح سؤال النهضة العربية بالإصلاح الديني.

- المرحلة الثالثة: وهي مرحلة الاستمرار ومحاولة التدوين، مع اجتهادات فلاسفة الدين من جهة وعلماء الكلام الجدد من جهة ثانية، والموقفين بين النظريتين من جهة ثالثة، مع العلم أن هذه المرحلة شهدت احتداماً فكرياً بين المجدّدين حول كيفية التدوين ومحتوى التدوين، لهذا طرحت مسائل وقضايا مختلفاً حولها كالتراث والحدّات، وإشكالية القطيعة مع من؟ وسؤال التعددية، وواقع الإسلام كيف، وإلى أين،.. بين الآن والآخر؟ كل هذه الإشكاليات الفلسفية الكلامية فعّلت مشروع الفكر الكلامي عند أحد المفكرين المعاصرين وهو عبد الكريم سروش، ومن خلال رؤيته سننسط. فيما سيأتي. الكلام على أمّ المسائل الدينية الفلسفية من الوجهة النظرية والتطبيقية.

❖ الفصل الثاني: الهندسة النظرية لفلسفة عبد الكريم

❖ سروش الكلامية

❖ المبحث الأول: نظرية المعرفة أم نظرية المعارف ؟

❖ المبحث الثاني: إشكالية تجديد الفكر الديني في إيران.

الفصل الثاني: الهندسة النظرية لفلسفة عبد الكريم سروش الكلامية

المبحث الأول: نظرية المعرفة أم نظرية المعارف ؟

إن الإنسان هو الكائن المفضل من بين جميع المخلوقات الإلهية على وجه الأرض، ولعل هذا التفضيل لا يعدو إلا أن يكون القدرة على الفهم والوعي وبهما تتشكل المعرفة، فقله تعالى في القرآن الكريم: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿٣١﴾﴾¹، تختلف حوله التفسيرات، لكن ما يهمنا هاهنا في الآية هو تعليم الله . تعالى . للإنسان، ثم يخاطبه في أول آية نزلت وأوحيت إلى النبي الأكرم . ص . قال تعالى: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ﴿١﴾﴾² ، وكأن الأسماء التي تعلمها الإنسان منه . سبحانه . بها يتعلم ويعي ويفهم، لهذا قال: "اقرأ"، والإشكالية الآن هي أن القرآن كنصّ نؤمن بصحة كل ما فيه جدلا وبدون منازع، تتعدد فيه هذه الاصطلاحات والمفاهيم، فتارة نجد العلم، وتارة ثانية نجد اقرأ، وتارة ثالثة نجد "تفقهون"، وتارة أخرى نجد "الفهم" وهكذا.

إذن؛ كيف يمكننا فهم المعرفة الإنسانية، ومعناها؟ ومداها؟ بيد أن هذه الإشكالات راودت عقول القدامى كما راودت عقول المعاصرين، وليس ثمة من أهمية أكثر من احتلال نظرية المعرفة لجزء كبير من اشتغال الفلسفة بعد الوجود والقيم، وحتى المهتمون بالدين طرحوا إمكانية التعرف على الله وصفاته ومسألة الخلود والأزلية وغيرها من المسائل السمعية، ليس فقط في الدين الإسلامي، بل في سائر الأديان، وعليه ظهر أن مسألة المعرفة مسألة ليس من السهولة الفصل بشأنها؛ إذ ليست علما دقيقا نقف على دقائقه ويحسم الأمر، بل هي إشكالية لا يُفتح فيها باب إلا وتجد فيها أبوابا أخرى للبحث والكشف، إنها نظرية المعرفة التي أخذت بجهود البحث في الدين والفلسفة والعلم، وانتهى الأمر بأن المعرفة يجب

¹ سورة البقرة: الآية 31.

² سورة العلق: الآية 1.

الفصل الثاني: الهندسة النظرية لفلسفة عبد الكريم سروش الكلامية

أن تتميز من مجال إلى آخر، وليس من الحكمة أن نتكلم عن معرفة علمية في الدين، أو معرفة فلسفة في العلم، وبات لكل مجال بحثي نسقه النظري، وإطاره المنهجي وقانونه المنطقي، الذي يتسنى للإنسان أن يتخذه مدخلا تأسيسيا لنظمه المعرفية والكشفية.

بكلام آخر، وبعد تشابك الآراء والرؤى بشأن نظرية المعرفة بشكلها العام، وبعد العجز الإنساني في ضبطها كعلم نهائي قائم بذاته، أضحت إلى اليوم بحثا فلسفيا محضا، وانفصل كل مجال بعلمه وموضوعه ومنهجه، وتشكلت المدارس والنظريات كل على حدة، هذا هو الأمر الذي جعل نظرية المعرفة تنتشعب داخليا، وإذ ذاك أصبحت لدينا نظريات للمعرفة أو معارف لنظريات، وهذا إشكال آخر ظهر، فهل بتنا أمام نظرية واحدة تشظت على حساب كل معرفة أو مجال؟ أم إننا أمام نظريات معرفية ومعارف عديدة ومختلفة في أصلها؟ وفي كلمة موجزة: لماذا ظلت نظرية المعرفة موضع بحث إلى يومنا؟

1 - في مفهوم نظرية المعرفة:

إن المشتغل في المجال الفلسفي لا يفوته أن نظرية المعرفة مبحث عريق في صناعة الفلسفة العامة؛ إذ هي مبحث مدخلي أساس وضروري لسائر المباحث نحو الوجود والقيم، "والمعرفة والدراية والعلم نظائر، ومعناها ما يقتضي سكون النفس، وتلج الصدر، وطمأنينة القلب، وقد رآها البعض (المعرفة) أنها السبب في معرفة الله . تعالى . وهي نفسها العلم به، فتصبح هي العلم بعينه، وهي إدراك الشيء بتفكر وتدبر لأثره، وهو أخص من العلم، ويضاده الإنكار، وبالجمله هي العلم المسبوق بالجهل، لهذا يقال الله عالم لا عارف"¹

إنّ هذه التبيينات للمعرفة، كلها توضح مستوياتها، من المعرفة إلى العلم عند الإنسان، وعموما تتفق كلها على منزلة المعرفة وشرفها في تحصيل المعروف، وكلما كان المعروف

¹ معجم المصطلحات الكلامية: م2، قسم الكلام والحكمة الإسلاميين، زيادات إبراهيم رفاعة، مجمع البحوث الإسلامية، ط2، 1436هـ، قم، ص300. 299، مصطلح: معرفة.

الفصل الثاني: الهندسة النظرية لفلسفة عبد الكريم سروش الكلامية

قيميا كانت المعرفة حوله أحوج وكان العارف به أشرف، وكلما كان أبعد وأعلى تعددت حوله المعرفة ومتوسلاتها. ونظرية المعرفة في موسوعة لالاند الفلسفية المعاصرة تأخذ معنى الدراسة النقدية للعلوم، لهذا فضل لالاند تمييزها عن الإبستمولوجيا، كون نظرية المعرفة أوسع وأشمل منها، وطالما أن نظرية المعرفة مبحث فلسفي فإن الإبستمولوجيا/ (Epistemologie)، هي الدراسة حول المعلوماتية وبشكل بعدي¹.

بهذا؛ نظرية المعرفة هي محاولة في البحث عن العارف والمعارف وطبيعتهما الجوهرية، والبحث عن العلم والمعرفة هو فرع من فروع العلم، الذي موضوعه العلم نفسه، وهو المعبر عنه بعلم المعرفة، ويتناول هذا المجال مسائل مثل: هل يمكن معرفة الحقائق كما هي؟ وإذا أمكن ذلك، فهل المعارف التي ندركها بالضرورة كلها صادقة وصحيحة؟ أم إن هذه الصفة لا تمتاز بها إلا جملة جزئية منها؟² هذه تقريبا مجمل الإشكالات التي يطرحها الإنسان بشأن نظرية المعرفة، وهي في الحقيقة مفارقات يصعب الجزم النهائي والبت في أسرارها، لأن حولها اختلفت النظريات وتفاوتت، ولعلّ هذا ما جعل نظرية المعرفة مبحثا مستقلا في الفلسفة، وما يزال إلى اليوم، بل وتجاوز إلى أطروحات الدين والعلم.

2 - نظرية المعرفة في الفلسفة:

كل دارس للفلسفة لا يجدها . في الصورة العامة - تعدو ثلاثة مباحث وهي؛ الوجود والمعرفة والقيم، وكل المسائل الأخرى التي تضطلع الفلسفة لمعالجتها إنما تنطوي وتنطوي ضمن هذه المباحث الكبرى، وبما أن نظرية المعرفة مبحث في الفلسفة فهي دون ريب، مركزية في الاشتغال الفلسفي برمته، وشهادة ذلك أنها من أقدم الاهتمامات لدى كبار

¹ أندري لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، مج1، تع: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، ط2، بيروت، 2001، مادة: epistemologie ص356 . 357.

² غلام رضا الفياضي: المدخل إلى نظرية المعرفة، تر: أيوب الفاضلي، مركز السراج للتأليف والتحقيق والترجمة، ط1، 2013، ص20.

الفصل الثاني: الهندسة النظرية لفلسفة عبد الكريم سروش الكلامية

الفلاسفة أمثال أفلاطون وأرسطو، إلى أن أفرد لها الفيلسوف الإنجليزي جون لوك/ john.locke مصنفًا لها بعنوان: "مبحث في الفهم الإنساني"¹ و ميزها من الإطار الميتافيزيقي الذي ظل شائعًا عند اليونان والمسلمين. ولهذا بنيت فيها وحولها النظريات ولا تزال إلى يوم الناس هذا، ويتلخّص السؤال المشكل في نظرية المعرفة في الفلسفة في: كيف نعرف؟ وما حدود المعرفة؟ ثم هل المعرفة التي نحصلها في منتهى اليقين أم يدخل عليها الشك، وبعد ذلك فهي ريبية؟

كيف نعرف؟ هذا سؤال مؤلف من مفردتين، لكنه اشتمل على نظريات لا تزال طريق البحث فيها مُسرَّعة، سعيًا لإيجاد الحل في كيفية المعرفة الإنسانية، والمضي بها إلى الاكتساب الصحيح والحقيق، فتم طرق ذلك بالبحث في وسائل المعرفة وآلياتها، لأن الوسائل تلخص لنا الوسائط بين الكائن العارف والشيء المعروف، وبذلك تم الوقوف على عدة وسائل نذكر منها حسب ما قرره الفلاسفة.

3 . وسائل المعرفة:

أ - آلية العقل:

لا نبالغ إن قلنا إن العقل يمثل العمود الأساس في مبتغى الفيلسوف، بل إن كل تفلسف ينشأ بطبيعته عن فعل العقل، لأن العقل "عند الفلاسفة جوهر روحاني خلقه الله . سبحانه . متعلقًا بالبدن، وهو مجرد عن المادة يتعلّق بالبدن تدبيرًا وتصريفًا، كما قيل أنه قوة للنفس الناطقة، وبالجملّة العقل ما يعقل به حقائق الأشياء"²، وهذا التعريف الأخير هو الذي يأخذ به الفلاسفة أجمعهم في الغالب، أي إنه الأداة والوسيلة التي يتوسل بها إلى معرفة حقائق الموجودات.

¹ مصطفى النشار: نظرية المعرفة عند أرسطو، دار المعارف، ط3، القاهرة، 1995، ص 27.

² الشريف الجرجاني: معجم التعريفات، تح ودر: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة، د ط، د ت، ص 128.

الفصل الثاني: الهندسة النظرية لفلسفة عبد الكريم سروش الكلامية

وبهذا المسعى، ليس فعل العقل منحصراً في البحوث الميتافيزيقية قياساً على مركزيتها في الفلسفة، بل إن فعله يتجاوز ذلك إلى البحوث العلمية والدينية، وهاهنا نجد عبد الله العروي* يتساءل عن إشكالية مهمّة، بعد أن فرض جدلاً تلازم المنطق والعقل والعلم، ثم عدم تلازمها، يقول: "أي منطق لأي علم وبأي عقل"¹، فالعقل -إدّاً- هو الآلية الأساسية في تحصيل المعرفة بمجملها، ثم إنه تالياً المسؤول عن إيجاد ناظم لمنطقه الخاص، ليصل بعد ذلك إلى حقائق ونتائج برهانية لا تقبل شكاً رغم قبولها للنقد؟ وهذا ما كان سائداً في الإنتاج الإسلامي عموماً، في كل المعارف وليس فقط في صناعة الفلسفة، وباصطلاح آخر، اختصّ التراث الإسلامي بالمنطق، هذا الأخير الذي عُدّ آلة الفكر وميزانه الذي يعصمه من الوقوع في المغالط والمزلات، ومنه صرف المعرفة المكتسبة عن الخطأ ابتغاء الحقيقة.

بالإضافة إلى كون العقل وسيلة، هو أيضاً مرهون بمقولة الحرية التي عرفنا لها وجوداً متميزاً مع الفلاسفة، وقد ربطها فلاسفة التنوير المسلمين في العصر الحديث بالعقل أيما ربط؛ إذ العقل من جهة له القوة المفكرة، وله القدرة على الإدراك والحركة وطلب الحقيقة، وبالنسبة للحرية فهي ذاتها من إفرازات العقل بما هو عقل²، ويؤيد كل أحد منهما الآخر، ولا وجود لأحد بمعزل عن الآخر، وبهذا يمضي العقل ملكة كسّابة للمعرفة شريطة أن يمارس فعله في حرية تامة، وعرفنا كذلك أن حقائق الموجودات لا تعني فقط مجال الفلسفة، بل كل المجالات، حتى الدين بمكنوناته، والطبيعة بسننها.

* مفكر مغربي معاصر؛ ولد سنة 1933، من أعماله: مفهوم الحرية، مفهوم الأيديولوجيا، مفهوم العقل.

¹ عبد الله العروي: مفهوم العقل، المركز الثقافي العربي، ط3، الدار البيضاء، 2001، ص108.

² عبد الكريم سروش: العقل والحرية، تر: أحمد القبانجي، مشورات الجمل، ط1، بيروت، 2009، ص29.

الفصل الثاني: الهندسة النظرية لفلسفة عبد الكريم سروش الكلامية

ب - آلية الحس:

قام الحكماء الأوائل بتشريح الإنسان عضويا إلى قسم داخلي وآخر خارجي، أما العن منه فهذا الجسم المحسوس بأعضائه وأمشاجه وقد وقف الحس على ظاهره¹، وعليه فظاهر الإنسان آلة إدراكه ومعرفته عند ابن سينا هي قوى الحواس، فبها يتصل بعوالم خارج عنه، ومنها يكتسب المعرفة التي اتفق مشائيو الإسلام مع أرسطوطاليس حول مقدمتها وأوليتها وضرورتها، ولاسيما "أن الاستحالة والاستعداد لها إنما تختص بالأشياء المدركة بالإحساسات وفي الجزء الحسي من النفس ولا تحصل في أي مكان آخر، ما عدا بطريق العرض²".

إذن؛ فلا يمكن - ابتداء - إنكار ما للحواس من دور في تحصيل المعرفة، فهي ضرورية وواجبة الوجود لبداية المعرفة، رغم تفاوتها من إنسان إلى آخر، وتباينها عن الحيوان، إذ العقاب أحدُ بصرا من الإنسان، والكلب أبلغ شماء، والخفاش أحدُ سمعا وحسا وهكذا، ومما يخص الحواس أنها جزئية لا تتجاوز موضوعا خاصا، أو زمانه ومكانه³، وبذلك تبقى حسب الفلاسفة أدنى قيمة من العقل، ويبقى العقل عليها حاكما مميزا لما تقدمه، لكن قيمتها في إيصال وتقديم تلك المعرفة الأولية والتي تعد قاعدة لانطلاق العقل في بناء معرفته الكاملة.

ج - آلية القلب:

يُعدُّ القلب وسيلة إنسانية لاستقبال فيض المعرفة، وهي أعمق جوهر من آلية العقل والحس معا، لأن العقل مبناه الاستدلال والحس محصلته ما يطبع من محسوسات على آلات الحس الخمس، لكن القلب يكمن في الصدر كعضو، وله آليتان أو عینان هما، نور العين

¹ ابن سينا: تسع رسائل في الحكمة والطبيعات، دار العرب البستاني، ط2، القاهرة، ص60.

² أرسطوطاليس: الفيزياء السماع الطبيعي، تر: عبد القادر قيني، أفريقيا الشرق، د ط، المغرب، 1998. ص 223.

³ جعفر السبحاني: نظرية المعرفة، الدار الإسلامية، ط1، بيروت، 1990، ص299. 300.

الفصل الثاني: الهندسة النظرية لفلسفة عبد الكريم سروش الكلامية

الحسية، ونور العين العقلية، وبصيغة أخرى، القلب تُصب فيه المحصلة الحسية والعقلية جميعاً، فيكون بها معرفته الخاصة والتي تمضي صعوداً من عالم الشهادة المحسوس/ المعقول نحو عالم الغيب اللامحسوس/ اللامعقول، و"إذا اتصل فيض العقل بعين البصيرة، انبسط القلب لذلك انبساطاً معنوياً فعبّر عنه بانسراح الصدر، وتصاعدت أنوار العقل الجزئية فاتصلت بأنوار اليقين الكلية، فحصل بذلك رؤية ملكوت السموات والأرض"¹، فالقلب -إذا- هو آلية وطريقة مركزية في التجربة المعرفية الصوفية، والمتسمة دوماً بالروح الذوقية الباطنية، وبناء المعرفة عندهم لا يخل من مكاشفة القلب ورياضة النفس، بدوام السلوك والسعي لمعرفة الحق سبحانه، ليس بنور العقل والحس وحدهما، بل بالمجاهدة القلبية التي تمثل . في عرفهم . العين اليقينية أو المعرفة الإلهامية التي تُفاض من نور الله . علا قدره . على قلب الإنسان الصافي المصطفى والعارف المتيقن.

وبالجملة القلب هو معدن نور الإيمان، ونور الخشوع والصدر موضع يصدر إليه علم العبارة، والقلب معدن العلم الذي تحت علم العبارة، وهو علم الكلمة والإشارة، وعلم العبارة حجة الله على الخلق، والفرق كبير بين الصدر والقلب، لانتهاء نور الأول بعد الموت وامتداد نور الثاني إلى ما لانهاية²، وبهذا الوصف نتيقن أن القلب أعمق معرفة وعلماً من العقل والحس، وهذا ربما لاشتغال الحس على العالم الطبيعي القريب، وتجاوز العقل شيئاً فشيئاً إلى العالم العلوي استدلالياً، لكن يضل في كثير من المواضع وفي ذلك برهان لتأييد الكتاب السماوي له لغرض الهداية، أما القلب فهو ينبسط على عالم الغيب تماماً وذلك لدرجة صفائه وتنزّره من وعن كدّر عالم المواد في عالم الشهادة، إذ كلما كان أنقى كان استعداده لتلقي العلم الإلهي النوراني أوفر وأسهل والعكس بالعكس، وبالطبع ليس بمقدور كل إنسان أن

¹ ابن عربي محي الدين، ماهية القلب، تح: قاسم محمد عباس، دار المدى للثقافة والنشر، ط1، دمشق، 2009، ص53 .
54.

² رفيق العجم: موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، بيروت، 1999، ص763 . 764.

الفصل الثاني: الهندسة النظرية لفلسفة عبد الكريم سروش الكلامية

يبلغ هذه الدرجة، وكثيرا ما يرمى الصوفية بالزندقة والضلال من طرف خصومهم لسلوكهم طرقا لا تقبل الاستدلال العقلي المشترك، فسموا طريقتهم المعرفية بعلم الأسرار والسر حكيمته في كتمانها، وعمدوا إلى التعبير عنه بالرمز والإشارة.

4 - مصادر المعرفة:

ابتداءً إن "المصدر أصل ينشأ عنه غيره، ومن هنا جاء وصف ما تنبثق عنه المعرفة وتتولد منه المصادر، لأنها هي الأصل والمعرفة ناشئة عنها"¹، وبهذا فكلما كان العلم بالمصادر أعلى وأيقن كانت المعرفة الناشئة أصدق والعكس بالعكس، فبعد محاولة الوقوف على وسائل المعرفة عند الإنسان، والتي لا تعدو العقل والحس والقلب، نتساءل: هل يمكننا اعتبارها مصادر للمعرفة البشرية كما هو رائج في التداول التعليمي /التعلّمي السائد؟ فنقول هذه معرفة حسية بالنظر إلى تحصيلها بفضل الحواس، وهذه معرفة عقلية قياسا بمصدرية العقل، وثالثة حدسية عرفانية كونها نابعة من القلب وهكذا، أم أن هذه الأخيرة مجرد آليات ووسائل لا أكثر؟ وتغدو الإشكالية هاهنا أعقد، وبذلك يُطلب منا أن نميّز بين وسائل المعرفة ومصادر المعرفة، ونكون بهذا أمام ثلاثية وجودية لبناء نظرية المعرفة، هي الوسيلة والمصدر والمعرفة، وفي حدود الإمكان توصل الإنسان إلى أن المعرفة التي لا تتجاوز في حدودها مجالين: هما عالم الطبيعة وعالم ما وراء الطبيعة، وبهذا أنشئت المعرفة الغيبية الميتافيزيقية، والمعرفة العلمية الفيزيقية، وبالجمله يمكن القول: إن مصادر المعرفة تتلخص في الغيب والطبيعة، فلا يمكن البتة للإنسان أن يحصل على المعرفة من خارجهما.

أ . مصدر الغيب:

إن الغيب هو كل مجال فوق الطبيعي، وهو من أخص مباحث الفلسفة باسم الميتافيزيقا، وفضلا عن ذلك هو رأسمال الأديان ولاسيما السماوية منها، لكنه بالمقابل آخر

¹ عبد الرحمن بن زيد الزيندي: مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي، مرجع سابق، ص 94.

الفصل الثاني: الهندسة النظرية لفلسفة عبد الكريم سروش الكلامية

اهتمامات العلم التجريبي، ولهذا خُصت به الفلسفة في العصور القديمة وبرز في النص الأسطوري، وتم الاهتمام به (الغيب) كونه المسؤول عن كل حوادث الإنسان في عالم الزمان والمكان ماضيا، حاضرا أو مستقبلا، فالغيب له كل المنزلة في عقل الإنسان القديم، ثم بعد ذلك اختصت به الفلسفة ومهدت لظهور المعرفة منه، وذلك بحسب تسويغ أصل الوجود والمعرفة والقيم، ثم تأتي الأديان السماوية الثلاثة لتحتضن وتتمركز حول الغيب، وتمتلك تفسيراته، فقرر الدين الإسلامي أن الغيب لا يعلمه إلا الله . تعالى . واجب الوجود، وهو بالنسبة إلينا من السلب إنزاله إلى عالم الشهادة (الحواس)، الذي يرتب بعد عالم الغيب الذي لا يظهره الله . سبحانه لأحد، أما ما يأتي من العلم فمن إرادته وفيضه . تعالى . والأنبياء حملة النبوات هم الأقربون إلى الغيب الإلهي، لذلك عُلِّموا ما لم نعلمه. قَالَ تَعَالَى: ﴿عَلَّمَ الْغَيْبَ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا ۝ إِلَّا مَن ارْتَضَىٰ مِن رَّسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ رَصَدًا ۝﴾¹

وبهذا اختص الغيب بعدة خصائص منها:

. أنه لا يتكشف بسهولة: كونه ما غاب عن الشخص إما باعتبار زمان وقوعه كالأشياء الماضية والآتية، أو باعتبار مكان وقوعه، كالأشياء الغائبة عن حواسنا في وقتنا، وإما باعتبار خفائه في نفسه كالقواعد التي ليست ضروريات ولا مستنبطة منها بالفكر²، قال تعالى: ﴿تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ ۖ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَلَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هَذَا فَاصْبِرْ ۚ إِنَّ الْعَقَبَةَ لِلْمُتَّقِينَ ۝﴾³

¹ سورة الجن: الآية. 26، 27.

² علي النماري الشاهرودي: علم الغيب، تر: جواد السيد سجاد الرضوي الكربلائي، دار الولاية للنشر، ط1، إيران، 2014، ص38.

³ سورة هود: الآية، 49.

الفصل الثاني: الهندسة النظرية لفلسفة عبد الكريم سروش الكلامية

- اقترانه بالإيمان: إن الغيب ولكونه لا يتكشف هكذا بسهولة، فقد لازمه الإيمان أيما ملازمة، والإيمان يكون دائما بالمعجز، فلما عجز العقل عن فكّ أسرار الغيب وامتلاك مفاتيحه، ألزم بالإقرار بالإيماني، وكل مكابرة ومعاذلة لذلك تؤدي به إلى الكفر خاصة وأن الغيب قدم تحدياته، وهنا يستهل الله . تبارك اسمه . صفة المؤمنين الموحدين المسلمين في القرآن الكريم بقوله: ﴿ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ ﴾¹، فالإيمان بالغيب في حالته العامة هو إيمان بالله الواحد، الخالق لعالم الغيب والشهادة جميعا، يقول: ﴿عَلِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ ﴾² والغيب . كما تقدم . ما عجز الإنسان عن إدراكه بقوى الحس والعقل، وقد خصه الله . تعالى . لأقربائه من أنبيائه وأوليائه، وعموما الغيب مسلمة ينبغي التسليم به وإلا يدخل المعرض عنه في العبثية المطلقة.

- أنه شامل: قد يتبادر إلى أذهاننا أن الغيب في حيز والواقع المشهود في حيز آخر غير ذلك الحيز، وهذه مغالطة صارخة، ولطالما شاع الإيمان بها والترويج لها، وهو ما أحال الغيب إلى مجرد أسطورة، بل بالعكس يشمل الغيب الواقع الموضوعي الذي نشاهده ونحياه بكل دقائقه المادية، ندرك منه ما ندرك، فالماضي بالنسبة إلى الذي لم يدركه غيب، وبالنسبة للذي عاشه هو واقع، فالواقع قد يكون غيبا كما أن الغيب في حد ذاته قد يكون غيبا، والأمثلة على ذلك كثيرة، لكن في حقيقة الحال ثمة غيب حقيقي ونؤمن به وإلا فإيماننا ناقص، وهو الآخرة والميزان والصراط والملائكة والقدر³، وغيرها من العوالم التي لا يدركها العقل البتة مهما سعى إليها وتوسل.

¹ سورة البقرة: الآية، 3.

² سورة الأنعام: الآية 73.

³ إلياس بلكا: الغيب والعقل، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، فرجينيا، و.م.أ، 2008، ص114.

الفصل الثاني: الهندسة النظرية لفلسفة عبد الكريم سروش الكلامية

إن هذا يحيلنا إلى اعتبار الغيب المصدر الأول والحاوي للمعرفة، ولما كان ذلك كذلك، ينبغي علينا التساؤل عن الوسيلة الأنسب للاتصال به ثم الحصول على المعرفة الغيبية، ربما لا يتوان أحدنا عن القول بأنها العقل، خاصة وأنه المميز الأكبر على الإطلاق للإنسان عن سائر الحيوان، ورغم ذلك فقد حُدَّ بحدود لم يفقهها فما استطاع تجاوزها، حينئذ عجز وخسئ فآمن، وبهذا نحن نعتقد في تقديرنا أن القلب باختصاصه الحدسي والذوقي هو الأنسب للاتصال بالغيب، لكن هذه الوسيلة أيضا غارقة في الفردانية والذاتية؛ إذ من السهولة أن يقرّ بلسانه أنه اتصل بالمعرفة الغيبية، لكن موضوعيا ما أدرانا بما يقول؟ وبكلام آخر ليس ثمة واقعا يثبت برهانيا أن الممارسة المعرفية الغيبية مستساغة ويمكن ترجمتها بسهولة، وبهذا لا يسعنا إلا أن نطرح التساؤل المشكل التالي: ما هو أبرز شيء يعبر عن الغيب ويمكن الاعتداد به أو قراءته موضوعيا؟ وبصيغة توضيحية نقول: طالما أن الغيب الأكبر في إيماننا هو الله . سبحانه . فإنه ذاته هو الطريق الأنسب لتحصيل المعرفة، ولا مخرج من ذلك إلا بقراءة كلامه - تعالى -

إن القرآن هو اللوح الأوحى الذي يلحقنا بالغيب، أليس قد تحدّى به . عز وجل . الأوائل بأن يأتوا بمثله ؟ وحتى الأواخر متّحدون، وفضلا عن التحدي، كتاب القرآن ما فرط في متته من شيء، وما أمرنا . أول أمر- إلا بقراءته، قال تعالى: ﴿ أَقْرَأْ بِأَسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ① خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ ② أَقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ ③ ﴾¹ وبتدبره، وتعقله واستخراج مكنونه؛ قال سبحانه: ﴿ أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا ④ ﴾²، فالقرآن -إذا- هو المصدر الفريد . في تقديرنا . للإطلاع على الغيب، لأنه أولا من إصدار أكبر مقولة غيبية(الله العظيم).

¹ سورة العلق: الآيات، 1. 2. 3.

² سورة محمد: الآية، 24.

الفصل الثاني: الهندسة النظرية لفلسفة عبد الكريم سروش الكلامية

وبالجملة نقول إن الغيب هو مصدر أساس من مصادر المعرفة الإنسانية، وميزه في ذلك الدين السماوي؛ إذ كل الرسائل والنبوات تمثل في الحقيقة مصدرا للمعرفة آتيا من الغيب مباشرة، وبهذا المنطق يمكننا أن نسمي المعرفة الغيبية معرفة إيمانية، أو بالأصل معرفة دينية، والسؤال الذي سيرد حولها يكون بخصوص كيفية الحصول عليها؛ فكيف يا ترى تتميز المعرفة الغيبية عن نظيراتها من المعارف؟ ثم إلى أي مدى يمكن اعتبار هذه المعرفة يقينية؟ بينما الإشكال الأعظم هو: كيف لكائن يعجز بعقله أن يفهم الغيب كله أن يميز المعرفة الغيبية إن كانت يقينية أم ريبية / شكّية؟ وبهذا سعى الإنسان إلى مصدر ثانٍ وسائلي تحت الغيب أو الدين هو الطبيعة وخصّها بالبحث والعلم.

ب . الطبيعة:

في اصطلاح حكماء الطبيعة هي كل الأجسام التي يتسنى للصناعة التجريبية أن تتناولها، وتقف على رصد قوانينها وسننها، لهذا عدها الفلاسفة أقرب درجة للإنسان، قياسا ببعد الغيب، لذا يعتبر العلم بها أقل شرفا من العلم بالغيب، فالله . تعالى . مثلا ليس كائنا طبيعيا، والفلاسفة يعدّون الهيولى طبيعة، والصورة طبيعة، ويعدّون ذات كل شيء من الأشياء طبيعة، وليس في الطبيعة عبث وليس فيها شيء بلا علة. ومجملا الطبيعة تطلق على جميع أصناف التغيرات الأربع هي الكون والفساد والنقلة والنمو والاستحالة، وتقال أيضا على الصور التي هي مبدأ هذه الحركات وهي أحق باسم الطبيعة وبخاصة ما كان منها بسيطا¹.

ولهذا حرص الفلاسفة المسلمون وسائر الفلاسفة اليونانيين من قبلهم على أن يضعوا الطبيعة أقل منزلة من الميتافيزيقا، والعلم الطبيعي مقارنة بالميتافيزيقي هو علم جزئي، بالقياس إلى ما نذكره عن الجسم المحسوس من جهة ما وقع في التغير والأمور الطبيعية

¹ جيرار جيهامي: موسوعة الفلسفة عند العرب، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، بيروت، 1998، صص 417. 421.

الفصل الثاني: الهندسة النظرية لفلسفة عبد الكريم سروش الكلامية

هي هذه الأجسام من هذه الجهة، فنستفيد من ابن سينا أن مبحث الطبيعيات لا يرقى إلى منزلة الغيب الذي أطلق عليه علم الفلسفة الأولى عند الحكماء، الباحث في أصول الموجودات على الإطلاق من هيولى وصورة، وعقول مفارقة فعالة وغيرها، وتخصيصا توصل فلاسفة الإسلام إلى أن الطبيعة هي الموجود القريب، وهو موجود واجب بغيره، وعليه يكون في حيز الممكنات وينقسم إلى مباحث منها الطبيعة الجامدة كالاشتغال على أمور الجسم كلها من حركة ونقل واستحالة، والطبيعة الحية كالبحث في أحوال الجسم النامي النباتي والحيواني ولاسيما النفس التي تميز الكائن الحي عن الجامد، وإذا كانت هذه هي الطبيعة عند فلاسفة الإسلام المؤصلين لفلسفتهم عن فلاسفة اليونان، إلا أن هذا لم يختلف كثيرا عن المعاصرين، إذ بقيت الطبيعة المصدر الأكبر للمعرفة بعد الغيب، بل وأضحت في الحضارة الغربية. بعد نقد الديانة النصرانية. هي الأساس والسلطان الأكبر لنيل المعرفة باسم العلم التجريبي، وبات العلم بهذا هو المترجم للطبيعة وتولت مكانة الغيب بعد رفض الميتافيزيقا الدينية.

. العلم هو دارس الطبيعة:

بعد سقوط الكنيسة في مطلع العصور الحديثة الأوروبية، احتل العلم المكانة الأساسية في عقل الإنسان، ولاسيما قد شفع بالدقة الرياضية مع روني ديكارت، وتشفع كذلك بالتجربة الفيزيائية مع كل أنصار المذهب التجريبي، أمثال جون لوك، ودفيد هيوم، فأصبح إذ ذاك العلم هو المنوط بكل كلمة في الحضارة الغربية، والامر/ الناهي في كل مجالات الإنسان الفيزيكية والميتافيزيقية، وتم استبعاد الفلسفة التي لا تتوافق مع العلم الطبيعي.

فلا يمكن بهذا أن يضاف إلى أمور الطبيعة إما تخيلا أو إفراطا، أو مبالغة أو انتقاصا، فالطبيعة محدّدة للغاية، ويجب على المعرفة أن تتساءل حولها فقط، وتمضي بالبحث واستخلاص قوانينها بدقة، إذ ليس من الحكمة عدّ شيء غير موجود في الكون

الفصل الثاني: الهندسة النظرية لفلسفة عبد الكريم سروش الكلامية

موجودا، فيزيد عدد الموجودات بلا دليل، ظنا وتخمينا، ويتسرع إلى افتراض مبادئ وعلل زيادة على الآثار المشهودة والمعلومة متناسين مما هو في الواقع وما هو في الطبيعة¹، فالعلم ليس من شأنه -إذًا- إضافة ما هو موجود. بل شأنه قراءة الموجود كما هو فقط، والسعي دوما لقراءته ككتاب آخر بعد الكتاب المقدس السماوي "قراءة كتاب الوجود والطبيعة، كقراءة نص لأحد الحكماء، عباراته يفسر بعضها بعضا، ومفاد إحداها يعين مفاد الأخرى، وهي تدعو الإنسان باستمرار إلى مزيد من القراءة ومزيد من الفهم والتقدم، ويحذر من إعطاء أي فتوى قطعية في منتصف طريق القراءة"².

والعلم بهذا المعنى هو كل معرفة دون الوحي أو الكتب المقدسة، لأنها ليست معرفة عادية أو معتادة، وقد خصصناها ضمن المعرفة الغيبية الممثلة بالدين، أما العلم بالمعنى الأخص فهو المعرفة النظامية المستندة إلى التجربة الحسية المباشرة، لهذا يجب أن تستبعد الأخلاق والفقه والتاريخ من هذه العلوم الدائرة، وتبقى العلوم الطبيعية كالفيزياء والكيمياء لتحمل هذا المعنى الأخص والأدق³. إذن؛ العلم بمعنى علمي هو محاولة إنسانية لاكتشاف حقائق معينة عن العالم ومن ثمة القوانين التي تربطها، وربما التأليف بينها للتنبؤ بحالات وحقائق مستقبلية، ويتم هذا عن طريق الملاحظة والتفكير الذي يستند عليها⁴.

لعلنا من هذه المقدمات نتوصل إلى أن مصادر المعرفة لا تخلو من اثنين: الغيب والطبيعة، الغيب التزم به الدين في العصور الوسيطة بشكل واضح، خاصة في أوروبا المتخلفة آنئذ، وقد تمثل الدين في الكلام الإلهي المقدس المتجلي في الوحي التوراتي والإنجيلي والقرآني، وغيرها من الكتب السماوية التي لم ترد إلينا، أما الطبيعة فقد لزمها العلم

¹ عبد الكريم سروش: القبض والبسط في الشريعة. المصدر السابق، ص81.

² المصدر نفسه: ص82.

³ محمد شمس: العلم والدين، صراع أم حوار؟ معهد المعارف الحكمية، ط1، بيروت، 2006، ص45.

⁴ المرجع نفسه: ص46.

الفصل الثاني: الهندسة النظرية لفلسفة عبد الكريم سروش الكلامية

الدّري (التجربي)، وقد تجلّى في تلك التطورات الحاصلة في ميدان المادة الطبيعية بصفة عامة إلى يومنا هذا، إن العلم ما يزال يتطور لكن الأديان اختتمت بديانة الإسلام، فالإشكالية المشارّة في نظرية المعرفة عند عبد الكريم سروش هي: كيف نعرف الدين المفارق والكامل بنظريات معرفية متفاوتة من عصر إلى عصر أكثر تطوراً. إن نظرية المعرفة الإنسانية في واقع الحال لم تكتمل بعد، بل لا تزال تسير نحو الاكتمال، أما الدين فهو الكامل، بصريح الكتاب والحديث الصحيح، لكن كيف حل هذه المعضلة؟ بين العلم النسبي والدين المطلق؟ يقترح سروش رأياً هو الإيمان بنظرية التكامل المعرفي، أو فلسفة التكامل المعرفي بين المعارف البشرية فيما بينها عبر كل العصور، وتالياً توافقها وتكاملها مع المعرفة الدينية أو محاولة استنطاقها للمكنون المقدس/الديني.

5 - فلسفة التكامل المعرفي:

إن المعرفة كبحث أصيل في الفلسفة ظل موضع أخذ ورد، بين الفلاسفة عبر كل العصور، هذا وقد امتاز بالتطور كلما كانت مرحلة الفلسفة متطورة، لكن الفلسفة بحكم شموليتها تبحث في المعرفة من حيث المصدر والوسائل والإمكانية، ولا يهتمها النوع أو المجال، بكلام شارح، يسعى الفيلسوف إلى بحث المعرفة دون تمييزها إن كانت فيزيائية تجريبية أو ميتا فيزيائية عقلية، وها هنا تجلت فلسفة التكامل المعرفي بين ما سعى الإنسان إليه في الطبيعة وما وراء الطبيعة معاً. والمعرفة بهذا هي عموم الإدراك البشري وتصوراتهِ لموضوع خارجي، أو هي العلاقة الناشئة بين عقل الإنسان وحسه وبين موضوع خارجي¹، أو هي باختصار العلاقة التصورية بين الإنسان وعالم الأشياء.

¹ جعفر عباس حاجي: نظرية المعرفة في الإسلام، مكتبة الألفين، ط1، الكويت، 1986، ص82.

الفصل الثاني: الهندسة النظرية لفلسفة عبد الكريم سروش الكلامية

- المبحث الثاني: إشكالية تجديد الفكر الديني في إيران:

لقد عرف الفكر الإسلامي المعاصر حركة تجديدية نوعية، وهذا يعود إلى سببين رئيسيين: تجدد النظرة نحو التراث وما يحمل من قوالب وجب إعادة النظر في مدى صلاحيتها، وكذا اجتياح الحداثة الغربية للواقع الإسلامي، وبالأخصوشتمالها للممارسة الدينية، وبهذا الغرض طرح وبإلحاح سؤال التجديد: ماذا نجدد؟ وكيف نجدد؟ هل التجديد يخص النص الديني في ذاته؟ أم يختص الآليات حوله؟

إن هذا الإشكال ولد حركة فكرية أخذت من الدين المرجعية العليا والمركزية الكبرى لها، وبحكمة المرجعية الروحية والحضارية لكل مسلم على حدة، وكان هذا في كل البلاد الإسلامية، عربا كانوا أم عجماء، وطالما سُرِّكز اشتغالنا على واقع التدين المتجدد في إيران المعاصرة، فسنبسط إلى إيضاح ظاهرة العولمة وكيفية مشاركتها لدفع سؤال التجديد وتفعيله، وبمعنى أدق سنتناول واقع التدين في ظل العولمة المعاشة حتميا، وبهذا سنتساءل أولا عن معنى التجديد وكذا الفكر الديني، وبعدها الوصل بين المصطلحين كمدخل تأسيس لحركة التحديث في الممارسة التدينية المعاصرة في إيران خاصة والعالم الإسلامي كله بصفة عامة.

1. معنى التجديد: في مفهوم التجديد :

أ - لغة: جاء في لسان العرب لابن منظور التجديد بمعنى التحديث، والجدة: مصدر الجديد، و أجدد ثوبا واستجده...وتجدد الشيء صار جديدا، وأجدّه واستجده أي صيره جديدا، والجديد ما لا عهد لك به، ولذلك وصف الموت بالجديد¹، هذا لغة، وبالجملة التجديد يعني إضفاء صيرورة على القديم نفسه حتى يأخذ حالا ليست له من قبل، أما الجديد فهو الحديث الذي لا عهد له من قبل.

¹ ابن منظور: لسان العرب، دار المعارف، القاهرة، مادة: جدد، ص563.

الفصل الثاني: الهندسة النظرية لفلسفة عبد الكريم سروش الكلامية

ب . اصطلاحاً: يأخذ معنى التجديد في الاصطلاح معاني عديدة، وذلك حسب المرجعية التي ينطلق منها الفاهم لحكمة التجديد، فعند رجل الدين يكون التجديد مُؤصلاً بدينه منطلقاً من إيمانه، وعند السياسي يكون مفهومه للتجديد مقاساً حسب تياره السياسي، والأمر ذاته عند الفيلسوف؛ إذ سيكون اصطلاحه للتجديد مُهندساً حسب نظريته ونسقه الفكري وهكذا دواليك.

ونحن سنحاول تغطية بعض المفاهيم الاصطلاحية عن التجديد، وسيوضح لنا أنه عملية شاقة، إن على مستوى التنظير، وإن على مستوى التطبيق، ومنشأ الحاجة إلى التجديد هو التطور الحضاري الحاصل والمتصاعد . دوماً . وهذا ما جعل المفكرين الإسلاميين في العصر الإسلامي الحديث، يكتشفون الهوية الكبيرة بينهم وبين الغرب، هذا الفارق الحضاري دفع بعقول العرب والمسلمين إلى طرح سؤال التجديد، أو الإصلاح كما كان معهوداً من قبل مع جمال الدين الأفغاني ونظرائه المصلحين.

ب 1 - التجديد والإصلاح:

إن الإصلاح هو تحسين لأحد أنماط الحياة الاجتماعية، مع التأكيد على الوظيفة لا على البنیان، وتهدف حركة الإصلاح إلى إزالة المساوئ وعدم التوافق بدون محاولة تغيير الأوضاع الأساسية للمجتمع، وقد كان في الحضارة الغربية شاملاً تغيير الأوضاع الدينية حتى تلائم أوضاع الإنسان الأوروبي الوسيط¹.

لكن ليس يعني الإصلاح في الدين التغيير الشامل لكل قضايا النظرية/العقدية، والعملية، بل يقتصر الإصلاح هاهنا فقط على القضايا الواجب تغييرها، وذلك لانتهاك صلاحيتها وعطائها النفعي للإنسان، ومن هنا يمكن القول إنه لا يتسنى إدخال الفكر

¹ كابان عبد الكريم علي: الإصلاح الديني في المسيحية مقارنة بالإصلاح الفكري في الإسلام، دار دجلة، ط1 . الأردن، 2010، ص38.

الفصل الثاني: الهندسة النظرية لفلسفة عبد الكريم سروش الكلامية

الإصلاحي إلى العقيدة، مهما كان المستوى الذهني والفكري للشخص الباحث والدارس، وأن أيّ فكر عقدي يجب . ابتداء . أن يكون خاضعا لهوية الدين الثابتة¹؛ وبمعنى شارح لا يجب على رجل الإصلاح أن يمارس نظريته التجديدية على أصول الدين. لأن ذلك يزيد الوضع تأزيميا، وهذا تماما كما فعل أهل الكتاب، بأن حرّفوا نصوصهم العقدية التي تمس بالذات الإلهية، ووصلوا حتى إلى درك الإيمان بالعجل. وجعل الإله الواحد ثلاثة، وهكذا، أما باقي المسائل العملية الفرعية، فهي المنوطة بالتغيير والإصلاح.

ب2 - التجديد والاجتهاد:

الاجتهاد عند الأصوليين هو نظر بالعقل فيما لا نصّ فيه أو إجماع، فإذا وُجد النص أو الإجماع يسقط، ونحن . في تقديرنا . أردنا ربط لفظة التجديد بلفظة الاجتهاد لأنّ فيهما من التقاطع الكثير، فالاجتهاد هو بذل المجهود فيما يقصده المجتهد ويتحرّاه، إلا أنه قد اختص في العرف بأحكام الحوادث التي لله . تعالى . عليها دليل قائم يوصل إلى العلم بالمطلوب منها، لأن ما كان لله عليه دليل قائم لا يسمى الاستدلال في طلبه اجتهادا².

ولهذا كان الاجتهاد في تفسير القرآن مجدّدا لمساوقة تطور الحضارة الإنسانية ضرورة حضارية على المفكرين الدينيين، أضحي هذا تجديدا في التفسير بنوع من الاجتهاد، وهاهنا تكون المقاربة الفعلية بين نقطة التجديد والاجتهاد، مع العلم أن الاجتهاد ليس فقط في الأمور الدينية، كما هو الشأن في التجديد، إذ كلاهما ممارسة شاملة لواقع الإنسان مع ربه في تفعيل فهم الوحي أو النص، ومع الطبيعة في محاولة تفسير سنن الكون ومكنوناته.

¹ بلال نعيم: الإصلاح والمحافظة في الفكر الديني، دار الهادي، ط1، بيروت، 2002، ص41.

² رفيق العجم: موسوعة مصطلحات أصول الفقه عند المسلمين، ج1، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، بيروت، 1998، مادة: أ . اجتهاد، ص10.

ب3 - التجديد والتحديث والحادثة:

قد يأخذ مصطلح التجديد تقاطعا معرفيا مع مصطلح التحديث والحادثة، فالحادثة هي ظهور ملامح المجتمع المتميز بدرجة من التقنية والعقلانية و التفتّح، والحادثة كونيا هي ظهور المجتمع البورجوازي الغربي في إطار ما يسمى بالنهضة الأوروبية التي بلغت حدا من التطور مارس ما يدعى بصدمة الحادثة¹ لسائر الأمم المتخلفة، ما جعلها تطرح ذات السؤال، أو كيف يتسنى لنا التجديد والتحديث ودخول عالم الحادثة ؟

ومع اختلاف وجهات النظر بشأن ضبط مفهوم الحادثة فإنها تتقاطع . على الأقل . مع مفهوم التجديد الذي يكتسي غاية التحديث والبديل لما هو سائد، فهناك من يقول إن الحادثة هي ممارسة السيادة الثلاث عن طريق العلم والتقدم والتحرر، سيادات على الطبيعة والمجتمع والذات، وهناك من يقول بقطع الصلة بالتراث أو أنها طلب الجديد، أو أنها العلمانية²، وغيرها من المفاهيم التي تصبّ كلها في قاسم مشترك مع التجديد والجديد.

وهنا نكون قد بينا . حسب طاقتنا . المفاهيم الاصطلاحية للتجديد، ويمكن إجمالها في النقاط التالية:

- التجديد يأخذ معناه اللغوي مقارنة مع معناه الاصطلاحي، وهي الطابع الزمني الذي لم يعهد من قبل، أي . وبلغة المنطق . المقابل للقديم.

- التجديد قد يشترك مع لفظة الإصلاح والإصلاح مقابل للفساد، ومشروع الإصلاح . كما هو معروف . هو إزالة العوائل الفاسدة عن فهم الإسلام وتخليصه من الفهوم البالية ومنتهية الصلاحية، ولهذا عهد إلى هذا المسعى بالإصلاح الديني.

¹ محمد سبيلا : مدارات الحادثة، الشبكة العربية للأبحاث، ط1، بيروت، 2009، ص123.

² طه عبد الرحمن: روح الحادثة. المدخل إلى تأسيس الحادثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء، المغرب، 2006، ص23.

الفصل الثاني: الهندسة النظرية لفلسفة عبد الكريم سروش الكلامية

- التجديد يتقاطع . إلى حدّ بعيد . مع التحديث أو الحداثة وهو ما يُطرح الآن في الفكر العربي والإسلامي المعاصر .

- أضحت مقولة التجديد سؤالاً بالغ الأهمية . من حيث الطرح، في الفكر الإسلامي، ومُفادُه: كيف التجديد ؟ وما هي آلياته التي يتحقق بها ؟ هل يمكن التجديد بالتراث الإسلامي الأصيل أم باستحضارنا للرؤية الحداثيّة الغربيّة الدخيلة ؟

2 . معنى الفكر الديني:

إن الفكر الديني هو تلك الحركة الجدلية الجامعة بين فهم الإنسان النسبي والنص الإلهي المطلق، لهذا لا بدّ ابتداءً من الانطلاق من مسلمة مُفادها: أن الدين . في الحقيقة . يمثل الكتاب والسنة الصحيحة، أما الفهم الديني فيمثل الاستنتاجات المأخوذة من الدين، بهذا المنطق يصبح الدين مركزية ثابتة، أما الفكر الديني فيمثل الحقل المعرفي الدائر اشتغاله على الدين.

إن الفهم الديني . بهذا . لن يكون مجرد رصيد معرفي سائد، بل لا بدّ أن يتحول إلى رصيد فاعل، يفضي في حركته إلى إفراز آليات وأدوات منهجية تعمل على تطوير المعارف البشرية الأخرى، وكذا يتم توظيفها لغرض مهام معرفية جديدة¹، أما عند عبد الكريم سروش فالمقصود من الفكر الديني هو كل المعارف البشرية حول الدين، كما يرى أن طبيعة هذه المعارف متغيرة، وبذلك فهي من الدرجة الثانية بعد معارف الدرجة الأولى/القبلية، كالمقولات الميتافيزيقية والفلسفة الأولى. ونظرية القبض والبسط نظرية ابستمولوجية ترى إلى المعرفة الدينية من موقع متقدم "بعدي"²

¹ محمد شقير: دراسات في الفكر الديني، فلسفة الدين والكلام الجديد، دار الهادي، ط1، بيروت، 2008، ص32.

² عبد الكريم سروش: القبض والبسط في الشريعة، مصدر سابق، ص23.

الفصل الثاني: الهندسة النظرية لفلسفة عبد الكريم سروش الكلامية

إن هذا الإقرار من سروش حول نسبية المعارف البشرية التي منها الدينية يتسنى لنا اعتبار مشروعه خطوة كبيرة وجريئة في فلسفة الدين، وفلسفة الدين بمعناها الحاضر تشمل البحث في إطار الدين، كالتدين وفهم الدين وعلاقة الدين بالعلم، الدين والفلسفة الدين والفن، كيفية أدوات تفسير النصوص الدينية أو مسألة التأويل¹. كل هذه المسائل من مهام فيلسوف الدين، وبالجملّة نوجز: إن الفكر الديني هو فكر بشري نسبي يجعل من الأديان موضوعا له، ويتوسّل بمناهج معرفية سائدة أو محدثة، كالتأويل والتحليل والتفسير وغيرها، ومما هو رائج في ثقافتنا الإسلامية منهج التأويل أو ما يدعى بهيرمينوطيقا فهم النصوص.

3 - الفكر الديني والعولمة:

العولمة في حقيقتها نوع من التّجديد، والذي فرض على العالم بأسره، وشمل . تقريبا . كل الميادين والآليات، ونخصّ بالذكر هاهنا الدين وعلاقة الإنسان به، ولعل هذا الوضع طرح إشكالا يتمثل في دعوى برهانية وجود عولمة دينية شبيهة، وإن كان ثمة اعتراض على هذه الدعوى فيجب على المعارض بإقامة الأدلة الكافية لإبطال هذه الدعوى/ وجود عولمة دينية.

تساءل سروش في إحدى محاوراته: هل الدين للدنيا أم الدنيا للدين؟ للوهلة الأولى بان أن الدنيا في خدمة الدين، ولكن في الآن نفسه نحتاج إلى الدين لتأمين الصّلاح و والأصلح والأفضل في الدنيا، والمجتمع الديني هو الذي لا يوجد فيه سرقة ولا ظلم ولا غصب للأموال مضافا إلى أن المتدين يمتلك القدرة على تحمل المشكلات، وبذلك تكون الحياة الدنيا عامرة وسعيدة، أي يكون الدين خادما والحياة الدنيا مخدمة وهذا هو معنى الدين العلماني².

¹ مجيد محمدي : اتجاهات الفكر الديني في إيران، تر: ص حسين، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، و.م.أ/بيروت، 2010، ص312.

² عبد الكريم سروش: الدين العلماني. ص 10.

الفصل الثاني: الهندسة النظرية لفلسفة عبد الكريم سروش الكلامية

إن الدين العلماني* الشامل بمقولاته لكل العالم من جهة التشارك في التعايش السلمي لا ينفي صفة التعدد في الممارسات والتجارب الدينية، بل بالعكس بل هو تعسف وهذا ما يجعل من الدين أيديولوجيا والأيديولوجيا أو الدين الأيديولوجي هو الدين الذي يكون غرضه الغائي الدنيا فقط¹، وفرق شاسع بين دنيا تخدم الدين ويخدمها. ودين يخدم الدنيا لغايتها الدنيا القريبة.

هاهنا نفى سروش عن الإسلام ما هو معروف من تمييز بين الدين والدنيا، أو الدين والعالم في عرف القائمين على ضبط المصطلحات، فلا على المتخصصين في الفلسفة عموماً أن العلمانية منسوبة إلى العالم والمعنى المقابل له اللا عالم، أو اللا زمني أو المتمثل في النص الديني عموماً، فطالما أن الدين وحي من السماء فهو يقابل ما يؤنس له من أهل الأرض، والمقصود بالعلمانية بصفة عامة، أن يتولّى قيادة الدولة الحكم وأجهزته ومؤسساته وخدماته رجال زمنيون لا يستمدون خططهم وأساليبهم في الحكم والإدارة والتشريع من الدين، وإنما يستمدون ذلك من خبرتهم البشرية².

العلمانية بهذا تظهر ابتداء مقابلة في عملها للدين، لكن هذا بالنظر إلى ظروفها التأسيسية تاريخياً، لأن هذه الأخيرة مرتبطة بالثورات السياسية وتطور الصراعات حول السلطة في أوروبا، في عصر نهضتها الفكرية، ما حاد بالكثيرين من مصلحيها إلى فصل شؤون الكنيسة عن نظام الحكم والحياة العامة، وبعبارة أدق، فصل الحياة الدينية المعادية عن الحياة الدنيوية المعاشية.

* هذا المصطلح هو عنوان لكتاب عبد الكريم سروش، أوضح فيه توافق العلمانية والدين الإسلامي، وأبطل مزاعم القائلين بالتعارض بينهما.

¹ عبد الكريم سروش: المصدر السابق: ص 11.

² محمد مهدي: العلمانية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط2، بيروت، 1983، ص 125.

الفصل الثاني: الهندسة النظرية لفلسفة عبد الكريم سروش الكلامية

إن هذا الصراع أفضى إلى استتبات مصطلحات متصارعة معرفيا وسياسيا إلى يومنا هذا، مثل مصطلح "ثيوقراطية / دينية، ويعنى به الدولة الدينية، ويقودها بشكل مباشر أو غير مباشر رجال الدين، أو المؤسسات الدينية، وتشيع فيها روح الدين ورؤيته الكونية¹، إن هذه الخصوصية لتقابل الديني والسياسي أو الإلهي والإنساني طورت المسألة ذاتها في ثقافة تجديد وإصلاح الفكر الديني في الإسلام، مع العلم أن الدين الإسلامي غير الدين المسيحي، والأوضاع الاجتماعية والسياسية ليست واحدة كذلك.

4 - التيارات الدينية في إيران:

أ. في ظل سيادة الليبرالية على العالم:

إنه من المتناقضات التاريخية والمنطقية التي شهدها العالم إلى اليوم ما يسمى بالليبرالية، ومعلوم أن هذا التيار نجم عن ثورات الحرية أو التحرر من قيود الاستعباد والاستيلاء الاقتصادي والسياسي والديني وغيرها، وبكلام آخر: الليبرالية هي انعدام القسر وتوافر الإرادة وحرية الاختيار²، لكن سرعان ما تنامت حركة الليبرالية لتشمل العالم أو شبه العالم وتمارس عليه متناقضاتها الوجودية فتبدل الحرية بالقسر والإكراه، وتبدل مركزية الإنسان بمركزية السلطان أو المادة والاقتصاد والرأسمال. إن هذه الليبرالية أضحت مقرونة بالاستبداد الذي هو نقيضها.

اتسم الطرح الليبرالي غالبا في عودته الجديدة بنزعته الأيديولوجية، والسالبة لحرية الأفراد لكافة المستويات، ليست فقط على الاقتصادية والسياسية بل حتى والقيمية، التي منها الممارسات الدينية، المتمثلة في هوية كل شخص على حدة، هذه هي حالة شمول الليبرالية على أوضاع الإنسان ماديا وروحيا، معاشيا ومعاديا، وبهذا تطورت حركة التصدي وتجديد

¹ محمد مهدي شمس الدين: العلمانية، مرجع سابق، ص 126.

² رمزي زكي: الليبرالية المستبدة، سينا للنشر، ط1، القاهرة، 1993 ص 13.

الفصل الثاني: الهندسة النظرية لفلسفة عبد الكريم سروش الكلامية

التدين ليتكيف وضعه مع راهنية الاستبداد الليبرالي، وانقسم بذلك إلى ثلاث جبهات: جبهة التقليديين وجبهة العلمانيين، وجبهة المجددين الدينيين.

أ/ 1. التقليديون:

هذه الفئة اختارت أن تعطي الأولوية للدين على حساب العقل والعلم، ولاسيما أن الدين يناقض في مضمونه ما تدعو إليه الليبرالية من مركزية العقل والعلم، ويمكننا في هذا المجال اعتبار آراء "آية الله الشيخ فضل الله النوري"* مثالا على ذلك، فقد رفض المساواة لأن الإسلام لم يسوّ بين الرجل والمرأة، ثم رفض الحرية لأن قوام الإسلام هو العبودية لله، واعترض على القانون الوضعي البشري في الانتخابات وكان يرى القانون الأسمى من الله. عز وجل. في الدين¹.

وللإشارة فإن هذه الحملات التي يثبته المقلدون على الليبرالية لم تلق تطورا كبيرا وذلك لأن زوال الليبرالية في إيران شيئا فشيئا فقد التيار التقليدي رونقه وجديته²، لكن لا إنكار لدور التقليديين في الوقوف في وجه الليبرالية، بل لقد مدّ الدين يدَ العون لبقاء الشعوب الإيرانية على طلاقة إسلامهم، لا شيء إلا لمركزية الدين في خدمة الإنسان مع العلم أن الدين التقليدي يفسّر بطريقة تجمع في نفسها العرفان والفلسفة إلى جانب الفقه والشريعة، وحتى العلم الطبيعي، وهكذا كان الدين يستجيب للكثير من حاجات الناس بوصفه نظاما اجتماعيا راسخا، وبوصفه عقيدة وأيديولوجية فكرية، وبهذا ليس من الغريب أن نؤمن بقوة

* من الشخصيات الدينية والسياسية الإيرانية البارزة، ومن أعلام الشيعة المحافظين. ولد سنة 1259هـ. وتوفي سنة 1327هـ.

¹ فردين قريشي: تجديد الفكر الديني في إيران، تعريب: علي الموسوي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ط1، بيروت، 2008، ص146.

² فردين قريشي: المرجع نفسه: ص147.

الفصل الثاني: الهندسة النظرية لفلسفة عبد الكريم سروش الكلامية

تصديّه لحملة الأيديولوجيا الليبرالية الغربية¹، وهذا لا يعني إطلاقاً كمال الاتجاه الديني التقليدي، بل إن فيه من السلبيات ما جعل تيارات أخرى تعقبه وتتنامى رافضة دعاويه.

أ/ 2. العلمانيون:

العلمانية . كما تقدم . هي أيديولوجية تنامت تاريخياً في الحضارة الغربية، كان مسعاها الفصل بين الدين والدنيا، أو بلغة طه عبد الرحمن الفصل بين الإنسان في العالم الشهودي أو التدبير السياسي، والإنسان في العالم الغيبي أو التدبير الديني². أما نظرية العلمانيين في إيران فتقف في الطرف المقابل لنظرية التقليديين، وترى غير ما ترى في فهم الدين، وتحديداً لغاية الحياة وطرق العيش فيها، فالعلمانيون الإيرانيون كنظرائهم الغربيين كانوا يرون العقل النقدي والعقل التجريبي أساساً في الفكر الاجتماعي . السياسي الذي يتبنّونه وعلى هذا الأساس كانوا يتبعون أيديولوجيا مختلفة كالليبرالية والماركسية³.

غير أن الميل إلى تبني الليبرالية كان مقدمة للانتقال إلى الأيديولوجيا الاشتراكية وقد مثل هذا الاتجاه "ميرزا ملكم خان نظام الدولة (1833/1908)"^{*}، وكان يؤمن بالعقل والعلم والنزعة الإنسانية مع احترام حقوق البشر وحرّياتهم⁴، وبعبارة شمالة، يؤمن هذا الأخير بمقولات التطور الغربية، وبهذا المنطق يمكننا أن نستخلص أن إيران مطلع القرن التاسع عشر الميلادي كانت تتجاذبها التيارات الغربية والإسلامية، تارة الليبرالية وتارة أخرى الاشتراكية، وتارة ثالثة الاستلاب الماضوي أو ما يطلق عليه بالتيار التقليدي المحافظ.

¹ مجيد محمدي: اتجاهات الفكر الديني في إيران، مرجع سابق ص 26.

² طه عبد الرحمن : روح الدين، المركز الثقافي العربي، ط2، بيروت، 2012، ص 181.

³ فردين قريشي: المرجع نفسه، ص 147.

^{*} مؤسس الحركة الماسونية في إيران، ومتبني الاتجاه العلماني الحدائي.

⁴ المرجع نفسه: 148.

أ/3 - المجددون الدينيون:

إن التجديد كممارسة فعلية ميدانية عملية شاقة تحفها مخاطر محاكمة الواقع ودراسة مشكلاته بغية تقويمها، كما تفضي إلى بلوغ المجدد مرتبة طرحه سؤال التجديد، أو حصوله على الشروط اللازمة في التنظير، والحاجة إلى ذلك في فلك التطور الحضاري المتصاعد¹، والشامل بأيديولوجياته المختلفة عن الإسلام كدين إنساني/إلهي، مضمونا وشكلا.

إن المجددين الدينيين لا يمكن ردهم إلى التقليديين ولا إلى العلمانيين، بل هم في منزلة بين المنزلتين، وفي مرتبة وسطى، فهم لا يرون بتعارض العقل والدين بالنظر إلى الغاية من سعادة البشر في الحياة، كما يسعون إلى التقريب بين ما يظهر متناقضا عند التيارين السالفين، ووصفوا بالمجددين لأنهم يميلون ميلا كاملا لإحياء العقلانية النقدية كمنهج صالح للفهم والاستدلال الصحيح، والوصول تاليا إلى معرفة جوهرية استنادا إلى أن العقل ينطوي على قضايا قبلية منفصلة عن عالم التجربة، وبذلك هو المنوط والمؤهل لبحث الميتافيزيقا، والدين كما هو معلوم في شقه الأكبر ميتافيزيقا أو ما وراء الطبيعة².

يبرز في طليعة المجددين الدينيين والذين لا يرون تعارضا بين مقولات الدين ومقولات العقل، السيد آية الله محمد الطباطبائي*، وعبد البهبهاني*، وقد انفاد لهما الناس في عهدهم، وقد اعترضوا عن الاستبداد ويرونه نوعا من الشرك، مستلهمين ذلك من أفكار عبد الرحمن

¹ ماجد الغرباوي: إشكاليات التجديد، دار الهادي، ط1، بيروت، 2001، ص25.

² حيدر حب الله وعبد الجبار الرفاعي وآخرون: العقلانية الإسلامية والكلام الجديد، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ط1، بيروت، 2008، ص91.

* أحد أكبر المرجعيات الإيرانية التي دعت إلى التجديد وإبطال التعارض بين الدين والعقل. ومن مؤسسي الديمقراطية الإسلامية في الدستور الإيراني، ولد سنة 1842. وتوفي سنة 1920.

** من الشيعة الإيرانيين الداعين إلى التوفيق بين الإسلام والحداثة.

الفصل الثاني: الهندسة النظرية لفلسفة عبد الكريم سروش الكلامية

الكواكبي، الرافض للتفويض الإلهي، أو لادعاء الحاكم مشاركة الله . تعالى . في حاكمية خلقه، ومن ثمة ينتج الاستعباد والاستبداد. وبذلك يرى نفسه مساويا لذات الباري تعالى¹.

هذه هي ملامح الفترة الممتدة بين(1917/1900)، إذ تقاسمتها الرؤى التقليدية والعلمانية والتجديدية الموفقة، وعليه فيإيران في هذه المرحلة الحاسمة ما تزال تتخبط في فلك السؤال أكثر مما هي واصفة لنظريات واضحة المعالم والمقاصد، رغم وجود بعض الهندسات الإصلاحية، الواقفة في وجه الأيديولوجيا الغربية الزاحفة بسرعة ناحية العالم الإسلامي، ونخصّ بالتمثيل كتابات العلامة الطباطبائي في التدين والفلسفة.

5 - أكبر الأيديولوجيات السائدة قبيل عبد الكريم سروش*:

أ . الماركسية:

إن الماركسية تؤمن بمركزية المادة والطبيعة كمقدمة ضرورية واجبة الوجود لسعادة الإنسان، وإن الطبيعة بما فيها من الحوادث والأفكار ليست في حالة سكون وخمود، بل في حالة تجدد وتطور لا ينقطعان، وإن فيها دائما شيئا يولد ويتطور، وشيئا فشيئا ينحل ويضمحل، ولذلك فإن الماركسية لا تكتفي بالنظر إلى الحوادث من حيث علاقات بعضها

¹ فردين قريشي: المرجع السابق، ص149.

* نبذة عن السيرة الفكرية لعبد الكريم سروش : عبد الكريم سروش، واسمه الحقيقي (حسين حاج فرج دباغ)، ولد يوم عاشوراء عام1945 ، بمدينة طهران، ودرس في مدرسة القائمية، الابتدائية في طهران، ثم انتقل لاتمام الثانوية في مدرسة مرتضوي، ودرس في الجامعة فرع الصيدلة، و بعدها اقترحت عليه منحة دراسية في جامعة لندن لدراسة فرع الكيمياء التجريبي فوافق، وفي الوقت نفسه واصل دراسته في علم التاريخ وفلسفة العلوم في الجامعة نفسها، ومع انطلاق الثورة في إيران عاد سروش إلى بلده، ونشر كتابه:"قيمة المعرفة"، كما عين مديرا لمؤسسة الثقافة الإسلامية، ثم دخل جامعة طهران فنال شهادة الدكتوراه في الفلسفة الإسلامية، ويعمل في العديد من الجامعات في أمريكا وبريطانيا وألمانيا كما أنه لايزال منشغلا بتأليف الكتب).انظر :العقل والحرية: عبد الكريم سروش:ص(6، 7، 8).

الفصل الثاني: الهندسة النظرية لفلسفة عبد الكريم سروش الكلامية

ببعض بل من حيث حركتها أيضا¹، وهذا ما جعل الماركسية جدلية مادية تاريخية تستبعد في عمومها ما هو لا تاريخي كمقولتي: الله والدين وغيرهما.

إن الواقع ضرورة في قراءة الماركسية لغاية الإنسان، بل إن الإنسان نفسه كائن طبيعي يتطور جدليا وتاريخيا في فلك الطبيعة، والفلسفة الماركسية بهذا هي النظرة العامة إلى الطبيعة كما هي، فهي فلسفة علمية بالرغم من أنها لا تماثل العلوم². وبهذا احتلت الماركسية الصدارة الأيديولوجية العالمية أواسط الستينيات (1960)، وإلى أواسط الثمانينيات (1980)³، واجتاحت البقاع العربية والإسلامية وغيرها.

ب . الليبرالية:

إن الليبرالية . كما تقدّم . المؤمنة بالحرية الاقتصادية والسياسية والدينية، تحمل تناقضات كبيرة لاقتها في الازمات الاقتصادية من الدرجة الأولى بعد الحرب العالمية الأولى، والسبب ذاته كان مقدمة كبيرة لشيوع الاتجاه الماركسي الاشتراكي⁴، ما جعل قادة الليبرالية يسعون في سبيل إصلاح نوعي لمبادئها الإستراتيجية، وهذا خوفا من زوالها أمام تنامي الإسلام وامتداده من جهة، والماركسية الاشتراكية من جهة أخرى.

إن الليبرالية والماركسية قد أشرنا إليهما كأيديولوجيتين بارزتين متصارعتين فكريا في العالم، وذلك بعد نهاية الحرب العالمية الثانية، فكانتا مقدمتين ضروريتين للضغط الحضاري على العالم المتخلف وبالدرجة الكبرى العالم العربي الإسلامي، فحدث ما يسمى بالمواجهة المباشرة بين الإسلام بوصفه الدين العالمي الخاتم وبين هذه الأيديولوجيتين الغربيتين، وهذا

¹ هادي المدرسي: نقد النظرية الماركسية، دار البيان العربي، ط2، بيروت، 1988، ص21.

² جورج بوليتزر وحي بيس موريس كافين: أصول الماركسية، تعريب: شعبان بركات، منشورات المكتبة العصرية، دط، بيروت، دت، ص14.

³ فردين قرشي: مرجع سابق، ص185.

⁴ المرجع نفسه: ص 175.

الفصل الثاني: الهندسة النظرية لفلسفة عبد الكريم سروش الكلامية

ما أدّى بالمجدّدين والمصلحين إلى اتّخاذ التدابير اللازمة لفهم واقع الأزمة العالمية من حيث الحفاظ على الإسلام ونشره وكذا محاولة الاستفادة من الآخر بما قدّمه من مقولات. وهاهنا سنحاول توضيح ما أراد عبد الكريم سروش إثباته، وهو واحد من أبرز المصلحين والمجدّدين الإسلاميين المعاصرين، ونوضح معالمه العامة قبل الشروع في تحليل نظريته الجديدة في الفلسفة الكلامية.

6 - المجدّد المعاصر للفكر الديني في إيران (عبد الكريم سروش):

بعد اطلّاعنا العابر على أوضاع العالم من حيث الصراع بين الدين والأيديولوجيات السائدة من جهة، وبين مختلف الرؤى الإسلامية في التعامل مع هذه الأيديولوجيات من جهة أخرى نتساءل: لماذا تصدر عبد الكريم سروش أبرز الشخصيات الإصلاحية في إيران المعاصرة منذ 1985 وإلى الآن؟ بمعنى آخر لماذا احتل سروش المركزية في سؤال التجديد في الخطاب الديني الإسلامي المعاصر عموماً وفي إيران خصوصاً؟ وهل يمكن اعتباره . بالنظر إلى اللمسة الدينية . متكلماً جديداً وفيلسوفاً دينياً جديراً بمكانة الإصلاح الديني أمام ما يواجهه العالم الإسلامي من أيديولوجيات؟

أ - مفهوم التجديد عند عبد الكريم سروش:

يرى سروش أن التجديد يقوم على استمرار إثارة الأسئلة، يقول: "لو لم تطرح تساؤلات من قبلكم ولم تثر شبهات في مسائل الدين والحياة فلا نتوقع أن يتغير حالنا نحو الأفضل"¹ وبهذا التصريح يبدو أن التجديد عنده مقرون بدوام تفعيل السؤال، والسؤال المثار يكون دائماً لغرض الفهم، وطالما الدّين ثابت من جهة المتن، فهو ليس ثابتاً من جهة الفهم المدرجة حوله، فكان رأي سروش متبلوراً في نقد آراء التقليديين الذين يرون قداسة وصحة

¹ عبد الكريم سروش: أرحب من الأيديولوجيا، تر: أحمد القبانجي، مؤسسة الانشار العربي، ط1، بيروت، 2014، ص

الفصل الثاني: الهندسة النظرية لفلسفة عبد الكريم سروش الكلامية

توجههم كل على حدة¹. وبالتالي حدد معالم التجديد في ممارسة النقد ووضع المعارف البشرية والمعارف الدينية في درجة واحدة، واعتبارها (كلها) من إنتاج بشري قد يصيب وقد يخطئ.

ب - مفهوم الفكر الديني عند عبد الكريم سروش:

يرى عبد الكريم سروش أن الفكر الديني هو فهمنا البشري للدين كما يرى أن أركان الدين هي: الاعتقادات والتجربيات والأعمال، وأن حقيقة الدين وجوهره أمر ثابت، أما العنصر البشري فهو محدود²، لهذا فكل معارفه وفهمه للدين قابلة للتغير والتبدل المستمر. وبهذا يمكننا إلحاق الفهم البشري للدين بسائر المعارف الأخرى، يقول سروش: "لا يوجد أي فهم للدين لا يستند إلى معارف ومفاهيم من خارج الدين، وبتوضيح آخر، ما من نقطة في حياض المعرفة الدينية غير مرتبطة وغير متلائمة مع المعارف الخارجية"³

وبهذه التوضيحات يتعين لنا أن سروش في مشروعه التجديدي وقف على أهم النظريات الجامعة بين نسبية العقل في فهم النص وشيوع نظرية الهيرمينوطيقا في الغرب وإيمانها بهذه النسبية من جهة، ووثوقية العقل الإسلامي بمعارفه حول الدين وعدم قابليتها للتأويل والنسبية من جهة أخرى. والعقل إذا أحاط ببعض جوانب الأشياء صبّها في قوالبه الخاصة، وهذه مسلمة يبدأ بها سروش مشروعه الإصلاحية والنقدي للخطابات الدينية الرائجة، والمتلخص كله في الدين والمعرفة الدينية أو جدل الدين/التدين.

وها هنا نكون - بقدر الإمكان - قد بينّا إشكالية تجديد الفكر الديني في العالم الإسلامي بصفة عامة، وإيران بصفة خاصة، راصدين التيارات الفكرية الكبرى، مكتفين بمجرد

¹ مجيد محمدي: اتجاهات الفكر الديني: مرجع سابق، ص 316.

² فردين قريشي: المرجع السابق، ص 313.

³ عبد الكريم سروش: القبض والبسط في الشريعة، مصدر سابق، ص 38.

الفصل الثاني: الهندسة النظرية لفلسفة عبد الكريم سروش الكلامية

التوصيف، دون الخوض في التحليل، لأن الغاية . من ذلك هي بيان السوابق والمرجعيات الفكرية السائدة قبل مجيء عبد الكريم سروش، الذي حوله سينصبّ العمل والبيان بشأن مشروعه المتمثل في الفلسفة الكلامية.

ج - المرجعية الفكرية لنظرية القبض والبسط:

ابتداء لا بدّ من قراءة نظرية عبد الكريم سروش (القبض والبسط)، في جوهرها الفكري السائد، والذي جعلها تخرج إلى الوجود، أو بصيغة أخرى، إن نظرية سروش في فهم الشريعة هي في الحقيقة نتيجة لعدة مقدمات، حاولنا رصدها بسيرته الذاتية التعليمية/الفكرية، إذ تكون . هو . تكويننا مزدوجاً، من جهة تشبّع بالمعارف الإسلامية الأصيلة، ومن جهة مكملّة اطلّع على أحدث النظريات الغربية، ولهذا عرفت نظريته في القبض والبسط تأثيراً واسعاً في أوساط المفكرين والمصلحين الدينيين المعاصرين، وهاهنا سنحاول الوقوف على الخلفيات المعرفية لسروش والتي جعلت منه هذه الشخصية الناقدة للمعرفة السائدة الجريئة . تالياً . في طرح القضايا والاعتراض عليها والإتيان . أحياناً . بالبديل عنها، ونجمل أن الخلفية تنقسم إلى مرجعيتين: المرجعية الإسلامية، والمرجعية الغربية.

ب / 1 . المرجعية الإسلامية:

لا أحد من المطلعين على الفكر الديني المعاصر ينكر أن معظم المصلحين الدينيين المعاصرين . أمثال عبد الكريم سروش . قد بلغوا في فقه العلوم الإسلامية ما لم يبلغه سائر معاصريهم، ولعل المرجعية الإسلامية المعروفة هي التراث الإسلامي بشتى علومه، وسنسعى في معرض ذلك للوقوف على العرفان (التصوف) والكلام والفلسفة.

- التصوف:

الفصل الثاني: الهندسة النظرية لفلسفة عبد الكريم سروش الكلامية

لقد تأثر عبد الكريم سروش بالعرفان أيما تأثر، ولا سيما أنه قرأه وتذوقه على كبار العارفين وأئمة الصوفية، يقول واصفا حاله في ذلك: "في عام 1972 عندما كنت عازماً للذهاب إلى بريطانيا لإكمال الدراسة الجامعية اصطحبت معي أربعة كتب:

- الأسفار الأربعة (العقلية، لصدر الدين الشيرازي (ت1050)*)

- المحجة البيضاء، للملا محسن فيض الكاشاني (ت1091)**.

- المثنوي المعنوي، لجلال الدين البلخي . الرومي(ت672)***.

- ديوان شمس الدين حافظ الشيرازي (ت792). الكتاب الأول كان غذاء لعقلي، والأخريات كن غذاء لروحي¹

إن سروش في هذه الذكريات بين أنه كان يتدارس كتب العارفين أمثال الكاشاني وجلال الدين الرومي، والحافظ الشيرازي، وكل أولئك من كبار متصوفة المشرق الإسلامي، وهنا يقول فيض الكاشاني في حب اطلاعه على الأسرار الحقيقية: "وإنما حداني إلى إملاء ذلك وجمعه أمور منها: كثرة محبتي للعلوم الحقيقية والمعارف البرهانية، وشدة رغبتني إلى معرفة الأسرار الدينية والرموز الفرقانية ومزيد اعتنائي بضبط ما أتحقق به وأعتقد من أمر الدين ما أعتمد عليه في طريق الحق واليقين²"، هذا النص فيه من المصطلحات الصوفية ما يسوّغ قريحة سروش العرفانية، فنحن نقرأ الأسرار الدينية والرموز الفرقانية ونقرأ الحق واليقين.

* من أشهر حكماء الشيعة الجامعين بين الفلسفة والعرفان، ويسمى هذا المنهج عندهم بالحكمة المتعالية.

** من علماء الشيعة الإمامية. كان متبحراً في شتى العلوم.

*** شاعر فارسي، وأشهر عارف كتب الشعر الصوفي، وهو صاحب الطريقة المولوية.

¹ عبد الكريم سروش: العقل والحرية، المصدر السابق، ص9.

² الملا محسن الفيض الكاشاني: أصول المعارف، دار المعارف الحكيمة، ط1، بيروت، 2010، ص2.

الفصل الثاني: الهندسة النظرية لفلسفة عبد الكريم سروش الكلامية

هذا ويمضي سروش في وصف حرارته الروحية وهو يقرأ للمتصوف العارف الكبير، جلال الدين الرومي، ويقارنه بالغزالي أبي حامد، فيقول: "إله الغزالي عبوس، يملك قلبا من حجر، غضبه غالب على عطفه، وقهره على رحمته، وأنا لا أستطيع تحمل هذه الظاهرة في حركة الإنسان والحياة، كنت أبحث عن إله رحيم، له قلب واسع، لا حدود له،.. وجدت هذا الإله عند مولوي¹"

هذا المولوي الذي يترجم حبه لله . تعالى . وعشقه له وموته وفناءه فيه، يقول في مصنفه المثنوي: "فالحب هو ذلك الحب أيها المشتاق الثمل، الذي لو حاق بك الموت فيه يكون حلوا - فلقد صارت أمانة صدق الإيمان أيها الفتى هي أن يحلو لك الموت فيه - وإن لم يكن إيمانك هكذا أيها العزيز، فلست بكامل فامض وابحث عن كمال الدين²"، إن هذه النصوص الصوفية، تنبئ عن البنية العرفانية التي بنى عليها سروش شيئا في نظريته القبض والبسط، وربما ما نلاحظه أن هذين المصطلحين "القبض والبسط" هما من القاموس الصوفي المتميز، لترميزهما عن المقامات الشريفة العليا التي يتذوقها المتصوف في حضرته الإلهية، "والقبض والبسط حالان شريفان لأهل المعرفة إذا قبضهم الحق أحشهم عن تناول القوام والمباحات والأكل والشرب والكلام، وإذا بسطهم ردهم إلى هذه الأشياء وتولى حفظهم في ذلك، فالقبض حال رجل عارف ليس فيه فضل شيء غير معرفته، والبسط حال رجل عارف بسطه الحق وتولى حفظه حتى يتأدب الخلق به³"

هذه إذن؛ استدراكات على مرجعية عبد الكريم سروش الصوفية، والتي أثرت . من دون شك . كثيرا في كتاباته ومنها نظرية القبض والبسط؛ إذ المقصود منها بموجب التعريف السابق، هو معرفة حقائق الشريعة وبسطها للآخرين حتى يدركوا من جديد أن الحقيقة دائمة

¹ عبد الكريم سروش: العقل والحرية، المصدر السابق، ص10.

² جلال الدين الرومي: المثنوي، الجزء 3، تر وتو: إبراهيم الدسوقي شتا، المكتبة العربية الشرقية، دط، دت، ص393.

³ رفيق العجم: موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، مرجع سابق، ص744.

الفصل الثاني: الهندسة النظرية لفلسفة عبد الكريم سروش الكلامية

التكشف والتّجلي، وليست واحدة ومتكشفة كما هو شائع في المعارف الدينية، وبالجملّة لقد شمل فكر سروش على بعد عرفاني ساعده على توخّي الدقة في طلب الحقيقة، وسيظهر لنا ذلك جلياً في عرض البنية العامة لنظريته الكلامية.

- علم الكلام والفلسفة:

في مطلع تصريح سروش بشأن ذكرياته وهو ذاهب لإكمال دراسته في بريطانيا وصف الأسفار الأربعة بأنها غذاء لعقله¹، وغذاء العقل يعني مقارنة إلى العلوم العقلية والمنطقية، ولعل أبرزها أصالة في المعارف الإسلامية علم الكلام، وصدر الدين الشيرازي من الفلاسفة والمتكلمين، ذلك أنه اشتغل على المعارف العقلية وفي بعض رسائله يقول: "اعلم أن العلم عبارة عن حضور صور الأشياء عند العقل، ونسبته إلى المعلوم كنسبة الوجود إلى الماهية ووجود الشيء وماهيته متحدان ذاتا متغايران اعتباراً، وكذا العلم والمعلوم به أمر واحد بالذات، متغاير بالاعتبار. وكما أن الوجود موجود بنفسه والماهية موجودة به، كذلك العلم معلوم بنفسه منكشف بذاته وغيره من المعلومات معلوم به"².

القارئ لهذا النص لا يتخير في الحكم عليه بأنه من جنس النصوص الفلسفية أو الكلامية الغارقة في التجريد، ذلك أن المقارنات المنطقية التي عقدها الشيرازي هاهنا بشأن العلم والمعلوم، وتشابهها بالوجود والماهية، وجوهية العلم وعرضية المعلوم، كل هذه الإيرادات مستوحاة من قوة الشيرازي وتمكّنه من المنطق والكلام والفلسفة، وسروش استفاد من معارف الشيرازي وقد زادت قوة في حجته العقلية، وأثرت تالياً على تكوينه الفلسفي المتأصل بالفلسفة الإسلامية.

¹ عبد الكريم سروش: العقل والحرية، المصدر السابق، ص9.

² صدر الدين الشيرازي: مجموعة رسائل فلسفية، دار إحياء التراث العربي، ط1، بيروت، 2001، ص43.

الفصل الثاني: الهندسة النظرية لفلسفة عبد الكريم سروش الكلامية

وفي قراءتنا لسروش في كتبه نجده يشير مرارا إلى مرتضى المطهري*، وبذلك يكون قد تأثر بمنهجه العقلي في التجديد الذي دعا إليه، وقد خصّ بالدرجة الأولى تجديد الفكر الديني، وطرح المطهري على نفسه سؤالاً مفاده: لماذا ينزع الإنسان نحو التجديد؟ وبعد حصوله على غايته في ذلك يمسه الفتور والضمور، أليس ذلك مدعاة للعبثية في التجديد؟ يقول: فالتجديد يبعث على الارتياح، خاصة إذا كان ذلك التجديد في ظروف الحياة وتنوع مظاهرها، لأن ذلك يزيل الكدر والملل¹، وبهذه الروح التجديدية عند المطهري والقائمة على النهج العقلي كون العقل هو وحده الباعث على التفكير وتالياً على إثارة الأسئلة المحرجة غير المألوفة، وهذا بالضبط ما امتاز به سروش، أي كثرة الأسئلة بشأن التقليد في التدين والمعارف الدينية، وظل يدعو إلى ضرورة طرح سؤال التجديد والتقاني فيه.

لقد امتاز فكر سروش بالبعد العرفاني والبعد العقلاني، البعد الأول تجلّى في دعوته إلى الاستمرار في البحث عن الحقيقة، والإعراض عن تقديس المعارف البشرية التي قد تتعرض للزلل، أما البعد الثاني فتجلّى في دعوته إلى التحلي بالروح النقدية تجاه المعارف التراثية السائدة، وإجمالاً يمكن القول إن سروش عهد إلى نفسه الاستفادة من العلوم الإسلامية في مشروعه التجديدي، ونحن ذكرنا فقط أبرز تلك العلوم وهي العرفان أو التصوف، والعلوم العقلية ومنها الكلام والفلسفة.

ب/2 - المرجعية الغربية:

* فيلسوف إسلامي إيراني، ولد سنة 1919، من المجددين والمنظرين للجمهورية الإسلامية الإيرانية بعد الثورة، توفي سنة 1979.

¹ مرتضى مطهري: رؤى جديدة في الفكر الإسلامي، مرا وتوص: عبد الكريم الزهيري ومحمد هاني الثامر، قلم مكنون، ط1، قم، 2008، ص337.

الفصل الثاني: الهندسة النظرية لفلسفة عبد الكريم سروش الكلامية

لقد انتقل سروش إلى الحضارة الغربية لغرض إكمال دراسته، وذلك ساعده في الإطلاع على الجديد في المعارف هناك، يقول: "كنت منشغلا أيام إقامتي في بريطانيا بمطالعة الكتب الجديدة في الكيمياء والفلسفة ومئات الكتب الحديثة الأخرى، لكن علاقتي لم تنقطع مع هؤلاء العرفاء والحكماء¹"، وعليه أقام سروش مقارنة بين العلوم الإسلامية والمعارف الغربية، ولاسيما بصدد إكمال دراسته في لندن، راح يقرأ كتب التاريخ وفلسفة العلوم في مدرسة شالزا، وهاهنا يتبين لنا أنه درس فلسفة العلوم وفلسفة اللغة والفلسفة النقدية، وبذلك فقد جمع بين نظرية المعرفة بتجلياتها المختلفة (لغة، نقد ..)، والمعارف الإسلامية السائدة بمناهجها الماضوية التقليدية، فحاول إذ ذاك أن يدرس واقع المسلمين، وواقع بلده إيران بصفة مركزة، من حيث طبيعتهم الدينية بهذه الآليات النقدية والمعرفية، وجعل من الدين موضوعا للبحث أكثر منه أيديولوجيا مُتَبَنَّة، وهنا استند إلى الفلسفة النقدية والهيرمينوطيقا.

- الفلسفة النقدية:

النقد/Critique، والنقدية والانتقادية/Criticism، تدل النقدية على: أولاً؛ استعداد العقل منهجا وتاليا على حالة (بالمعنى الكوني للكلمة) على مذهب فلسفي مميز، بالنظريات التي يمكنها أن تكون مشتركة بين عدة أنساق في المقام الأول تقوم النقدية على هذا الموقف النسقي، بدلا من اعتبار الأشياء المعروفة اعتبارا مباشرا²، هذا التعريف للنقد يوقفنا على قابلية العقل البشري له بالطبيعة وليس مجرد اكتساب، أو بمعنى آخر العقل في أصله يشك في طبائع الأشياء ومن ثمة ينشأ فعل النقد، بهذا المعنى يطلق عن قيمة هذا الإقرار، سواء من حيث مضمونه (نقد داخلي)، أو من حيث أصله (نقد خارجي)³،

¹ عبد الكريم سروش: العقل والحرية، المصدر السابق، ص 9.

² أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، ط2، بيروت، 2001، ص 237.

³ أندري لالاند: المرجع السابق: ص 238.

الفصل الثاني: الهندسة النظرية لفلسفة عبد الكريم سروش الكلامية

هذا من ناحية معنى النقد والنقدية، لكن المتأمل في تاريخ المفهوم كفعل فلسفي يجده قد حضر بصفة مركزية عند الفيلسوف اليوناني أرسطو، وذلك في نقده لفلسفة أستاذه أفلاطون المثالية، وحضر بقوة مع أبي حامد الغزالي في اعتراضه على دعاوى الفلسفة الإلهية الخاصة بالفارابي وابن سينا، وهاهنا يقول الغزالي عن أخلاقيات النقد حكمته المشهورة: "لا يقف أحد على فساد نوع من العلوم من لا يقف على منتهى ذلك العلم"¹.

- كانط/kant والفلسفة النقدية:

امتاز سروش بالروح النقدية التي امتاز بها قبله إيمانويل كانط، فكانط انتقد بدوره العقل المحض والمبني بآليات منهجية ثابتة ومعارف واحدة، وظن أهلها ببقائها وثباتها، وبحث كانط عن محاكمة هذا العقل، من حيث مصادره المعرفية وحدوده اليقينية، ويجب ألا يسمّى هذا العلم مذهباً بل نقداً للعقل المحض².

لم يطمئن كانط إلى المعارف القبلية السائدة ولا إلى المعارف البعدية، والعملية، بل سعى إلى تشكيل فلسفة تجمع شمل المعارف وتحرص على فحصها ومحصلها دوماً، باستخدام النقد والمراجعة، فمثلاً في إشكالية وجود الله لم يستغ أن يُستدل عليه بالأدلة الغائية المفارقة فقط؛ بل حجته على سمو الأخلاق الإلهية هو واقع الإنسان العملي، وهاهنا يرفض كانط إله متعالياً بل يبحث عن إله عملي وهذا الحكم يعدّ جزءاً كبيراً من مشروع العقل العملي³، ولن نعتقد أن كانط بحاجة إلى المبرهنات الطويلة للوصول إلى هذه النتيجة: إنها نقطة انطلاق للنقد ومشكلة نقد العقل الخالص تبدأ ما وراء ذلك⁴، وربما هذا يحيلنا إلى

¹ الغزالي أبو حامد: المنقذ من الضلال، تح وتقر: جميل صليبا، دار الأندلس، دط، بيروت، دت، ص 14.

² إيمانويل كانط: نقد العقل المحض، تر: موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، دط، بيروت، دت، ص 54.

³ john hick : the existence of God : Macmillan Publishing Co., Inc. New York Collier Macmillan Publishers London: 1964: p 137.

⁴ جيل دولوز: فلسفة كانط النقدية، تعريب أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، بيروت، 1997: ص 12.

الفصل الثاني: الهندسة النظرية لفلسفة عبد الكريم سروش الكلامية

أن جميع المعارف البشرية هي في حقيقتها من إنشاء العقل، بغض النظر عن التصنيفات المعروفة كالقول بالمعارف النظرية والمعارف العملية، بل إن جميعها من وحي العقل والغريب الذي يطرحه سروش وقبلة كانط هو محدودية المعارف البشرية، وتعرضها للخطأ الدائم وإصرار الدارسين لهذه الموضوعات على صحتها دون تعريضها لمحك النظر والنقد.

إن هذه المفارقة أسقطها سروش على مختلف المعارف الدينية معتبرا إياها مصنفة ضمن باقي المعارف البشرية. وتاليا هي نسبية ومعرضة للزلل، وعليه فلا مناص من إنشاء فلسفة نقدية تقوم على اعتراض ما ساد وراج من المعارف سواء أكانت دينية أم دنيوية، والكانطية في صورتها النقدية تجلت بكثرة في نظرية القبض والبسط، حتى سعى سروش إلى تعريفها بقوله: "الفلسفة النقدية فرع من فروع المعرفة، تنظر من الخارج إلى فرع من فروع العلم باسم الميتافيزياء، مع الاهتمام بوجوده التدريجي ومنازعات الفلاسفة المستمرة ومفاهيمهم الأصولية والمناهج التي اتبعوها، فيضعها تحت مجهر النقد والتحقيق، وبواسطة الثمرة يتعرف إلى الشجرة، مصدرها، ويوضح أن الإنسان في مقام التفلسف ما هي قدراته وما هي تقصيراته ؟ وأي الأبواب يجب أن يدق وأيها لا يفتح بوجهه"¹، هذه صورة تعريفية للفلسفة النقدية وهي من معارف الدرجة الثانية.

إن النقد المنهجي الفاحص عن جدوى صلاحية المعارف من الدرجة الأولى، فقد ولدت الفلسفة النقدية بعد قرون من ولادة الفلسفة²، وطالما أن الفلسفة اختصت بالميتافيزيقا والفيزيقا معا، كجدلية هامة في بناء المعارف الأولى غفلت طيلة تاريخها عن الفلسفة المراجعاتية. إن صح الاصطلاح - أو النقدية، وبحكم ذلك تأخرت بوادر ظهور فلسفة العلوم، أو النظرية النقدية للعلوم في نتائجها ومناهجها إلى القرون الأخيرة، وبظهورها أضحت فلسفة العلوم جانبا معرفيا كبيرا يهتم في أساسه بنقد نتائج العلوم وغاياتها ومقاصدها، ومدى صلاحية

¹ عبد الكريم سروش: القبض والبسط في الشريعة، المصدر السابق، ص 232.

² عبد الكريم سروش: القبض والبسط في الشريعة، المصدر السابق، ص 232.

الفصل الثاني: الهندسة النظرية لفلسفة عبد الكريم سروش الكلامية

مادتها المعرفية، والبحث حتى في مدتها التي يمكن أن تطالها ، وها هنا حاول سروش أن يؤسس علم المعرفة البعدي الذي يقوم مقام علم المعرفة القبلي باعتباره روحا نقدية متحلية بقدر واسع من الموضوعية الاستمولوجية.

- الهيرمينوطيقا:

الهيرمينوطيقا هي فن تأويل النصوص الدينية وفهمها فهما نسبيا، وهي مصطلح أجنبي Hermeneutique يعني - بعد رواجه - تفسير النصوص الدينية والفلسفية، وبنحو خاص الكتاب المقدس، وتقال هذه الكلمة على كل ما هو رمزي¹.

إن هذه الهيرمينوطيقا وبوصفها مصطلحا تم تبيئته في بيئة معرفية غربية، قد لاقى من المجددين الإسلاميين نوعا من الاعتراض، رغم أن أسلافنا في الحضارة الإسلامية كانوا يمارسونه باسم التأويل، وانصبّ عمله أساسا على النص القرآني، واختصّ أكثر بالمدارس الكلامية ذات النزعة العقلية، وكانت فرقة المعتزلة المتصدر الأول لهذا العمل في فهم النصوص المقدسة، إيماننا منها أن قوة العقل في تأويل وفهم النص الإلهي.

إن أقصى ما يتمناه حاملو المشروع الهيرمينوطيقي في الواقع الإسلامي هو أن يؤمن معارضوهم أن النص الديني نصّ قابل في أساسه لهذا النوع من الفهم، لأن الفهم عمل بشري، ومادام هو كذلك فهو - تاليا - سيقولُ بمقولاته؛ إنه يتّسم بالنسبية والتعدد والاختلاف والتحول الدائم، هذا ما كان قد دعا إليه سروش وسائر المصلحين ذوي النزعة العقلانية في النص وتأويله، وبهذا تكون الغاية المنشودة في مشروع التأويل هي تفكيك النص الديني وإعادة بنائه بشكل ينسجم مع الحاضر وآليات تفكيره المعاصرة، وهي الصورة التي تشكل هاجس جميع المشتغلين بالتجديد².

¹ أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، مادة هيرمينوطيقا، ص555.

² معتصم السيد أحمد: الهيرمينوطيقا في الواقع الإسلامي، دار الهادي، ط1، بيروت، 2009، ص65.

الفصل الثاني: الهندسة النظرية لفلسفة عبد الكريم سروش الكلامية

إن الحقيقة ليست من الجواهر السهل إيجادها، بل إن أوسع من يتناولها العقل البشري الضئيل والذي يعرض له أن يخطئ في كثير من الأحيان، إن هذا التمثل القيمي للحقيقة والقبلي أبطل كل فعالية تاريخية لها في سياق الإنتاجات المعرفية المكرسة لهذا المفهوم، فلم يكن التعريف الميتافيزيقي القديم ولا الإسلامي السلفي للحقيقة -إدًا- قائمًا على وضعية استكشافية إجرائية¹، هذه هي حقيقة الحقيقة، إنها معرفيا غير متاحة للتعريف وضبط المفهوم، ولا سيما - في إيماننا - تتجاوز العوالم القريبة نحو العوالم البعيدة الميتافيزيقية.

وفي الفكر الإسلامي المعاصر يعدّ نقل مقولة الحقيقة من أفق الغيب المفارق إلى أفق الفعل الإنساني التاريخي المتطوّر، يمثل عمق الطرح الكلامي الجديد، كما يفتح آفاق مغايرة في قراءة المفهوم وفي تصوّراتنا عنه (الحقيقة)، هذا هو إشكال الحقيقة الذي نادى الإنسان مؤخرا حول نسبية النظريات حوله، وكل ما قيل عن الحقيقة يعدّ مجرد رأي أو قل مقارنة نحو الحقيقة وليس البتة الحقيقة ذاتها، وإلا فإن البحث حولها قد انتهى منذ زمن، ولما ثبت العكس فلا حقيقة انوجدت وتجلّت وأراحت الإنسان من لغوب التساؤل عنها، وبموجب ذلك راج فعل التأويل.

- فلسفة العلوم:

لا شكّ أن الدراسة التي عرضت على سروش ببريطانيا أتاحت له أن يطّلع على جلّ المصنّفات التي تمّ تأليفها آنذاك، خاصة تلك الكتب التي يفتقر إليها العالم الإسلامي، ومنها كتب فلسفة العلوم المعاصرة، وقد صرّح سروش في كتابه القبض والبسط أنه طالع هذه الكتب.

¹ عبد الجبار الرفاعي وآخرون: موسوعة فلسفة الدين، التفسير الديني للعالم، دار التنوير للطباعة والنشر، ط1، بيروت، 2017، ص393.

الفصل الثاني: الهندسة النظرية لفلسفة عبد الكريم سروش الكلامية

إن فلسفة العلوم المعاصرة قد أعادت العلاقة من جديد بين الفلسفة والعلم، وذلك بعد إعلان اختصاص الفلسفة بالقضايا الفارغة أو الميتافيزيقية مع الوضعية المنطقية، واختصاص العلم بالقضايا الطبيعية التجريبية، وامتازت فلسفة العلم بنظرية المعرفة كمبحث أصيل في الفلسفة العامة، إلا أن من المعاصرين من يرفض التمييز بين الاستمولوجيا ونظرية المعرفة، استناداً إلى أن الاستمولوجيا تهتم بالمعرفة العملية وحدها، في حين تتناول نظرية المعرفة بشكلها التقليدي المعروف أنواع المعارف المختلفة¹؛ فإن مثل هذا العمل يبين بوضوح دور النقد الفلسفي للعلوم، كما أن سروش يكون قد اكتسب فائدتين من قراءته لفلسفة العلوم:

- المنهج الباشلاري:

هو المنهج النقدي الذي انتهجه فيلسوف العلم المعاصر الفرنسي غاستون باشلار / Gaston Bachelard، وهو المنهج الذي لا يرتاح إلى علم الأمس ويجنح دوماً إلى نقد ومراجعة المنتج العلمي، والسعي إلى تجديده وتخليصه من الأخطاء العالقة به جهلاً أو نسياناً، مهما كان هذا العلم متميزاً بالدقة، وهنا ميز سروش بدوره بين اليقينيّات واللايقينيّات، أو بلغة عقديّة، الإيمانيات المُسلم بها، والعلوم الدينية تماماً كما بين باشلار قانون العقل الراض، فالمعرفة المتناسكة هي نتاج العقل المهندس، وأن العقلانية الفوقية تعين لجدياتها وانتقاداتها موضوعاً فوقياً على ما²

إن باشلار لا يؤمن البتة بالمعرفة الجاهزة، إذ لو اطمأنّ العلماء إلى الفيزياء القديمة والمنطق الكلاسيكي وكذلك الفلك والرياضيات وسائر العلوم ما تطوّرت هذه العلوم قُدماً إلى الأمام، والدليل على ذلك انقلاب العقل المعرفي الأرسطي إلى اللا أرسطي مع كوبرنيكوس

¹ محمد عابد الجابري: مدخل إلى فلسفة العلوم، مركز دراسات الوحدة العربية، ط5، بيروت، 2002، ص21.

² غاستون باشلار، فلسفة الرفض، تر: خليل أحمد خليل، دار الحداثة، ط1، بيروت، 1985، ص158.

الفصل الثاني: الهندسة النظرية لفلسفة عبد الكريم سروش الكلامية

في الفلك، وانقلب مع ريمان ولوباتشفسكي، في الرياضيات الهندسية، كما انقلب المنهج الديكارتي إلى اللاديكارتي وهكذا.

إن هذا المنطق سعى به سروش في رفض أخطاء المعارف التراثية، خاصة تلك التي رفعها الناس إلى مصاف النص الديني المقدس، سعياً منه إلى تخليصها من الإغراق في التجريد وجعلها أكثر حيوية، أو تجريبية. إن الدين عند سروش بهذا ليس مجرد نص نعتقد أنه يفارق الواقع ليتقدس، بل قداسته تكمن في مدى حله لمشاكل الإنسان في معاشه ليمضي بذلك بسلا إلى سعادة عالم المعاد الذي يؤمن به بموجب ذات الدين.

ج - بشرية المعرفة ونسبيتها:

إن سروش وبعد اطلاعه على فحوى فلسفة العلوم والهيرمينوطيقا، كمباحث أساسية تؤسس للتعددية المنهجية والمفهومية للمعرفة بصفة عامة ومنها الدين كموضوع أساس نبني عنه المعارف، عهدنا بتسميتها المعارف الدينية. إن المعرفة عند سروش نسبية لأنها بشرية، وبشرية لأنها نسبية، وطالما هي نسبية سوف تتعرض دوماً للخطأ، فكان من الواجب على العقل البشري أن يعتمد إلى مراجعتها بصفة دورية ومتكررة، ولا يطمئن إلى نتائجها ومناهجها إن في الآن وإن في المآل، بهذا فقط تتطور نحو الكمال، فيقول سروش إن الهدف من نظرية القبض والبسط هو البرهان على كون المعرفة الدينية واحدة من المعارف البشرية¹.

بهذا تمكن سروش من إسقاط المنهج الباشلاري. سالف الذكر. والقراءة البشرية النسبية على المعارف الدينية الإسلامية، وتوصل بدعواه إلى نسبية المعارف الإنسانية كلها على حد سواء، ولا غرو في ذلك والتاريخية اللغوية كشفت عن انطلاق كل دارس أو مؤول من قبلات

¹ عبد الكريم سروش: القبض والبسط في الشريعة، المصدر السابق، ص 21.

الفصل الثاني: الهندسة النظرية لفلسفة عبد الكريم سروش الكلامية

يؤمن بها، وبذلك جعلت فهمه قائما على الافتراض، والاستدلال الضيق القابل للاعتراض ولم يحظ باليقين الحاسم¹.

وبالجملة هذه هي الخلفيات التي تأثر بها سروش ليخرج إلى الوجود الفكري الإسلامي المعاصر ما يدعى بالإصلاح الديني، القائم على نقد الخطابات الدينية السائدة، والتي ترى كل منها نفسها على قدر كبير، من اليقين والصحة أمام نظيراتها، إن هذا المنطق رفضه سروش معلنا نقدا شاملا لكل ما هو سائد، داعيا بذلك إلى تجديد مخزوننا المعرفي بشأن الدين الإسلامي، وتعريض كل مقولاتنا حوله للنقد والمراجعة في مشروع أسماه "نظرية القبض والبسط" وتاليا سنسعى - محاولين - كشف أركان مشروعه نظريا الذي يعدّ مقدمة ضرورية لتطبيقاته الواقعية.

2 - الدين في ذاته والدين في نواتنا:

بعد عرض الخلفية المعرفية والفكرية لنظرية القبض والبسط في الشريعة، نحاول - في تقديرنا - تحليل أهم الجوانب النظرية التي انطوت عليها هذه النظرية، ولقد ارتأينا أن نقف على المباني التالية:

1/2 - الدين في ذاته:

أ - في تعريف الدين:

يحتوي عالمنا الآن على أعداد متزايدة من الطقوس والتقاليد الممارسة للدين ما جعلنا نتساءل ببساطة ما هو الدين²؟ إن الدين في مفهومه الشامل هو الإسلام، وهذا عائد

¹ محمد مجتهد الشبستري: تأملات في القراءة الإنسانية للدين، تر: حيدر نجف، دار التنوير للطباعة والنشر، ط1، بيروت، 2014، ص14.

² Keith E. Yandell : *Philosophy of religion*, by Routledge 11 New Fetter Lane, London EC4P 4EE, 1999, p 16.

الفصل الثاني: الهندسة النظرية لفلسفة عبد الكريم سروش الكلامية

لاستيعابه سائر الأديان من جهة، وخاتميته من جهة أخرى، ونستشهد بقوله سبحانه: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ وَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾¹ ، كما هو معلوم كذلك أن الإسلام يحوي كل المؤمنين مهما كانت طرقهم.²

هذه المعاني القرآنية تثبت أن دين الإسلام هو دين الأديان المطلق والجامع، والذي يقصده سروش هو الدين الثابت والمتمثل في الكتاب القرآني والمتواتر الصحيح السني، أو هو كل ما نزل الله . عز وجل . لسعادة البشر وهدايتهم، فالدين من هذا المنطلق لا نقص فيه³، ويكفي دليلاً قاطعاً أن يكون من المطلق الكامل . سبحانه . حتى يكون كاملاً، إن الله كامل لا نقص فيه ولا يصدر منه النقص، والدين منه، فهو يقينا كامل.

غير أن الدين كمصطلح رائج الاستعمال، يبدو منذ الوهلة الأولى أنه سهل التعريف، لكن الإشكالية في المنطلقات التي يكون بها بناء ذلك التعريف، فكل يعرف الدين حسب إيمانه الخاص، فيصبح التعريف إذ ذاك غير جامع ومانع، بل يشوبه المنطق الفوضوي السوفسطائي في المفهوم، فأَيّ دين هذا؟ هل هو دين سماوي أم دين أرضي؟ أم لا دين؟ كل هذه الأسئلة تمّ طرحها أمام المشتغلين بالبحث في الأديان والدين في الاصطلاح الذي يجمع بين هذه التصورات هو الخارق للطبيعة والمنفرد بمسائل مُميّزة كوجود الله ومقولة الخلود⁴.

¹ سورة آل عمران: الآية 85.

² سميح دغيم: موسوعة مصطلحات القاضي عبد الجبار والأشعري، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، بيروت، 2002، ص318.

³ عبد الكريم سروش: القبض والبسط في الشريعة، المصدر السابق، ص30.

⁴ john hick : classical and contemporary readings in the philosophy of religion :prentice-hall international, inc. london:1965: p 274

الفصل الثاني: الهندسة النظرية لفلسفة عبد الكريم سروش الكلامية

يعني "الإيمان بخالق الكون والإنسان وبالتعاليم والأحكام العملية الملائمة لهذا الإيمان ومن هنا أطلقت كلمة اللادنيين على أولئك الذين لا يؤمنون بالخالق إطلاقاً، بل يؤمنون بالمصادفة والاتفاق في خلق الظواهر الكونية"¹

وبالجملة؛ فالدين يعني النص الإلهي الثابت ودائم العطاء للمعرفة، والموافق تالياً لكل تطوّر حضاري في العلم، وبهذا فالدين مهيم ولا نظن أن الإسلام يفتقر لمثل هذه الميزات، كما لا نظن أن باقي الأديان تضاهيه أو تملك هذه الميزات، لهذا نؤمن بفكرة هي أن دين سروش الذي سعى إثبات ثباته ومتانته وطرح بشأنه مسائل كلامية هو الدين الإسلامي وليس غيره.

ب . خصائص الدين: الدين الإسلامي كنموذج للأديان يختصّ بخصائص شتى أهمها على الإطلاق:

- المعنوية:

إن ما يميز الدين عن العلم هو الجوهر الميتافيزيقي/Metaphysics؛ وبهذا كانت الفلسفة هي المُشاركة للدين في عدة قضايا إنسانية مثل الأخلاق والمعرفة والقيم وغيرها، الأديان السماوية كلّها تتطوي على البعد المعنوي، والوجداني أكثر من البعد المادي والتجريبي، لا شيء إلا لكون أغلب النظريات الباحثة في نشأة الدين تربط ذلك بالبعد النفسي/الغيبّي/المعنوي في الإنسان، أحيانا الخوف من الظواهر الكونية، وأحيانا أخرى يرجعون النشأة إلى عوامل وأسباب كالعقل والفطرة²، وفي قوله تعالى برهان على البعد الفطري: ﴿فَأَقْوَ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا

¹ حسن يوسفیان: دراسات في الكلام الجديد، المرجع السابق، ص26.

² حسن يوسفیان: دراسات في علم الكلام الجديد، المرجع السابق، ص46.

الفصل الثاني: الهندسة النظرية لفلسفة عبد الكريم سروش الكلامية

تَبْدِيلَ لِحَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾¹، إذن؛ فكل البشر مفلطرون على الدين، وهذا بعد معنوي في الإنسان، ولعل أي دين معروف بذاتيته المعنوية، والمسلم هو الذي يجد نفسه ملزمًا بالاعتقاد بالذاتيات فقط دون عرضيات الدين².

- الكمال:

يمتاز الدين بالكمال حسب رؤية سروش، لأن الله . تعالى . أنزل الكتاب لهداية البشر وإسعادهم في دار الدنيا، وكذلك لهدايتهم إلى دار الآخرة³، فضلاً عن ذلك فلا قيمة لدين تاريخي لا يقدم للبشرية سوى الحلول الآنية العابرة، دون الحلول الآخروية؛ فكمال الدين الإسلامي يتجلى في أن يمضي بالبشرية إلى سعادتها في الحياة وبعد الموت، مع التذكير بأن التطور والضرورة الحاصلة للإنسان المتدين هي مجرد عرض من أعراض الحياة المتبدلة؛ فالدين كما كان في القرن الخامس ينسجم مع معيشة الإنسان في الدنيا الحديثة، ليست من مقاصد الدين الأصلية، بقدر ما هي وسائل لضمان طريق السعادة الآخرة⁴.

وبعبارة جامعة: كمال الدين هو تمام غائيته؛ إذ هو الآخذ بالبشرية جمعاء نحو الخلاص والنجاة والسعادة في دار أخرى أكمل وأجمل على الإطلاق، لا يرقى العقل أن يتصورها، أما الدين الدنيوي فهو مجرد مساعدة لنقل هذا المسار نحو تحقيق تلك السعادة الغائية، وقد أشار الله . تبارك . وتعالى . إلى كمال الدين في قوله: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ

¹ سورة الروم: الآية، 30.

² عبد الكريم سروش: بسط التجربة النبوية، تر: أحمد القبانجي، منشورات الجمل، ط1، بيروت، 2009، ص38.

³ المصدر نفسه: ص 30.

⁴ عبد الكريم سروش: الدين العلماني، المصدر السابق، ص26.

الفصل الثاني: الهندسة النظرية لفلسفة عبد الكريم سروش الكلامية

لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿٢﴾¹، والإسلام بهذا التحدي هو الدين الكامل أمام سائر الديانات المنتشرة قبله، ومن حاول إتباع غيره من الأديان فإنه لم يفلح بالكمال، وصدق الله في قوله: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾²، وهذا استدلال آخر على أن جميع الأديان - دون الإسلام - تفتقر إلى الكمال، بينما الدين الإسلامي هو محض الكمال في كل الأديان دون منازع.

- الخاتمية:

على المستوى الظاهري نفهم . كما كنا نفهم . أن الدين الإسلامي هو الدين الخاتم، لكن مع التأمل والتدقيق يتضح أن الخاتمية للدين هي مجرد مجاز لا أكثر، بل الخاتمية الحقيقية إنما هي للنبوات، وتمثل إذ ذاك نبوة محمد . ص . آخر وخاتم النبوات على الإطلاق، والحجة البرهانية على ذلك كون الدين الإسلامي كان سائدا على الأقوام السابقين، ويصدر من مشكاة واحدة، قال تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا﴾³، فالدين الفطري في أصله واحد، ولا فرق بين النبوات السماوية التي تصدر كلها من الله الواحد . سبحانه . ولا فرق فيما يحمله الرسل المكرمين . عليهم السلام . قال تعالى: ﴿قُلْ ءَامَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلَ عَلَيْنَا وَمَا أُنْزِلَ عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَالنَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ

¹ سورة المائدة: الآية، 3.

² سورة آل عمران: الآية 85.

³ سورة الشورى: الآية 13.

الفصل الثاني: الهندسة النظرية لفلسفة عبد الكريم سروش الكلامية

﴿٨٤﴾¹، فلا تفريق بين الرسل والرسالات². إن هذه الإيضاحات تترجم عودة الخاتمية على النبوة، وليس على الدين، فكل الرسل والأنبياء السابقين كانوا دوماً يذكرون بالدين الذي هو الأول والآخر، فليس ثمة خاتمية في الدين بل الخاتمية في النبوات والأنبياء، وبعد القرآن العظيم لا رسالة تنزل أو تُرسل، وبعد القرآن منهجاً حيويًا مبيناً لحلول عهد القراءة والعلم والقلم، ومحلّ الوحي والهدايات السماوية.

فالقرآن يدعو الإنسانية جمعاء وفي جميع آياته المكنونة إلى التعقل والاستدلال، ومشاهدة الطبيعة بطريقة حسية/عقلية ومطالعة التاريخ والتفقه في قصص الأولين، وهذه جميعها دلائل ختم النبوة وحلول العقل والعلم مكان الوحي التبليغي³، وبعد تحليلنا لمختلف خصائص الدين، يبدو -إدًا- لنا أنه متميّز بالإطلاقية والأصل الما ورائي أو الغيبي، كما أنه يختصّ بالخلود والبقاء، لإيصال البشرية نحو الكمال الذي أراده الله تعالى لها، كما أن دين الإسلام هو المقصود هاهنا، وليس غيره البتة، وذلك بموجب الانطلاق من الآية الواردة آنفاً.

2. الدين في ذواتنا أو التدين:

أ. في مفهوم التجربة الدينية:

يرى عبد الكريم سروش أن الدين واحد، والتجربة الدينية مختلفة حسب اختلاف تدين كل متدين على حدة؛ فليس يخفى على أحدنا أن كل مؤمن له فهم خاصّ حول شخصية النبي، الفقه، المعاد، الرسالة، النبوة، والوحي، وبهذا المنطق ستتتبع - بلا شكّ - التجارب

¹ سورة آل عمران: الآية، 84.

² عبد الكريم سروش: بسط التجربة النبوية، المصدر السابق، ص 179. 180.

³ مرتضى مطهري: ختم النبوة، تر: عبد الكريم محمود، دار المحجة البيضاء، دط، دت، ص 41.

الفصل الثاني: الهندسة النظرية لفلسفة عبد الكريم سروش الكلامية

الدينية رغم تأصلها بالدين الواحد¹ (الإسلام)، وتقوى هذه التجارب كلما كان العلم الحضوري بالدين أكبر وتضمّر بالعكس، والعلم الحضوري هو حالة العارف في تجربته الدينية ولا واسط بين العالم والمعلوم².

هذه مقارنة للتجربة الدينية التي تعني أساساً ذوقية الإنسان للدين الذي يعتنقه، ومن الخصائص الجوهرية لهذه التجربة . كما بينا . هي الاختلاف من متدين لآخر، وهاهنا تتجلى مستويات التدين التي ارتآها سروش من واقعنا الديني الذي لا يمكن إنكاره أو الإعراض عنه وتجاهله ابتداءً، ودعا إلى بحث ذلك من خارجه، أي التساؤل حول سرّ تعدّد أشكال التدين وربط ذلك بالخلفية المعرفية لكل إنسان في العالم من جهة، وقياس مستوى تجربته بمشروعية الاختلاف واقتضاء النسبية في الجهاز الإدراكي للبشر وعرضته للخطأ من جهة أخرى.

ب . أنحاء التدين: يصنف عبد الكريم سروش عدة تجليات لأشكال التدين ورتبها حسب الدرجة العالية والدنيا، وهي تدين المعيشة، وتدين المعرفة، وتدين التجربة:

- تدين المعيشة/التدين المعيشي:

هو تدين يريد من الدين موافقة الحاجة في الحياة، وتسيير الواقع بأحسن صورة، بمعنى أن الدرجة الأولى من هذا التدين هو العمل على امتلاك حياة جيدة تملؤها العدالة الاجتماعية والتعايش السلمي، وتطبيق لقيم الاحترام وتبادل الحوار، والمثال البارز لهذا التدين المعيشي يظهر في اتحاد التدين والسياسة، فالسياسة مقولة أساسية للتدين المعيشي لأنها تعمل على جعل الدين يخدم الإنسان، وبمعنى آخر، تجعل الدين دنيوياً غرضه وشغله الشاغل عمارة الأرض وفقط³، دون التفكير في أصل الدين أو مآلات الإنسان، ورغم ذلك

¹ عبد الكريم سروش: العقل والحرية، المصدر السابق، ص138.

² حسن يوسفان: دراسات في علم الكلام الجديد، المرجع السابق، ص222.

³ عبد الكريم سروش: العقل والحرية، المصدر السابق، ص140.

الفصل الثاني: الهندسة النظرية لفلسفة عبد الكريم سروش الكلامية

فهذه الرؤية . حسب سروش . محترمة ومقبولة جدا؛ فكثير من المتدينين والدعاة والمصلحين يسعون في الأرض لإرساء دعائم هذا الدين¹ الموصَف بالمعيشي، ربّما لأن أغلبية المعتنقين يسلكون هذا النمط من التدين، وبذلك فهم تاليا يخاطبون القاعدة الهرمية الشعبية الكبرى(الغالبية)

- التدين المعرفي:

إن عبد الكريم سروش في معرض حديثه عن أشكال التدين حدد نمطا آخر وهو التدين المعرفي، والذي ينزل منزلة أرفع قليلا من التدين المعيشي، والممثل لأكثر أنواع التدين، أما التدين المعرفي فالمقصود منه حسب سروش هو التدين الفكري أو الفلسفي أو الكلامي، لأن المتدين يرى بموجب الدين لأنه مقولة معرفية، وليس مجرد أوامر ونواهٍ، هذا ويسعى المتدين في هذا المنحى إلى معرفة مقولات الدين كمعرفة الله والنبوة وعالم الغيب، وغيرها، ويستعين في ذلك بباقي المعارف الأخرى(غير الدينية)، وبالجملّة يعدّ الفرق واضحا بين التدين المعيشي المختصّ بروح التقليد والتدين المعرفي المختصّ بفعالية المعرفة والاطلاع عن الدليل والبعد عن التقليد².

إن معرفة الشيء هي فرع عن ممارسته، ولما كان الدين مقولة معرفية وتاليا نشاطا وحركية تمارس، سيكون إذ ذاك قريبا إلى الدليل أكثر من غيره من الممارسات، ثم أن شرط حصول الإنسان على علم حقيقي بشيء ما، هو أن يكون الإنسان صانعا لذلك الشيء وخالقا له³، وهاهنا يبرز دور المتدين المعرفي الذي لا ينتظر رجل الدين حتى يوجهه في تدينه، بل يختصّ بنفسه في عمله التديني، وعليه يكون هو المتدين ورجل الدين في الآن

¹ المصدر نفسه: ص143.

² المصدر نفسه: ص154

³ محمد جواد لاريجاني، التدين والحداثة، تر: علي رضائي، الغدير للدراسات والنشر، ط1، بيروت، 2001، ص25.

الفصل الثاني: الهندسة النظرية لفلسفة عبد الكريم سروش الكلامية

معاً، لأن رجال الدين في الأصل عملهم مقرون بالتدين المعيشي التقليدي¹، الشعبي عند العوام وليس مقروناً بالتدين الفلسفي والكلامي (المعرفي).

وهنا يعرض سروش مقارنة بين التدين المعيشي والتدين المعرفي، انطلاقاً من فهم مقولات الإيمان نفسها. إن فهم الفيلسوف لمسألة المعاد ليس تماماً كفهم العوام من الناس لها، وبين أن الفيلسوف يجب أن تكون له رؤية فلسفية عن المعاد لا مجرد رؤية عادية وعامية، فالاعتقاد بالمعاد شيء، وماهية هذا المعاد أمر آخر، وأنه ليس انتقاصاً من الدين أن يسعى الفيلسوف إلى الاستناد على معارف أخرى خارج الدين، لغرض فهم تحولات التدين ومساره التاريخي².

بعد هذه المقارنات يطرح سروش عواقب غياب التدين المعرفي وبينها في شيوع التقليد وسيادة العقلية الدوغمائية المترمّنة، وما يحدث من تشظيات في أوساط الشيعة والسنة، يبين بحق ضمور منطق التدين المعرفي القاضي بالاعتراف بالتعددية في التدين وأنماطه، وتالياً يجعل منه نوعاً من الاستمولوجيا الدينية، لكن في واقع التدين المعيشي العامي لا يعدو المتدين يأتي بالجديد إلا ما سمعه من أصحاب المنابر من كلام متكرر وممل، ويصبح بهذا الدين بعيداً عن السيولة المعرفية. وبفعل ذلك يؤدلج، وفي الحقيقة يبعد هذا النمط من التدين الدين عن حقيقته، ويبدله إلى مجرد متاع وبضاعة تباع وتشتري، وتستخدم لتحصيل الثروة والسلطة وغيرها³، وهنا يرى سروش أن غرض التدين يفقد معناه، ويبقى الإشكال بشأنه عالماً ينتظر نقل الدارسين له إلى أفق الفلسفة والكلام.

¹ عبد الكريم سروش: العقل والحرية: المصدر نفسه، ص 155.

² المصدر نفسه: ص 157.

³ المصدر نفسه: ص 161.

الفصل الثاني: الهندسة النظرية لفلسفة عبد الكريم سروش الكلامية

- التدين التجريبي:

قيل: أن أخصّ خصائص الدين المعنوية؛ فالمعنوية هي جوهر كل الأديان، وفضلا عن ذلك فإنها مطلب ضروري في هذا العصر¹، والفهم التقليدي للدين لم يعد مجديا، أما التدين التجريبي فيعبر عن أعلى درجات المعنوية، فهو جوهره المتحقق من خلال تحقق التجربة والكشف، وحدث التحول الجذري في كيان الإنسان وشخصيته الإيمانية².

ولبيان هذا التدين التجريبي وضح سروش معالم التحقيق في العبادات والشعائر، لأن مع هذا النمط يصبح المتدين عارفا معنى الوصال بين من يدين بدينه (الله تعالى)، ويتضح الفرق بينه وبين المتدين المعرفي والعامي، أن هؤلاء يتوقف تدينهم على حدود الاشتغال أو البرهان، أما العرفاني فإنه يزيد عليهما بالسير قُدماً نحو كشف الحجاب بينه وبين الحقيقة³، وربما هذه حالة عرف بها رجال التصوف أكثر من المتكلمين والفلاسفة والعوام.

وللمقارنة فإن معنى التجريبي يعني التحقيقي؛ فكما يسلك العالم في الطبيعة إلى بحث واستقصاء قوانينها، من خلال وضع فروض وتاليا يمضي إلى التجربة التي تمثل بدورها مرحلة الحسم والتحقق من تلك الفروض، كذلك الأمر بالنسبة للتجربة الدينية؛ فهي تمضي بالدين إلى التحقيق تماما كما حدث عند النبي . ص . الذي يمثل أكبر عينة بشرية جربت الدين وحققته في واقع الممارسة العيانية أو الشهودية، والنبي عندما يكتشف الله في واقعه الروحي فإنه يقع ساجدا على التراب في مقابله؛ فبدنه تابع في خضوعه للروح⁴.

¹ مصطفى ملكيان: التدين العقلاني، تر: عبد الجبار الرفاعي وحيدر نجف، مركز دراسات فلسفة الدين، ط1، بغداد، 2012، ص78.

² عبد الكريم سروش: العقل والحرية، المصدر السابق، ص163.

³ المصدر نفسه: ص164.

⁴ المصدر نفسه: ص165.

الفصل الثاني: الهندسة النظرية لفلسفة عبد الكريم سروش الكلامية

هذه هي التجربة النبوية التي أكد عليها العُرفاء، بحيث لا يصبح الإيمان عندهم مجرد قول أو تقليد، بل عشق لعناصر الإيمان وأجلّها وأعظمها على الإطلاق الله تعالى، لكن الفرق بين تجربة الأنبياء وتجربة العرفاء يكمن في سير الأنبياء نحو تعليم سائر البشر، كون تلك كانت غايتهم الرسالية، وعليه فهم لا يبقون أسرى تجربتهم الدينية، ما هي صورة المتصوفة الذين يكتفون بأنفسهم ولا يألون للآخرين بتعرض أو بسط علم تجربتهم¹، والدارس لحياة الأنبياء والمتصوفة سيعرف فعلا التباين بين انبساط الأنبياء على الناس وانقباض المتصوفة عنهم.

وبالجملة فهذه خصائص التدين التجريبي، والذي يمثل أخصّ خصائص التدين، وجوهرها، وأرفعها تطبيقاً وتحقيقاً، وليس هذا مجرد رأي، بل هو دليل قائم؛ كون الأنبياء هم الممثلون البارزون لهذا النمط من التدين، ويليهما في الترتيب المتدينون المعرفيون، ويأتي في آخرهم الممارسون للتدين المعيشي العامي، أو تدين العوام. إن هذا التوصيف لأنماط التدين يحيلنا إلى فائدة معرفية، هي كون الدين ماهية ثابتة ومغلّفة بثلاث أغلفة أو أطر: أحدها يمثل المركز أو الجوهر، وهو التجربة الدينية، ويحيط به الغلاف الثاني وهو المحور الخاص بالقيم الأخلاقية، ثم يأتي الإطار الثالث الممثل في الأحكام الفقهية.

إن؛ فالدين جوهر وعرض؛ أما الجوهر فتعكسه التجربة والعرفان، وأما العرض فيمثل الدين الظاهري أو الدين الفقهي، والملاحظ أن الصراعات الحاصلة بشأن الدين والتدين المعاصر، تعود في أساسها إلى تنبّي نمط التدين المصلحي، القشري، العامي، الدوغمائي، الأسطوري؛ إذ كلما دنا نحو التدين التجريبي تفتح أبواب الكثرة²، وتلغي التشابه في التدين انطلاقاً من تقلب القلوب واختلافها الشديد.

¹ عبد الكريم سروش: بسط التجربة النبوية، المصدر السابق، ص11.

² عبد الكريم سروش: العقل والحرية، المصدر السابق، ص169.

الفصل الثاني: الهندسة النظرية لفلسفة عبد الكريم سروش الكلامية

وبعد إيراد هذه الأنماط . لأنحاء التدبّين نخلص إلى أن الدين في ذاته جوهر واحد، لا تتغيّر فيه، وهو ثابت وكامل ولا يحده منطق الزمان والمكان، أما التدبّين فهو محكوم - ضرورة - بسنة الاختلاف، وبهذا تشكلت حول الدين الثابت - كمقولة الجواهر - المعارف البشرية النسبية والمتغيرة، فالدين في عبارة واحدة فكاكل أما التدبّين فناقص، وكل معرفة هي حقيقة الحال محاولة في سبيل فهم الدين، وهي إذ ذاك ناقصة وفي سيروية مستمرة نحو الكمال. وتاليا سنضطلع - محاولين - تحليل رؤية سروش بخصوص المعرفة الدينية، ولاسيما قد ربطها بمقولة النسبية، وما هي إلا تجلّ يقبل الاكتمال دوماً، وليست البتة كاملة كما كانت سائدة في ثقافتنا الإسلامية.

ج - جدل المعرفة الدينية والمعارف الأخرى:

1 . في مفهوم المعرفة الدينية:

المعرفة في اللغة هي إدراك العلم، أما في الاصطلاح فهي مبحث أساس من مباحث الفلسفة، أو هي علم يبحث حول حقيقة المعرفة البشرية، وأساليب تحصيلها وحقيقة الصدق وتعيين معيار الصدق والكذب (قيمة المعرفة)¹، ولا تستثنى المعرفة الدينية من هذه الأخيرة، كونها هي الأخرى من المعارف البشرية، لهذا فالمعرفة الدينية هي فقط شكل من أشكال المعارف البشرية الأخرى كالرياضيات والطب والتاريخ وغيرها، وعليه فهي فهم الناس المنهجي والمضبوط للشرعية، ولها كما لغيرها من المعارف في مقام التحقق هوية جمعية وجارية، و بتوضيح آخر يمكن ملاحظة المعرفة الدينية من مقامين: مقام "يجب"، أو مقام التعريف، ومقام يوجد أو مقام "التحقق"، وبالجملّة: فالمعرفة الدينية جهد إنساني لفهم الشريعة. مضبوط ومنهجي ومتحرّك، وتاليا فهي ليست الدين نفسه، ولو كانت مطابقة للدين

¹ محمد حسين زاده: مدخل في نظرية المعرفة وأسس المعرفة الدينية، تر: سيد حيدر الحسيني، دار الهدى للدراسات الحوزوية، ط1، القطيف، 2013، ص15.

الفصل الثاني: الهندسة النظرية لفلسفة عبد الكريم سروش الكلامية

. كما هو رائج . لأصبحنا نحن المتدينون في درجة الأنبياء، طلبا في تحقيق تعاليم الشريعة، بهذا الوصف الشريعة الحقّة لا توجد إلا لدى الشارع . عز وجل . أما المتدينون فمعرفتهم الدينية هي عين فهمهم للشريعة¹. بهذا المعنى يتجلى لنا أن كل العلوم والمعارف الدينية من فقه وأصول وأخلاق وكلام.. تترجم لنا في مقام التحقق فهوم الناس للشريعة.

وبالتالي فالعلاقة بين الدين والمعرفة الدينية هي علاقة بين العلم والمعلوم، فما نحسبه هاهنا علما هو التدين، وما نحسبه معلوما هو الدين، وإن شئنا التبيان أكثر نقول: إن الدين هو في الأصل الشريعة في ذاتها، أما التدين فهو معرفتنا وعلما حول تلك الشريعة، وتتسم دائما . وبالضرورة . بالاختلاف والتغير، وشهادة ذلك اختلاف العلماء حول إرساء منهج واحد لولوج هذا المعلوم (الدين)، فبين منهج يعتمد على العقل والنقل، ومنهج يعتمد على النقل، ومنهج يعتمد على العقل فقط²، اختلافات واضحة، وبهذا فلا يمكن الاستغناء عن مُسلمة مُفادها أن المعرفة الدينية تتميز عن الدين من جهة، وتتمايز في درجاتها من جهة أخرى؛ أو بالجملة: اتّخذ سروش من المنهج المعرفي الكانطي المميّز بين الشيء في ذاته والشيء في ذواتنا وفسحة الاختلاف والتباين في ذلك³.

2 - تقسيمات في المعرفة الإنسانية:

ما ألفناه في ثقافتنا الفلسفية أن نظرية المعرفة تسعى في مقامها التحقيقي إلى ضبط مفهوم جامع مانع للمعلومات، وتميّزت إذ ذاك بالاختلاف عبر التاريخ، ولاحظنا المعرفة الحسية وكيف لازمت موضوعات ذات العلاقة بالأعضاء الإدراكية الحسية، وكذا المعرفة العقلية والمختصة بموضوعات ميتافيزيقية وفوق الطبيعية (الحسية)، وتوجد كذلك المعرفة

¹ عبد الكريم سروش: القبض والبسط في الشريعة، المصدر السابق، ص30.

² مالك مصطفى وهبي العاملي: دور العقل في تشكيل المعرفة الدينية، دار الهادي، ط1، بيروت، 2008، ص9.

³ سرمد الطائي: تحولات الفكر الإسلامي المعاصر، دار الهادي، ط1، بيروت، 2003، ص 140.

الفصل الثاني: الهندسة النظرية لفلسفة عبد الكريم سروش الكلامية

فوق الاثنين، هي الكشفية الإلهامية، إن هذه الدرجات في إدراك المعلوم دلت مرة أخرى على أن المعرفة البشرية تتطوي على صنفين:

2/أ. معرفة من الدرجة الأولى:

المقصود بالمعرفة من الدرجة الأولى هو المعرفة في ذاتها، أو تلك التي تسبق التجربة، وهذه هي التي تبحث في فلسفة المعرفة التي تعنى ببحث الوجود الذهني والقوالب المعرفية، ولا تعنى بصفات العلوم وأحكامها كموجودات عينية مستقلة، وربما يُعد كانط أبرز فيلسوف وقف على بحث المعرفة في ذاتها من جهة والمعرفة كتحقق تجريبي من جهة أخرى، وفي هذا المقام تطرح أسئلة أهمها: العلم بالشيء ماذا يعني؟ معرفة ماهيته أم صورته؟ أم النسبة إليه؟ العلم مجرد هو أم مادي؟ هل يتحد العاقل والمعقول¹؟

لقد استفاد سروش من كانط في نظريته واشتغل على التمييز بين المعرفة الدينية في ذاتها، أو العلم بالشيء كما هو، والمعرفة في ذاتنا، أو مقام التحقق المعرفي، مع العلم أن الوجود الذهني من أهم مسائل علم المعرفة، لأن هذا الوجود الذهني من أهم مسائل علم المعرفة لأن الوجود الذهني هو عبارة عن علمنا بماهيات والأشياء²، وعند الحكماء الأوائل تقاس معارفنا بمدى اضطلاعها إلى إدراك الماهيات لأنها هي الجواهر أما سائر المعارف فهي أعراض فقط ومنها في مقام التحقق النسبي أمام الماهيات المجردة والمفارقة لعالم.

إذن؛ تتميز المعرفة القبلية بالتجريد والعقلانية والانفصال عن عالم المواد (المحسوسات)، وتالياً تمتاز بالكلية والثبات وهي من لوازم الإدراك البشري، فليس البتة الإنسان ينفي عن نفسه المعرفة، إذ يكفي أنه كائن عاقل يكون عارفاً أو متحصلاً على

¹ عبد الكريم سروش: القبض والبسط في الشريعة، المصدر السابق، ص22.

² علي جابر آل صفا: نظرية المعرفة والإدراكات الاعتبارية عند العلامة الطباطبائي، دار الهادي، ط1، بيروت، 2001، ص107.

الفصل الثاني: الهندسة النظرية لفلسفة عبد الكريم سروش الكلامية

المعرفة القبلية، كما أشار إليها كانط في العقل المحض، أو العقل في ذاته، وفي كلمة جامعة: لما سبق حول المعرفة القبلية يمكن القول أنها نظرية تهتم بالمعرفة كمعرفة أو نظرية المعرفة المعرفية. أو هي معرفة المعرفة، ولا يهتم المشتغلون بهذا المقام بما صدقاتها، أو الواقع التجريبي لها.

2/ب . المعرفة البعدية/(aposteriori):

أما المعرفة البعدية فهي النمط التحقيقي لإدراك الشيء، وتتصف بغض طرفها عن الوجود الذهني، أو هي النظرية المشتغلة على مختلف فروع العلوم والتي تعد المعرفة الدينية إحداها؛ فالعلم في مقام التحقق الخارجي هو مجموعة من الماصدقات الواقعية التي تقبل القبول أو الدحض وتقبل الاستمرار أو الزوال، بل وتقبل النقص أو الكمال وهكذا، ومن هذا المسعى تنظر المعرفة البعدية إلى العلوم البشرية كموضوع بحث ونقد وليس مجرد تسليم كما في المعرفة القبلية، لهذا فعمل عالم المعرفة البعدية يدور على مسيرة العلوم في العالم الخارجي ويتخذ من تاريخ العلوم والمعارف سندا وهي تمثل له أهمية في بناء مشروعه¹.

بعد هذا التبيان لماهية المعرفة البعدية نتساءل: هل المعرفة الدينية معرفة بعدية؟ أجل؛ يرى سروش أن هذه المعرفة في ذاتها نوع من المعارف البعدية، لأنها تنظر إلى الدين كمعرفة قبلية، كامل لا شائبة فيه، وتاليا تميزه كما يميز الفلاسفة الموجودات الذهنية من قبيل اليقينيات الأولية أو البديهيات، وتندرج دوما في الميتافيزيقا أو الفلسفة الأولى²، وكلاهما؛ المعرفة الأولى أو الفلسفة الأولى من المعارف القبلية، والأسبق على المعارف البعدية، وبمعنى آخر تستعمل المعرفة البعدية على موضوعات جاهزة ومسلم بها هي نفسها المعرفة القبلية، وهنا جاءت المعرفة الدينية بعدية، أي بعد الدين في الدرجة من حيث اليقين

¹ عبد الكريم سروش: القبض والبسط في الشريعة، المصدر السابق، ص23.

² المصدر نفسه: ص23.

الفصل الثاني: الهندسة النظرية لفلسفة عبد الكريم سروش الكلامية

المعرفي، وباعتبار الدين معرفة قبلية، سيتميز عن هذه المعرفة بالكمال والسبق الزماني، وسروش بموجب نظرية القبض والبسط يقول: "إن نظرية القبض والبسط نظرية ابستمولوجية، ترى إلى المعرفة الدينية من موقع متقدم بعدي"¹.

وبالجملة يمكن عقد مقارنة عامة وبسيطة بين المعرفة القبلية والمعرفة البعدية، فإذا كانت الأولى إيمانية ومحضة، فإن الثانية . حسب سروش . تجريبية عملية، وقليل ما هي تشكلية، كون المعرفة القبلية تعني الوجوب النظري، أما البعدية فتعني التحقق العملي، وبهذا وصف سروش المعارف القبلية بالإنتاجية ووصف المعارف البعدية بالاستهلاكية². ربما هذا يوضح لنا مقام التحقيق والنقد الذي يمارسه المشتغل على المعرفة البعدية، لأنه ينتقل من مرتبة التعريف نحو مرتبة الما صدق، وها هنا تقع سنة الاختلاف في المعرفة، ما دعا إلى ضرورة البحث المستمر فيها حتى وإن أقر الناس بكمالها جدلاً.

3 . الحقيقة وفهم الحقيقة:

بناء على مقامي "يجب" و"تحقق" يعترض عبد الكريم سروش على دعاوى القائلين بسهولة إدراك الحقيقة وتعدد الطرق إليها ونحوها، لكن ذوي التفكير السطحي يظنون أن إدراك الحقيقة أمر سهل، والعقول الساذجة بكل ما تقرأ في هذا العالم معتقدة يقينا أن ذلك حق وأبدي³، إن هذه المسلمة تعد مركزية في مبادئ نظرية القبض والبسط، لأن الحقيقة . ابتداء . مورست عليها تجارب عديدة في رحلة الكشف عنها، وتجلت تلك التجارب في تعدد وتنوع العلوم التي أوصلها لنا التاريخ عن أخبار الأولين، ثم إنها ترجمة عن فهم الإنسان لواقعه الوجودي . ميتافيزيقيا وطبيعيا . وانشطرت العلوم إليها بحسب تعدد مناهجها، واتخذت بذلك أنماطا كثيرة أعلنت عن صعوبة إدراك الحقيقة لأنها سرّ من الأسرار، وهنا يحضر

¹ عبد الكريم سروش: المصدر السابق: ص23.

² المصدر نفسه: ص27.

³ عبد الكريم سروش: القبض والبسط في الشريعة، المصدر السابق: ص28.

الفصل الثاني: الهندسة النظرية لفلسفة عبد الكريم سروش الكلامية

لدينا قول عن الصوفية مُفاده: "لأن علم الحقائق ثمرة العلوم كلها، ونهاية جميع العلوم، وغاية جميع العلوم إلى علم الحقائق، إذا انتهى إليها وقع في بحر لا غاية له، وهو علم القلوب، وعلم المعارف وعلم الأسرار، وعلم الباطن وعلم التصوف، وعلم الأحوال وعلم المعاملات، أي ذلك شئت فمعناه واحد¹".

إن؛ يقرر سروش أن مبنى القبض والبسط هو الانطلاق من فرضية نسبية إدراك الحقيقة، ثم بعدها السعي في البحث عن مقامات التحقق الواقعية، وقد اقتنع العلماء طيلة رحلتهم في البحث عن حقيقة واقعية أنها ليست أمراً هيئاً²، يمكن التسليم به جدلاً والبرهان عليه، ولا هي مقولة نؤمن بها وتطمئن عقولنا في الكف عن البحث بشأنها، إن البحث فيها دؤوب ومستمر، وهذه هي فلسفة القبض والبسط، تفيد الإقرار بضرورة الاستقصاء عن الحقيقة ومعرفتها، وبهذا نتبين مع سروش أن الحقيقة في ذاتها شيء والحقيقة في معرض تناولنا لها شيء مغاير تماماً.

4 . نسبية المعارف الدينية وعدم كمالها:

حسب منطق نسبية الحقيقة الذي صرّح به سروش وظل مرابطاً في سبيل التنظير له، مع العلم أن هذا المنطق النسبي يقضي بأن الحقيقة هي سرّ من الأسرار التي لا حسم في تعريفها، ولا مشاحة في التغني بكسب ناظم ضابط لها، يسعنا أن نبين معه أن العلوم الدينية برمتها تقع تحت هذا الحكم، كونها مجردّ معارف بشرية لا أكثر، وتتعرض هي الأخرى لمنطق النسبية، والتطور المستمر دوماً نحو ابتغاء الكمال، وهاهنا ينفي سروش أن تكون العلوم المشتغلة على الدين وحول الدين في درجة واحدة مع الدين، لأن الدين إلهي ابتداء والمعرفة الدينية بشرية، وهنا التباين واضح بين الكمال المطلق والنسبي المتغير، بل من

¹ أبو نصر السراج الطوسي: اللمع، تح وتقا: عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة، دط، مصر، دت، ص457.

² عبد الكريم سروش: القبض والبسط في الشريعة، مصدر سابق، ص28.

الفصل الثاني: الهندسة النظرية لفلسفة عبد الكريم سروش الكلامية

أكبر الأخطاء المعرفية/الابستمولوجية أن نعتقد بصحة العلوم الشرعية ودوام قواعدها في عالم الزمان والمكان المتغيرين، وفي معرض هذا الحديث نورد نماذج عن هذه العلوم.

5 . الفقه الكامل لم يُبلغ بعد:

"حدّ الفقه في تخصيص العرف: هو العلم بأحكام أفعال أهل التكليف، وقد قيل: هو العلم بما يُحلّ ويحرم ويجب ويندب إليه، وقد قيل: هو العلم بالمعنى الجامع في الحكم مع اختلاف الصور والفرق في الحكم مع اتفاق الصور (...)"، ومادته الأصول ومقصوده معرفة الأحكام الشرعية، وتقرير الأحكام عند ظهور العلامات المظنونة معلومة بأدلة لا ظن فيها¹، وعليه فالفقه من العلوم الدينية التي تنطلق من مقدمات ضرورية هي الأصول الدينية، والتي يُعرف بها الدين ويميز عن سائر الأديان؛ وبمعنى شارح "أصول الفقه هي الأدلة التي بنى عليها الفقه وما يتوصّل بها إلى الأدلة على سبيل الإجمال، والأدلة هاهنا خطاب الله . عز وجل . وخطاب رسوله . ص . وأفعاله وإقراره، وإجماع الأمة والقياس²" بهذا التعريف نستبين أن أصول الفقه هي مادة الفقه في الاستدلال والاحتكام في تسويغ الأحكام الشرعية، ذلك لأن أصول الفقه قطعية لا ظنّية، والدليل على ذلك أنها راجعة إلى كليات الشريعة، وما كان كذلك فهو قطعي³، علما أن القطعية في أصول الفقه مؤصّلة أساسا بالعقيدة، وأن هذه الأصول مسلم بصحتها المطلقة، وبنى عليها الإيمان، وجملة تُوصّل أصول الفقه بأصول الدين، تماما كما أصّلت أحكام الفقه بأصول الفقه، "وأصول الدين هي

¹ رفيق العجم: موسوعة أصول الفقه عند المسلمين، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، بيروت، 1998، ص1107.

² المرجع نفسه: ص204.

³ المرجع نفسه: ص 205.

الفصل الثاني: الهندسة النظرية لفلسفة عبد الكريم سروش الكلامية

التوحيد والنبوة والمعاد، وهي مواضيع علم الكلام المسمى بالفقه الأكبر، أول أصول الإيمان¹.

بهذه المفاهيم نستفيد أن القدامى من علماء المسلمين قد وقفوا على ضبط مفاهيم كل علم شرعي/ديني على حدة، تخصيصاً له بموضوعه، لكن في النهاية يبقى عملهم هذا مجرد اجتهاد بشري، أو هو مقارنة إلى الحقيقة وليس هو إصابة الحقيقة ذاتها، وهاهنا لا بد على المجددين المعاصرين . حسب سروش . أن يطرحوا سؤالاً مفاده: هل تتكفل العلوم الشرعية بنصوصها المعهودة وخطاباتها السائدة حلّ أزمت المسلم المعاصر؟ لا شك أن الفقه علم دنيوي، وبهذا الفهم انطلق سروش في الاستدلال على بشرية الفقه ونسبية معرفته، ولا كماله، وبصيغة أخرى يرى أن الفقه عرضي في الدين والعرض ما قابل الجواهر في الأوصاف، ولما كانت الجواهر هي الأكمل منطقياً سيكون العرض أنقص لا محالة، يقول سروش في هذا الصدد: "إن الفقهاء ما لم يجتهدوا في دائرة المباني والأصول ويطرحوا معرفة جديدة في إطار علوم الأنسنة والوجود، فإنهم لا يتمكنون من الاستجابة لتحديات الواقع وحاجات المجتمع البشري المعاصر، لأن الفقه الكامل لا يوجد على سطح الأرض بل هو عند الله . تعالى . ولكن علم الفقه، علم بشري، وكل العلوم البشرية تتحرك في صراط التكامل².

هنا ينفي سروش بشدة مطلقية العلوم الدينية/الشرعية، التي أبرزها قرباً إلى المسلم الفقه، كما يمقت على الفقهاء العقلانية التقليدية، ويدعوهم إلى ضرورة التجديد النوعي، وبتعبير آخر: يدعوهم الآن إلى الانتقال من الفقه كمادة جاهزة مستوردة من التراث الإسلامي، نحو فلسفة الفقه، أي قراءة الفقه موضوعياً من الخارج وليس الانطلاق من داخله.

¹ محمد زارعي أفين وآخرون: معجم المصطلحات الكلامية: مجلد 1، مجمع البحوث الإسلامية، ط2، قم، 1436هـ: ص104.

² عبد الكريم سروش: العقل والحرية، المصدر السابق، ص 19 . 20.

6 . من الفقه نحو فلسفة الفقه:

بناء على عرضية الفقه في الدين، يرى سروش أن الفقه لا تضمن له كنيته الدينية بلوغ كمال الحقيقة في الشريعة، بل معارفه تتعرض إلى قبض وبسط دائماً، وطالما أن العلم والفلسفة كليهما ناقصين، ولا يزالان في طريقهما نحو اكتشاف المزيد من النظريات الجديدة والتطلع نحو الكمال، فذلك الأمر بالنسبة للفقه وباقي العلوم الشرعية، يصيبها ما أصاب الفلسفة والعلم. يتساءل سروش قائلاً: "كيف نعدّ المعرفة بشرية، وندّعي من ثمّ أنها كاملة؟" فكلما ازداد العلم والفلسفة نضجاً كلما ازدادت قدرة العلماء على استخراج المعاني، وزاد حظهم من فهم مقاصد الشريعة¹.

إن هذا التلازم بين النسبية في إدراك البشر المعرفي، وتطور العلوم وافتقار المعارف إلى تكامل بعضها البعض شكل رؤية عقلية نقدية، دعا إليها المجددون المعاصرون، ومنهم سروش، دعوا جميعاً إلى إعادة النظر في المعارف الدينية من موقع خارجي، للوقوف على مدى صلاحية متونها في حلّ وكشف أزمت وعوائق واقع المسلم، فلا بدّ حسبهم من الانتقال من العلم الديني أو المعرفة الدينية إلى فلسفتها، والفقه كعلم ديني لا بدّ وضعه على محكّ النظر الفلسفي الموضوعي اللا مؤدلج.

فالعلوم والمعارف البشرية تتولّد أو تتحول وتنمو في ظروف إنسانية واجتماعية خاصة، وهذه القاعدة تنطبق على جميع العلوم، سواء العلوم البشرية بصفة عامة أو تلك التي نشأت بسبب الاشتغال على الأديان والشرائع السماوية، إن فلسفة الفقه مكمل لعلم أصول الفقه الذي له ماض عريق يعود إلى القرن الثاني للهجرة، أو أن فلسفة الفقه تتصف بالبعدية والحرية

¹ عبد الكريم سروش: القبض والبسط في الشريعة، المصدر السابق، ص157.

الفصل الثاني: الهندسة النظرية لفلسفة عبد الكريم سروش الكلامية

التي يتّسم بها الفكر الفلسفي، فكما أن الفلسفة تقوم على بحث ونقد المسلمات في العلوم الأخرى، فإن فلسفة الفقه تسعى إلى نقد فرضيات الفقه، بل حتى فرضيا الأصول¹.

إذن فلا بدّ من الاشتغال على علوم الشريعة من الخارج ، وربما تطور العلوم في الحضارة الغربية نتج عن هذا المسعى والتّقاني فيه. كيف لا وقد انتقل العلماء من العلم إلى فلسفة العلم وشكلوا إثر ذلك نهجا جديدة تحرص على تقييم نتائج العلم ومناهجه ومآلاته، وهذا ما ينقص مجهودات علماء الدين والفقهاء عندنا اليوم، لا بدّ من النظر إلى المعارف الدينية من موقع بعدي يتسم بروح النقد والتمحيص ودرء العقلانية التقليدية العمياء والمترمّنة، وفي معرض كل مقالة يعيد سروش القول نفسه للتأكيد على ذلك فيقول مرة أخرى: "إن فهم الشريعة (أي علوم الفقه والتفسير والأخلاق والكلام) لم يكن ثابتا ولا كاملا في أي عصر من العصور، وهو ليس كذلك الآن، وليس منزّها عن الخطأ والخلل، وليس إلهي المنشأ، ولا هو بمنجٍ من تحريف المحرفين، أو عوج معوّجي الأفهام"².

هذه -إدّا- نظرية سروش الكلامية بخصوص تجديد الرؤية نحو المعارف الدينية، وضرورة النظر إليها من خارجها، وقد مثلنا عليها هاهنا بالفقه، كونه أكبر العلوم الشرعية تتاولا من طرف المتدينّين، وبذلك فهو العلم الديني الشعبي، مقارنة بعلم الكلام الذي يجري فيه الحديث والخطب للخاصة فقط، ثم إن الفقه من حيث التدين السطحي واليومي أقرب إلى المسلم المعاصر من سائر العلوم الدينية الأخرى، وبهذا حاول سروش التنبيه إلى إشكالية ضرورة تفعيل الدين وتحويله كفهم عصري ليس يتماشى بشكل ممارساتي في الحياة المعاشية اليومية، وبشكل منهجي يتوافق مع ما وصلته الحضارة الإنسانية من تطور علمي.

¹ مهدي مهريزي: مدخل إلى فلسفة الفقه، تر: حيدر نجف وآخرين، دار الهادي، ط1، بيروت، 2002، ص130.

² عبد الكريم سروش: القبض والبسط في الشريعة، المصدر السابق، ص 160.

الفصل الثاني: الهندسة النظرية لفلسفة عبد الكريم سروش الكلامية

7 . استناد المعارف الدينية على المعارف البشرية الأخرى:

أولا يرى عبد الكريم سروش أن المعرفة الدينية هي كل الفهم المتولدة والناشئة من تعامل الإنسان مع الشرائع السماوية، أما ونحن في الإسلام، فتلك المعارف هي الفقه وأصول الفقه، والكلام والتفسير والعرفان وغيرها. إن توسع الفهم البشري للعلوم قد شكل تطورا ملحوظا في شتى ميادين الإنسان المعاشية، ففي الغرب كان هذا التوسع الإدراكي شاملا لكل معارفهم وقد شمل أيضا الدين عندهم، فوجد المعنيون به (الدين أو الشريعة) أنفسهم ملزمين شيئا فشيئا بالتجديد لفهم الدين والذي لا يتعارض مع العلم¹.

لقد انطلق سروش في نظريته المعرفية النقدية لوصف تكامل المعارف الدينية مع سائر المعارف البشرية من دليل الشهادات التاريخية في ذلك، فالتدرج في تطور المعرفة البشرية شاهد على افتقار المعارف الدينية الخاصة بعقيدة كل إنسان على حدة إلى سائر المعارف العلمية والطبيعية بصفة عامة، "ولذا ما من معلومة جديدة تسمح ببقاء المعلومات القديمة على حالها وإنما يتغير معناها ومفادها، وكل كشف جديد هو قرينة جديدة تتيح تفسير الموضوع القديم تفسيراً جديداً، من هذا المنطلق يمكن تشبيه العلم والفلسفة والدين، أو المعارف العلمية والفلسفية والدينية بمجموعة من المرايا المتقابلة، وكل صورة تنعكس في إحداها، ستظهر في الأخرى، وأي خلل في واحدة يؤثر في المرايا الباقية"².

هذا النص لسروش يبين فيه النسيج المعرفي الذي لا تنفك عنه منظومة المعارف الدينية والفلسفية والعلمية، بوصفها العلوم البشرية التي تطورت عبر تاريخ الإنسان الكلي، ويتعين بذلك أن محاولة الفصل بينها دعوى باطلة ومحاولة فاشلة، وعليه فلا بدّ لعالم الدين أن يستحضر القوالب الفلسفية ومناهجها من تحليل ونقد واستنباط ليسقطها على النص

¹ عبد الكريم سروش: القبض والبسط في الشريعة، المصدر السابق، ص 91.

² المصدر نفسه: ص 82.

الفصل الثاني: الهندسة النظرية لفلسفة عبد الكريم سروش الكلامية

الديني، كما يجب عليه تالياً أن يجنح إلى إنجازات العلم ليوافقها مع منطق الآيات الدينية، فيشكل بذلك منهجاً متكاملاً يفضي بعقل المسلم المعاصر إلى الإيمان بالتعددية المعرفية التي تصبّ في فلك وحيز معرفي واحد مستوعب.

إن الإشكالية الحاصلة في الفكر الإسلامي المعاصر . في اعتقاد سروش . هي عدم الإيمان بهذا التكامل والنسقية ابتداءً، لأن علماءنا الدينيين معرضون عن استقبال فكرة مفادها: التغير الحتمي للنظريات الدينية العرضية . طبعاً . في حال تغير منظومة فكرية فلسفية أو علمية؛ إذ لا معنى لبقاء العلم الديني مرتبطاً بالتراث والفلسفة والعلم بكل فروعهما مع العلم أن أصحاب الفلسفة والعلم قد قطعوا أشواطاً كبيرة في التحول والتطور وفي التحديث، بل لقد قلبوا نظريات بأكملها بأن استبدلوها بأخرى كانت مجرد فرضيات لا وزن لها، يجب أن نؤمن بأن أي تغير يطرأ على الفهم الفلسفي والعلمي سيأخذ طريقه إلى تغير المعرفة الدينية¹، وبصفة حتمية مطلقة.

بهذا فقط يكون للتجديد حكمة ومعنى في التكامل المعرفي، يبرهن على تكامل المعرفة الدينية مع سائر المعارف، وتاريخ الإنسان شاهد على الموقف هاهنا، وأوروبا شهدت هذه الحالة، ومنذ أُنْزِلَ للعلم بنقد العلم القديم، تغيرت الفلسفة والرؤية الدينية والسياسية والاجتماعية، أو قل تغير واقع الإنسان برمته.

بهذا المنحى الاستمولوجي يتطور الفهم البشري للدين كما يتطور في الطبيعة، فمنذ الإقرار بمسلمة دوران الأرض ولا سكونها تولدت فيزياء جديدة، وولد أصل العطالة أو القصور الذاتي ..، أثر هذا التطور في العلوم الطبيعية من ناحية أخرى تأثيراً في عقل المتكلمين ورجال الدين المسيحيين واليهود خاصة عندما قالوا بوجوب تغير فهم النص

¹ عبد الكريم سروش: القبض والبسط في الشريعة، المصدر السابق، ص 83.

الفصل الثاني: الهندسة النظرية لفلسفة عبد الكريم سروش الكلامية

المقدس، بعد الوقوف على مسلمة حركة الأرض، وهذا ليس رفضاً إنكاراً منهم للنص المقدس بقدر ما هو تجديد وتصويب للفهم القديم¹.

لا نستطيع أن نؤمن ببساطة أن المعارف البشرية في رحلة تطورها المستمر تعين تطور الفهم البشري للإنسان المتدين، خاصة وأن المتدين يعتبر الدين وكل معارفه أرفع درجات وبقينا من سائر المعارف، بل المعارف الدينية هي التي تساعد باقي المعارف على بلوغ غاياتها قياساً على كمال الدين وقداسته، لكن هذا الزعم أغفل في غمرة حماسه بشرية المعارف الدينية وتتأسى نسبيتها هي الأخرى وتساويها في إصابة الحقيقة مع باقي المعارف، وها هنا يمثل سروش بكانط الذي بنى فلسفته النقدية على منطق يسع فيزياء نيوتن، وأضحت فلسفته النقدية والدينية تختلف في المجموع مع الفلسفة والعلم والدين القدامى، وإذا كان للعناصر القديمة مكان في فلسفته فإنها قد تقولبت في معانٍ جديدة²، وأخذت أشواطاً أخرى من الفهم والعصرنة، إن هذا ما نعتقد في عالمنا المعاصر في رحلة تجديدنا للخطاب الديني.

وفي معرض آخر يطرح سروش سؤالاً مؤداه: أيمن النظر في الدين بدون منظار، وبناء الفهم الديني دون أساس؟ يقول: مهما حاول المتديّنون والمشرعون من إجاباتهم فإنهم لن يخرجوا عن نطاق مبادئهم الفلسفية المسبقة ذاتها، وهنا يتبين أن المعرفة الدينية مقرونة حتماً والزاماً بعلم الإناسة ومبنية عليه، فما لم يعرف الإنسان عن أي شخص يتحدث، لن يتعرف عن أي دين يتحدث³.

إن هذا الاقتران السببي/ الحتمي بين المعرفة الدينية والمعارف البشرية يحيلنا إلى سؤال . حسب سروش . هل العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية معارف ثانية ولا تقبل التغيير؟ طبعاً

¹ عبد الكريم سروش: المصدر السابق، ص 84.

² المصدر نفسه: ص 86.

³ المصدر نفسه: ص 87.

الفصل الثاني: الهندسة النظرية لفلسفة عبد الكريم سروش الكلامية

هي في حركة دائمة وسيالة، وطالما أن الدين ثابت كالطبيعة صامته، فالتدين متغير ويختلف باختلاف الجهاز الإدراكي عند كل متدين على حدة، والمتكلمون والفقهاء والمفسرون يوازنون إدراكهم الديني مع معارفهم الأخرى، ليتناسق الكل معا¹، وتكون الصيرورة ناظما معرفيا ومنهجيا لكل المعارف البشرية التي تصبو إلى الكمال.

وخلاصة القول في تكامل المعرفة البشرية مع المعرفة الدينية، أن المعرفة الدينية لكل إنسان وفي أي معنى تتقبض وتنسب بحسب مجموع المعلومات التي يحوزها، أو المعارف البشرية، وأيضا وقع تغير في جزء سيصيب ذلك التغير . حتما . الكل²، وبهذا تكون المعرفة الدينية متسمة بالنسبية والاستمرار في التطور، والقابلة تاليا للنقد والبناء المنهجي، كما أنها تمتاز بالخضوع لنسبية الزمان والمكان، وبحكم بشريتها فهي مؤسنة والأنسنة ضابطها المعرفي هو المنطق النسبي، وباصطلاح آخر تتشارك المعرفة الدينية وتتقاطع مع المعرفة التاريخية، فما وجه المقارنة بينهما ؟ بمعنى آخر لماذا عقد سروش بين المعرفتين الدينية والتاريخية ؟ ثم ما هي أهم الأسباب التي جعلته يؤرخن المعرفة الدينية؟

8 - المعرفة الدينية والتاريخية:

بناء على نظرية نسبية المعرفة الدينية يعقد سروش أوجها للعلاقة والتقريب بينها وبين المعرفة التاريخية، ويتوصل إلى كونهما: تاريخيتان بحكم اشتراكهما بضابط الزمان والمكان المتغيرين، يقول سروش: "إن المعرفة الدينية هي من بين جميع المعارف البشرية، الأقرب إلى المعرفة التاريخية"³ فما هي الخصائص المشتركة بين المعرفتين ؟

¹ عبد الكريم سروش: القبض والبسط في الشريعة، المصدر السابق، ص 87.

² المصدر نفسه: ص 87.

³ المصدر نفسه: ص 34.

الفصل الثاني: الهندسة النظرية لفلسفة عبد الكريم سروش الكلامية

- الخصائص الجامعة للمعرفة الدينية والمعرفة التاريخية:

حسب سروش كل من عالم الدين والمؤرخ يسعى في عمله إلى النقد والتجريح ومحاولة التعديل في المتن السابق، لأنه لا تاريخ بكامل، أو نهائي لأيّ عصر من العصور، تماماً كما الدين، لا يدّعي أيّ فريق من العلماء . في أي عصر . أنهم وقفوا على فهمه فهما نهائياً¹، بحيث يعجز اللاحقون عن اكتشاف ثغراتهم وشطحاتهم وتاليا تبين لهم أبواب أخرى يضيفونها إلى الفهم الديني. بهذا يصبح موضوع المؤرخ ورجل الدين خاضعا لسنة التغير واللا كمال مهما كان الوضع، وعليه يستند كلاهما دوما وفي كل حين إلى قوالب جديدة ومقولات تأسيسية يحاول أن يفضي من خلالها إلى نتائج جديدة غير تلك التي راجت عند السابقين.

إن المقولة الأولى والأساس الذي يجمع بين المعرفة الدينية والتاريخية، هو التغير/changement، لكن التغير في فهمنا الإسلامي لا يُستند (لا يعود) إلى الإنسان، بل يعود إلى الله . تعالى . وما التجارب التاريخية / الدينية التي حدثت في القصص الواردة في النص القرآني وغيره من النصوص السابقة إلا أوامر إلهية طبقت على عالم البشرية وواقعها، ثم إن جميع النصوص المقدسة أو الوحي، والمتدرجة من نبي إلى آخر ما هي إلا تعبير عن الحقائق الثابتة والخالدة، والتي هي محفوظة في الكتاب الأكبر². هذا ما نقل مفهوم التغير من الإنسان كائن زمني / مكاني إلى الله . كسيد على الكون بما فيه الإنسان، وبالتالي فكل تغير عندنا نحن المسلمين في الدين، نعدّه من إرادة الله . تعالى . وهاهنا فرقنا إلى حدّ بعيد بين التاريخ كفعل بشري والتدين لله كإرادة إلهية لنا انطلاقا من عمق إيماننا بأن الله . سبحانه . هو المرید لكل صغيرة وكبيرة أن تحدث في عالم الأكوان.

¹ عبد الكريم سروش: القبض والبسط في الشريعة، المصدر السابق، ص35.

² محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، تر: هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، ط2، الدار البيضاء، 1996، ص198.

الفصل الثاني: الهندسة النظرية لفلسفة عبد الكريم سروش الكلامية

إن العمل التاريخي يوحى لنا بالتفاعل النفسي للمؤرخ مع موضوع المعرفة هنا، وكلما كان حظ المؤرخ من المعارف البشرية الأخرى أوفر كانت سلطته على الحادثة التاريخية أمكن وأتم، وتفاعله معها أبرز، والأمر نفسه مع عالم الدين، إنه يؤثر ويتأثر، أو بصيغة أخرى أوضح، يتم التفاعل بين نفسية المتدين والنصوص الدينية¹.

كما إن عمل المؤرخ يكون دائماً خارج الحادثة التاريخية، أو نقول إن المؤرخ يأتي في المرتبة البعدية بالنسبة للتاريخ أو الحادثة التاريخية، إنه ينظر إليها من زاوية خارجة عن الموضوع ذاته، إذن؛ فالحادثة شيء والتأريخ لها شيء آخر، ثم إنه يضطلع في عمله إلى مناهج خارجة عن الحادثة كذلك، فهو في كثير من الأحيان يستفيد من المناهج المعرفية الأخرى، منها الإنسانية ومنها الطبيعية، ثم يسعى لإتمام عمله، كذلك يعمل عالم الدين، إنه ابتداءً ينطلق من خارج الدين ثم يصبو إلى معرفته، فهو في مقام فهم الشريعة يخلص إلى دعم عمله بما توصل إليه عصره من تطوّر في سائر المعرفة البشرية²، وهنا تتوحد طريقة بناء المعرفتين الدينية والتاريخية، ويضبطهما دوماً قانونا التّغير والعصرنة.

وفي معرض آخر يعتقد سروش أن المعرفة التاريخية تقوم على ركنين، داخلي وخارجي، أما الداخلي فهو الإسناد والروايات وهو أصل المادة التاريخية، أما الخارجي فهو المعارف المحاطة بالمتن من علم إناسة (الأنثروبولوجيا) وعلم اجتماع والفلسفة وغيرها³، وبالضبط يسعى المؤرخ إلى خطة تركيبية فنية بين الركن الداخلي والركن الخارجي ليخرج تاريخاً له مجموعته التعريفية الخاصة أمام باقي العلوم على حدة.

كذلك يكون الفعل في المعرفة الدينية، كون الباحث فيها يشتغل على ركنين أساسيين، داخلي وهو العودة إلى الكتاب والسنة، وخارجي، وفيه يعود بالضبط إلى المعارف البشرية

¹ عبد الكريم سروش: القبض والبسط في الشريعة، المصدر السابق، ص35.

² المصدر نفسه: ص35.

³ المصدر نفسه، ص36.

الفصل الثاني: الهندسة النظرية لفلسفة عبد الكريم سروش الكلامية

الأخرى، من لغة ومنطق وفلسفة، وهنا بيّن سروش المسألة أكثر عندما ميّز بين العلوم المنتجة والعلوم المستهلكة، وتعد الفيزياء والرياضيات والفلسفة هي المنتجة، أما علما: التفسير والفقه فهي من أبرز العلوم المستهلكة، مع العلم أن المستهلك لا يقوم له مقام إلا بما يقدمه المنتج، فالمنتج مقدمة ضرورية لتكوين وتطوير المستهلك، والنتيجة أن المعرفة التاريخية والمعرفة الدينية كلاهما من المعارف المستهلكة¹، لما أنتج من وحي وفلسفة وغيرهما.

والنتيجة التي أوردها سروش في نظريته هي أن كثيرا من المجددين المعاصرين الذين قدموا محاولات في الفهم الديني كانت أغلب مشاريعهم محتكمة من حيث قوتها وتأثيرها بمعامل ما يحمل كل مجدّد من معارف العصر، إذ كلما ساوق نظريته بما استجد في القرن المعاصر في المعرفة، كلّما كان فهمه الديني أبلغ، وكلما حدث العكس كانت النتيجة بالعكس حتما. إذن؛ هذه هي أوجه القرابة بين المعرفة الدينية والتاريخية، وهي حسب - تقديرنا - من أهم المباني التأسيسية التي شيّد عليها سروش نظرية القبض والبسط في الشريعة، لأن التاريخ فهم إنساني للحوادث الماضية بصفة خارجية تحلّ فيها الذات أثناء التفاعل في العمل التاريخي، وكذلك يحدث فهم الدين؛ إذ هو فهم إنساني للحوادث والنصوص المقدّسة وما تحمل من رموز ومعاني، ثم تفسيرها بعدّة رؤى، تحلّ فيها الفاعلية الذاتية أثناء التفاعل في إنتاج المعرفة الدينية، وليس من داعٍ لإنكار هذا الشعور، لأن كل مشغل على التاريخ له تاريخ، وكل متدين له دين، وهكذا، وهذه هي محصّلة المقاربة بين المعرفتين، وفي كلمة شمّالة جامعة: كل معرفة دينية تاريخية.

¹ عبد الكريم سروش: القبض والبسط في الشريعة، المصدر السابق، ص36.

9 - مقولات فلسفة المعرفة الدينية:

انطلاقاً من العرض السابق الخاص بالمعرفة الدينية، أو نظرية القبض والبسط في الشريعة، كما أطلق عليها سروش، يمكن أن نهندس نظريته والقائمة على عدة قوانين، أو يمكننا أن نسميها بالمفاتيح الموجهة والأورغانون الناظم ولعلّ لأبرزها:

أ . المدخل الإعتزالي لفهم الدين:

إن القصد من قولنا المدخل الإعتزالي؛ هو تلك الجرأة العالية في استخدام سروش لمقولة العقل لفهم مرامي الوحي، والعقل عند المعتزلة الأوائل هو مناط التكليف والفهم والفقه للخطاب الديني، وفي هذا المنحى قال القاضي عبد الجبار: "اعلم أن العقل هو عبارة عن جملة من العلوم مخصوصة متى حصلت في المكلف صحّ منه النظر والاستدلال والقيام بأداء ما كلف¹"، فنفهم هنا أن العقل عاقل في أصله للمعقولات أو للعلم كما خصّه القاضي عبد الجبار، وبغياب تلك المعقولات يغيب، إذن قوة الإدراك في عقل الإنسان مبنية على العلوم فيه، وهنا يزيد توضيحاً لكلامه في قوله: "على أن العقل يوجب كون العاقل عاقلاً²"

إذن؛ كما فهمت المعتزلة ضوابط التكليف وعرفت أن لا مكلف إلا بالعقل، ولا عاقل إلا وهو مكلف، كذلك حاول سروش أن يعطي معنى آخر وجديداً للعقل، ليحلّ المعنى القديم في التكليف، فليس من قبيل الحكمة أن يبقى التقليد مقولة وعلة يحكم بها العقل، رغم كونه الملكة النافذة والمفكرة، والنص التالي لسروش يوضح جيداً معنى أن يستعد الإنسان المسلم من جديد بالعقل لفهم الدين، يقول: "إن استيعاب آراء الحكماء يتوقف على أن يتحرّر الإنسان من أسر قيود التقاليد التي تقيد ذهنه وضميره بسلاسل الانقياد إلى الآخرين، وأن

¹ القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل، باب التكليف، تح: محمد علي النجار، إشراف: طه حسين، دط، دت، ص375.

² المصدر نفسه: ص377.

الفصل الثاني: الهندسة النظرية لفلسفة عبد الكريم سروش الكلامية

ينظر إلى تاريخ البشرية من مرتفع ليتمكن من استخلاص حكم صحيح بالنسبة لنمط حياة الإنسان وحركته في واقع الحياة، فالبقاء في إطار ضيق من الأفكار المكتسبة من المحيط والثقافة الاجتماعية والتاريخ لا يسمح بالتوصل إلى فضاءات مفتوحة وأفكار متحررة عن الواقع والإنسان¹.

هذه إذن؛ دعوة سروش إلى ترك التقليد والتموقع من جديد في فهم الدين بمقولات وقوالب أكثر مرونة وحيوية، وبعبارة شارحة، دعا إلى الانتقال من التدين التقليدي القائم على السماع للأخبار اليومية والمتسم بالطائفية والمذهبية والأيدولوجية، نحو التدين المعرفي الذي . على الأقل . يشعر معه ممارسه بقناعات باطنية، وليس قائما على إكراهات اجتماعية أو نصية، كما التدين التقليدي الذي يبقى ممارسه مقيدا بمنظومة من الأفكار سادت ولا تزال دون قبولها أو تعريضها للنقد والدحض.

ب . المدخل الاستمولوجي الداحض للمدخل الأيدولوجي:

يسعى سروش لبيان التنافر الحاد بين الإنسان الأيدولوجي والإنسان الاستمولوجي؛ إذ الأيدولوجيا عنده هي عبارة عن العلم بالعقيدة أو معرفة العقيدة، وهذا المصطلح منذ ظهوره اقترن بتوجيه طعون مختلفة إليه، لأن الأيدولوجي يعيش الدين أو الخيال والأفكار البعيدة عن الواقع الموضوعي²، هذا المعنى للأيدولوجيا ولد نقيضا لها هو العيش الديني الواقعي، والبعيد عن الخيال الذاتي، بحيث يجب أن تتحول المعرفة الأيدولوجية المنطلقة من داخل الدين إلى معرفة استمولوجية تنطلق من خارجه، وتسعى بكل روح موضوعية إلى الحقيقة دونما ذكر للخصوصيات الثقافية لكل متدين، والتيقن أن الشريعة الكاملة لا وجود لها إلا

¹ عبد الكريم سروش: العقل والحرية، المصدر السابق، ص 209 . 210.

² عبد الكريم سروش: أرحب من الأيدولوجيا، المصدر السابق، ص 139.

الفصل الثاني: الهندسة النظرية لفلسفة عبد الكريم سروش الكلامية

عند الشارع . سبحانه . أما الفهم الصحيح لها فلا وجود له عند الناس بالمرة، بل انحصر فقط عند الأنبياء . عليهم السلام . وإلا فإن الله . تعالى . سينزل الشرائع بعدد العارفين لها¹.

هذه البيئة تبين البنية أو المقولة الأساسية الثانية بعد مقولة العقل؛ إذ تشترك مع العقل في المنطق الموضوعي، وتتفي عقلية الإقصاء في القهم أو التخطيء والمؤدّي إلى أدلجة الدين ومن ثمة إلى احتكاره، وبالجملة الممارسة الاستمولوجية هي تحويل ممارسة الدين من النمط المترمّت نحو ممارسة بالشكل المنفتح المرن والعالمي، تسود فيه روح المناظرة الحوارية لأجل الفهم وليس البتة لأجل الصّراع العقدي.

ج . التعددية القراءاتية:

يؤمن سروش في منظومته الفكرية بمنطق التعددية المفاهيمية وذلك انطلاقاً من كون الشريعة في متنها كاملة لا نقص فيها، أما النقص فيعرض للمتدينين ويعتريهم مهما أوتوا من العلم، والسرّ في ذلك أن الجهاز الإدراكي للبشر ناقص بالفطرة، ويضطلع دوماً إلى الكمال، نحو اعتناق الحقيقة كونها نسبية ومعناه أن أيّ فهم ومهما كانت درجته أيا كان صاحبه، هو حقيقة، ما قيل وكيفما قيل صحيح، وأن لا وجود للصحيح والخطأ المطلقين²، هذه -إذا- آداب الاعتراف بنصيب الآخر من إصابة الحقيقة، إذ كلما اتّضح أن الحقيقة غارقة في التجريد الميتافيزيقي (الغيبّي)، الذي لا يزال السؤال الأنطولوجي عنه عالقا ومسؤولا، لا بدّ تالياً من الكفّ عن التغنّي بامتلاك حكم واحد حول الحقيقة، فالحقيقة حسب سروش سر من الأسرار، وما معرفتنا بها إلا مجرد مقاربات نحوها، وهنا ينبغي ألا نقذف الآخرين بتجنبها، وانفردنا نحن بإصابتها.

¹ عبد الكريم سروش: القبض والبسط في الشريعة، المصدر السابق، ص30.

² المصدر نفسه: ص76.

الفصل الثاني: الهندسة النظرية لفلسفة عبد الكريم سروش الكلامية

إن الحكمة هي الإقرار المطلق بتعدد القراءات قياساً على تعدد الأمزجة البشرية في الفهم، وهذا كله سنة إلهية أرادها في خلقه ألا وهي سنة الاختلاف والتنوع ليكون هو - سبحانه - الواحد الأحد الأوحد، وطالما هي إرادة الله فلا مناص من الإقرار بها ثم إن كل منا لا يجزم بامتلاك الحقيقة، فلا يسعى -إذَا- إلى تكفير الآخرين أو رميهم بالضلالة، والحياد عن الطريق المؤدي إلى الحقيقة، من منطلق أن الحقيقة لا يعرف طريقها أحد، كل ما هنالك هو التعددية للقراءات فيها وحولها.

وبعد هذه المعالجة التحليلية /الوصفية لمشروع سروش الكلامي من الوجهة النظرية، لا بدّ آخراً من الوقوف على أهم النقاط التي ميزت هذا الفصل، والتي يمكن تلخيصها فيما يلي:

1 - سؤال التجديد في الفكر الإسلامي المعاصر ومركزيته في إيران:

لقد كانت إشكالية التجديد في القرن الميلادي الواحد والعشرين، من أهم الإشكالات، لأنها بحق حركت عقول المفكرين نحو دراسة الواقع السائد وتقييم مساره التاريخي ونقد مآلات منظريه، وبذلك في محاولة جديدة لنقل الأوضاع من الحسن إلى الأحسن، ولقد تركز سؤال التجديد أكثر على ما يخصّ المسلم في معاشه ومعاده، والمقصود هاهنا بالضبط هو الفكر الديني، وكانت إيران من بين أكبر الدول الإسلامية الطارحة لسؤال التجديد، وقد اتسم بالطابع الإشكالي، لأنه تجاوب تارة مع التيار التقليدي المحافظ، وتارة ثانية مع التيار التنويري المجدد (الحداثي)، وتارة أخرى توسط بين التيارين، وهنا كانت أكبر الأيديولوجيات المؤثرة هي الماركسية والليبرالية كونهما الطرفان المتناظران في العالم المعاصر بكامله، ولما كانت مناظرتهم فكرية تمازجت تلك الأفكار مع ما استحدث من الفكر الديني في العالم الإسلامي.

وفي خضم هذا الجو الفكري، وبحكم دراسة عبد الكريم سروش ببريطانيا، وقبل ذلك كان قد تلقى تكويناً لا بأس به في بلده إيران، سيكون التأثير والتأثر واضح المعالم في

الفصل الثاني: الهندسة النظرية لفلسفة عبد الكريم سروش الكلامية

كتابات، وهو أبرز المصلحين الدينيين في الساحة الإيرانية والإسلامية، لكنه ظلّ مرابطاً في سبيل التوفيق بين الرؤية التراثية والحداثيّة، وتالياً أراد أن ينظر إلى الدين من الخارج من موقع بعدي، فاتسم مشروعه التجديدي بنوع من الحيادية المناقضة للأيديولوجيات السائدة في العالم الإسلامي كمذهبية التشيع والتسنن، أو الأيديولوجيات في العالم الغربي كالليبرالية والماركسية، وهذه الأخيرة التي نوه إلى خطورتها على العالم الإسلامي.

2. مرجعية عبد الكريم سروش المتراوحة بين التراث الإسلامي والتراث الغربي:

إن المخزون المعرفي الذي حصل عليه سروش والذي شمل معارف إسلامية أصيلة، ثم تالياً شمل المعارف الغربية المستجدة في القرن الميلادي المعاصر، جعلته يكون لنفسه تجديداً نوعياً لا هو مؤدج بأيديولوجيا إسلامية محضة، ولا هو مائل إلى الأيديولوجيا الغربية باسم العولمة أو العلمانية، بل حاول قدر الإمكان أن يصبغ منتوجه بنظرية المعرفة كمبحث أساس في الفلسفة، ومقتضاه البحث في مصادر المعرفة ومدى إمكانيتها وحدودها، ولما كان اشتغاله الواسع خص المعرفة الدينية المتجلية عن فهمنا حول الدين، فقد خلص إلى أن نظرية القبض والبسط (والتي تعد إطاراً نظرياً لفلسفته الكلامية) تنظر إلى المعرفة الدينية كواحدة من المعارف البشرية، وتالياً هي تتعرض لقبض وبسط حسب ميزان الحضارة وتطورها المعرفي.

وبهذا المنطق تتميز المعرفة الدينية بالنسبية انطلاقاً من بشريتها، ولما كانت كذلك فهي والمعرفة التاريخية في زمرة واحدة، فبدل ما أن نتكلم عن نظرية للمعرفة، سنتكلم الآن عن نظرية المعارف.

3. شساعة الفرق بين الدين والمعرفة الدينية:

تعرض سروش في مشروعه إلى تبيان الفرق الواضح بين الدين كمتن إلهي مقدس وكامل، والمعرفة الدينية كاجتهاد بشري معرض لسنة الخطأ والنسبية، وبين الفرق في ثبات

الفصل الثاني: الهندسة النظرية لفلسفة عبد الكريم سروش الكلامية

الدين وصيرورة المعرفة الدينية، وقد أكد في كثير من المواضع والنصوص في كتابه القبض والبسط، أن الشريعة صامته مثلها مثل الطبيعة، تنتظر من المتدين أن يسألها وهي تجيبه، كما يسأل العالم الطبيعة وهي تتيح له استقراء القوانين.

إن هذه المقارنة تبين تقارير سروش بخصوص قداسة الشريعة (القرآن والسنة الصحيحة)، ولا قداسة المعارف الدينية من تفسير وفقه وأخلاق وأصول وكلام وغيرها، هذه كلها مازالت في طريقها نحو الكمال، ولم تعتق الكمال بعد ولا وجود للشريعة في العالم الموضوعي، وجودها فقط لدى الشارع تعالى . وما التعدد الذي تشهده إلا بسبب تعدد الطرق نحو الحقيقة الواحدة، فالحقيقة في الأصل هي حقائق، حسب تعدد وجهات النظر البشرية.

وها هنا وبعد ذكر أهم النقاط التي وقفنا . محاولين . معالجتها في الفصل الثاني، والتي تمثل الإطار النظري لفلسفة عبد الكريم سروش الكلامية، نضطلع الآن . محاولين . إلى عرض وتحليل مقالاته وأفكاره في التجليات والتطبيقات الواقعية لهذه الفلسفة، وقد ارتأينا أن نحلل أهم إشكاليتين هما التعددية الدينية كإشكالية مركزية مع فلسفة القراءة الجديدة للتجربة النبوية، وهذا في الفكر الكلامي الإسلامي المعاصر.

4 - اعتراضات نقدية على مقالات القبض والبسط:

إن عبد الكريم سروش وبعد إيراد تلك المقالات بخصوص المعرفة الدينية وما أحاط بها من هندسة نظرية توصيفيا، ثم تاليا تطبيقات وتجلياتها في واقع التدين، وما لحقه من إشكاليات والتي أبرزها: التعددية الدينية والتجربة النبوية، لم يسلم من قراءه والذين لهم آراء عارضوا بها مشروعه التجديدي الكلامي، وحسبوه متهافتا في معظم مقالاته، ولا سيما تلك التي هزت أقوال المجتهدين التراثيين، لهذا حاولنا . في تقديرنا . ضبط أهم النقاط والمنطقات التي رصدها منتقدوا سروش ونخص بالذكر مايلي:

الفصل الثاني: الهندسة النظرية لفلسفة عبد الكريم سروش الكلامية

- **المعرفة:** لقد بين سروش أن المعرفة الإنسانية في عمومها هي ما يأتي في اجتهاده من قوى القلب والعقل والحس، أما المعرفة الدينية فيقول فيها في مصنفه القبض والبسط في الشريعة: "إن نظرية قبض الشريعة وبسطها ترى إلى المعرفة الدينية كواحدة من المعارف البشرية"¹، وبالتالي فهذا هو فحوى وجوهر كتابه، وقد سعينا في الفصل النظري إلى تبيان أهم مبادئه وأهم غاياته، وتوصلنا في الأخير إلى أنه . سروش . أراد أن يجدد النظرة إلى المعرفة الدينية، ويفهم مجادليه أن هذه المعرفة مجرد إنتاج بشري يتعرض إلى منطق الخطأ والصواب، يقول: "بناء على ذلك، فإن أهم وجوه نظرية القبض والبسط هو وجهها التفسيري الإبستمولوجي"² ، وتختص المعرفة الدينية في نظر سروش بالنقاط التالية التي حولها نشأ الاعتراض:

1 . علم المعرفة الدينية:

وهو علم من الدرجة الثانية، يشكل موضوعه معارف من الدرجة الأولى، وهي تلك المعارف التي لا تجعل فيها المعرفة نفسها موضوعا ذاتيا للتحقق، بل تتخذ من مواضيع خارج عنها كالطبيعة أو غيرها (كالكتاب والسنة)، ثم إن عمل رجل علم المعرفة الدينية لا يبحث عن صحة أو سقم الآراء الدينية، بل إن عمله فقط هو الاهتمام بسير تحول الآراء الدينية كما هو محقق في الخارج.³

والاعتراض يكون من جهة على دعوى سروش بخصوص إصراره على اشتغال كل علم على مجموعة من الآراء والنظريات الحاملة لمعارف ظلت سائدة عبر التاريخ، وتاليا هي معرضة لميزان الصحة والخطأ، ورغم أن هذا الكلام فيه من المنطق، إلا أنه يولد مشكلة في

¹ عبد الكريم سروش: القبض والبسط في الشريعة، المصدر السابق، ص21.

² المصدر نفسه: ص 21.

³ صادق لاريجاني: المعرفة الدينية، في نقد نظرية د. سروش، تر: محمد شقير، دار الهادي، ط1، بيروت، دت، ص 26.

الفصل الثاني: الهندسة النظرية لفلسفة عبد الكريم سروش الكلامية

موضوع علم المعرفة، ولاسيما إذا كانت في المعرفة الدينية، لا شك أن الاعتراض هاهنا بيّن، والمفارقة تبرز أكثر عندما يحصر عمل المختص بهذه المعرفة في دراسة مسألة الصحة والسقم¹، العارضين في بناء الهيكل الكلية للمعرفة، لا بدّ من الالتفات إلى أن دارس علم المعرفة نفسه آراؤه تخضع لنفس آراء المعرفة الدينية، أي إن الذي يعمد إلى نقد الآراء السقيمة وإيراد الصحيح منها غير معصوم من أن تكون آراؤه تلك دوما صائبة، لذلك سنقع حتما في الدور، إذا سلّمنا بالشك المعرفي المتواصل باستمرار.

2. إدعاء التّحول العام في المعارف الدينية وغير الدينية:

إنه وبناء على دعاوى مقالات القبض والبسط الحاكمة بنسبية المعارف وتطوّرها باستمرار، فإن سروش يجزم أن جميع المعارف يصيبها التّحول المستمر الدائم، لكن في الحقيقة هذا مجرّد حكم ظاهري، أو بلغة المنطق استقراء تام لجميع أنواع المعرفة، مع أن هذا نادر الحدوث واقعا وعيانا، بالرغم من أن الحكم هذا يتطلب جهد أكثر من باحث واحد متمرس كسروش، كما أنه عمل يحتاج سنين من المطالعة والتدقيق والتمحيص لكشف تلك المعارف المتحولة في حقيقتها من غيرها الثابتة، وبالتالي فهذه الدعوى مردودة على صاحبها. مع الأسف. إذ المعارف القرآنية والروائية والمفاهيم المستعملة فيها، لا يمكن بشأنها بالتّحول هكذا، مع أن الفقه الذي يمثل النموذج الجيد للبحث، ليس من اليسير إطلاق الحكم وإصدار النظرية بشأنه وهو عمل متراكم طوال أربع عشرة قرنا، وبذا فهذا عمل في الحقيقة شاق للغاية²، وبالجملة يعد الإدعاء بتحول المعارف الدينية ناقص الدليل أو مفتقرا له.

رغم ما أفاد به سروش في الفلسفة الدينية، وتلك الإشكالات التي نبّه إلى ضرورة إعادة المتن التراثي، مقدسا أم بشريا، إلا أن تلك الممارسات النقدية لم تشفع له في مطلق الأحوال

¹ صادق لاريجاني: المرجع السابق، ص 26.27.

² المرجع نفسه: ص 35.

الفصل الثاني: الهندسة النظرية لفلسفة عبد الكريم سروش الكلامية

بأن يقضي بأحكام ويجزم بصدقها، كون النقد والمنطق العقلاني لا يدع فكرة إلا ويمارس عليها أحكامه الموضوعية، وبمعنى آخر مقصود المنطق لا يجزم بالصدق الكلي على مجرد الاعتماد على أحكام قضايا جزئية؛ إذ الشواهد القليلة الجزئية لا تكفي لإثبات كآلية المدعى، أن التحول العام هو كل فهم ديني¹.

إذن؛ حكمة التحول الدائم والتغير النسبي الذي قضى به سروش في فهمنا للمعارف الدينية له مزالق عديدة، جرت أفهام المنتقدين، فمنهم من ينكر التغير في المعارف التي قرأها الإنسان وفهمها من الشريعة كالعقائد والأفكار الأخلاقية والأعمال الفقهية. إن اعتقادنا بضرورة تحوّل هذه الأخيرة سيسلبنا إلى الأبد ثبات الدين أو الشريعة، ومهما زعمنا أنها (الشريعة) ثابتة فلن يزيل ذلك الزعم اعتمادنا على أحدث ما يحدث من ظهور القوانين والنظريات التي تفسر تحولات العصر، "وفي الحقيقة فإننا سنكون قد دققنا المسمار ليس في نعش الإسلام وحده، بل في نعوش جميع الشرائع"²

إن هذه الفلسفة النقدية ضد سروش، قد بينت وأصرت على أصالة الشريعة، وحققت في كونها ثابتة لا محالة، وأن جميع المعارف البشرية الأخرى، لا يمكن البتة أن يعول عليها في فهم الشريعة؛ إذ كيف يستساغ لسروش أن ينزل بالنص المطلق إلى واقع النصوص النسبية، وتاليا يعتمد على تلك النصوص ابتغاء استقرار وفهم النص الديني المفارق والمهيمن والثابت، لا بدّ أن المقارنة هاهنا بينة التهافت، "وسيبقى البشر في هذا المستوى مهما استعانوا بالعلوم والمعارف التجريبية، من ميكانيك وفيزياء وطبيعيات، ومن علم النفس وعلم الاجتماع وعلوم طبقات الأرض والنبات والحيوان، وعلم الحياة والكيمياء المعدنية والآلية، والهيئة وغيرها، قاصرا أن ينال بيده عالم الربوبية أو يحيط بأسرار الخلقة

¹ صادق لاريجاني: المرجع السابق، ص 36.

² محمد الحسين الطهراني: نظرة على مقالة بسط وقبض نظرية الشريعة، تعريب: حسن إبراهيم، دار المحجة البيضاء، ط1، بيروت، 1424، ص14.

الفصل الثاني: الهندسة النظرية لفلسفة عبد الكريم سروش الكلامية

وخفاياها التي لا تحصى، والمحيطه به من كل جانب، وأن يزيح التعبد عنه جانباً، إلا أن نقول إننا فهمنا العالم المطلق واكتشفنا سرّه ولغزه وهو قول جزاف خاطئ¹

3 . تهافت دعوى الجمع في علم المعرفة الدينية بين الداخل والخارج:

لقد سعى سروش جاهداً في نظريته القبض والبسط أن يبرهن على كون المعارف الدينية كالمعارف البشرية الأخرى، وتشترك تالياً معها في كل الخصائص، وتزيد عليها فقط كونها الأقرب إلى الدين أو الشريعة، مع أن هذه المزية لا تشفع ولا تزيد يقيناً في منتوجها المعرفي، طالما أن كل المعارف الدينية من إنتاج بشري، فهي تتعرض باستمرار لقانون ومعيار الصدق والكذب أو الصواب والخطأ.

وكما تقدم في تحليلنا لرؤيته فإن علم المعرفة الدينية يجعل من المعارف المنتجة حول الشريعة موضوعاً له، ويضطلع بذلك جهد عالم المعرفة الدينية إلى التفقه في تلك المعرفة، بصفة بعدية، أي من خارج الدين، تماماً كما تفعل فلسفة العلوم، إذ تدرس هي الأخرى العلم من خارجه وتسعى إلى تأويله وتفكيكه بغية الكشف عن أسرارهِ، ومن ثمة لبحث مدى نجاعة مناهجه ونتائجه، وسروش إذ جمع بين مناهج علم الأديان وعلم المعرفة الدينية وفلسفة العلوم الإنسانية، فقد وصل به الأمر إلى أن يصنع منهاجاً يتّخذهُ الإنسان لمعرفة المقدس ويتصوّره، ويتّخذهُ محوراً للبحث.²

لا ريب في أن عملية الإدماج هذه مجرد إدعاء، كان قد حكم به أهل الأديان كل على حدة، وبصفة حصرية، إذ لا يعترف . بطبيعة الحال . المتدين المسيحي بعالم المعرفة الدينية

¹ محمد الحسين الطهراني : المرجع السابق : ص 15.

² غالب الناصر: مباني الدين التجريبي والتعددية الدينية في فلسفة عبد الكريم سروش، مركز الفكر الإسلامي المعاصر، ط1، 2012، النجف، ص 222.

الفصل الثاني: الهندسة النظرية لفلسفة عبد الكريم سروش الكلامية

الإسلامية، كما لا يحدث العكس، وبالتالي فالجمع بين هذه المقولات: علم المعرفة الدينية وعلم الأديان، وفلسفة العلوم، هو عملية غير علمية ولا عملية ومضللة أيضاً¹

وفي معرض آخر، وبعد التأكيد على بشرية المعارف وتحولها، تم كشف الستار عن إشكالية تعريف واحد جامع مانع للدين. إن القضية هاهنا قد غدت (بعد حرية التجارب الدينية) ضرباً من السفسطة، مع أن الدين واحد ومفهوم يمكن وضع تعريف له، على الأقل يكون مفهومه مقارنة كلية ومشتركة بين كل التعريفات "وهنا نلاحظ بوضوح كيف أن سروش يهرب هذه الإشكالية من علم الأديان الغربي إلى ما أسماه: علم الكلام الجديد، أو نظرية المعرفة الدينية، مع أننا في الداخل الإسلامي المعرفي، لا قيمة لهذه الإشكالية مع وضوح مقاصد القرآن الكريم"² وهنا يتم صناعة التعاريف والمفاهيم حسب تبرير الآراء دون البحث في التأسيس العلمي، وكأن علم الكلام الجديد في الواقع الإسلامي اليوم، كان الدافع من وراء نشوئه تطور علم الأديان من جديد في الغرب المسيحي.

بالإضافة إلى إشكالية ضبط المفهوم الجامع لمسعى سروش ونظرائه من المجددين الدينيين أو فلاسفة الدين، نقف في معرض آخر ونجده يضطلع إلى مقارنة ظالمة أو مجحفة في حق النص الديني القرآني، إذ لا ندري . معه . النص القرآني هو الذي نزل من عليائه إلى أفق النص الشعري أم أن النص الشعري قد سما به المقام البشري إلى النص القرآني؟ 'فمقاربة النص القرآني بالشعر كما هو مسعى سروش أو مقاربتة بالأدب الشفاهي كما هو مسعى أركون، مقاربتان لا قيمة لهما في ضوء علم النص الحديث الذي تخطى الجهد البلاغي التقليدي إلى إرساء أطر علمية قادرة على استيعاب النصوص الكبرى المتخطية

¹ غالب النصر: المرجع السابق، ص 223.

² المرجع نفسه: ص 225.

الفصل الثاني: الهندسة النظرية لفلسفة عبد الكريم سروش الكلامية

للحدود الحضارية وتبدلات الزمان والمكان، والمتعددة الدلالات والمجهزة بطاقة تأويلية لا تنفذ، كما هي الحال مع النص القرآني وتقنيات السرد فيه¹

وبالمضي في إيراد الاعتراضات نجد أنها لا تختلف كثيرا عن اشتراكها في إشكالية بشرية المعارف الدينية ورفع سروش لقداستها، وإصراره على ضرورة ووجوب اعتماد المعارف على علوم العصر، لأن - حسب - إحرار التقدم في الفهم الديني وتجديده نوعيا يختصر في الاعتماد كل الاعتماد على ما أستجد من علوم العصر المتطورة، خاصة العلوم الطبيعية الكونية، لما لها من دور بارز في تفسير الكون وتحديد مقصد الإنسان، وعدم استناد الفقهاء والمتكلمين إليها يحيل الأمر إلى مجرد إنتاج معرفة عقيمة لا ثمرة ترجى منها².

وقياسا على ذلك اعترض بعض الناقدين على دعوى نسبية المعرفة البشرية ورفض أن تكون من إبداع سروش نفسه، وقال بأنه مجرد استنتاج فرضي عائد إلى دراسته للهيرمينوطيقا الغربية³، المؤمنة في أصلها بالتعددية في فهم النصوص، سواء أكانت مقدسة إلهية أم بشرية، بل وكان يقتبس دون الرجوع إلى أصحابها وإيراد مصادرهـم "لقد تتبعت أصول أصول كلام القبض والبسط في كتابات متعددة في فلسفة العلم والهيرمينوتيك، فأحيانا كان يأخذ ويقتبس بشكل عشوائي، وإن الإصرار على بشرية الفهم وتاريخية الفهم وارتباط الأفهام مع بعض، وتوقف كل الأفهام على الفرضيات و..هي كلها دعاوى قد طرحت أحيانا بعينها في الكتب المرتبطة بالهيرمينوتيك وفلسفة العلم (...) ولكن البحث

¹ غالب النصر: المرجع السابق، ص 226.

² علي الكريبادي : قراءة في تعدد القراءات مناقشة لمبادئ التعددية في كلمات سروش، دار الصفوة، ط1، بيروت، 2010، ص 49.

³ المرجع نفسه: ص 58.

الفصل الثاني: الهندسة النظرية لفلسفة عبد الكريم سروش الكلامية

في أنه لماذا يكتب كاتبنا وكتبه بهذا التبخر، وشيئا فشيئا تصل كتاباته إلى أنه "مدعانا الكبير" مع أن المدعى ليس له¹

إذن؛ فالهيرمينوطيقا التي ظلت الشغل الشاغل في نظرية القبض والبسط، والتي تمضي بالقاضي بها إلى الإقرار بالنسبية في فهم النصوص والمعرفة عموما، ومن ثمة بتعددية في الفهم وتكثرها ونسبيتها، ربما تحيل القضية إلى ضرب من العقلانية السفسطائية التي كانت تنفي وجود حقائق ولا إمكانية إدراكها، بل كل ما هنالك هو الوهم والظلال، وبناء على هذا المدعى النسبي، فلا يبقى من بعد ذلك فهم واحد تُفهم به النصوص القرآنية ونصوص السنة الشريفة، يمكن الركون إليه والاطمئنان به، والسعي في تحصيله، والقطع تاليا بأنه فهم صحيح وفهم يطابق الواقع.²

إن هذه النسبية وبالرغم من إعطائها الفسحة اللازمة لتجديد التفكير في مجال أكثر رحابة وحرية، إلا أنها أدخلت العقول في نوع من الفوضى المعرفية، فما دامت الحقيقة لا طريق واحدة تسلك نحوها، والمعرفة الصحيحة لا يمكن أن يمتلكها أحد، فكيف يمكن الحصول على معيار الصدق أو الكذب؟ خاصة إذا تعلّق الأمر بالأديان، لأن الدين هو الذي يعود إليه الولاء والتعبد والخضوع، وإذا أحدث هذا التشويش فلن يطمئن قلب المؤمن المتعبد بعدها إلى دين تتحرك فيه الحقيقة ولا تتجلى إلا في شكل ظلال.

وها هنا يتبين لنا أن دعوى القبض والبسط أقرب إلى الشك، منه إلى اليقين، وربما التهافت يظهر في البرهان على ذلك من الفرضية التي انطلق منها سروش، وهي أن الحقيقة نسبية التوزع بين المعارف وليست منحصرة في معرفة ما فحسب؛ إذ ربما تكون الحقيقة في إحدى النظريات الباطلة³، علما أن جميع المعارف السابقة لم ترفض بصفة كلية، بل واقع

¹ علي الكريابادي : المرجع السابق، ص 58.

² المرجع نفسه: ص 203.

³ أحمد واعظي: نقد نظرية القبض والبسط، تعريب: محمد زراقات، دار الهادي، ط1، بيروت، 2003، ص 80.

الفصل الثاني: الهندسة النظرية لفلسفة عبد الكريم سروش الكلامية

الأمر هو التعديل والزيادة والحذف، ما ساوقها طيلة تاريخها، فما بالك إذا تعلّق الأمر بالمعرفة الدينية التي يُعتمد في تمثين متونها على النصّ الديني، الذي نؤمن به قلباً أن الباطل لا يأتيه من بين يديه ولا من خلفه.

وبالجملة يعدّ النقد منصّباً على بشرية المعرفة وما يلحق مقولة البشرية من خصائص لا تليق بمقام النصّ القرآني والسني، أو الشريعة كما اعتاد سروش الإطلاق عليها، وفي الأخير يمكن أن نستنبط من هذه الانتقادات عدة انزلاقات ابستمولوجية:

أ . نظرية القبض والبسط في الشريعة واقعة في أزمة الشك:

إن دعوى القبض والبسط وإعادة القراءة لجميع المتون التراثية والمعارف الدينية للحرص على إعادة بنائها بناءً منهجياً ومعرفياً، مع رفع القداسة عن تلك المعارف الدينية، يبيّن بحق أن الإيمان بأن كل المعارف البشرية ناقصة وتتشد الكمال، أو حدسيّة؛ فلا مفرّ من الاعتراف بمقولة الشكّ فيها دائماً، بما في ذلك المعارف الدينية الناشئة حول المتون الدينية¹، فلا نطمئن البتّة أن ما فهم حولها يقيني، بل إن الشكّ في صحتها باقٍ لا محالة.

ب . التعارض بين نظرية القبض والبسط والإيمان الديني:

لا شكّ أن نظرية القبض والبسط كما تقدّم، هي نظرية معرفية تنظر إلى المعارف الدينية كواحدة من المعارف البشرية، وتسعى في أوليتها إلى كشف الفهم الديني وكيفيته، كما تضطلع إلى تحديد العلاقات القائمة بين المعرفة الدينية والمعارف البشرية الأخرى²، كما أن الإيمان الديني "هو مجموعة من التّصديقات والاعتقادات التي تتحقّق في نفس المؤمن

¹ أحمد واعظي: المرجع نفسه: ص 80.

² عبد الكريم سروش: نظرية القبض والبسط في الشريعة، مصدر سابق، ص 21.

الفصل الثاني: الهندسة النظرية لفلسفة عبد الكريم سروش الكلامية

تجاه بعض الحقائق، والإيمان توأم المعرفة وقرينها، وبناء عليه لا يمكن الفصل بين المعرفة والإيمان أو تجريده منها¹.

إذن؛ فلا أحد ملزم بالإيمان إلا بعد اكتسابه المعرفة بالذي يؤمن به من إله وما شرع للمعاش والمعاد. وعندما يكون الشك حائلًا بين الدين وتلك المعرفة الدينية، سيكون التعارض واضحًا بين الأمرين، فهل يمكن . منطقًا . أن يؤمن الإنسان وهو على حالة من الشك إذا حكمنا بأن الإيمان مقرون بالمعرفة، أي أعرف بماذا أؤمن. والإيمان يقيني في أصله واليقين غير الظن والحدس، ومن شك (بناء على ما يعرف) في وجود الله، لا يدخل في زمرة المؤمنين².

أمام هذه الشبهة المعرفية والمفارقة المنطقية يبقى لسروش طريقان: إما أن يفرغ الإيمان الديني من أي مستند منطقي، ولا يملك أي مبرر عقلائي، أي العقل القابل للتناقضات. وإما أن يقدم لنا تعريفًا جديدًا للإيمان³، بحيث يمكنه أن يفسر طريقة الجمع بين الإنسان الشاك والمؤمن في الآن نفسه.

¹ أحمد واعظي: نقد نظرية القبض والبسط، المرجع السابق، ص 83.

² المرجع نفسه: ص 83.

³ المرجع نفسه: ص 84.

❖ الفصل الثالث: تجليات الفلسفة الكلامية و تطبيقاتها ❖

❖ المبحث الأول: التعددية الدينية أو الصراطات المستقيمة.

❖ المبحث الثاني: القراءة الجديدة للتجربة النبوية.

الفصل الثالث: تجليات الفلسفة الكلامية وتطبيقاتها.

المبحث الأول: التعددية الدينية أو الصّراطات المستقيمة:

1. في مفهوم التعددية بصفة عامة:

لقد اقترنت لفظة التعددية من حيث اللغة بالعدد والعدّ، والعد كما هو معروف مرادف للفظّة الإحصاء، والعدد يستوجب العديد والمتكثّر أو المعدود، والأيام المعدودات أيام التشريق، ونقول: عدة كتب معنى جماعة¹، كما تعني التعددية الكثرة، والكثرة والكثرة، والكثرة: نقيض القلة، وقوم كثيرون، نماء العدد، يقال: كثر الشيءُ يكثر كثرة، فهو كثير وكثر الشيء أكثره، وقُلّه: أقلّه، والكثرة بالضم من الكمال: الكثير يقال: ما له قل ولا كثر².

إن هذه المعاني والمترادفات اللغوية تقترب كثيرا من المعاني الاصطلاحية لمصطلح التعددية؛ لأن الكثير هو المتعدّد في الواقع، أو المتكثّر سواء أكان هذا في الجماد أو النبات أو الحيوان، أو كما يقول الحكماء وعلماء الكلام: أن الواحد يقابل الكثرة، على جهة ما يقابل العدم الملكة، لأن الواحد هو الذي لا يتجزأ، والمتّحد هو عدم التجزيء، والتجزيء هو كالمملكة والصورة لهذا العدم .. والسبب في ذلك أن المتجزئ هو كثرة، والكثرة أعرف من المنفرد، والذي يتجزأ أيضا أعظم من الذي لا يتجزأ، والأعظم أعرف من الأصغر³، وبالجمله يرى الحكماء أن التعدد يعني الكثرة التي تقابل في جوهرها الوحدة، وطالما أن الوحدة لا تتجزأ فإن أخصّ خصائص الكثرة هي التجزؤ، وإن امتنع التجزؤ في الكثرة، فلا يمكن أن تكون كذلك، وقد ميزوها بما دون الله . تعالى . لأنه واحد، أما العوالم المخلوقة به وله فهي كثرات فوق كثرات لامتيازها بالتجزيء، ولا يعلمها إحصاءها إلا هو . سبحانه .

¹ الفيروز أبادي: القاموس المحيط، إشراف: محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، ط8، بيروت، 2005، مادة "عدد"، ص297.

² ابن منظور: لسان العرب، المرجع السابق، ص 3827، مادة كثر.

³ موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب: المرجع السابق، ص160.

الفصل الثالث: تجليات الفلسفة الكلامية وتطبيقاتها.

ولهذا المعنى الواقعي صاغ الصوفية اللا متجزئ من لفظة الأحدية، التي تعني غير الانقسام إلى الأجزاء المقدارية، فالأحدية تطلب انعدام الأسماء والصفات مع أثرها ومؤثراتها، والواحدية تطلب فناء هذا العالم بظهور أسماء الحق وأوصافه، والربوبية واسم الأحد، هو اسم الذات باعتبار انتقاء تعدد الصفات والأسماء، والنسب والتعيينات عنها، والأحدية اعتبارها مع إسقاط الجمع¹.

هذه المعاني التي أوردتها الصوفية للأحدية وللأحد تضاد في جوهرها معنى التعدد كما تقدم، وإجمالاً يتحد معنى الواحد والأحد بالذي لا يتجزأ أصلاً، بينما يتحد معنى التعدد والتكثر بالذي يتجزأ في جوهره، وطالما أنه بان التجزيء للعالم المفتقر إلى واجب الوجود الواحد، فهو المخصوص بالكثرة وتجلي التعدديات بشتى اختلافاتها وتشظياتها، وعليه فالعالم المخلوق من طرف الله . تعالى . يقابله في نقطة وجودية مناقضة له تمايزه عنه هي وجوب التعدد والكثرة، وإلا فإن هذا الوجود سيحوي لا متجزئين اثنين أحدين واحدین وهذا محال الحدوث، فالواحد الأحد فرد وتر وليس البتة زوجاً وشفعاً.

وبالجملة فالتعددية بصفة عامة تعني وجوب الإقرار ابتداء بالكثرات الحالة في واقع الأعيان، والممثلة لسنة الاختلاف في العالم والاختلاف كما قيل رحمة وثروة معرفية، لأن كثرة الاجتهادات تدلّ على كثرة العقول المجتهدة وليس ثمة عقل واحد مجتهد، وهذا الأمر محمود في أصله، والفقهاء الإسلامي مثلاً يبين جلياً وسمة الاختلاف والتعدد، والكثرة المعرفية، كون الفقهاء يستندون في أحكامهم إلى أدلة أصولية بحسب الاعتبارات والمقاصد الشرعية لكل زمان ومكان، مجتهدين على قدر طاقاتهم البشرية، وبهذا شكّلوا التعدد والاختلاف الذي أفضى بالأمة إلى الفسحة في التّعبد والسير في الدين وتنوع المسالك².

¹ موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي: المرجع السابق، ص 12.

² عبد الله أحمد: شرعية الاختلاف، ط4، بيروت، 2004، ص 41.

الفصل الثالث: تجليات الفلسفة الكلامية وتطبيقاتها.

وبهذا المقصد التتويجي والاختلافي ينشأ بين الناس الحوار، والأصل في الحوار هو الاختلاف، لأننا لا ندخل في مناظرة حوارية إلا ونحن على درجة من الاختلاف أو التباين والتمايز في الرؤى، أو كما أطلق عليه طه عبد الرحمن، "الحوار الاختلافي"¹، ذلك أنه يقوم ويتأسس على مقدمتين ضروريتين هما قيام المحاور على قضية وقيام المحاور على قضية مختلفة، ومن ثمة ينشأ الحوار.

وعلى العموم فإن الكثرة في كثير من المواضع تستوجب الاختلاف وتستجبه من جبهتين: الأولى عمودية مع الله . تعالى . فهو ليس كمثله شيء، لذا فكل ما دونه . بالضرورة . يختلف عنه، والثانية أفقية مع غير الله، أو مع باقي الكثرات، إذ ليست واحدة ومتفقة مع الأخرى بكل الوجوه، فمثلا كل الناس يتكلمون بلسان، وهذا اتفاق شمولي على نطقهم بلغة معينة، لكن في الآن نفسه ليس كل الناس ينطقون لسانا واحدا موحدا، وهنا الاختلاف، والشيء نفسه بالنسبة للون أو الأيديولوجيات والأديان، وغيرها وها هنا بين . سبحانه . عظمة آياته بسنة الاختلاف فقال: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّسَانِ وَالْوَلَوْنِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالَمِينَ ٢٢﴾²، فالاختلاف عند الله . تعالى . من الآيات الدالة على قدرته ووحدانيته التفردية وجلال سلطانه في خلقه.

وبالتالي فإن طابع النسبية والتقريبية سيميز عالم الكثرة، لأنه ليس من الحكمة أن يدعي الفرد من الجماعة كلها أنه على صواب مطلق بمقابل دحض آراء ودعاوى نظرائه الآخرين، رغم أن التنفيذ لرأي ما لا بد أن يقوم على الحجة البرهانية البليغة المقنعة للخصم المفند بها رأيه، وبذا فإن هذه النظرية غير واقعية، وذلك لأن أصحابها يقيسون الحقائق

¹ طه عبد الرحمن: الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، ط2، بيروت، 2006، ص 28 . 29.

² سورة الروم: الآية 22.

الفصل الثالث: تجليات الفلسفة الكلامية وتطبيقاتها.

بمعايير هي أصغر من الواقع أو تساويه، في حين أن الحقيقة اللا تنفيذية هي أعم من الواقع وأكبر وهي خارج شؤون المعايير الواقعية¹.

هذه إذن؛ مقترنات التعددية كمفهوم عام، فهي من جهة مقترنة بالكثرات في العالم، ومن جهة خلافية تقابل الأحدية الإلهية المقدسة، ومن جهة ثالثة تعرف بمقولاتها، والتي أبرزها على الإطلاق سُنّة الاختلاف، التي تعدّ مقولة كونية ضرورية كمقدمة للإيمان بالتعدد والكثرة، مع الإقرار بالنسبية اعتقاداً بوساعة مجال الحقيقة ولا محدوديته، وتالياً لا إمكانية الحصول عليها بسهولة، ومن ثمة فكل ما هنالك هو مجرد مقاربات للحقيقة، وما تعدّد النظريات والرؤى حولها إلا دلالة على حقيقة الكثرة في إدراكها.

2 . التعددية في الأديان:

لقد تطور مصطلح التعددية الدينية/Religion pluralism. في الغرب خاصة مع أعمال فيلسوف الدين جون هيك/ John Hick* الذي يرى أن ثمة الكثير من الممارسات التي تختلف بحق من حيث الممارسات مع ما ورد في الكتاب المقدس وهذا يترجم الفهم المتكثّر للحقيقة إنه قلق تجاه الدين²، فالتعددية سنة إلهية تجري مجرى الكثرة في العالم، ومن جليل عظمتة سبحانه يتبدّى لنا أن التعددية لم تشمل اللغة والخلق وأنماطه في الجماد والحيوان والنبات، بل سيظهر أن التعدد شمل كل الأفعال والسنن الكونية، ومنها الأفعال والسلوكات الإنسانية عبر كل العصور، وبعدّ فعل التدين أبرز تلك الممارسات التي راجت منذ نقلها أول تأريخ للماضين من البشرية، كون الدين يربط في الأصل بين ما هو حسّي وما هو غيبي مفارق،

¹ مجلة قراءات معاصرة: العدد 3، ص63.

* ولد جون هيك/ John Hick في مدينة يوركشاين/yorkchin، عام 1922 ببريطانيا، عاصر فلسفة القرن العشرين، انصبت مجمل أعماله على فلسفة الدين أو اللاهوت، من أهم مؤلفاته: الإيمان والمعرفة، فلسفة الدين، الشر والله المحب، أدلة وجود الله. وتوفي في 9 فبراير 2012. (انظر مطلع كتاب: وجيه قانصو، التعددية الدينية في فلسفة جون هيك).

² Keith E. Yandell : **Philosophy of religion**, by Routledge 11 New Fetter Lane, London EC4P 4EE, 1999 , p:67.

الفصل الثالث: تجليات الفلسفة الكلامية وتطبيقاتها.

أو بين ما هو مفترق وممكن الوجود وبين ما هو غني وواجب الوجود، وبين الضعيف والقوي، وفي هذا ظهرت التعددية والكثرة أيما ظهور.

والتعددية الدينية بهذا هي نظرية معرفية في باب حقانية الأديان والمتدينين، تكشف الستار عن هذه الحقيقة، وهي أن الكثرة في عالم الأديان (وغير القابلة للاجتئاب حسب الظاهر)، حادثة طبيعية تعكس في طياتها حقانية كثير من الأديان وأن كثيرا من المتدينين محقون في اعتناقهم لدينهم، وأن ذلك مقتضى الجهاز الإدراكي للبشر، وتعدّد أبعاد الواقع ومقتضى كون الله هاديا ويريد الخير والسعادة للبشر. هذا التعريف لعبد الكريم سروش وضعه طليعة مقدمته لكتاب الصّراطات المستقيمة، الذي حاول فيه أن يبرهن على وجود تعددية في عالم الأديان والتدينات، وهذه التعددية التي هي ليست من قبيل العبثية بقدر ما هي سنة إلهية أرادها جوهرها في خلقه المتكثّر، ليميز هو . عز وجل . بالوحدة والإطلاقية في الحقّ والعدل والهداية.

إن؛ فالواقع المشهود أمام جميع الناس هو التعدّد في الأديان، والرؤية من خارج الدين كنوع من الممارسات الإنسانية ينبئنا بالاختلاف في ذلك، ولا إنكار لهذا إلا من طرف جحود جاحد أو اعتناق شخص لأيديولوجيا، المهم الآن وفي عالمنا المعاصر هناك أديان وليس دين واحد، ولا شكّ أن هذه الأديان من الصعب بمكان أن نضعها تحت تعريف واحد جامع مانع، وذلك لتعدّد سلوكها في مناهجها وصراطاتها، ولكن ثمة أسئلة راودت وشغلت عقول المفكرين قديما وحديثا، منها ما له صلة بالتعددية بوصفه مفهوما لا يمكن إنكاره من الوجهة الظاهرية.

هل يمكن الاعتراف بهذه الكثرة والتعددية أو على الأقل الاعتراف لمجموعة من هذه الأديان بامتلاكها لنصيب من الحقيقة؟ ثم هل يصحّ القول والجزم بصحة المعتقد الإسلامي كواحد من الأديان المنتشرة في العالم ؟ أليس من قبيل الغرور والتعصّب العقدي/الفرقي أن

الفصل الثالث: تجليات الفلسفة الكلامية وتطبيقاتها.

يحكم المتدين بدين ما على أتباع باقي الأديان الحنيفية الأخرى . ولاسيما التي تؤمن بالمعاد . بالزئغ والضلال بعد الانطلاق من مُسلمة إسلامية هي شيوع الرحمة الإلهية الواسعة¹؛ فكل البشر قضى الله . تعالى . في حكمه أن ألا يكونوا على سبيل واحدة، بل متعددي السبل، ويوم القيامة يفصل بينهم فيما كانوا فيه مختلفين؟ فلماذا -إذا- الحصرية في التدين والإعلاء من نداءات الإقصاء لباقي التجارب الدينية الأخرى؟ بغض النظر عن حقانيتها؟ ثم هل قول الله . تعالى . في القرآن: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَعِيًّا يَنْتَهُمُ وَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾²؛ وقوله: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾³، يعني أن الإسلام حصري ولا يحوي . بأي وجه من الوجوه . بعض التجارب الدينية الأخرى؟

لا بدّ من إعادة الاعتبار لمعنى الخاتمية، خاتمية النبوة الإسلامية واستيعابها لسائر النبوات، فالإسلام . ومن دون ريب . شامل حاوٍ لكل الأديان وجامع لمتونها والمنتقد والمعدل لنصوصها، وتاليا فهو المهيمن على العالمين بالتحدي والتعجيز المطلق لكل النصوص البشرية التي لا ترقى لأن تشارك السلطان الإلهي . هذه الإشكاليات كلّها حادت بالمصلح الديني والناقد للخطاب الديني عبد الكريم سروش، إلى إعطاء وإرساء مبانٍ للتعددية الدينية كإشكالية في الفلسفة الكلامية المعاصرة من الوجهة التطبيقية، وتستحقّ بالفعل إعادة النظر فيها، وبذلك فهي تتصدّر إشكاليات البحث في العقائد الإيمانية.

¹ حسن يوسفیان: دراسات في علم الكلام الجديد، المرجع السابق: ص336.

² سورة آل عمران: الآية، 19.

³ سورة آل عمران: الآية، 85.

الفصل الثالث: تجليات الفلسفة الكلامية وتطبيقاتها.

3 . مباني التعددية الدينية:

. المبنى الأول: تعددية فهم النصوص.

لا أحد ينكر أن النص . أي نص . يحتمل عند القارئ أكثر من معنى واحد، فما بالك عندما يتعدّد القراء؟ إذ كلما تعدّد القراء تعدّدت القراءات وتتوّعت التأويلات، وهذه أيضا سُنّة في البشرية، أو كما بيّن جون هيك أنّه في حال ما تقوله المسيحية صحيحا فلا يُفرض ذلك على الآخرين من المتدينين¹. فهي بالطبيعة لا تقف عند فهم واحد موحد، ليس فقط في النصوص، بل في الطبيعة كذلك، ونحن نرى أن القوانين السائدة في زمن ما تمّ تعديلها أو تبديلها تماما، وفيها ما تم دحضه، وفيها ما بقي على شاكلته الأولى وهكذا، إذن فالفهم في اعتقاد سرّوش متعدّد وسيالة، وهذا المبنى استند فيه إلى نظريته القبض والبسط في الشريعة، وأورد فيه أن كل دين يمثل تاريخ تفسيره وفهمه، فالإسلام يعني تاريخ التفسير والشروح التي صدرت عن الإسلام، والمسيحية تعني تاريخ التفسير التي صدرت عنها وهكذا².

في مبنى تعدّد القراءات تحدث المقاربة نحو الحقيقة وليس امتلاكها تماما، وطالما أن النص القرآني أو النص الديني الصحيح هو محض الحقيقة . في اعتقاد كل متدين لنصه المقدس . فإن الفهم المختلفة حولها دالة على ذلك، ولعلّ سرّوش في معرض هذا يسوق مقارنة بين تحول الفهم وتطورها واحتمال العلماء مسؤولية قوانينهم المسنونة، ومشكلة ذلك لعالم الدين، ويرى في ذلك من السواء، يقول: "ففي المعرفة الدينية كما هو الحال في سائر المعارف البشرية، لا يكون قول أحد حجة تعبدية على شخص آخر، ولا يوجد فهم مقدّس وخارج حدود النقد، وهذا الكلام كما أنه صادق وصحيح في فرع الكيمياء مثلا، فكذا هو

¹ Chris sinkinson : john hick: an introduction to his theology: Religious and Theological Studies Fellowship38 De Montfort Street: 1995: p 20.

² عبد الكريم سرّوش: الصراطات المستقيمة، ص 14.

الفصل الثالث: تجليات الفلسفة الكلامية وتطبيقاتها.

في الفقه والتفسير، فكل إنسان يتحمل مسؤوليته على عاتقه ويحشر وحيدا أمام ربه، فالوحدة مطلوبة مثلا في الحاكم السياسي وليس كذلك في الحاكم الفكري والديني¹، هذا النص لسروش فيه أن الأصل في تعدد الفهم عائد إلى شاكلة الجهاز الإدراكي للبشر، إذ ليس من قبيل الحكمة أن يتبرأ المتعبد من طريقة يعبد أمام ربه، كما لا يتبرأ العالم في الطبيعة من القانون الذي وضعه ثم جاء الوقت الحاسم لتعديله أو إلغائه نهائيا.

إن هذه المقارنة بين تغير ما في الطبيعة وما في فهمنا للشريعة يبين بتميز حقيقة المبنى الأول، والذي لا يمكن إنكاره، في هندسة التعددية الدينية المعبرة بالفعل عن واقع مليء بالتجارب الدينية، وبعبارة وجيزة، يتلخص المبنى الأول في فحوى نظرية القبض والبسط التي تؤمن بمقولة النسبية في فهم النصوص ومعيارية إدراك الحقيقة، أو معاشتها؟، أو بتعدد القراءات للنص الواحد.

. المبنى الثاني: تعدد التجارب الدينية:

يتبنى عبد الكريم سروش كمقدمة ضرورية لهندسة التعددية الدينية، التجربة الدينية الروحية، التي يتصل من خلالها المتعبد (المتدين) بعالم الغيب، وإن أدنى درجاتها الرؤية الصالحة، مع العلم أن كل الأديان مسبقة بحالة الكشف والتجربة الغيبية والقدسية والوحدانية التي عاشها الأنبياء، بل حتى أتباعهم من العرفاء وأرباب السلوك ورياضة النفس².

وبالجملة فإن التجارب النبوية تعني كل المواجهات التي كان يواكبها الأنبياء . عليهم السلام . في تعاملهم مع كنه الحقيقة الأزلية، محاولين بذلك وحيها لأقوامهم بنوع من البسط والمقاربة، لهذا يرى سروش أن من سلك مسلك الأنبياء فلا يكاد يظفر بما ظفروا، وقد مثل على ذلك بأذواق وأحوال رجال التصوف أو العرفان، وها هنا يقول ابن عربي في إحدى

¹ عبد الكريم سروش: الصراطات المستقيمة، المصدر السابق، ص16.

² المصدر نفسه: ص 19.

الفصل الثالث: تجليات الفلسفة الكلامية وتطبيقاتها.

تجاربه الروحية: "ثم ارتقيت مع الرسول على أوضح سبيل على البحر المسجور، فتيسر كل عسير، ورأيت في لجة ذلك البحر المحيط، سفينة العالم البسيط، فنظرت في تحصيلها، فقليل لي: متى تقف على جملتها وتفصيلها، هذه سفينة العارفين وعليها معراج الوارثين¹، هذه المحطة الروحانية تعكس التجارب التي يمرّ عليها المتصوف وهو يرتقي في مقاماته العلوية نحو الحقيقة النورانية التي تجذبه إليها، وابن عربي عارف بالله . تعالى . يصف لنا ما رأى في تجربته وهو ينتقل من عالم التجربة الطبيعية نحو عالم التجربة الغيبية، فتبدلت أحواله من النقص إلى الكمال، ومن العسر إلى اليسر، ومن ظلمة العمى إلى نور الإبصار، ومن الريب إلى اليقين، هكذا تتحوّل التجارب من فلك إلى فلك آخر، وحسب سرّوش فالتجارب الدينية لا تتوقّف البتة عن الفيض والتحول، وفضلا عن ذلك هي متعدّدة ومتكرّرة بعدد الخلائق نفسها أثناء تطلّعها لبلوغ الحقيقة أو تأملها.

إن طبيعة التجربة الدينية -إذا- تضي على المتدينّ ذوقا جماليا وطابعا فنيا روحيا يتعلق بما هو ورائي/غيبى، لهذا تكون الممارسات العاكسة لذلك غير طبيعية وغير مفهومة في الغالب، ولا أدلّ على ذلك من التجربة الصوفية، كون المتصوف يرتفع به المقام إلى حالة من السكر تتحد فيه ذاته الناسوتية مع الذات الإلهية، دون اندماجهما، فيصبح وجود العبد وجود الرب والعكس²، حينها يبدأ الصوفي بكلامه الشطحي (شطحات الصوفية الرمزية)، وهاهنا لا أحد يعترض على كون تلك التجربة الذوقية هي ذات طابع فوق طبيعي ولا يمكن ترجمته إلى الآخرين من شدّة الوجد والسكر العرفاني، كلا إن الأمر يستغرق الإنسان في فلك من الروحانيات الغيبية تجعله يغيب عن صواب عقله العادي والمألوف،

¹ ابن عربي: الإسراء إلى المقام الأسرى، أو كتاب المعراج، تح: سعاد الحكيم، دندرة للطباعة والنشر، ط1، بيروت، 1988، ص71.

² نهاد خياطة: دراسة في التجربة الصوفية، دار المعرفة، ط1، دمشق، 1994، ص 67.

الفصل الثالث: تجليات الفلسفة الكلامية وتطبيقاتها.

ويلج في عوالم لم يجربها البتّة، ولا يتسنّى له أن يعبر عن ذلك إلا بقليل من الكلمات والرموز التي تبدو في ظاهرها كفرا صُراحا.

. المبنى الثالث: تراكم الحقيقة على الحقيقة:

يؤسّس سروش لهذا المبنى انطلاقا من أبيات جلال الدين الرومي الذي أشرنا إليه آنفا، وهي في قوله:

- إن الصّاحب يعلم بوجود الكنز في الخرائب.

- فلا تظنّ سوء أنه وضع النعل معكوسا بلا غرض.

- إن الحقيقة غارقة في دوامة حقيقة أخرى.

- وهذا هو السبب في التفرق سبعين فرقة، بل مائة فرقة¹.

إن هذا المنطق ينفي التفرق من أجل التضليل والجهود، بل السبب غموض كنه الحقيقة، وحولها تشترك الأديان في تفسيرها؛ وكل حسب ما أتى من تجربة، وبذلك تُقبل التعددية والكثرة في الأديان، إذن فالحقيقة ليست سهلة المنال والإدراك والسرّ في ذلك تفرق الأمة بشأنها، فإن جلال الدين الرومي في منظور عبد الكريم سروش نظر إلى التفرق والتحزب والتعددية الفرقية بنظرة إيجابية وليس بنظرة سلبية كما هو سائد . للأسف . إلى الآن؛ أو كما عهدنا في ثقافتنا الإسلامية العقديّة، أو الممارسة التدينية السنية في مقابل باقي الممارسات، ومدى قبول تلك الممارسة ورفض الأخريات؛ إذ يدل التفرق من الوجهة الإيجابية على تراكم الحقيقة فوق الحقيقة وليس على وجود ضلالة فوق ضلالة، فالتنوع لا يعني حالة طارئة في الدين، بل يمثل واقعا أصيلا فيه، وشهادة ذلك ظهور شبهة الصراع العلمي والديني، خاصة ضمن أعمال النزعات الطبيعية الكونية في كشف الحقيقة، فالداروينية كان

¹ عبد الكريم سروش: الصراطات المستقيمة، ص 34.

الفصل الثالث: تجليات الفلسفة الكلامية وتطبيقاتها.

مسعاها واقعيا في بحث حقيقة الموجودات¹، إلا أن ذلك يبدو معاندا للحقائق الدينية. والمشكلة في نظر مولوي ليست في عدم إدراك أغلبية الناس للحقيقة وبقائهم في عالم الضلالات، بل تكمن المشكلة في تراكم الحقائق في بعضها البعض والمكشوفة لهم بكثرة بحق، ما جعلهم محتارين أيها يعتقدون؟ ويعيشون بذلك الجذبة وأجواء الكثرة والتعدد في اختيار الحقائق، وفي هذا المقام تكون مقولة تكافؤ الأدلة ومفادها تساوي القضيتين المتعارضتين²، رغم ما يعترضها من شبهة اجتماع النقيضين وبقاء المناظرة عالقة دون ولوجها إلى الحل الأمثل.

بالإضافة إلى هذا فإن نظرية تعدد الحقائق في الأصل هي نابعة من جهل الإنسان بتعريف كامل يصف الحقيقة الواحدة، مقابل باقي الحقائق الأخرى الزائفة، إن هذه القضية تبين بحق الدور الذي أداه فهم النصوص المتعدّد في تبني سروش لهذا المعنى، أي الأخذ بمنطق تعدّد الطرق وتكررها نحو المقصد الواحد، مع الاعتراف بأن كل تلك الطرق لها جانب من الصواب . لا يمكن إنكاره ابتداء . في سلوكها وابتغائها، وتلك سنة داولها الله . تبارك وتعالى . بين الناس منذ فجر تعاملها مع الحقيقة الدينية الغيبية.

. المبنى الرابع: التقاطع في طلب النجاة.

رغم التعدد في الممارسات الدينية إلا أن ثمة تفسيراً موحّداً للغاية من كل تلك الممارسات³؛ ربما ليس من المصادفة أن يتساءل الإنسان عن سر ممارسة التدين والغاية من الدين؛ إن السر في كل الأديان وبشتى الممارسات هو طلب الخلاص أو السعادة الكبرى

¹ Michael L. Peterson and Raymond J. VanArragon: Philosophy of Religion: Blackwell Publishing: 108 Cowley Road, Oxford :2004 :p 87

² عبد الحسين خسروبناه: الكلام الإسلامي المعاصر، ج1، مرجع سابق، ص 504.

³ Michael L. Peterson and Raymond J. VanArragon: ibid: p 21

الفصل الثالث: تجليات الفلسفة الكلامية وتطبيقاتها.

الآنية والأبدية¹، من الحكم المألوفة والمعروفة أن النجاة أمنية لكل حيٍّ، سواء أكان هذا الحي يؤمن بالمعاد أم يتوقّف إيمانه إلى حدود المعاش، فالنجاة منزلة أخرى بعد الوضعية الآنية، إنه ليس من الصّواب أن يقوم إنسان بنفي الطرق التعبدية الأخرى جملة وتفصيلا هكذا، ويرميها بعدها بالضلالة ومن ثمة بعدم استحقاقها للنجاة في حياة أخرى، والحجة أنه لا أحد من السالكين والآمليين في تحصيل النجاة متيقّن من تحصيلها لحجة دامغة وكافية على ضرورة الاعتراف بتجربة الآخرين من السالكين نحوها؛ وفي هذا الإطار يتموضع المسلمون في خط الصواب منكرين تموضع الآخرين فيه، لأنهم خارجين عن الإسلام، وعليه فهم . دون أدنى شكّ . على ضلالة، وبالمقابل المسيحيون يتموضعون . في اعتناقهم . على خط الصّواب منكرين تموضع نظرائهم من المتدينين الخارجين عن ملّتهم المسيحية، فالحالة هذه أشبه بحالة اللص الذي خرج لغرض السرقة فوجد نفسه يسرق منزله، لكن يدا غيبية كانت تحرّكه نحو الهدى والصّلاح، حيث يجد نفسه كالذي ينثر البذر دون قصد إذا به يحصل على حديقة جميلة².

إن هذا المبنى يبين تقاطع الإنسانية قاطبة في طلبها للنجاة والهدى، وهذا الاختلاف ليس معارضا لغاية النجاة من حيث الأصل، بل هو تعدّد الطرق نحوها كذلك، ربما حتى الحيوانات في غريزتها لحب البقاء ترغب في النجاة والحياة الأخرى، والبقاء يعني بمعنى من المعاني الخلود، أما بالنسبة للإنسانية فالبقاء غريزة في عالم المعاش، ونور روعي ميتافيزيقي ديني في عالم المعاد، ويقترن الخلود دوما بالرضى الإلهي، وحتى الله . تعالى . يقول: ﴿وَمَا تَفَرَّقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَةُ﴾³، فالتفرق يحصل وينشأ بعد ورود البينة بين

¹ ريتشارد سوينبيرن: الإيمان والعقل، تر: أرين عبد المجيد الجلال، جداول للنشر والتوزيع، ط1، بيروت، 2017، ص 190.

² عبد الكريم سروش: الصراطات المستقيمة، لمصدر السابق، ص38.

³ سورة البينة: الآية، 4.

الفصل الثالث: تجليات الفلسفة الكلامية وتطبيقاتها.

الذين أوتوا الكتاب، وفضلا عن ذلك فلا نجد أحدا من الإنسانية لا يطلب النجاة أو ينحو نحوها، فكلنا متقاطعون ومشتركون في البحث عنها.

. المبنى الخامس: حكمة الهداية.

إضافة إلى ما تقدّم من المباني يركز سروش في معرض آخر على الهداية، فيتساءل: ماذا لو اعتقدنا أن كل فرقة على حدة (سنة، شيعة، يهود...) على هداية والباقيات كلّها على ضلالة؟ ماذا سيبقى لاسم الله العظيم (الهادي) من معنى؟ ألا يعني هذا أن الإسلام قد عاد حصريا في فرقة واحدة محدودة المجال ومعدودة المتدينين؟ إذا ما قورنت بملايين متدينيّ العالم؟ إن أغلبية سكان العالم بهذا الزعم سيعيش سلطان إبليس¹، رغم أن الله الكريم قال: ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ وَكَفَىٰ بِرَبِّكَ وَكِيلًا﴾²، والعباد ههنا كلمة مفهومية تستغرق كل عباد الله المخلوقين له وليسوا المخلوقين لإبليس، وبذلك فهذا المعنى يستغرق كل طوائف العالم من المتديّنين مع اختلاف ممارساتهم باستثناء الكفر الصريح البين.

هذا المنطق يفرض واقعا مليئا بالضالين كما وكيفا، مقابل قلة قليلة من المهتدين، يقول سروش: "والأديان التي أرسلها الله تعالى لهداية الخلق قد مسخت بسرعة وبأدنى جهد بواسطة الشياطين، فأكثر الناس في الدنيا يعيشون بأديان محرفة ليس لهم نصيب من الهداية والخير إطلاقا وبالتالي ليس لهم نصيب في الآخرة من رحمة الله³"، فأَيّ منطق هذا يفهم به اسم الله تعالى "الهادي"، هل غلب الشيطان اسم الهادي، كلا إن الأسماء الإلهية تقدست عن عوالم الجن بسلطانها الروحي الغيبي، ولا سلطان للجن حينئذ كما لا سلطان لأسمائها، وبالقيااس على ذلك فلا حكم لبشر على بشر بالهداية حتى لو كان ذلك البشر من

¹ عبد الكريم سروش: الصراطات المستقيمة، المصدر السابق، ص 41.

² سورة الإسراء: الآية، 65.

³ عبد الكريم سروش: الصراطات المستقيمة، المصدر نفسه: ص 41.

الفصل الثالث: تجليات الفلسفة الكلامية وتطبيقاتها.

الأنبياء، ما بالك إذا كان مجرد متعبد أو متدين لطريقة لا يعلم هو حدود فهمها وإصابتها للحقيقة.

وبعد هذا التوضيح بان أن التوسل من الإنسان والهداية من الله تعالى، ألم تسمع قوله سبحانه: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾¹، إذن ففني الهداية الإلهية هو نوع من نفي لرحمته . تعالى . فمن رحمته أن كل البشرية تنعم بنعمة الكرمية اللا منقطعة العطاء، وفضلا عن تستلهم من كل اسم فيضا من فيوضاته . سبحانه . الرازق/ الرزق، العليم /العلم، القوي /القوة، فلم لا تكون الهداية من اسمه المقدس الهادي؟ كما لم يكن المانع في تلك التي سبقت، ربما لا يكون في هذه أو على الأقل لا يوجد ثمة إقرار بجزم قاطع بأن الهداية لفريق أما الآخرون فهم ضالون، هذا لا يستقيم أصلا مع الأدب الإلهي ما بالك مع عباده.

. المبنى السادس: غموض التمييز بين الحق والباطل.

أحيانا يتبدى للبعض أن هذا حقّ وذاك باطل، لكن مع مرور الوقت واكتساب نظريات علمية والتفنن في البحث العلمي يتحول المقصد الأول نحو ذلك وذلك الباطل، فيتغير معناه بسبب جهل الإنسان بشأنيهما في البداية، يقول سروش في إيضاح ذلك: " ليس التشيع هو الإسلام الخالص والحق المحض، ولا التسنن، رغم أن أتباع هذين المذهبين يرى كل منهما الحق بجانبه، ولا المذهب الأشعري يمثل الحق المطلق والاعتزالي، ولا الفقه المالكي ولا الفقه الجعفري، ولا تفسير الطباطبائي، لا الزيدية ولا الوهابية، لا عقيدة المسلمين نقية من الشرك ولا عقيدة المسيحيين، إن العالم الدنيوي مليء بالهويات الملوثة وغير الخالصة"².

¹ سورة القصص: الآية، 56.

² عبد الكريم سروش: الصراطات المستقيمة، المصدر السابق، ص 44.

الفصل الثالث: تجليات الفلسفة الكلامية وتطبيقاتها.

ينفي سروش في هذا النص شبهة استحواذ فرقة على الحقّ دون باقي الفرق، ومن ثمة سهولة رمي كل فرقة لباقي الفرق بالباطل والزيف. وهذا المبنى أشبه بمبنى الهداية، كون اسم الهادي هو ذاته الحقّ وكلها أسماء إلهية، ووفق هذا الاعتبار يعد إدراك الحق نسبياً ومقروناً فقط بتجربة دينية نبوية مثلاً، كتجلّ مباشرٍ للعناية الإلهية المؤيدة والمهيمنة.

هذا الاعتبار . يقدره سروش في اجتهاده . نقل لفهم من صفائه نحو تعكيره، فالدين عندما نزل أول مرة لم تصله أيدي المحتكرين للحقيقة، لهذا لم يتكدر بفهومهم التزييفية، ومنها اللغة والتاريخ والعادات وغيرها، كل هذه تدخل على صفاء الدين فتغيره من نقائه القرآني، نحو تعريضه لحجب البشر وسلوكياتهم، وهاهنا يدّعي كل واحد أنه على حق والآخرين على ضلالة وعلى باطل.

. المبنى السابع: تشابه الحقائق وتكاملها.

يحدّد سروش قياساً على تكامل المعرفة تكامل الحقائق وتشابهها عبر العصور، فمن البديهي القول: إن الحق لا يملكه أحد دون سائر السائرين نحوه، بل كل له نصيب منه بمقتضى توسّله واجتهاده، وهنا تتقاطع الحقائق، وكأن الحقائق الجزئية والنسبية التي نمتلكها تعبر كلها عن حقيقة كلية لا يملكها أحدٌ وحده لعظمها من جهة، ولصغر جهازه الإدراكي في احتوائها من جهة أخرى.

هذا ما يعتقده سروش في تشابه الحقائق وتقاطعها، وهذا المبنى ينفي تمركز الحق في الشرق أو الغرب، أو عند الأوائل والأواخر، بل يفسح هذا المجال لطلاب الحق بأن يطرقوا حوله أبواباً أخرى ويسلكوا في نيله سبلاً أخرى تتعدّد ولا تنتهي أبداً¹. من هذا المنطلق لا بدّ على كل من توصّل إلى حقيقة ما أن يعرضها على باقي الحقائق ليعيرها بها، ويوازن درجتها بدرجات الأخريات، كي يستمرّ البحث بشأنها، وههنا تكامل المعرفة لا لشيء إلا

¹ عبد الكريم سروش: الصراطات المستقيمة، المصدر السابق. ص48.

الفصل الثالث: تجليات الفلسفة الكلامية وتطبيقاتها.

لقصور العقل البشري في فقه الحقيقة كما هي، وفي كثير من الأحيان تشفع مجهودات الإنسان بالكمالات الإلهية تعزيزاً لها، فالوحي وبمجرد أن ترس القضايا المتعلقة بالمبادئ الأولية أو المطلقة، فإن العقل يكتسب عندئذ قوة بها يستطيع أن يتغلب على ما يعترضه من مشكلات¹.

إن؛ يصعب الاعتراف المباشر بالوصول الكامل إلى الحقيقة، لهذا ليس من صواب الرأي الاكتفاء بالمنظور الذاتي دون قرعه بسائر الرؤى الأخرى، وحتى الوحي كحقيقة كاملة من يضمن أننا نفهمه فهما حقيقيا ؟ هذه -إذا- أغوار الحقيقة وبطونها اللامتناهية.

. المبنى الثامن: نسبية القيم في واقع الإنسان.

لقد أخذت القصة الأخلاقية عند البشرية عدة تمثّلات، فهي تارة تقاس بالدين، وتارة بالعقل، وتارة ثالثة بعبادات المجتمع، ورابعة تعار بما ينتفع به الإنسان. إن هذه التأصيلات جعلت منظومة القيم . حقيقة . متشابكة، لا يمكن البت فيها بشكل كامل ونهائي، فمثلا عند الاختيار بين العدل والحرية كمقولتين تبدوان متناقضتين يكون الاختيار لا عن دليل أو برهان بل عن سبب وما دامت العلل والأسباب باقية فالاختيار سيبقى قائما². وهكذا تستمر مسيرة تجلّي التعددية في القيم والمعبرة هي الأخرى عن تعدد فهوم الحقيقة الكبرى.

وهكذا الحال بالنسبة للإقرار بالتعددية القيمية، حسب تعدّد الثقافات البشرية، فحين تتكامل قيم معينة على نحو معين يتحقّق نمط محدّد بحسب معيار صحيح، ويسمى هذا التحقق كمالا يشير إلى إنجاز قيمة معينة إنجازا تاما³، والواقع أن كل إنسان يشكل عالما قائما بنفسه، وفهمه للقيم هو ذلك العالم لأنها (القيم) هي المعبرة عن وجهة نظره أمام

¹ إسماعيل الفاروقي: إسلامية المعرفة، دار الهادي، ط1، بيروت، 2001، ص، 101.

² عبد الكريم سروش: الصراطات المستقيمة، المصدر السابق، ص 49.

³ عادل العوا: العمدة في فلسفة القيم، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، ط1، دمشق، 1986، ص 386.

الفصل الثالث: تجليات الفلسفة الكلامية وتطبيقاتها.

نظرائه من البشر وهذه الكثرة . غير القابلة للاجتئاب . تمثل التعددية الإيجابية التي ليس من الحكمة إنكارها، أو العمل في سبيل طمسها، أو تنميطها، لأن الظروف الشخصية الروحية والوجودية لكل فرد تتبع من ذات الفرد تماما ولا تماثل ظروف شخص آخر¹.

هذه هي التعددية القيمية والثقافية والمترجمة من جهة أخرى للتعددية بصفة عامة، أو كما عهدنا بتسميتها سنة الاختلاف، ولما كان الدين هو الآخر مظهرا من المظاهر الثقافية، فذلك ستكون الأنواق حوله وفيه مختلفة حسب أمزجة البشر كل على حدة، إذن؛ فلا سبيل إلى إنكار هذا وقد لزم أنه آية إلهية أرادها في خلقه جميعا.

- المبنى التاسع: التدين أغلبه معطل وليس مدللا:

بالإضافة إلى المباني السالفة يشير سروش إلى قضية مهمة تميز طابع تديننا وهي قضية في غاية الأهمية، أو كأنها نتيجة لباقي المباني، وهي كون أغلب المتدينين في العالم يتدينون بمحض التقليد والوراثة، فيكون تدينهم بذلك مجرد ممارسة خالية من التعليل المعرفي، ولا يمت دينهم بهذا إلى التعرف على أسرار أو البحث في أغواره المعرفية فمثلا لم يعتنق المسيحيون الديانة النصرانية بعد مقارنتها مع نظيراتها من الأديان، والتحقيق في سبيل اختيارها، والدفاع تاليا عنها، فالغالب في إيمانهم هو الشكل الوراثي التقليدي والاجتماعي؛ إذ ليس من الموانع أنه إذا ولد شخص في مجتمع إسلامي وهو ذو جنسية أوروبية مسيحية الوسط، قطعاً سيكون متديناً بالإسلام والأمر نفسه بالنسبة لشخص ذي أصول عربية إسلامية ولد في بيئة مسيحية، سيدين بديانتهم، وهذا دالٌّ على التعليل في التدين وليس على التدليل (إيراد الدليل).

¹ عبد الكريم سروش: الصراطات المستقيمة، المصدر السابق، ص 52.

الفصل الثالث: تجليات الفلسفة الكلامية وتطبيقاتها.

إن أغلب الناس في العالم يقولون ما قاله قوم إبراهيم . عليه السلام . قال تعالى: ﴿بَلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَرِهِمْ مُّهُتَدُونَ﴾¹، وليس عوام الناس فقط بل حتى رجال الدين²، وهذا النمط من التدين وهو التعليلي يفضي في أغلب الأحيان إلى التعتت والتزمت والعصبية الدينية الفرقية³، لأن التبعية لفرقة أو دين ما تجعل ذاك المتدين ينتصر لفرقته تلك، دون سعيه في البحث عن دليل ضدها ولا حتى محاولة البحث عن الفهم لذلك الدين ومنهجه، بل كل ما هنالك هو شيوع التقليد وتعطيل العقل، وهذا بالضبط ما يؤدي إلى الحروب باسم الدين، وربما ما يحدث في الأمة الإسلامية الآن إلا شاهدا على ذلك، أليست معظم الفرق الإسلامية تظلّ تتغنى بأمجادها الأوائل في امتلاكهم زمام الحقيقة ؟ مع أن ذلك التغني في نهاية المسعى هو إعلان راسخ في العقول المتدنية بالتقليد والتكرار المفتقر إلى البحث التدليلي المعرفي المنصف. وبالجملة يؤدي هذا المعنى القائم على تنشيط التعصب وتفعيله، إلى التعدد الحربي والفرقي في الدين والتدين.

. خلاصة المباني: في تبرير التعددية الدينية.

بعد إيراد المباني وتحليلها، يفضل سرّوش التدين الكلامي والمعرفي على التدين العرفاني والتقليدي، لكون هذا النمط (الدين الكلامي)، أفضل وألطف من مائة مرة من دين العوام والمقلدين، فهو يربي في بطنه كثرة لا يوجد أثر لها في صحراء دين العوام⁴.

ربما العائد إلى تاريخ علم الكلام الإسلامي بالمقارنة مع تاريخ العلوم الدينية الأخرى كالتصوف والفقهاء مثلا، يجد أن التصوف يوصل السالك إلى الحقيقة أو اليقين الذي لا يستطيع أن يبرهن عليه انطلاقا من شعوره الباطني به، أجل كذلك الفقيه ينادي فقط بقشور

¹ سورة الزخرف: الآية، 22.

² عبد الكريم سرّوش: الصراطات المستقيمة، المصدر السابق، ص 53.

³ مالك مصطفى وهبي العاملي: قراءة في التعددية الدينية، ص 143.

⁴ عبد الكريم سرّوش: الصراطات المستقيمة، المصدر نفسه، ص 54.

الفصل الثالث: تجليات الفلسفة الكلامية وتطبيقاتها.

الدين أو ظواهره العملية، ولا يعترف في الغالب بالتعددية في سبيل إدراك الحقيقة، ولا سيما أن الفقيه ينطلق ابتداءً من المسلمات أو الأصول كمقدمات يقينية لا جدال فيها، وعلى عكس من ذلك عند المتكلم؛ إذ ينطلق شاكاً وقد ينتهي شاكاً كذلك، لأن موضوعه يعرضه للنقد والتجريح أمام المجادلين له مع الحرص على الحجة العقلية الدامغة، والحجة العقلية كما هو معروف هي أكبر الحجج اشتراكاً بين البشر على بينة أن العقل هو الملكة المشتركة بينهم، وبمعنى آخر العقل مرتبط من حيث الدليل بالواقع الإنساني وذهنيته أكثر من ارتباطه بالدين المتمثل أساساً في النص، "إن الحوار الكلامي والسجال الفكري بين المذاهب وعدم انعقاد العقائد الدينية وبقاء سيولتها وقبولها للتساؤل وعلامات الاستفهام كانت دائماً موهبة لا ينبغي التفريط بها"¹

علم الكلام -إدًا- هو العلم الذي أخرج الدين إلى أفق أكثر رحابة في الحضارة الإسلامية الأموية والعباسية، وما الجدالات الحادثة يومئذ بين المعتزلة فيما بينهم، وبينهم وبين باقي الفرق والنحل غير الإسلامية من مسيحية ويهودية ومجوسية وغيرها، إلا دليلاً على مركزية علم الكلام في نشر العقيدة التوحيدية وتقويتها عند العوام قبل الخواص، وليس كما هو رائج الآن، بحيث يُتهم الكلام بإضعاف عقيدة العوام وإبعادهم عن ممارسة الدين، رغم أن ذلك لا يفعله علم الكلام بقدر ما تقوم به العلوم الحاملة لأيديولوجيا ما خاصة، كال تفسير والفقه والعلوم السياسية والتاريخية وغيرها، فعندما نرى مجتمعنا يتقبل مقولة البلورية ببطء، ولا يتفاعل معها بسرعة فإن ذلك بسبب ضعف التيار الفلسفي وخاصة الكلامي بين المسلمين².

وبطبيعة الحال عندما يضمّر التيار الفلسفي/الكلامي الساعي إلى رفع واقع الدين والتدين إلى أفق المعرفة أو التدين المعرفي، التدليلي سيحل محله حتماً التيار الأيديولوجي

¹ عبد الكريم سروش: الصراطات المستقيمة، المصدر السابق: ص 55.

² المصدر نفسه: ص 56.

الفصل الثالث: تجليات الفلسفة الكلامية وتطبيقاتها.

الحامل للروح الإقصائية، وهو الداء العضال، فالأيديولوجيا . خاصة إذا كانت في الدين . تخلصه من رحابته المتعددة الفهم وتختزله إلى فكرة واحدة ينمط تدين الناس بها، رغم أن التيار الأحادي المنمط شهد بذور فنائه ونقاط تناقضاته مع التجربة السوفياتية المفضوحة وعلينا أن نأخذ العبرة من هذه التجربة¹، والتجربة المضادة المرجحة بالتعددية حتى لو كانت في أساسها اقتصادية أو سياسية أو ثقافية، وغيرها وكل ذلك باسم الحرية.

وبكلمة شمالة جامعة لما سبق من ذكر لمباني التعددية الدينية نستنتج بقول سروش التالي: "إن إله العالم عندما خلق البشر وقذف به في أجواء الفكر فإنه خلق له لغات وعوالم مختلفة، وجعل العلل والأدلة متنوعة وأقام في طريق العقل مئات العقد والمنعطفات الفكرية، وبعث الكثير من الرسل (...)"، فالذين يطالبون بتسوية التعريجات الفكرية والمنهجية بين الناس عليهم أن ينتبهوا لئلا يقودهم هذا المسلك إلى السقوط في منزلقات التعارض مع المشيئة الإلهية ومواجهة الإرادة الربانية في هذا الشأن²، بهذا النص لسروش يتضح إعلانه التام والمؤيد لنظرية التعددية الدينية، كونها إرادة إلهية سبقت في علمه أن تبسط في العوالم الإنسانية المختلفة، من لغة وثقافة ولون وعلوم وأديان ورسل ..، هذه كلها مؤشرات كافية لتبرير وجود سنة الله . تعالى . في الاختلاف والكثرة والتعدد، لكن الإشكال هاهنا ، كيف يمكن وضع هندسة لهذه التعددية الدينية في العالم الإسلامي المعاصر ؟

وبعد الوقوف على ذكر هذه المباني سنضطلع . محاولين . إيراد صنوف الناس في ضبط طبيعة التدين، ثم إسقاط ذلك على أوضاع المتدين في العالم المعاصر الذي يشهد تداخلا كبيرا للأديان والأيديولوجيات والفلسفات، والتي تجعل من المتدين البسيط يعطل تدينه، وتجعل من المتدين العالم يجنح إلى تبرير وتدليل تدينه.

¹ عبد الكريم سروش: الصراطات المستقيمة، المصدر السابق: ص 57.

² المصدر نفسه: ص 57.

الفصل الثالث: تجليات الفلسفة الكلامية وتطبيقاتها.

ثالثاً: الحقّ في الدين أم في الأديان؟ مناظرة بين الحصريين والتعدديين:

إن الحصريين هم الذين قضاوا بأن الحقّ في الدين واحد وغيره مهما كان باطل، أما التعدديين فيرفضون هذه الدعوى ويرون أن الحقّ يتجلّى بأشكال عديدة¹، وبعدد أنفس الخلائق، وبين هذا وذاك تحدث المناظرة وفيها تثار الأسئلة، ونحن ها هنا سنستفيد من بعض تلك الأسئلة كمدخل لبحث إشكالية التعددية الدينية من الداخل.

. يقول التعدديون: الحقيقة ذات بطون، فهي حقائق متعددة.

. يرد الحصريون: ماذا تصنعون بالمتناقضات بينها ؟

. يقول التعدديون: الحقيقة الدينية مبهمة إلى درجة أن لغتها الظاهرية متناقضة.

. يقول الحصريون: ربما يكون ذلك بالنسبة للذات المقدسة هو الأول والآخر، والظاهر والباطن، فماذا بالنسبة للنبوات بين المسيح . عليه السلام . ومحمد . صلى الله عليه وسلم ؟

. يقول التعدديون: ربما يكون الحق ها هنا بالنسبة إلى .. وليس الحق مطلقاً.

. يقول الحصريون: لقد قال كل نبي من موقعه أن دينه هو طريق النجاة وليس أيّ دين آخر.

. يقول التعدديون: هذا صحيح لكن هذا في حدّ ذاته يولد التعددية ويكرسها.

. يقول الحصريون: إذن فما نصنع بالأدلة العقلية التي تبين أحقية وأفضلية دين على آخر؟

. يقول التعدديون: إن عقلاء كل طائفة لا يعترفون بصحة الأدلة إلا أدلتهم.

. يقول الحصريون: هل يعقل أن ننفي وجود معيار مستقل به نغربل الأفكار وتعيين الحق

من الأديان ؟

¹ عبد الكريم سروش: الصراطات المستقيمة، المصدر السابق: ص 6.

الفصل الثالث: تجليات الفلسفة الكلامية وتطبيقاتها.

. يجيب التعدديون: إن هذا المعيار في حد ذاته منشأ الاختلاف، وإلا فكيف نفسر بقاء النزاع الفكري قائما بين عقلاء العالم لحدّ الآن ؟

. يقول الحصريون: ربما العقلاء يميلون إلى نوازعهم النفسانية.

. يقول التعدديون: ربما هذا صحيح، لكن سيشمل هذا المنطق سوء الظن بجميع العقلاء ومنهم الحصريين.

. الحصريون: ما الإشكال في كون الحظ حالفنا وكان الحق من نصيبنا (المسلمون، الهندوس اليهود ..).

. التعدديون: ها هنا حصرتم الهداية والحقانية بالمكان الجغرافي وثانيا أوصدتم عنها الباب أن تشغل مكانا أوسع.

. الحصريون: هذا ينطبق على التعدديين لأنها تبين إتباعهم الديني لموطن ولادتهم ونشأتهم.

. التعدديون : هذا المعنى يدلّ على الإقرار بالتعددية من حيث النية في نفيها.

. الحصريون: هذه الكثرة المزعومة معلّلة لا مدلّلة، (تابعة للعلة لا إلى الدليل)، وبالتالي ليست حقة.

. التعدديون: لكل كثرة الأدلة والعلل التي تفضي إلى تكافؤ للأدلة وعليه الإقرار بتعدديتها.

. الحصريون: يتصف الله . تعالى . بكونه مضلا وبالتالي يحرم الناس من الحق بسبب سوء اختيارهم.

. التعدديون: ارتبط اسم المضل باسم الهادي دائما، ثم إن أكثر الناس لا يعيشون الاختيار في الدين بحرية مطلقة بل يخضعون للمذهب الاجتماعي.

الفصل الثالث: تجليات الفلسفة الكلامية وتطبيقاتها.

. الحصريون: ربما يكون الناس محقين في اختيارهم لدين ما، لكن هذا الاختيار لا يستلزم أحقية دينهم.

. التعدديون: هذا يفضي بالعودة إلى القول أن الحق بالنسبة إلى...، وهذه المقولة تبين اقتران الحقانية بالعقلانية والهداية والنجاة¹.

وبهذه المناظرة بين القائلين بانحصار الحق في الدين الواحد، والقائلين بتشظيه عبر كل الأديان، تُطرح إشكالية التعددية الدينية كواقع لا يمكن الإعراض عنه. وهي إشكالية كلامية من الوجهة الدينية/العقدية، وتاليا هي إشكالية اجتماعية من الوجهة العلائقية بين الناس في العالم المعاصر وهو ينفتح باستمرار على استقبال الحداثة الغربية. وهاهنا تبين أن الحصريين رفضوا أن يكون الحق متكررا والصراط صراطات، كون الله واحد فهو أعطى النجاة سبيلا واحدة لا يجب الحياد عنها، إنها صراط مستقيم وهو أحد فرد، ليس اثنان أو أكثر.

لكن التعدديين ولتأسيس أدلتهم على سنة الاختلاف راحوا يبرهنون على وجود تعددية في الواقع الإنساني، ليس في الأديان فقط، بل في كل شيء جواهر وأعراضا، بل أكدوا أن الحقيقة الكلية ليست ملكا لأحد، لذا فكل من ادّعى امتلاكها ونفى امتلاك الآخرين لها، فهذا نوع من الحكم الجزئي لا أكثر، أما الحقّ عندهم فمبثوث في ثنايا العوالم الإلهية كلّها وكل طريق يسلك إليه يستحق نصيبا منه وهكذا، وبالجملّة خلصت هذه المناظرة إلى إعلان النزاع الدائم والقائم بين الحصريين والتعدديين بشأن الطريق المستقيم والحقّانية في الأديان، وهذا إعلان آخر على التعددية الدينية بينهما؛ إذ يكفي أنهما مختلفان في وجهة إدراك الحق حتى نقول أنهما زادا في واقع التعددية الدينية.

¹ عبد الكريم سروش: الصراطات المستقيمة، المصدر السابق، ص 8.76.

الفصل الثالث: تجليات الفلسفة الكلامية وتطبيقاتها.

- واقع المتدين المعاصر بين الحقانية والعقلانية والهداية:

لا شك أن لكل مجال معرفي جنوح نحو الحق والعقل والرشاد، وربما الدين بوصفه أهم مصادر للمعرفة الإنسانية، سيكون أبرز الطالبين لهذه الأسس، والقصد في هذا المقام واقع على المتدين في كل دين على حدة، إذ بعد عرض شروش لمباني التعددية كمقدمات ضرورية للإقرار بوجود هذه الكثرة العيانية، وغير القابلة للاجتناح يسعى تاليا لتبريرها في واقع المسلم المعاصر، وبالضبط لهندسة أو مأسسة المسلم وموقعته في مقولات جوهرية كالحق في الدين ولمن؟ والعقل في الدين وكيف؟ والهداية في الدين وهل هي ممكنة؟ هذه الأسئلة الثلاث هي مجرد مقارنة لما سيطرعه شروش في مشروع فلسفته الكلامية بخصوص الجدالات المحتدمة بين الحصريين والتعدييين في الدين من جهة، والصراعات الفكرية الطارئة بين التقليديين والمجددين من جهة أخرى.

هذه الإشكالية نحاول ابتداءً أن نقدم لها بتقعيدات لازمة . في منظورنا . على الأقل لوصف الواقع الذي تُبث هذه الأفكار وقدرنا ذلك في عنصر . نراه . مهماً هو المسلم في العالم المعاصر، فكيف هي ياترى حالته مع ما وصل إليه واقع العالم المعاصر من تطور وتحديات متصارعة بين المسلمين وأغيارهم؟

1 . واقع المسلم في العالم المعاصر:

المسلم في العالم المعاصر بين جبهتين وهو يمارس تدينه بوصفه الخصوصية المميزة له أمام باقي الطوائف، أو إن شئت، يعدّ التدين بالنسبة للمسلم التعبير الخارجي عن دين الإسلام، أمام سائر الديانات الأخرى، سماوية كانت أم أرضية، مع تحديات الحداثة والعولمة الصادرة عن تطورات العالم الغربي، وهاهنا تجلّت طبيعة التدين الإسلامي المعاصر في شكلين: الأول وهو الآخذ بالنمطية التراثية، أما الآخر فهو الذي يجنح نحو الحداثة وينشأ . بالطبع . الصراع الفكري بين الشكلين.

الفصل الثالث: تجليات الفلسفة الكلامية وتطبيقاتها.

أ. التدين التراثي:

هو نمط من التدين المنشر في العالم المعاصر، ويأخذ من التقليد والسلفية الماضوية منهجا له، أو ما يسميه سرّوش في كثير من الأحيان بالتدين المعيشي، ويتلخّص وجوده بكثير لدى العوام؛ إذ يربطونه بمعاشهم ويستخدمونه في حلّ مشاكلهم الدنيوية ويعرض لهم أن يُسخّروه لمصالحهم اليومية، والخصوصية في هذا النمط من التدين، أنه ينطلق من موقع التقليد والسذاجة، أي إن العوام لا يملكون رأيا في عمق وعيهم يصدر من وحي عقولهم¹.

إن هذا المسلك المحاكاتي/التقليدي، يؤدّي في الغالب إلى انتشار التدين كمجرد ثقافة أو مظهر اجتماعي فحسب، مثله مثل العادات والتقاليد السائدة، بل يصبح المتدين مرهونا بمكانته في المجتمع كما السياسي بمكانته في كرسي الحكم، ورجل الأعمال بمنزلته الاقتصادية وهكذا، فليس من وحي المصادفة أن يعرف الدين عند القدامى بأشكال مختلفة انطلاقا من ممارساتهم المتعدّدة، فنجد من يعرف الدين بإنتاج الحكام لتخدير الشعوب، والآخر يقول هو انعكاس عمل الإنسان البدائي مقابل قوى الطبيعة، ثم يقول آخر هو خوف البشر من القوى الطبيعية².

وهكذا تتعدد التعاريف، والممارسة واحدة هي التدين. إن هذه الصورة للتعدد في المفاهيم تجتمع كلها في ضرورة وجود الاعتراف بالدين تنظيرا وتطبيقا، لكن ما يميز التدين التقليدي هو الحصرية والحيادية أمام سائر الأديان، لأن سنة التقدير لتدين الآخرين غائبة من منطلق صحة التدين المتبع من طرف كل فرد بمقابل نظرائه من المتدينين، فضلا فإن طابع الاجتماع والتقليد والمباركة التي يزفّها الشيخ والمرّي من أكبر المقولات التي وجب اعتقادها وتطبيقها في عالم التدين التقليدي، وهنا يحس المتقف الديني بالتبعية العمياء، خاصة عندما

¹ عبد الكريم سرّوش: العقل والحرية، المصدر السابق، ص 143.

² علي شريعتي: تاريخ ومعرفة الأديان، ج1، تر: حسين النصيري، تح: منذر آل فقيه، دار الأمير، ط1، العراق، 2008، ص207.

الفصل الثالث: تجليات الفلسفة الكلامية وتطبيقاتها.

تراوده الشكوك النقدية والمراوغة الفكرية للخروج عن طاعة الشيخ أو رجل الدين، "بل غالبا ما يقوم المثقفون الدينيون بعرض أفكارهم ونتائجهم المعرفية على رجال الدين من أجل إمضاءها ومباركتها والتأكد من كونها ليست مخالفة في قليل أو كثير للمبادئ الدينية الثابتة، بحسب الاعتقاد الشائع في الحوزات والمؤسسات الدينية الرسمية"¹

إن المؤمن في الواقع الديني كهذا، يصبح تابعا ومقلدا ولا يحقّ له النقد أو الاعتراض على مريده أو شيخه، ويصبح إذ ذاك الدين تفويضا إلهيا، أو مجرد أيديولوجيا مستلبة من طرف هيئة خاصة هي التي تسهر على إرساء أركانه، وتعداد معتققيه، ويقوم بهذا العمل في العالم رجال قد ألفوا صنع الأيديولوجيا واختلاقها، وقد أشار سروش إلى نموذج على شريعتي، كونه من علماء الاجتماع والمؤدجين للدين، "وما دفع شريعتي إلى النظر إلى الإسلام بعين الأيديولوجيا وحثّه على إقامة مجتمع أيديولوجي هو عشقه الأول لأبي ذر، العشق المتحرك بأبي ذر الثوري والهائج والمؤمن"²

بهذا الحكم على أدلجة الدين يتبين بحق أن منطلق أيّ متدين باسم الأيديولوجيا (أي الانتماء الأيديولوجي للدين المعتقد)، سيكون منطلقا نرجسيا يثبت مزاعمه دون ردّ اعتبار خطئها، أو نسبيتها في احتمال ذلك الخطأ، بل الخطأ يخصّ كل ما عدا هذا الدين، كاليهودية والنصرانية، المانوية وغيرها، إذن؛ فالأدلوجة* هي حصيلة ظروف تاريخية لا بدّ من مراعاتها، فهي نظريا رؤية كونية تحتوي على مجموعة من المقولات والأحكام حول

¹ باسم الماضي الحسنائي: إشكالية المثقف الديني بين سندان التقليد ومطرقة الحداثة، مركز الدراسات التخصصية في فكر الشهيد الصدر، ط1، 1430، ص189.

² عبد الكريم سروش: أرحب من الأيديولوجيا، المصدر السابق، ص 174.

* مصطلح من وضع المفكر المغربي عبد الله العروي (انظر كتابه مفهوم الأيديولوجيا).

الفصل الثالث: تجليات الفلسفة الكلامية وتطبيقاتها.

الكون، نستعمل في اجتماعات الثقافة لإدراك دور من أدوار التاريخ وتقود إلى فكر يحكم كل ظاهرة إنسانية بالرجوع إلى التاريخ كقصد يتحقق عبر الزمن¹.

تتحقق الأيديولوجيا في الدين إذا ما عبرت عن مرحلة تاريخية معينة، وبذلك تمثل كل الفرق الكلامية الإسلامية قديما وحديثا أحداثا تاريخية في مناقشة قضايا العقيدة، وتتفاوت هذه الفرق من حيث تمسكها بآرائها من موقع أيديولوجي، أحيانا يفتح باب الحوار والمناظرة، وأحيانا أخرى تتسم بالجزمية والقطعية، وطالما نحن هاهنا بغرض عرض طبيعة التدين التراثي، نؤكد أنه ميل أيديولوجي أكثر منه ابستمولوجي، لأن الدواعي التي يقدمها هذا الاتجاه تأخذ طابع التاريخية أكثر مما تنجح إلى الناحية المعرفية، وإذا ما امتازت بالبعد المعرفي سترتفع حينئذ عن القداسة التاريخية التي يفرغ معناها كل ما تقدم العالم نحو ولوج آفاق الحداثة أكثر، وبعبارة وجيزة إن كل متدين تراثي مسلوب الرأي والحرية العقدية ومحاصر تاليا بإتباع الرأي الشائع والقيود الفقهية، وبالجمل: نقل الفرق في هذا الاتجاه إلى حدّ انتماء المتدين إلى زمرة الطرح الحصري . لا مفرّ . في التدين والذي ينكر بدوره الأيديولوجي مبدأ التعددية الدينية ولا يؤمن إطلاقا بها.

ب . التدين الحداثي:

حدّد سروش سداد الطريق للإنسان المتدين المعاصر وتموقعه في وضعية إشكالية ما استطاع تجنبها بالعودة إلى الماضي، وفي الآن ذاته ما قدر على تجاوزها نحو منطق آخر في الحاضر، أو ما بعد الحداثة، يقول: " إن معضلة الحداثة أن الإنسان من جهة لا يستطيع العودة إلى الماضي، فقد انفتحت بصيرته على توهيمات الماضي وليس بإمكانه بعد ذلك أن يعيش كالإنسان القديم حالة الغفلة واليقين والجزمية بآرائه وأحكامه، ولا يمكنه

¹ عبد الله العروي: مفهوم الإيديولوجيا، المركز الثقافي العربي، ط5، بيروت، 1993، ص 13.

الفصل الثالث: تجليات الفلسفة الكلامية وتطبيقاتها.

إغماض عينيه وسدّ سمعه مرة أخرى¹، إن هذا الواقع الذي حير عقل المتدين المعاصر، يبعث على إعادة التأمل وضرورتها في محاولة نقل الدين من داخل الإنسان (المتدين) نحو خارجه (الباحث في الدين)، لعلّ هذا يمضي بالإشكالية نحو درء التعارض بين القديم والحديث، ثم قلب الجزمية واليقين والحصريّة، إلى النسبية والتعددية وفتح باب النقد، مع الإشارة أن هذا العمل قد نشأ من تعارض المعارف فيما بينها، وكذا من التقيب المتزايد في معطيات العلم، وآراء العلماء والمفكرين، وهذا المعطى يعتبر آخر المعطيات والمكتسبات للإنسان المعاصر، الذي كشف ستار اليقين وستار الغفلة²، وأفضى بنفسه إلى تشكيل معرفة من الدرجة الثانية، دعائها إبدال اليقين بالنسبية، والغفلة التقليدية بالروح النقدية، هذه هي حيرة المتدين المعاصر.

يؤكد سروش أن هذه الذهنية يجب أن تكون فعّالة؛ ليس لأن الإنسان لم يعهدها من ذي قبل، بل لأننا لم ننتبه أن القرآن حرض عليها، وكشف حقيقتها في الأصل، فما نسّميه الآن بالعولمة والشوملة والوحدة العالمية في صورة واحدة بغضّ النظر عن طبيعة تلك الصورة، قد ذكرت في القرآن قبل مجيء الأنبياء حيث كان الناس أمة واحدة، مثلهم مثل نوع الحيوان، لكن أول تشتت وتفرق وإعلان للتعدد كان بفعل النبوات، فبعثه . تعالى . الأنبياء هو إعلان غيبي إلهي للتعددية والإقرار بسنة الاختلاف والتباين من وجهة قرآنية³، في عالم الإنسان الذي حمل أمانة حرية الاختيار، قال تعالى: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ

¹ عبد الكريم سروش: التراث والعلمانية، المصدر السابق، ص 176.

² المصدر نفسه: ص 178.

³ عبد الكريم سروش عبد الجبار الرفاعي وآخرون: موسوعة فلسفة الدين، مرجع سابق، ص 207.

الفصل الثالث: تجليات الفلسفة الكلامية وتطبيقاتها.

يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴿٢١٣﴾¹؛ إذن فقد تبين أن العالم المعاصر يحكمه منطق التعدد المقرر - أصلا - منذ النبوات السماوية، وطالما الأمر كذلك، فستكون التعددية الدينية معللة من المصدر ذاته؛ ألا وهو الدين وليس ثمة دليل أكبر من تكثر الفرق في كل دين على حدة ومنها دين الإسلام، وقبل الأديان السماوية كان النزوع نحو القوى الغيبية منتشرا بين الأقوام الأولى في التاريخ، وهذا الميل الفطري كان شبه حيواني في أول أمره وهذا يبين مرة أخرى حاجة الإنسان إلى الدين في حركة حياته²، ويقاؤه إلى عالم الحداثة الآن آية أخرى على ضرورته ووجوب وجوده لما يحمل من جوهر ميتافيزيقي مرغوب. لأن "الحقيقة التي تهيج شوق الإنسان إليها وتشبع روحه وتملؤها هي الله، أي كان اسمه الذي تسميه به"³.

وباتفاق الجميع على الدين وعودة سؤاله في المحافل المعاصرة المتسمة بحرية الرأي والمعتقد، مع تحرير الأخلاق وإصباغها الروح الحوارية، تم استنتاج خلاصة مفادها: التزام الإنسان المعاصر بمقولة النسبية في الفهم، والعمل على إرساء قواعد للمعرفة من الدرجة الثانية أو المعرفة البعدية من خارج موضوع البحث.

بهذا الغرض يتّضح أن الدين في العالم المعاصر أضحى موضوعا للبحث أكثر مما كان . من قبل . طقسا يمارس، فتشكّلت إثر ذلك فلسفة الدين، التي من تجلياتها نقل البحث في الدين الواحد نحو البحث في الأديان المتعددة المتكثرة، وبانت في الساحة الفكرية وبجلاء التعددية الدينية، وتساءل الباحثون والمفكرون بشأنها: أي من الأديان أحق بالإتباع وعلى أي معيار يقاس الحق في الدين؟ هل يقاس بالعقل؟ أم بالعلم؟ أم بالواقع؟ كل هذه الإشكالات المثارة أفضت إلى قلب دعوى كونية الدين وأحدثته، وسلمت بنسبية الاختلاف في العالم الطبيعي والإنساني ومن ممارساته الملازم لها التدين.

¹ سورة البقرة: الآية، 213.

² عبد الكريم سروش: الدين العلماني، تر: أحمد القبانجي، منشورات الجمل، بيروت، 2009، ص 47.

³ هوستن سميث: لماذا الدين ضرورة حتمية؟، تعريب، سعد رستم، دار الجسور الثقافية، ص 11.

الفصل الثالث: تجليات الفلسفة الكلامية وتطبيقاتها.

وبعد توصيف واقع المسلم وهو منحاز تارة إلى تيار التدين التراثي الحصري في عموم، والمنحاز تارة أخرى إلى تيار التدين الحداثي التعددي في عمومه كذلك، يبقى أن نضطلع .
محاولين . إلى دراسة أحقية التدينات في ضوء الإقرار بالتعددية الدينية من حيث مقولات العقل والهداية والحق.

. دين العقل/التدين العقلاني:

كثيرا ما نسمع بمصطلحات لها النسبة اللغوية إلى العقل نحو: العقلية، العقلانية، العقلاني، المعقولة ..، وكل هذه الأخيرة تعبّر عن القضايا العقلية التي تنتم بمواصفات جوهرية كالصدق والدوام والكلية، ولا تتأثر باختلاف الأحوال والظروف، ذلك أن محمولها ذاتي النسبة لموضوعها، فهو ضروري¹، إذن؛ فالقضايا العقلية تأخذ من الصفات ما تجعلها مباينة للقضايا التجريبية التي قد نتصور خلفها وتغيرها ونسبيتها وتعرضها للنقد والتشكيك، فيما ينعدم هذا التصور في القضايا العقلية²، وعموما فكل ما هو متصل بالعقل ذاتا يختصّ بخصائصه إلا أن هذا الحكم يسقط على القضايا التجريبية التي تخضع لها الظواهر الطبيعية، أما إذا تعلّق الأمر بالقضايا الميتافيزيقية أو الإيمانية فإن الأمر يختلف، ويصبح إذ ذاك مؤيّدا لها لاشتراكهما في عدّة نقاط أهمها الإطلاقية والثبات.

لقد لازم العقل الإيمان الديني عند كثير من الفلاسفة رواد المدرسة العقلانية، فعند سقراط وأفلاطون وأرسطو، ربط الوجود بالأسباب الأولى المحدثّة له، أما مع ديكارت فقد أضحى العقل هو الحاكم على إيمان الإنسان، لكن مع كانط خصّ العقل بالعنصر الوحيد

¹ غالب حسن الشابندر: العقل، قراءات في إشكالية العقل، مؤسسة المثقف العربي، ط1، سيدني/أستراليا، 2014، ص 112.

² غالب حسن الشابندر: المرجع نفسه: ص 112.

الفصل الثالث: تجليات الفلسفة الكلامية وتطبيقاتها.

لولوج الميتافيزيقا ومنها المقدس¹. وبهذا فقد عرف العقل مساوقة وتلازما تاريخيا كبيرا في الفلسفة مع الدين أو الإيمان.

وإذا مضينا في تبيان العلاقة الكبيرة بين العقل والإيمان نجدهما متشاركين من حيث الطبيعة خاصة بلحاظنا الصفة التجريدية لكليهما، والتجريد هو الخطوة الأولى في درجات التعقل المتمثلة بتجريد المعاني عن ملاسبات الزمان والمكان²، تماما كالإيمان، فكل إيمان مجرد ومفارق لصورة الزمان والمكان، وإلا فسوف تتحد معطيات الطبيعة مع معطيات الغيب. هذه خلاصة عن العلاقة المتشابهة بين محض العقل ومحض الإيمان، مع العلم أن الإيمان هو جوهر الدين، أيّا كان هذا الدين، خاصة إذا كان سماويا، ونحن مادنا بصدد الكلام عن الفلسفة الكلامية عند عبد الكريم سروش سينصب اهتمامنا بشكل متميز على الدين الإسلامي.

يرى سروش أن العقل إذا ما قورن بالدين فهو الناقص بمقابل الكامل، لأن تاريخ العقل والعقلانية في المجتمعات البشرية ونظرة الإنسان للعقل والأخطاء التي تورط فيها، وأشكال الصراع الفكري والسجال الذي لا ينحلّ والكشوفات بالنسبة إلى العلة والدليل، فتحت الباب على معرفة حدود العقل ومقدار قابليته على هضم الحقائق³، وليس من العجب ونحن ندرس الفلسفة ونجد الحكماء القدامى وكانوا يتوقعون من العقل أن يلهمهم بالعلوم الكاملة التي لا نقص فيها، لكن مع تطوّر البشرية نحو مرحلة أخرى تبين لها أن واجب العقل هو مراجعة ما آلت إليه أحكامه.

هذا التّواضع العقلاني انعكس في ذات الوقت على الظاهرة الإيمانية في الأديان، بمعنى أن عالم الواقع سواء في الدين أو في الفلسفة أو الطبيعة، أعقد من أن تفرض الأحكام

¹ غالب حسن: المرجع نفسه: ص 115.

² أيمن المصري: أصول المعرفة والمنهج العقلي، المركز الثقافي العربي، دط، مؤسسة الضياء، بيروت، دت، ص 66.

³ عبد الكريم سروش: الصراطات المستقيمة، المصدر السابق، ص 83.

الفصل الثالث: تجليات الفلسفة الكلامية وتطبيقاتها.

العقلية البسيطة حكمها عليه، أو أن يتعامل الإنسان مع هذا الواقع من موقع الجزمية المطلق¹، وبهذا فالدين أكبر من العقل قياساً على هذا المنطق. لكن في الآن نفسه لم ولا توجد آلة أقدر على فقه الدين أكبر من العقل، فهو المميز بالروح المعنوية المتشاركة مع الدين من جهة، والمفعل للممارسة النقدية من جهة أخرى؛ إذ التدين لا يعني مجرد التسليم الأعمى والاستغناء عن الأدلة والبراهين ونبذ النقاش والتمحيص²، وهكذا يجب أن تكون قريحة المسلم، مؤمنة تسليمياً وماضية في سبيل البرهنة على إيمانها من الوجهة التكاملية للدين والعقل، وإلا سيصبح كل من الدين والعقل مجرد تلفيق مفتقر للمعنى المبتغى.

- تلازم العقلانية مع الحرية الدينية:

في الحقيقة لا بدّ من تبيان أن دين الإسلام هو دين الحرية في الأصل، وليس البتة دين إكراه، قال تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدْ

أَسْتَسْكَبَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾³ وفضلاً عن ذلك فالتلازم المشروط بين العقل والحرية جعل الإيمان ملازماً لهما، فلا إيمان لمن فقدهما، كما لا تكليف لمن لم يسعهما، قال تعالى: ﴿لَا يَكْلِفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا أَوْسَعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾⁴ وفي منطق التعددية الدينية، تجسدت بالفعل مقولة الحرية الدينية، "فالعقل والحرية متداخلان ومتشابكان بحيث يتعذر فصلهما، وغياب أحدهما يعطل ويضعف وجود الثاني، فالحرية تنتمي إلى الإنسان العاقل، والعقل يتطلب صحبة روحه المقربة القريبة: الحرية"⁵

¹ عبد الكريم سروش: الصراطات المستقيمة، مصدر سابق، ص 84.

² مصطفى ملكيان: التدين العقلاني تر: عبد الجبار الرفاعي وحيدر نجف، مركز دراسات فلسفة الدين، ط1، بغداد، 2012، ص 9.

³ سورة البقرة: الآية، 256.

⁴ سورة البقرة: الآية، 286.

⁵ عبد الكريم سروش: العقل والحرية والديمقراطية في الإسلام، تعريب: معين الإمام، العبيكان للنشر والتوزيع، ط1، العربية السعودية، 2007، ص 153.

الفصل الثالث: تجليات الفلسفة الكلامية وتطبيقاتها.

لكن لا بدّ من التنبيه إلى فكرة في غاية الخطورة؛ إذ ليس يقصد سرّوش هاهنا الحرية الفوضوية في الأديان، بل الحرية المحترمة لباقي الحريات أو تلك التي يحكمها ناظم العقل والروح الذي سبق وبيننا أنه يشترك مع الدين في الثبات والكلية والإطلاقية، وعلى ذكر الروح فمحمد أبو القاسم حاج حمد* يرى مع سرّوش أن حرية الإنسان في الإسلام ترفعه إلى مصاف الكرمية الإلهية فوق عالم الحيوان والنبات والجماد؛ لأن الإنسان إذا عير حريته فقط بما تحقق له من منافع حسية وحسب، فقد ركن بذلك وهبط إلى مرتبة البهيمية المختصة بقوة الحس والنفس فوق النبات الذي خص بالحس فقط. أما وأن يجعل نفسه في المقام أو البعد الرابع (الروح)، فهاهنا تكون له سلطة فوق قوة النفس والحواس والبدن.

إن؛ فالحرية في الإسلام هي حرية روحية أساسها السّلم وليس تقنين الصراع بوجهه الديمقراطي الليبرالي¹، ومادام الصراع القائم بين أهل الملل والأديان ينظر إليه من وجهة غياب حوار الأديان فإن الإسلام حسب سرّوش هو دين العقل والحرية، ومن ثمة فهو دين الحوار وليس دين الصراع، ودليل ذلك منع الإكراه في التدين بعد بينة الرشد من الغي من جهة، والتكليف في حدود المستطاع من جهة ثانية، وعدم النهي عن معاملة الخارجين عن دين الإسلام أو الذين يدينون دينا غيره من جهة أخرى، قال تعالى: ﴿لَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾²؛ إذن ما نسّميه الحرية الدينية هو الموافق للتعددية الدينية من الشكل الواقعي، والحال هذه تبين تطابق الحرية مع الحقيقة في الدين، فبعد الوقوف على تشارك الحرية مع العقل والدين بصفة

* مفكر سوداني معاصر، من المجدّدين في الفكر الإسلامي، من أشهر مؤلفاته العالمية الإسلامية الثانية (انظر كتابه العالمية الإسلامية الثانية).

¹ محمد أبو القاسم حاج حمد: حرية الإنسان في الإسلام، مراجعة وتعليق: محمد العاني، دار الساقى، ط1، بيروت، 2012، ص 47.

² سورة الممتحنة: الآية، 8.

الفصل الثالث: تجليات الفلسفة الكلامية وتطبيقاتها.

إطلاقية، يتبين لنا . مرة أخرى . أن الحرية هي الأداة الضرورية لكشف الحقيقة¹، ونبذ العقول التي تحتكرها، وباحتكارها يتم طمس باقي العقول وفي طمسها طمس لحرية أهلها لا محالة، لا بدّ - قياساً على هذا - من الإقرار في واقع التعددية الدينية - بجانب العقل - بالحرية، فلا حرية لمن لا عقل له، كما لا عقل لمن لا حرية له، وتالياً لا دين لمن لا عقل ولا حرية له، فلا تكليف عليه، وبهذا نكون قد أوضحنا . بما في مقدورنا . المقصود من تمييز التعددية الدينية بالعقل والعقلانية وتكامل منطقتها بالحرية.

3 . الحق / الحقانية في الأديان:

بعد الإشارة إلى انبناء الحرية الدينية، أو التعددية الدينية على مقولتي: العقل والحرية، كأوليتين ضروريتين لإقرار كل متدينّ واعترافه بتدين الآخرين، نسعى بذلك إلى تبيان معنى الحقّ أو الحقانية في الأديان؛ فهل من منطلق الإقرار بالتعددية في الأديان أن يكون لكل دين نصيب من الحق أم أن الحق يتفاوت حسب تفاوت الأديان من سماوية أو أرضية، ومن حصرية أو عالمية شاملة وهكذا ؟

أ . الحق في الدين بين الحجّة المعلّلة والحجة المدلّلة:

يرى سروش أن المتدينين في العالم لهم استدلالين على تدينهم، والتيقن منه، اليقين المعلل، واليقين المدلل، ومن هذا المنطلق يعرض لكل متدينّ أن يبرهن على أحقيّة تدينه، من موقف تحليلي في الغالب، والتعليل معناه أن يقدم المتدين أسباباً اجتماعية، تاريخية، تربوية، إعلامية .. فقط لتعليل طريقته في التدين، فإذا سألت الماركسي فإنه يعلل تدينه الشيوعي بموجب تأثير الماركسية في مجتمعه، وإذا سألت الشيعي في طريقته فإنه يسوّغ صحة مذهبه من الداخل بمقارنته بمذهب أهل السنة، والأمر سيان بالنسبة لأهل السنة إن

¹ عبد الكريم سروش: العقل والحرية والديمقراطية، المصدر السابق، ص 157.

الفصل الثالث: تجليات الفلسفة الكلامية وتطبيقاتها.

سألتهم، وبالتالي فكل متدين يقدّم أحقية تدينه من مسلمة تنطلق من داخل دينه، وليس من خارجه، هذه كلها تمثل اليقين المعلل والموروث والتلفيقي والسهل والمجاني¹، وهذا في اعتقاد سروس هو النمط السائد في المجتمعات العالمية برمتها وليس الإسلامية منها فقط؛ لأنه الطريق السهلة لتسوية التدين وأحقية الدين المتبع وذلك . دوماً . من منطلق داخلي، لكن وأن يتبدل الأمر إلى مقارعة الدين المتدين به من الخارج فإن الأمر سيختلف حتماً.

وبالجملة: في اليقين المدلل يصبح التدين بشكل معرفي، ومؤداه هو السعي في التحقيق وكشف المستور من الآراء للوقوف على قناعات شخصية حتى لو كانت مخالفة لما هو سائد، وهذا الإيمان اليقيني وبحكم كونه معرفي فهو تعددي؛ لأنك إذا كنت صاحب رأي في مجال العقيدة، فلا بدّ أن تقبل . ابتداءً . بوجود آراء أخرى في دائرة العقيدة، وتفتح على أصحاب النظريات والآراء الأخرى²، وبهذا المنطق تشيع التعددية في عالم التدين المعرفي المدلل بمقابل شيوع التقليد والحصريّة في عالم التدين المعيشي المعلل.

وبالمضي إلى مفارقة كان قد طرحها سروس، مفادها: مقابلة الحق بالباطل في الأديان، فمن منطلق حصري سيكون كل متدين مدّعٍ الأحقية لدينه بالمقابل ستكون كل الأديان الأخرى باطلة لا محالة، وبهذا المنطق التقابلي في الإثبات والنفي لمقولة الحق، ستكون كل الأديان محقة وباطلة في الآن نفسه، هذه المفارقة نبّه إليها سروس من موقع قراءته الكلامية للأديان من موقع خارجي وليس من موقع داخلي، وبذلك فكل دين أيّا كان له وفيه من الحق، فعلى سبيل المثال اليهودية والمسيحية ديانتان كانتا على حقّ قبل مجيء الإسلام³؛ إذن ما يسمى الحَقّانية في الأديان هو التزام الشروط الزمانية والمكانية لكل دين على حدة، وبهذا فالأصل في الحقّ هاهنا هو غير المقابل للباطل . كما زعم . وإنما هو

¹ عبد الكريم سروس: الصراطات المستقيمة: المصدر السابق، ص 93 . 94.

² عبد الكريم سروس: العقل والحرية، المصدر السابق، ص 155.

³ عبد الكريم سروس: الصراطات المستقيمة، المصدر نفسه، ص 98 . 99.

الفصل الثالث: تجليات الفلسفة الكلامية وتطبيقاتها.

ضمور الحق ببروز حقٍّ آخر عليه وإسْدال نوره عليه، في زمان آخر بعد زمان ذلك الدين المُخرج إلى الناس، وعليه فالحقانية في الأديان لا توزن بمعيار الحق والباطل المطلقين.

هذا، وبينه سرّوش في معرض آخر إلى قضية جدّ مهمة في حصرية الحق في كل دين على حدة، وهي أن كل دين يأمر معتنقيه بإتباعه وترك باقي الأديان، وهذا منطق فيه من الحكمة والعدالة ما فيه، وهو ما نشاهده في عالم التدين المعاصر؛ لأن المسلم الآن مطمئنٌ في ركونه إلى اعتناق دين الإسلام وكذلك المسيحي واليهودي، وهكذا فالقناعة هاهنا تختصّ بالمتدينين على قاعدة الحرية في الدين، التي قارناها - مُسبقاً - بالعقل، ونقيس بها هاهنا أحقية كل متدين في دينه، أي إنّ من حرية كل من تدين أن يختار ما يريد من الأديان المنتشرة في العالم، كما أن ذلك من وحي عقلائي، وهنا تتحدّ الحقانية مع العقلانية حيث يكون منهج العقلاء مولّداً ومؤيداً للحقّ، وهذا يعني استبدال الحقانية في الأديان بالحقانية في المتدينين¹، كون كشف الحق في الأديان ليس من عمل المتدينين، فكم من مرة بين سرّوش وأعاد التبيان أن الحقيقة تغمرها حقيقة أخرى.

وإجمالاً؛ اتضح من مقالات سرّوش أن التدين الحق يعبر عن حرية اختيار كل متدين لوحده، وهذا بناء على أولية الحرية في الدين (ولاسيما الدين الإسلامي)، من جهة، وأولية العقل الحاكمة على مدى نجاح ذلك الدّين في الواقع من جهة أخرى، ولما كان الإسلام أكبر الأديان تقريراً وإقراراً للحرية وبالحرية، والحكمة العقلية وفتح باب الحوار والمجادلة والتي هي أحسن نحسبه (أي الإسلام) أبرز الأديان العالمية إعلاناً من شأن الحرية الدينية، ومن ثمة تأييداً لواقع التعددية الدينية كأكبر تطبيق لهذه الحرية.

لا أساس لمن ادعى أحقية دين على دين آخر، وبهذا فسُنّة الاختلاف قضاها الله - تعالى - في خلقه أجمعين وهنا لا يمكن تماماً الجزم على أحقية دين على آخر، رغم وجود

¹ عبد الكريم سرّوش: الصراطات المستقيمة، المصدر السابق: ص 101 . 102.

الفصل الثالث: تجليات الفلسفة الكلامية وتطبيقاتها.

آيات صريحة ومحكمة في القرآن الكريم على أحقية دين الإسلام، لكن أيّ إسلام هذا ؟ ونحن نتفاوت في فهمه فرقا وفرقا كثيرة ومتكثرة، حتى وصل بنا الأمر إلى تكفير بعضنا للبعض الآخر، بهذا أقيمت الحجة، كوننا داخل الدين الحق اختلافنا، فما السبب في الاختلاف إذن؟ تماما كما اختلفت اليهود والنصارى في أديانهم.

نحن نعلم يقينا وإيماننا أن الدين الإسلامي هو الحقّ، لكن هذا مجرد دليلي تعليلي وراثته فقط ليس إلا، لماذا لا نبحت الإشكال من خارج الدين، عندما نفعل هذا سنستقل من دراسة الدين كممارسة شخصية مُسلم به، نحو دراسة الدين كموضوع متميّز عن الذاتية التي نعيشها في كل لحظة، وهنا سنتساءل بالفعل: لماذا خصّ الإسلام بالحقّ وباقي الأديان هي الباطلة ؟ أليس الحقّ يلزم باقي الأديان ولو في زمانها مع أقوامها والله . سبحانه . كان قد أرادها لهم؟ كيف يفهم الحقّ في الدين؟ هل بمقابلته مع الباطل أم بمقابلته بالواقع؟ وبالموازاة مع هذا الكلام "إن الحقّ . على أية حال . هو ما يطابق الواقع في كلا المعنيين إلا أن الحقّ في الأديان يلزم الهداية أيضا، فعندما نقول: "إن هذا الدين حقّ لزيد" نعني الدين الهادي لزيد"، لأن هذا الدين باطل وأتباعه ضالون أو معذرون¹، وعليه فلا مناص من الإقرار باللايقين في العلم بالتدوين الصحيح والمستقيم، على كله الغيبي المفارق، فلا أحد من المتدينين كشف ستار الغيب لسمع وبرى، ولا مشاحة في الأنبياء المقربين . عليهم أفضل الصلوات والسلام .

3 . في سُنّة الاختلاف وإبطال دعوى الفرقة الناجية:

بعد الوقوف على أهمّ القضايا الخاصة بالتعددية الدينية والتي تتمثل في النسبية والكثرة في اعتناقات المتدينين، والجدل القائم حول مدى أهمية الدين الحق أمام باقي الأديان، أو ميزان الحق في الأديان، مع مؤشر العقلانية كناظم توفيق بين المتدينين بمختلف أديانهم،

¹ عبد الكريم سروش: الصراطات المستقيمة، المصدر السابق، ص103.

الفصل الثالث: تجليات الفلسفة الكلامية وتطبيقاتها.

وبعبارة أخرى، لقد تشكّل لدينا في موضوع التعددية الدينية مع سروش ونظرائه من التعدديين منطق النسبية في التدّين، ومن ثمة . بالطبع . منطق اللا أدريّة في النجاة، وهاهنا نتساءل: هل كل الناس ناجون يوم القيامة أم أن النجاة ستختصّ فريقاً دون فريق آخر من المتدّينين ؟ وهل ثمة اعتراف بمنطق الفرقة الناجية بعد تبيان تعدّدية الطرق والصراطات ؟ ثم هل الهداية تمتاز بمعيار معين نحكم به على المهتدين، أم أنها مجردّ دعوى لا برهان عليها يقنع الباحث بشأنها؟

كل هذه الإشكالات تحيلنا رأساً إلى معالجة مبحث جوهر الدّين، من حيث كونه . في الأصل . من الله . عز وجل . وتالياً جاء (الدين) لغرض هداية البشر، ثم أنه وبحكم هدايته، سيكون ناجياً ومنجياً لأغلب متدّيني الأرض، ولا تحقّ الضلالة إلا على الفئة القليلة، وهذا بالنظر إلى اسم الله . تعالى . "الهادي"، والموافق لاسمه "الرحيم"؛ أي من رحمته أنه يرسل الأنبياء لإرشاد العباد وهدايتهم نحو النجاة في المعاش والمعاد معاً، وخاصّة إذا تعلق الأمر بآخر ورقة إنقاذية سماوية، أو النبوة الأخيرة المتمثلة في إيراد دين الإسلام، والذي هو الرحمة ونبيه نبي الرحمة، ومن التناقض أن يتّصف الدين والنبي بالرحمة ولا يتّصف بها الله . تبارك وتعالى . حاشا لله، قال تعالى: ﴿قَالَ وَمَنْ يَقْنَطُ مِنْ رَحْمَةِ رَبِّهِ إِلَّا الضَّالُّونَ﴾¹، وهذا نفياً صريح من الله عن نفسه . سبحانه . أن يكون غير رحيم بعباده، وآيات الرحمة كثيرة. إن التعددية الدينية قد وضعت العقول المفكّرة في حيرة أمام مبحث الهداية والنجاة، وكونهما من نصيب من؟

أ . الأصل في كلّ الأديان الهداية للبشر:

ليس من قبيل المصادفة أن تختصّ الأديان ولاسيما السماوية بجوهر الهداية؛ فهي في الأصل عناية إلهية لإنقاذ البشر من غياهب التيه الأرضي والضلّالة، ولذلك فعندما نفتح

¹ سورة الحجر: الآية، 56.

الفصل الثالث: تجليات الفلسفة الكلامية وتطبيقاتها.

كتاب القرآن العظيم، ونبدأ في سورة البقرة نجد الهدى مقدمة الكتاب، قال تعالى: ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾¹، والهدى هاهنا الرشد قال القرطبي: الهدى هديان: هدى دلالة وهو الذي يقدر عليه الرسل وأتباعهم، قال تعالى: ﴿وَيَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِّن رَّبِّهِ إِنَّ مَا أَنْتَ مُنذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾²، فأثبت لهم أن الله بكتبه لكل الأقوام هادٍ، كما نفى الله تعالى الهداية للبشر من طرف البشر، حتى لو كانوا أنبياء مرسلين، فقال سبحانه: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحَبَبَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾³، فالتفرد بالهداية والتوفيق هاهنا لله وحده، وليست حتى لأقرب ملائكته وأنبيائه . عليهم السلام .⁴

وطالما الهداية لله وحده . تقدر في عليائه . تسأل سرور: عندما ربطنا الحق في الأديان بفرقة ما (الناجية مثلا)، سيكون حظها في الهداية أكثر من نظيراتها: فلماذا لا نطرح الإشكال من الوجهة الأخرى؛ فالذي ظل يسعى في الدنيا لبلوغ الحق والعمل به لماذا لا يمكن أن يكون من أهل النجاة والحق والسعادة؟ بالنظر إلى شكران سعيه واجتهاده؟، ولماذا اشترط للنجاة والسعادة الوصول إلى الحق في هذه الدنيا؟ ثم ما هو الداعي والمعياري الذي نقضي به أو نحكم به على هؤلاء الذين لم يصلوا إلى الحق الذي في نظرنا فقط هو حق؟ ومن ثم فهم على ضلالة ويلقون في الآخرة في جهنم⁵ أي منطق هذا الذي نحكم به بنجاة وعذاب الآخرين، في حين الهداية إختصت وتفرّد بها الهادي . سبحانه . فقط، ولم يمنحها حتى لأنبيائه المفضلين والمقربين كنبى الإسلام محمد صلى الله عليه وسلم؟ أي سرّ هذا ؟

¹ سورة البقرة: الآية 2.

² سورة الرعد: الآية 7.

³ سورة القصص: الآية 56.

⁴ علي عبد الله الشوكاني: زبدة المعاني، تخريج الأحاديث، محمد أبو زيد أبو زيد، دار الفجر الإسلامي، ط1، بيروت، 2003، ص 2.

⁵ عبد الكريم سرور: الصراطات المستقيمة: المصدر السابق، ص 118.

الفصل الثالث: تجليات الفلسفة الكلامية وتطبيقاتها.

إن؛ ابتداء الدين الإلهي جوهره هداية البشر، ومادام كذلك فهو سيهديهم حسب طاقاتهم إلى سلوك الطريق القويمه وابتغاء الصراط المستقيم، والمعنى في هذا هو أن التدين يختلف حسب إيمان وجهاد المتدينين؛ فتدين العارفين وهو أرقى أنواعه ويمثل بتدين الأنبياء، وتدين المتوسطين أو التدين المعرفي، الذي سماه سروش بالتدين المدلل، الذي يسعى صاحبه في معرفته عقلا والاقتناع به كي يطمئن قلبه، ثم يلي ذلك التدين المعيشي والذي يمثل أغلبية المتدينين في العالم، لكن كل هذه التدينات تمثل تفاعلا مع الدين الكامل؛ فهي كلها هدايات وكل منها له نصيب من الحق والعقل، وعليه كلّها تمضي نحو النجاة في سعيها إلى حياة أخرى، والخلاصة أن الهداية إذا كانت عن التحرك على الصراط للوصول إلى الحق، فهذا الصراط يمكنه أن يوصل الإنسان إلى المقصود، سواء في هذا العالم أو في ذلك العالم، وبالتالي يحصل الإنسان على السعادة والنجاة في نهاية الأمر.¹

بهذا تتبدى مقولة جوهر الدين في إصباغ الأديان وإشمالها على أمور مشتركة، يقوم بها الإنسان وسيليا وغائيا، لبلوغ السعادة الدنيوية الآنية القريبة والسعادة الآخروية المآلية البعيدة، ففي كلّ دين ثمة منظومة من المعتقدات والتي تغطي الجانب النظري لدين كل متدين، كما أن ثمة مجموعة من الأعمال التي يعمد إليها المتدين لتتويج نظريته العقدية نحو الدين، وتتمثل أساسا في قسم الأخلاقيات والمعاملات بالمعنى الواسع، والأمر الثالث يشتمل كل دين على حدة، عن التجارب الدينية الأخرى، فهذه الأبعاد الثلاثة المعرفية والأخلاقية والتجريبية توجد في كل الأديان.²

إن الدين بهذا يمثل أكبر عنصر متغلغل في الذات الإنسانية، وليس الأمر هاهنا مجرد رأي عابر، بل بالعكس، لأنّ الإنسان بفطرته التي جبل عليها هو كائن غيبي متدين يحب

¹ عبد الكريم سروش: الصراطات المستقيمة، المصدر السابق: ص 119.

² مصباح اليزدي وعبد الكريم سروش: بين الطريق المستقيم والطرق المستقيمة، تر: حيدر حب الله، دار الهادي، دط، بيروت، دت، ص 64.

الفصل الثالث: تجليات الفلسفة الكلامية وتطبيقاتها.

عاطفيا التزوع نحو الكمال؛ فإذا كان للدين أساس عميق في الشخصية الإنسانية إذا كان أساسا لظهور أفكار وسلوكيات في المجتمع البشري تلون هذا المجتمع بلونها، ففي هذه الحالة لا بدّ أن يجرى التفتيش عن جذر الدين وعوامل نشوئه في العواطف والأحاسيس الإنسانية¹؛ وبلغة أخرى يمتاز الدين بالبعد الميتافيزيقي للإنسان ولا إنسان بخالٍ من هذا البعد، وفي ذات البعد تنشأ العواطف المعبرة عن التجارب الدينية المختلفة من دين لآخر، وبالجملّة الأصل في كل الأديان هداية البشر وإنقاذهم من الشقاوة ومحاولة إقائهم في عوالم السعادة الأبدية، وهذه من فطر الإنسانية (التزوع نحو الأفضل).

ومن كلمات الله . تعالى . أنه رحيم وعَفُو، ورحمته وعفوه ستشمل . كما قضى في القرآن . أكثر البشرية، قال تعالى: ﴿وَمَا أَصْبَرُكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فِيمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُوا عَنْ كَثِيرٍ﴾²، فالله تعالى رحيم عفو قبل أن يكون معذِّبا، أو بمعنى أفصح: ما الفائدة من أن يخلق الله . سبحانه . البشرية ثم يعمد إلى عذابها وإقائها في النار في آخر المطاف، أو يعذب أغليبتهم ويغفر وينعم على أقليتهم؟ ألا يدعو هذا إلى التساؤل حول هزيمة حزب الشيطان لحزب الله؟ أو دون استحياء من الحقّ؛ نقول: في حال تعذيب أكثرية البشرية فإن الشيطان قد نجح في خطّته الإغوائية بالمقابل لم يفلح الله . تعالى . بسلطان اسمه الهادي، كلاً؛ إن الشبهة بينة التّهافت، وحاشا لله أن يكون له خصيم بل هو خالق العباد كلّهم، وكل عباده يطمعون في غفرانه وصدق في قوله: ﴿قُلْ يَعْبَادِي الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعاً إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾³.

¹ علي شبرواني: الأسس النظرية للتجربة الدينية، تر: حيدر حب الله، الغدير للطباعة والنشر، ط1، بيروت، 2003، ص 136.

² سورة الشورى: الآية، 30.

³ سورة الزمر: الآية، 53.

الفصل الثالث: تجليات الفلسفة الكلامية وتطبيقاتها.

وبهذه الآية الكريمة يتعين لنا أن الله . تعالى . يسعى بالبشرية نحو الأفضل والأسعد، وبذا فليس الاعتقاد مجرد عادات اجتماعية تبقى وقد تزول، بل لكل مجتمع دين معين، وهو يمثل عندهم طريقة في بحث سبل السعادة والسلوك نحوها كغاية قصوى، ثم إنّ المجتمع الذي نزل فيه الدين الصحيح كالإسلام لأول مرة في مجتمع العرب، ثم منهم إلى العالمين، لم يجدهم بلا دين، بل وجدوا على دين ضالّ طمس الحقّ وكفر عليه، ثم غير وهدى مكارم الأخلاق وقوّم المجتمع نحو الأفضل، والمعنى هو كون المجتمع الجاهل . أيضا . لم يكن بمنأى عن الممارسة الدينية، بل كان متديّنا. وعليه فكل البشرية متديّنة، وما مرادها من الدين سوى البحث عن الخلاص، والحصول على السعادة الأبدية.

2 . تهافت دعوى الفرقة الناجية:

في حديثنا عن الفرقة الناجية، نحن لسنا بصدد إيراد الحديث النبوي الشريف السائد عن الفرقة الناجية، والبحث فيه من منطق علم الحديث سنداً وممتناً، بل نحن . في تقديرنا . نقصد بالفرقة الناجية كل فرقة ترى نفسها هي الناجية أمام نظيراتها الضّالة، وهذا الزعم بيّن واضح التهاافت والتشويش ويمكن إيراد البرهنة عليه من عدة أوجه نذكر منها:

أ . منطق النجاة للكثرة وليس للقلة:

إن الكثرة هي المنطق الدّال على العفو والرحمة الإلهية كما تقدّم، ومن الأدلة النقلية في هذا قوله: **قَالَ تَعَالَى: ﴿أَوْ يُوبَقْهُمْ بِمَا كَسَبُوا وَيَعْفُ عَنْ كَثِيرٍ﴾**¹، والكثير في اللغة عكس القليل وما لا حصر له، كما أن للواقع الديني طريقان: طريق الهوى وطريق الهدى، وليست ثمة طرق أخرى؛ فمن سلك طريق الهدى فإن نصيباً من الحقيقة سيكون في حوزته وبه سينجو، لكن من سلك طريق الهوى، حتى لو كان بدين صحيح كالإسلام، سيكون بدون حقيقة وبالتالي النجاة بالنسبة إليه مُرجأة إلى الله ولا يدري أحدٌ من المتدينين بحاله يوم المعاد، لهذا

¹ سورة الشورى: الآية، 34.

الفصل الثالث: تجليات الفلسفة الكلامية وتطبيقاتها.

فدور النبي ضروري إلى حدّ تبيانهِ لطريق الهدى¹، وليس لمنحه الهدى لنفسه وقد بينا أن الهداية من الله . تعالى . فقط .

وبهذا يفضي منطق الهداية إلى احتواء التجارب الإنسانية واحترام منطقها في طلب الاهتداء أو السلوك، فأكثر البشر ناجون إذا لم يعاندوا الحقّ، والحق هو الدين في الأصل الذي نهى الله . تعالى . أن يكون فيه الإكراه، كما أمر . سبحانه . عباده المؤمنين بأن يعاملوا غير المتدينين بدينهم شريطة أن لا يحاربوهم في دينهم، قال تعالى: ﴿لَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقْتُلُوا فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ أَنْ تَبْرُوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾²، فهذا أمر إلهي باحترام الآخرين من حيث الحرية الدينية، فنهى عن الإكراه، كما أمر بمباشرة المخالفين علينا في الدين والإقسط معهم، فالنقطة التي حولها ينشأ الجدل هي المعاندة للحق، الذي يراد به الدين نفسه قال تعالى: ﴿وَكَذَّبَ بِهِ قَوْمُكَ وَهُوَ الْحَقُّ قُلْ لَسْتُ عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ﴾³ ؛ وقال سبحانه: ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾⁴، ومادام الأمر على هذه الشاكلة فطُرُق النّجاة بالنسبة لهؤلاء كثيرة واقعا، ويستطيع الإنسان بلوغ النّجاة من إحداها كما نرى في الآن نفسه عشرات الطرق والمذاهب التي يكون فيها أتباعها معذورين ومن أهل النّجاة أيضا، وهذا هو عين البلورالية⁵.

وقياسا على التّدين المعلل التقليدي غير المعرفي والتّدين المدلل الانتخابي المعرفي يؤسّس سرّوش نّجاة أكثرية أهل الأرض إثباتا لاسم الله [الهادي]، في نصّ يقول فيه "إذا لم نحصر الهداية إلى الحق بإطار عقائدنا التي نلتزم بها، فإن اسم الهادي لله تعالى سيكون

¹ عبد الكريم سروش: الصراطات المستقيمة، المصدر السابق، ص 121.

² سورة الممتحنة: الآية 8.

³ سورة الأنعام: الآية 66.

⁴ سورة التوبة: الآية 33.

⁵ المصدر نفسه: ص 122.

الفصل الثالث: تجليات الفلسفة الكلامية وتطبيقاتها.

فاعلا وسينشر أجنحته على جميع أرجاء العالم وسيكون لكافة الناس نصيبهم من الهداية الإلهية، وسيكون أكثرهم من أهل النجاة، وتكون نجاتهم نابعة هدايتهم، وعلى هذا الأساس يكون مدلول اسم الهادي لله - تعالى - هو ما ذكرنا، وليس من السليم أن نقول بأن الناس يعيشون عنصر الاختيار التام، فلو سلكوا طريق الضلالة فهم مقصرون، كلاً ليس هذا صحيحاً إطلاقاً¹

هذا النص بيّن فيه سرّوش تهافت دعوى الفرقة الناجية، القائلة بحصرية الحق والهداية في دين بمقارنته بدين آخر، أو فرقة أخرى، ووضّح أن أغلب المتديّنين منطلقهم معيشي وراثي تقليدي، وحتى لو كان تديّنهم محرّفاً، فبحكم التكرار والعادة لا يمكن أن يكتشف أحدهم ذلك، وبعد هذه التراكمات الفكرية السلبية، يدّعي كل حزب متديّن أنه على هداية، رغم أن الهداية من الله وحده، "والعجيب أننا جميعاً نطلب من الله - تعالى - الهداية، إلى الصراط المستقيم، ومع ذلك نغفل أن الهداية هي الجادة والطريق الصواب، لا أنها عبارة عن مجموعة أفكار تستوطن الذهن"²، وبهذا فدلائل نجاة الكثير من البشر بادية في واقع التعدّدية للممارسة الدينية، في الدين الواحد، أو في كثير من الأديان، وفضلاً عن ذلك فلا أحد يجزم أنه ناجٍ وسوف يحصل على السعادة الأبدية ولم يسبق له - في الوقت ذاته - أن يأخذ عهداً من الله - تعالى - يشفع له ذلك، ومن جهة أخرى كل يوم ندعو الله الهداية في صلواتنا: قال تعالى: ﴿أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾³، ومع ذلك ندّعي الأحقية والهداية، فأيّ منطق هذا أن نزع النجاة والهداية، وألسنتنا تنطق بطلبها والسعي في سبيل تحصيلها؟

¹ عبد الكريم سرّوش: الصراطات المستقيمة، المصدر السابق، ص 126.

² المصدر نفسه: ص 120.

³ سورة الفاتحة: الآية، 6.

الفصل الثالث: تجليات الفلسفة الكلامية وتطبيقاتها.

ب . نقد الفهم الأحادي للنص الديني:

لا شك أن النصوص البشرية تختلف عن النصوص الإلهية المقدسة أيما اختلاف، ذلك أن النص البشري تعثره النسبية والنقص والتغير من ذات المؤلف، أما النص الإلهي فيمتاز بالمطلقية والكمال والثبات من ذات المتكلم . سبحانه . ولا مبدل لكلماته، أما الإشكال فواقع في المعنى المتعدد للنصوص، سواء أكانت مقدسة أم مؤنسنة، وطالما هي متعددة فليس من قبيل سلامة الفكر أن تزعم فرقة ما أنها على فهم كامل وصائب للنص المقدس، نافية في الآن نفسه باقي الفهوم.

إن البحث بآليات وأدوات السيمياء والرموز، يفتح الباب على مقولة التأويل "الهيرمينوطيقا" وهنا نصل إلى الفهم المعلل ولا إلى الفهم المدلل، بل إلى الفهم المؤول الذي يقضي بالتعددية الظاهرة في الواقع وغير القابلة للاجتتاب والدحض¹، فالقرآن الكريم كنص مقدس جاء ليدعو الناس إلى التعدد الوحدوي في الأفهام²، وهذا النمط شبيهه بالاعتراف بجميع المفاهيم للنص واحترام سياقاتها التاريخية والمعرفية الناشئة فيه، فلا يتصور العقل الإنساني أن تكون القراءات التأويلية موحدة، لأنها مسلمة جدلا بتصنيف الحقيقة تصنيفا نسبيا، وحظ الإنسان من الفهم للنص هو ما يتصوره من تلك الحقيقة أو أن كل واحد يمكن أن يوجد معنى يتصور أنه الحقيقة³.

وبطبيعة الحال فإن تصور الفرقة الناجية بنجاتها انطلاقا من نصوصها القرآنية والسنية، سيكون فهما خاصا أو تأويلا يخص ذات الفرقة، فمثلا تصور فرقة الشيعة بما فيها من تعدد للفهوم يبقى بفرقة الشيعة داخليا فقط، أما الفرق الأخرى فتختص بنفس المقام من محدودية التصور، حول النجاة كحقيقة مآلية، والمعتمدة عند الإنسان على قراءة النصوص

¹ عبد الكريم سروش: الصراطات المستقيمة، المصدر السابق، ص 129.

² نور الساعدي : أثر النص القرآني في التعددية الدينية، الرافدين للطباعة للنشر والتوزيع، ط1، بيروت، 2017، ص19.

³ معتصم السيد أحمد: الهيرمينوطيقا والفكر الإسلامي، دار الهادي، ط1، بيروت، 2009، ص ص، 98 . 99.

الفصل الثالث: تجليات الفلسفة الكلامية وتطبيقاتها.

المقدسة، والله . تعالى . يعلم أن الوسائل والأدوات التي يستخدمها الإنسان في الخطاب الديني تحتمل التعددية والاختلاف في إيراد المعاني، وبمعنى فلسفي؛ إن النص يعيش بالقوة ولم تتحقق له الفعلية، وهذه القوة تقبل صورا ومعاني كثيرة متعددة¹.

إن الأحادية في الفهم الديني تُقَرَّم من الأمل في درك حقائق النص وتقضي على استخراج مكنوناته الجديدة، وإن أردنا أن يسجل الدين حضورا فاعلا في بناء وإخصاب الحياة الروحية والأخلاقية، فلا يتحقق ذلك إلا بقراءة جديدة للنص الديني، وإن كل المحاولات الراضية لهذه العملية إنما هي ضرب من معاندة التاريخ وتعطيل تدفق المنبع الروحي والأخلاقي للوحي²؛ لهذا فالهيرمينوطيقا تعمل على اختراق تلك الطبقات وتحرير فهم بديل في سياق مواكب لمتطلبات هوية المسلم اليوم لئلا تتصلَّب هذه الهوية (...). الهوية تعد أحادية، بل أضحت متعددة الأبعاد والوجوه، وتتعدد وتتعدد حسب المتغيرات العالمية باستمرار، كما تتجزأ الهيرمينوطيقا تفسيرا آخر لمفهوم الحقيقة، وكأن الحقيقة في أصلها، مرآة متعددة الوجوه³.

بهذا فلا مناص من القول بتعددية الفهم للنص الواحد وهو النص الحامل لجوهر الحقيقة الدينية، فلا يدعي إذ ذاك مسلم في فرقة ما أنه يحمل هذا المعنى ومن ثمة يحتكره، ويؤمن بنجاته وأهله وحزبه في مقابل ضلال الآخرين، حتى لو كان ذلك في الدين أو الملة الواحدة، وبالجمل: فإن احتمالية تغير المعنى من فرد إلى آخر أو تغيره عند الفرد الواحد من زمن إلى آخر أمر وارد، ويبين هذا الدليل جدوى مقولة النسبية والتعددية، "فتنوع الأذهان

¹ عبد الكريم سروش: الصراطات المستقيمة، المصدر نفسه، ص 131.

² موسوعة فلسفة الدين: الهيرمينوطيقا والتفسير الديني للعالم، المرجع السابق، ص 8.

³ موسوعة فلسفة الدين: المرجع السابق، ص 9.

الفصل الثالث: تجليات الفلسفة الكلامية وتطبيقاتها.

يعني تنوع الرصيد الذهني والرصيد الذهني يمثل مسبقة لفهم المعنى، ولذلك فإن تنوع الأذهان بالنهاية يعود إلى تنوع المعاني المأخوذة من النص في ذهن¹.

وقياسا على المنطلقات السابقة كمقولة الحق والعقل والهداية وجوهر الدين، بين سرّوش أن واقع التعددية الدينية وتدين أغلبية البشر في العالم، دال على حاجتهم إلى الدين لينقلهم من عالم الفناء إلى عالم الخلود والحياة الأبدية، فالسرّ في ابتغائنا الأديان هو اعتقادنا اليقين بالخلود والأبدية في عوالم أخرى بعد الموت، لكنّ التصورات المختلفة عن هذه العوالم عملت على تفاوت الحاجة الإنسانية إلى الدين، وهذا أيضا دليل آخر على التعددية في فهم الحقيقة وقراءتها.

إن الحقيقة المعادية في ديننا السماوي لا جدال فيها، لكن الجدل في كيفية تصوّرها، وهاهنا للفلسفة تصوّر وللمتكلمين تصوّر، وللملاحدة تصوّر، وهكذا تتعدد المقادير الاعتبارية لصورة الحياة الأخرى التي ستمضي نحوها البشرية لا محالة شيئا فشيئا، ولذلك فأكبر وأول توقّع تتوقعه من إرسال الأنبياء لإبلاغ البشرية بالأديان هو كيفية تخليصها من رذائل هذا العالم، ثم الإرشاد لها نحو عالم أسمى، أنقى وأبقى، فالدين يأخذ بأيدينا ويرشدنا إلى حلّ لهذا المأزق، وبعبارة أخرى لو لم تكن هناك حياة بعد الموت فلا حاجة لنا بالدين أصلا، وليس ثمة داع لإرسال الأنبياء²، وتبليغ النبوات والرسائل المخلصة للبشرية من عوالم مليئة بالشرور والمتناقضات.

هذه إذن أحكام سرّوش بخصوص دحض دعاوى الفرقة الناجية [أنى كانت سنة/شيعة/يهود/ملاحدة]، التي ادّعت النجاة لها أما كل ما عداها فمصييره الهلاك.

¹ عبد الكريم سرّوش: الصراطات المستقيمة، المصدر السابق، ص 132.

² المصدر نفسه: ص 202.

الفصل الثالث: تجليات الفلسفة الكلامية وتطبيقاتها.

والخلاصة لهذا المبحث المتعلق بالتعددية الدينية كفلسفة كلامية تطبيقية بموجب نظرية القبض والبسط في الشريعة، يمكن أن نستتبط ما يلي:

. التعددية مفهوم عام يخصّ سنة الاختلاف في الذوات (الجواهر)، والأعراض، ولا يُسلب ذلك عن عالم الأديان؛ إذ التعددية الدينية واقع لا يمكن مجانبته.

. تعرّض سرّوش إلى دراسة هذا الواقع من خارجه؛ أي يجعل هذا الموضوع عرضة للمعرفة من الدرجة الثانية، والتي تعمل على بحث حقيقة إشكالية التعددية، ليس للإحقاق أو للإبطال، بقدر ما هو بحث مستقلّ ابستمولوجيا غير مؤسس أيديولوجيا على اعتقاد فرقة معينة.

. عالج سرّوش واقع التعددية مُبديا رأيه فيها، ومؤيّدا للطّرح التعددي /البلورالي، المضادّ للدّعاوى الحصرية، في الأديان؛ إذ لما كانت الحقيقة متعدّدة الفهوم، والدين حقيقة، فالدين هو الآخر سوف تتعدّد حوله وفيه الفهوم من دون شكّ.

. تختصر التعدّدية الدينية في مقولات مشتركة، مع الواقع والفكر الإنساني، منها الحقّانية والعقلانية والهداية، وكلّها تصبّ في قالب التدينّ العقلاني، الذي يدعو منطقته إلى الوحدة المتعدّدة أو التعدّد الوجداني، الحاوي بدوره لكل التديّنات بوصفها تملك نصيبا من العقل والحق، و من ثمة جرعة من الهداية.

. إشكالية النّجاة عالجها سرّوش من منبر ابستمولوجي معرفي بعدي؛ إذ ما دامت كل فرقة تؤسّس النجاة لنفسها، والهلاك لمعانديها ومخالفها، فبهذا الزعم لا نجاة لفرقة ولا هلاك لفرقة كذلك، والنجاة لكل فرقة والهلاك لكل فرقة، وبهذا القياس الفارقي واللا منطقي وبالنظر إلى اسم الهادي . سبحانه . يتّضح أن النجاة توزن بمقام الإثبات وليس بمقام النفي، وذلك بمقتضى رحمة الله وعفوه ومغفرته، ما عدا المعاندين للحقّ.

الفصل الثالث: تجليات الفلسفة الكلامية وتطبيقاتها.

. المبحث الثاني: القراءة الجديدة للتجربة النبوية.

1 . الذاتي والعرضي في الدين:

إن لكل دين عقيدة وشريعة، وعقيدة كل دين هي الممثلة لأصله، أما الشريعة فهي الفرع، ولما كان الدين الإسلامي قائماً على عقيدة التوحيد، فكيف يمكن فهم وقراءة أحكامه التشريعية والفرعية؟

يرى سرّوش أن مقام كل دين يتجسد في طبقتين معرفيتين لا بدّ لدارس الدين أن يراعيهما، هما مقام جوهر الدين والمترجم لذاتيات الدين، التي لا يعدو ينفكّ عنها، ومقام عرض الدين، والممثل لقشور ومظاهر ذلك الدين، والتي قد ينفكّ عنها، عبر مقتضيات الزمان والمكان المتغيران، والدين والتدين يمكن التعرف عليهما من خلال ثلاثة أطر أو قوالب: الشريعة والطريقة والحقيقة، أو الباطن والظاهر، واللب والقشر، والمراد من العرضي هنا هو أن بإمكانه أن يكون بشكل آخر، بالرغم من أن الدين لا يخلو إطلاقاً من تغيرات وتبدّلات، وأما ذاتي الدين فهو المخالف للعرضي وما لا يكون البتة عرضياً، والدين دونه لا يكون ديناً أصلاً، وتغييره يعني نفي الدين لزوماً، فذاتي الإسلام هو أن يكون دونه لا إسلام، ويتغير في مضمونه ومحتواه ويؤدّي إلى ظهور دين آخر غير الإسلام.¹ هذه هي الفارقة الجوهرية بين الجوهر والعرض في الدين، أيّ دين كان، لا بأس أن يكون دين الإسلام، لذا يرى سرّوش بضرورة الوعي بهذا ثم الدخول بفلسفة الدين أو دراسة الدين.

أ . ذاتيات الدين:

عندما حدّد سرّوش الفارق بين الذاتي والعرضي في الدين، ألزم الذاتي بالوجود الواجب والحضور الثابت الدائم، في حين لم يلزم ذلك على العرضي، وهذا المنطق بين معنى الذاتي

¹ عبد الكريم سرّوش: بسط التجربة النبوية، ترجمة: أحمد القبانجي، منشورات الجمل، ط1، بيروت، 2009، ص 43.

الفصل الثالث: تجليات الفلسفة الكلامية وتطبيقاتها.

في كونه يعبر عن جواهر وماهيات الدين، التي لا ينفك عنها، وإلا فسوف يدخل في المتغيرات؛ إذ المعلوم أن ماهيات الأشياء ليست هي والأشياء واحدة في ذاتها، فهي مطلقة بعضها من بعض، موجودة بذاتها ليس بعضها موجودا لبعض، لزم أن تكون بعض الجواهر غير معلومة، وهي ماهياتها المفارقة، بهذا فماهيات الأشياء متقدمة على سائر الموجودات وعلة لها.¹

إن؛ فماهية الدين الإسلامي كغيره من الأديان هي جوهره وحقيقته التي صدر منها، لهذا لزم الاعتراف بأن الله . تعالى . هو ماهية الدين وليس الدين للبشر أو النبي أيا كان النبي، قال . تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ وَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾²، وهنا نجد الله . تبارك وتعالى - لم يقل بالدين عند الناس بل بدأ بنفسه . سبحانه . فالدين لله وليس للناس، فأثبت لنا هاهنا أن أول مقولة تبنى عليها ذاتيات الدين هي مقولة "الله"، ثم تأتي سائر المقولات لا يمكن أن يكون بغيرها الدين، وبعدها تأتي الأعراض الشرعية المتغيرة.

بهذا المنطق، فذاتيات الدين هي جواهره وأركانه الثابتة، لكن الإشكال يكمن في عدم توحيد الفلسفات والتدينات حول تعريف مشترك جامع مانع لهذه الذاتيات، فذاتية الذاتيات أو مقولة "الله"، مقولة لم يتفق حولها أهل الأديان، كل دين على حدة، ولم يتفق حولها أهل الدين الواحد، بما فيه من فرق وأحزاب عقدية، وهنا تتعدد التصورات، فتصور المتكلم عن معبوده غير تصور المتصوف، وغير تصور الفيلسوف، فما بالك وتصور الإنسان العامي

¹ جبرار جيهامي: موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب، المرجع السابق، ص 735.

² سورة آل عمران: الآية، 19.

الفصل الثالث: تجليات الفلسفة الكلامية وتطبيقاتها.

الذي يميز تدينه الطابع التقليدي المعيشي، وكل دين يأخذ حقيقة معينة كمعيار بنظر الاعتبار، فسوف نرى أنماط أخرى معارضة لها في سائر الأديان¹.

. العقيدة هي جوهر الدين:

لا بدّ من الإشارة إلى إن الاعتقاد في الدين هو الثابت والمثبت له، سواء أكان للمؤمن أم لغير المؤمن، والمقصود في محاولة إقناع المؤمن لغيره بذلك الاعتقاد الإيماني، والاعتقاد غير اليقين؛ إذ الأول قد يحصل بالتقليد أو الجدل وهما مناط الظنّ والتخمين، والثاني لكونه بصيرة باطنية لا تحصل إلا بالبرهان المنور للعقول أو بالكشف التام التابع للوصول لهذا، فالإيمان الحقيقي عبارة عن اعتقاد يقيني حاصل بالبرهان، وكل اعتقاد يقيني حاصل بالبرهان فهو غير قابل للزوال².

إذن؛ فمقتضى العقيدة في كلّ دين هو الثبات والبرهان، فليس يكفي المؤمن لأن يقلد فقط، بل لا بدّ له وعليه، من السعي إلى المعرفة والتفقه في ماهية الاعتقادات، ولهذا فسيدينا إبراهيم . عليه السلام . سأل ربه . تعالى . عن كيفية إحيائه الموتى كي يطمئن قلبه ويتيقن إيمانه بالبرهان. قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ ارْنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أُولَئِكَ تُؤْمِنُونَ قَالَ بَلَى وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قُلُوبِي﴾³، واطمئنان القلب هو ركون النفس ورضاها وارتياحها الباطني بما تعتقد به وفيه، وليس مجرد عقيدة هشة تقبل الخلطة، فالثبات كلّ الثبات لماهية الدين وهي العقيدة وليس غيرها، وكلّما كانت أقوم وأدوم كانت العرضيات أصلح وأدوم وهكذا، وفضلا عن ذلك لا بدّ من إلقاء الطريقة البرهانية عليها إقناعا واقتناعا.

¹ عبد الكريم سروش: بسط التجربة النبوية، المصدر السابق، ص 44.

² سميح دغيم: موسوعة مصطلحات الشيرازي، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، بيروت، 2004، ص 89.

³ سورة البقرة: الآية 260.

2 . عرضيات الدين:

يحدّد سروش عرضيات الدين في كل ما من شأنه أن يتغير في عالم الزمان والمكان، يقول: " من الأمور العرضية في الإسلام هو ما يتعلّق باللغة العربية، حيث يمكن أن يرد النص المقدس بلغة أخرى"¹؛ إذن فليس يخفى على أحد أن اللسان العربي رغم ما فيه من بلاغة في الكلام البشري المتمثّل في الشعر والنثر إلا أنه ليس من ذاتيات الدين، وذلك لأن كلّ نبي يرسل يخاطب قومه بلسانهم، قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾²؛ إذن فهذه المكانة للغة العربية تنزل إلى مرتبة الأعراض والقشور في الدين، وليست البتّة جوهرية فيه، وللتوضيح فإن الله . تعالى . واحد بذاته وصفاته في الديانة اليهودية، وكذا في المسيحية، وأخيرا كذلك في الإسلام، وفي ما عدا هذه الأديان، الله هو هو لا يتبدّل، كون الله . سبحانه . من جواهر الدين وليس من عرضياته، فلم نسمع أن الله أمر اليهود بعبادة إلهين، وأمر النصارى بعبادة ثلاثة آلهة، وواحد لدى المسلمين، بل بقي سبحانه ذاتا واحدة أحدى مقدّسة عن التعدّد والتكثّر، فهو الذي لا ينفكّ عن الفردانية، أما اللسان العربي أو اللغة فتتبع الواقع الزماني والمكاني لكلّ قوم وديانته.

بالإضافة إلى اللغة نجد الثقافة الاجتماعية³، وطالما الدين الإسلامي بدأ نزوله في الثقافة العربية، فسيأخذ في نصوصه مقولات تلك البيئة وتلك الثقافة، ففي كثير من الآيات نقف على ذكر أمثلة للتوضيح والتعجيز للعرب، ومنها التحديّ البلاغي، وإيراد المعجزات الكونية وغيرها، كون الثقافة العربية قائمة على الإعجاز الشعري وفصاحته كان العرب يمارون بأشعارهم ويختارون أرفعها بلاغة وإبلاغا، ومما يذكر في القرآن كذلك ما ألفه

¹ عبد الكريم سروش: بسط التجربة النبوية، المصدر السابق، ص 37.

² سورة إبراهيم: الآية، 4.

³ عبد الكريم سروش: بسط التجربة النبوية، المصدر السابق، ص 37.

الفصل الثالث: تجليات الفلسفة الكلامية وتطبيقاتها.

العرب في معاشهم، يقول تعالى: ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾¹، والإبل من أشهر الأنعام الصحراوية التي كان يسخرها العرب ليحملوا عليها أمتعتهم أينما توجهوا أو ارتحلوا، ولم يذكر القرآن مثلاً للعرب - لتعجيزهم - الدببة وطائر البطريق التي لم يكن لهم بها عهد إن رؤية بالعين، وإن تسخيها لحمل أو ترحال.

هذا وخصّت الحوادث التاريخية أثناء نزول الإسلام بالعرض في الدين، ليس استقصا منها، بل لالتحاقها بعالم الزمان والمكان المتغيّرين، وهذه الحوادث بطبيعة الحال مذكورة في الكتاب والسنة²، إن مجرد الاعتقاد بهذا القول يحيل الأحداث الواردة في الدين من قصص الأنبياء والصالحين والمفسدين في الأرض من الأمم السابقة والغزوات التي أحدثها المسلمون وقت نشر الإسلام وانتشار الفتوح، كلّ هذه تدخل في فلك الزمان والمكان، وبالتالي تنزل قداستها إلى نسبية العالم السفلي المتّصف بالنقص والتغير، بمقابل العالم العلوي المشرف بالكمال والماهية الجوهرية الثابتة، والتاريخية بهذا المعنى تصبح آلية من الآليات التي تميز بها بين الغيبي والواقعي والمشروط والمطلق، فهي لحظة تقاطع الميتافيزيقا مع التاريخ.

إن هذا يفضي بنا إلى إسقاط جميع الأحداث الإنسانية في النص المقدّس، على العالم الزماني المتغير، حينها تصبح مجرد عرض قد لا ينفكّ أن يتغير أو أن الله . تعالى . ليس مضطرا لأن يورد هذه الأحداث، بل قد يورد أحداثا أخرى مخالفة لها والأمر سيان، وبالجملّة: فالأحداث التاريخية في الدين عند سرّوش تصنّف في زمرة عرضيات الدين وليست ضمن ذاتياته، ومنها أيضا المعارف الدينية البشرية.

¹ سورة الغاشية: الآية، 17.

² مرزوق العمري: إشكالية تاريخية النص الديني، منشورات ضفاف، ط1، بيروت، 2012، ص 4.

الفصل الثالث: تجليات الفلسفة الكلامية وتطبيقاتها.

. المعارف الدينية وأخصها الفقه:

لما نزل القرآن وانتشر الدين الإسلامي، تشكلت حوله المعارف البشرية، التي اصطلح عليها بالمعارف الدينية، كون الدين كان من وراء استنباتها وتطورها، وقد سبقت هذه المعارف تشكلا المعارف الفقهية، بوصفها المنوطة بفهم الأحكام المنصوص عليها في القرآن والسنة، أو الفاهمة لما ورد في الأصول الثابتة، وهذا لإقامة الدين، والفقه الإسلامي هو العمل البشري لمحاولة فهم النصوص الإلهية التي يتضمنها القرآن الكريم وصحيح السنة النبوية، وفي ضوء هذا الفهم وحدوده تم تطبيق تلك النصوص في الواقع العملي¹.

وخصيصة العمل في الفقه جعلت علماء الدين يعدونه من العلوم الدنيوية المعاشية، أكثر من العلوم الدينية الآخروية المعادية، وقد استدلل هاهنا سروش بكلام الغزالي الذي رأي أن الفقهاء من علماء الدنيا، كون عملهم يقتصر على النظر في الأمور الدنيوية من حيث فساد الأعمال وصالحها، بشكلها الظاهري والصوري فقط، وحتى الإسلام بحدّ السيف عندهم صحيح رغم أن هذا النمط من الإسلام لا ينفع صاحبه²، إذن يكون الفقه من العلوم العرضية في الدين والممثل لجميع المعارف الدينية الأخرى، بخاصية التغير والتجدد، وفضلا عن ذلك يبقى علم الفقه مختلفا من حيث المذاهب القارئة للنصوص الأصولية، وبالتالي فلا حاجة للقائلين بأن أحكام الفقه ثابتة باستثناء الأمور العبادية والشعائر الأساسية كالحج والصلاة والصوم وغيرها³.

دنيوية الفقه تقضي بالفقيه إلى تقبل مقولة النسبية في الأحكام وتغيرها، ألم يكن المجتمع الجاهلي معروفا بعبادات وتقاليده قد تمّ اندراسها قبل يومنا هذا؟ إذ الثقافة القبلية والرق وأشهر الحرم كلها كانت من أهم الممارسات المقدسة الاجتماعية الدنيوية آنئذ، لكن ما

¹ محمد سليم العوا : الفقه الإسلامي في طريق التجديد ، سفير الدولية للنشر، ط3، القاهرة، 2006، ص 39.

² عبد الكريم سروش: بسط التجربة النبوية، المصدر السابق، ص 75.

³ المصدر نفسه: ص 76.

الفصل الثالث: تجليات الفلسفة الكلامية وتطبيقاتها.

نحن فيه أرفع من هذا المستوى فتجاوز تلك العرضيات، إلى عرضيات أخرى أو ترجمتها بشكل آخر يمثل ملامح التحول المطلوب والمرغوب، والتحرر من قيود الثقافة القديمة وهذا . في الحقيقة . يحتاج في تفصيلاته لحركة مستمرة في واقع الاجتهاد على مستوى الممارسة الفقهية¹، وليس مجرد تكرار للنصوص الفقهية السائدة منذ زمن رغم بشريتها.

. عرضيات الدين معاشية في أصلها:

لا شك أن الدارس للعلوم الدينية يجدها تلبي في معظمها حاجات المسلم كي يعيش في حياة متكاملة اجتماعيا ونفسيا وإيمانيا، اجتماعيا كضبط الفقه لأحكام المعاملات بين الناس نحو قضايا البيوع والنكاح والتنظيم المدني والعمراني، وغيرها ...، أما نفسيا فالفقه يدعو الناس للتخلي بالأخلاق الحميدة وإزالة البغضاء بين الأفراد وغيرها من الصفات الإنسانية، لا لشيء إلا لبلوغ مرتبة الراحة النفسية، وأما إيمانيا فالعلوم الشرعية ومنها علم الكلام والتصوف فتجعل المتدين مطمئنا عقديا، وذلك في إيمانه بعقيدة التوحيد وما تفرض من أحكام فرعية، وتجعل الفرد غير مرتاب، كون المتكلم يسهر من جهته على إيراد الأدلة المقنعة للمؤمن، كما يجنح العارف أو المتصوف إلى سلوك الطرق العرفانية للتذوق والتركيز وتطهير الروح الوجدانية وإيصالها بالحبلى الإيماني.

هذه المطالب يقضيها المتدين معاشيا بغية بلوغ درجة أكبر في المعاد، فمثلا يضطلع الفقيه بتطبيق حكم الله . تعالى . في قطع يد السارق لا لمجرد القطع هكذا جزافا وإنما للمضي في حل مشكلة السرقة وقطعها كمشكلة اجتماعية² تعسر أوضاع المؤمنين فيما بينهم معاشيا، ولو كانت المسألة هاهنا معادية لتم إرجاء أمر السارق إلى الآخرة وحسابه مع الله،

¹ المصدر نفسه: ص، 83.

² عبد الكريم سروش: بسط التجربة النبوية، المصدر السابق، ص 94.

الفصل الثالث: تجليات الفلسفة الكلامية وتطبيقاتها.

وليس للمجتمع المتدينّ غرض في قطع يده، والأمر نفسه بالنسبة للقاتل وسائر المخالفات المخلّة بأمن المجتمع.

إن القصد مما سبق أن الأصل في العمل الفقهي هو تأمين الدار المعاشية للمؤمنين وليس لتطبيق أحكامه بمجرد أنها أحكام وحدود منصوصة في الأصول المقدسة من كلام الله . ونبيه، فلا يجوز الإعراض عنها، أو تركها أو تبديلها، لماذا لا يسأل المسلم نفسه: لماذا يطبق حدّ الزنا والسرقة والقتل؟ كل هذه المشكلات ليس لها غايات معادية في أصلها، أكثر مما هي حلول لمشكلات في سبيل تأمين الحياة الاجتماعية وتنظيمها. وحتى إذا لم ينجح القطع والجلد في ردع الجناة فلا بدّ حينئذ من الاجتهاد في طريقة أخرى توصل إلى الغرض وهو التأمين لأن صلاح الحياة المعاشية مقدّمة ضرورية لصلاح الحياة المعادية، والشرط مقاس منطقياً على المشروط؛ وكون التضخيم والتعقيد في الفقه خاضع لعامل تدخل المعطيات الآخروية في صياغة الأحكام، وعلى أية حال أصل الفقه بالحياة الدنيوية أو الآخروية فلا مخرج له من دائرة الأحكام الفرعية العرضية التي تبرمج وتسوس الفرد والمجتمع.¹

فلا بأس أن نجعل الفقه مصادرة وأولية لإنجاح حال الإنسان المسلم في عالم الزمان والمكان المتغيّر، ومن ثمة لا فقه ثابت، كل ما هنالك هو التغير الدائم والمستمر.

ومما سبق إيراده وتحليله وتوصيفه، حول ذاتيات وعرضيات الدين يمكن استنتاج القضايا التالية:

. لا بدّ أولاً من تجديد مفهوم الذاتي والذي يرادف معنى الماهية، والدين -إذا- ماهية وماصدق، أو جوهر وعرض، وجوهره هو الثابت وأما عرضه فهو المتغير.

¹ عبد الكريم سروش: بسط التجربة النبوية، المصدر السابق: ص 97.

الفصل الثالث: تجليات الفلسفة الكلامية وتطبيقاتها.

. كل الثوابت في الدين يمكن عدّها ذاتية فيه ابتداءً.

. العقيدة أو أصول الإيمان، هي أمور ذاتية في كل دين؛ إذ بدونها لا مقام للدين ولا دوام.

. العقيدة تختلف من دين إلى آخر، وبهذا فمعنى الذاتي هو المعنى الثابت المتغير، الثابت في كل دين على داخل حيّزه، ومتغير انطلاقاً من تغير منظومة الأديان وأنساقها المستقلة بعضها عن بعض، والمعنى أن عقيدة الثالث غير عقيدة التوحيد وهلم جرّاً في سائر العقائد.

. العرضيات في الدين هي الأمور التي يعرض لها أن تتغيّر في عالم الزمان والمكان وتبدل أوضاع الإنسان، منها اللغة، فليس من الماهية أن يصدر النصّ المقدّس باللغة العربية مثلاً، فقد نزل من قبل بلغات أخرى، كل نبي يخاطب قومه بلسانهم، قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾¹

1 ﴿

. الثقافة الاجتماعية كالعرف والعادات تعكس هي الأخرى العرضيات في الدين.

. الفقه هو أكبر العلوم الدينية الشرعية الممثلة للعلوم العرضية، وعليه فليس الفقه جوهرًا في الدين، بل هو علم يختصّ ببحث الأحكام العملية، والتي مبتغاها تحصيل السعادة المعاشية كطريق تؤدي إلى نيل السعادة المعادية.

2 . جدلية الوحي والنبى:

من نافلة القول: أن لكلّ نبي وحي إلهي يوحى إليه، ولا نبي يُصدق من طرف قومه لا يورد حجته وحيًا لم يعهد من قبل، لكن الإشكال الآن وبعد تحديدنا مع سُرّوش أن الدين ينقسم إلى ذاتيات وعرضيات، واكتشفنا رؤية سُرّوش في اعتبار أن الدين . أيّ دين . بذاتياته لا بعرضياته، كيف يمكن تصنيف ومعرفة الوحي؟ هل الوحي مفارق لعالم الزمان والمكان

¹ سورة إبراهيم: الآية: 4.

الفصل الثالث: تجليات الفلسفة الكلامية وتطبيقاتها.

والنبي خاضع له تابع لتعاليمه ؟ أم إن الوحي ينطلق من عالم النبي بما يحمل من عرضيات كاللغة والعرف والطبيعة العامة المميّزة للمعاش الإنساني آنذاك في الجزيرة العربية؟ وفي عبارة شمّالة: ما هي أوجه الجدل بين الوحي والنبي؟

أ. في مفهوم النص:

لقد ذكرت مفردة الوحي عديد المرات في القرآن الكريم، ولم تختص بالرسل والأنبياء فقط، بل خصّت حتى بالحيوان والشيطان، قال تعالى: ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ﴾¹ وقال تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيْطِينَ الْإِنسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ﴾²، أما الوحي الذي نقصده هاهنا هو ونضطلع إلى تبيانه فهو النبوة من الله . سبحانه . إلى إعلام ما إليه يرسل، ويكون عند الوحي به إليه حقيقة خارجة عن الوجوه المذكورة، يحدث الله . عز وجل . لمن أوحى به إليه علما ضروريا بصحة ما أوحى به، كعلمه بما أدرك بحواسه وبديهة عقله سواء لا مجال للشك في شيء منه، إما بمجيء الملك به إليه، وإما بخطاب به في نفسه وهو تعليم من الله . تعالى . لمن يعلمه دون وساطة معلم³، وعليه فالوحي إما أن يكون بوساطة ملك أو بطريقة خطاب إلهامي حدساني يشعر به الموحى إليه لحظة وروده مع يقينه الجازم والتام بجديته وصحته الكاملة، وبالوحي تكون النبوة، وبها تحدث النبوة والرفعة للنبي، فمن جهة اللغة لا يقع فيهل تخصيص من هذا الوجه، لأنها تستعمل في كل رفعة وهي مخصوصة في الاصطلاح للنبي فقط⁴، لكن تعميمها يجعل المصطلح "نبي" يخص لكل من ارتفع شأنه فله رفعة وهذا محال.

¹ سورة النحل: الآية، 68.

² سورة الأنعام: الآية، 112.

³ سميح دغيم: موسوعة مصطلحات علم الكلام الإسلامي، المرجع السابق، ص 1454.

⁴ القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج النبوات والمعجزة، إشراف: طه حسين، دط، دت، ص 11.

الفصل الثالث: تجليات الفلسفة الكلامية وتطبيقاتها.

ب . الوحي تابع للنبي:

لقد سُئِلَ سرّوش مرة عن إشكالية الوحي والنبي فقيل له: قلتم أن الواقع النبوي في الجزيرة العربية وما اشتمل عليه من عناصر ثقافية تخصّ الأعراف وطبائع المعاش واللغة والأحداث التاريخية هي الأرضية والقاعدة الأساسية لنصّية الوحي، فكانت هذه الظواهر والحوادث قد انعكست على القرآن بمرور الزمان، وبما أن أبا لهب موجود فقد ذكره الله . تعالى . في القرآن، وبما أن مسألة الإفك التي وقعت للسيدة عائشة . رضي الله عنها . قد حدثت في زمن النبي صلى الله عليه وسلم، ولهذا انعكست آثارها على واقع القرآن، ما جعلكم تحملون قولهم إلى تبعية الوحي للنبي وعناصر ثقافته، في حين توجد آيات من قبيل قوله تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۚ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ۖ عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْفُؤَى ۖ﴾¹، كما أن في الكتاب آيات أخرى تجسد الخطاب المباشر إلى النبي وليست نقلا من بيئته الثقافية، كقوله تعالى: ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّىٰ ۖ أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمَىٰ ۚ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ بُرْءٌ ۚ أَوْ يَذَّكَّرُ فَتَنْفَعَهُ الذِّكْرَىٰ ۚ أَمَّا مَنْ أَسْتَعْتَىٰ ۖ فَأَنَّ لَهُ تَصَدَّىٰ ۚ﴾²، وقوله: ﴿وَلَوْلَا أَنْ ثَبَّتْنَاكَ لَقَدْ كِدْتَ تَرْكُنْ إِلَيْهِمْ شَيْئًا قَلِيلًا ۚ﴾³، وقوله سبحانه: ﴿فَلَعَلَّكَ تَارِكٌ بَعْضَ مَا يُوحَىٰ إِلَيْكَ وَضَائِقٌ بِهِ صَدْرُكَ أَنْ يَقُولُوا لَوْلَا أُنْزِلَ عَلَيْهِ كُتْرٌ أَوْ جَاءَ مَعَهُ مَلَكٌ ۚ إِنَّمَا أَنْتَ نَذِيرٌ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ ۚ﴾⁴، كل هذه الآيات تسوّغ الخطاب الإلهي السماوي الصريح لنبيه . ص . وهي شواهد على أن النبي كان ينقل الكلام الملقى إليه بحذافيره وبأمانة معصومة للناس، والآن نطرح السؤال: كيف يتناسب ذلك مع نظرية بسط التجربة النبوية؟⁵

¹ سورة النجم: الآيات، 54.3.

² سورة عبس: الآيات، 6.5.4.3.2.1.

³ سورة الإسراء: الآية 84.

⁴ سورة هود: الآية، 12.

⁵ عبد الكريم سرّوش: بسط التجربة النبوية، المصدر السابق، ص 125.

الفصل الثالث: تجليات الفلسفة الكلامية وتطبيقاتها.

رد سرّوش على هذا الطرح بقياس مقالات كتاب "بسط التجربة النبوية" على أنّها تكميل أو هي الجزء الثاني لنظرية القبض والبسط في الشريعة، ففي الوقت الذي بيّن فيه أن القبض والبسط كنظرية تنتظر إلى المعرفة الدينية على أنها واحدة من المعارف البشرية، ولا يقوم مقامها إلا بالعودة إلى كل المعارف البشرية الأخرى¹، المحاطة بها من علوم طبيعية وإنسانية مضافة إلى الدينية، حينها تعرف هذه الأخيرة في السياق، هكذا بالنسبة لنظرية بسط التجربة النبوية، فإن مؤدّاها هو: تحليل ظاهرة الوحي نفسها وكيفية تكوّن النص لأن كيفية ظهور النص تؤثر في كيفية اقتباسنا المعاني المستقاة منه².

لا شكّ أن سرّوش في هذه الحالة يعطي الأولوية المعرفية لواقع تشكل النص، وبهذا المنظور فهو يستنبق مقتضيات زمانية . تاريخية على مقولة الوحي بوصفه المفارق . في جوهره . لهذه المقتضيات، وهنا تبدو للوهلة الأولى المفارقة الاستمولوجية؛ إذ كيف للوحي كنصّ كامل ووارد من إله كامل يوطّر تالياً بأطر ومصادر هي في الأصل ناقصة ومتغيرة؟

في هذا المقام نبّه سرّوش إلى ترك مقولة العقائد بين قوسين، والكلام فقط على شخصية النبي كإنسان ينتمي إلى واقع زمني ومكاني، وتكلّم بلسان مجتمعه وأعطى أمثلة من واقعه الحي. والشاهد على ذلك أن معطيات الوحي تتناغم وتقترّب تماماً مع ما كان يدور في حياة النبي الخاصة أو العامة، وبمقتضى الأسئلة التي تطرح من طرف المؤمنين ومنها قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ﴾³، ومنها قوله تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ ذِي الْقُرْنَيْنِ قُلْ سَأَتْلُوا عَلَيْكُمْ مِنْهُ ذِكْرًا﴾⁴، بالإضافة إلى هذا، فالأطر الزمانية حاضرة في الوحي، وللعلم فقد خصّها سرّوش من عرضيات الدين، مثل اللغة والأعراف

¹ عبد الكريم سرّوش: بسط التجربة النبوية، المصدر السابق: ص 125.

² المصدر نفسه: ص 125.

³ سورة البقرة: الآية، 189.

⁴ سورة الكهف: الآية، 83.

الفصل الثالث: تجليات الفلسفة الكلامية وتطبيقاتها.

الاجتماعية، ومعظم الآيات جاءت لتعدّل الأعراف والعادات الفاسدة وتبقي على ما هو صالح فقط.

فمن الأحكام القرآنية تعدّد الزوجات، وهو أمر كان شائعاً في البيئة الاجتماعية العربية؛ إذ يحق للعربي آنذاك أن يختار لنفسه عدة زوجات في مجتمعه وليست القضية هاهنا جديدة ومفارقة، وإنما الجديد فيها هو كيفية ضبط وتخريج الحكمة من التعدّد. هذا، وفي مسألة الميراث كانت الأنثى تمنع منه، أما الإسلام في القرآن فقد حدّ لها نصيباً مفروضاً، وبذلك هدّب الله . سبحانه . في الوحي مقولة اجتماعية كانت تفوح منها رائحة الظلم وهي العدالة الاجتماعية¹.

فالوحي بهذا المعنى ليس أكثر شيء من الرابط العام لسيران الأحداث وما تملّيه ظروف الزمان والتاريخ والمكان والبيئة الاجتماعية والطبيعية، والمدارك والأفهام والمحاصيل العملية والمعرفية والانفعالات النفسية والوجدانية²، لكن هذا في حضور التوجيه الإلهي وإلا فإن الحالة هذه لن تعدو سوى إنتاجٍ لتاريخ ما عابر كأيّ تاريخ شكّله زعيم ثوري في مرحلة بشرية معينة.

. الحوادث التاريخية في الوحي:

ذكر القرآن الكثير من القصص والأحداث التي لم يعيشها النبي . ص . وقد عاشها وعایشها الأنبياء السابقون من قبله، وهم تالياً كان الوحي منظومة متشكّلة من واقعهم الاجتماعي والثقافي، من لغة وعادات وأحداث تاريخية..، وما القصص الواردة في القرآن الحكيم إلا شاهد بليغ على تاريخية الوحي، ليس من جانب العقيدة بل من الجوانب الأخرى، الأخلاقية والفقهية والاجتماعية وغيرها، يقول سروش: " فلو دققنا النظر لتوصّلنا إلى أن

¹ عبد الكريم سروش: بسط التجربة النبوية، المصدر السابق، ص 131.

² شفيق جرادي: الوحي ونقد النص الديني، دار المعارف الحكيمة، ط1، بيروت، 2017، ص 25.

الفصل الثالث: تجليات الفلسفة الكلامية وتطبيقاتها.

المسائل التاريخية الواردة في القرآن هي نفسها التاريخية التي كانت سائدة لدى العرب الجاهليين، وكانوا يعرفونها بنحو الإجمال أو التفصيل¹.

فقصص بني إسرائيل وقصص العرب البائدة، من قوم هود وشعيب وصالح . عليهم السلام . وغيرهم من وحي المجتمعات البشرية وليس من وحي العوالم الميتافيزيقية التي لم يكن للنبي ولا لمجتمعه بها عهد، فالتاريخية هي السمة البارزة والظاهرة على الوحي، وربما هذا الشيء هو الذي حمل المعتزلة على القول بأن الوحي هو الكلام الإلهي المخلوق كونه من صفات الفعل الحادثة بموجب قوله وإرادته . سبحانه . وأمره "كُنْ": ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾²، وقد خاض المسلمون الأوائل إثر ذلك مناقشات كبيرة حول الوحي أو الكلام الإلهي، عندما قررت فرقة المعتزلة رسمياً أن كلام الله ومنه القرآن مخلوق، فكانت أول فرقة تبتدئ بهذا القول وتنتظر له.

إن؛ فمقولة التاريخية لها شواهد كثيرة في القرآن، وكإضافة لذلك يرى سروش أن عصر نزول الآيات قد راعى مقارنة العقيدة التوحيدية بالعقائد الأخرى السائدة والقريبة زماناً ومكاناً من المجتمع العربي أو الأمة الوسط. فلم يأخذ بعين الاعتبار هذه العقائد والمذاهب بالنسبة لليهود فقط أو المسيحيين فقط، بل تم إيراد جميع الأنبياء الذين ورد ذكرهم عند العرب، وتحدثت الآيات القرآنية عن معجزاتهم وأديانهم، وهم بالطبع كانوا معروفين في تلك الأجواء العربية وليست أديانهم بغريبة أو بعيدة عن متناول الذهنية العربية³.

وبالنسبة للأحكام الفقهية فهي توجيه إلهي من صنع النبي . ص . وليست كذلك جديدة تماماً، ومن ذلك جريمة الظلم التي كانت شائعة آنذاك في المجتمع العربي، من حيث الميراث والسلطة ونظام الحكم، وحدود وقوانين القتل ودفع الديات، فالنبي . ص . قام

¹ عبد الكريم سروش: بسط التجربة النبوية، المصدر السابق، ص 133.

² سورة يس: الآية، 82.

³ عبد الكريم سروش: المصدر نفسه، ص 138.

الفصل الثالث: تجليات الفلسفة الكلامية وتطبيقاتها.

بتشريعات عادلة في أجواء زمانه وتبتعد عن الظلم في عرف ذلك الوقت لا أنها تمثل العدالة المطلقة وفوق التاريخية¹، وليس هذا من قبيل الانتقاص من مكانة الوحي، وقوانينه الإلهية المنزهة، بل لماذا لا نسأل السؤال العكسي؟ لماذا اصطفى الله . تعالى . نبيا عربيا، ومجتمعا قريشيا، ولغة عربية، وعادات تابعة لذلك الوقت ؟ يرى سروس أن مقتضيات زمان كل نبي يراعيها الله . سبحانه . كما هي وليس هذا تجاوزا لما هو واقعي إلى ما هو غيبي، بل إن النبي . ص . لم يقاتل بالدابة² ولا بالرشاش، وقاتل بالسيف لأن السيف من أسلحة زمانه، ولو جاءه الوحي زمن الدابة وشرع القتال لقاتل بها وهكذا.

وحتى ربنا . عز وجل . يؤيد مقولة المقتضى الزماني وما تحمل من شرطيات؛ إذ عندما دعا المشركون نبيهم بإنزال ملك من السماء ليروه على غير هيئة ما ألفوا من صورة البشر، رد الله . عز من قائل: ﴿وَجَعَلْنَاهُ مَلَكًا الْجَعْلَنُ رَجُلًا وَلَلْبَسْنَا عَلَيْهِمْ مَا يَلْبِسُونَ﴾³، وهذا لا يعني شيئا من عجز الله . حاشاه . أن ينزل ملكا على صورته، بل إن الله بحكمته يخضع آياته لشرطياتها الطبيعية، وقس على ذلك كثير من الآيات، ومنها عندما أراد موسى عليه السلام . أن يرى ربه، فما رآه بعينه القاصرة عن رؤية الله اللامتعين في عالم الأعيان، ورأى الجبل كيف دكّه . سبحانه . وهذا دليل آخر على زمنية الغيبات القرآنية، وإن تجلّت فإنها تأخذ قالباً زمنياً يتسنى للإنسان أن يقرأه، وما حدث لسيدنا موسى عندما طلب رؤية ربه أكبر آية على ذلك، قال تعالى: ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَنِي وَلَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنْ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَنِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَنَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ﴾⁴

¹ عبد الكريم سروس: بسط التجربة النبوية، المصدر السابق: ص 143.

² المصدر نفسه: ص 143.

³ سورة الأنعام: الآية، 9.

⁴ سورة الأعراف: الآية، 143.

الفصل الثالث: تجليات الفلسفة الكلامية وتطبيقاتها.

وبالجملة: يمكن القول إن النبي والوحي مقولتان أساسيتان يمكن عدّهما الركنتين المهمّين في بسط التجربة النبوية كنظرية قارئة ومحلّة للوحي وعلاقته بالنبي من جهة، وعلاقة النبي لمجتمعه من جهة أخرى، فنحن في بعض الموارد نسير في خط النموذج والمثال الذي رسمه لنا النبي . ص . وفي موارد أخرى نتحرّك على مستوى تطبيق تجربته في حركة الحياة والواقع¹. إذن؛ توصل سرّوش في تحليله للتجربة النبوية إلى أن النبي خاضع لمجتمعه عرفاً ولغة وأحداثاً، لذا خضع له الوحي، لكن هذا ليس يعني النقص عن الكمال للوحي، فالكلام عن الوحي كأمر صادر من عالم الغيب أو الميتافيزيقا شيء، أما الكلام عنه كخاصية لأطر اجتماعية لقوم معين أراد الله . تعالى . أن يجعلهم نموذجاً لسائر الأقسام أمر آخر، وينبغي إنزال كل مقولة في مكانها، ومراعاة الفوراق الشاسعة بين الوحي كمقولة ميتافيزيقية والوحي كتأطير إلهي لعالم طبيعي/مكاني/زماني، ينتمي إليه النبي . ص .

وبعد تحليلنا لأهم النقاط بخصوص جدلية الوحي والنبي يمكن الوقوف على النقاط

التالية:

- الوحي نتاج ثقافي . في منظور سرّوش . تابع للنبي، ومقولات مجتمعه.

- وقياساً على ذلك فالوحي مؤطّر بشروط اجتماعية عرفها المجتمع الجاهلي، كاللغة والعرف والأحداث.

- تاريخية الوحي -إذا- هاهنا تابعة لشرطيّات ورود الوحي، وليس لجعل الوحي زماني بالمعنى الذي نفهمه من التغير والنسبية؛ إذ لا يمكننا البتّة القول بأن الوحي نسبي ومتغير في أصله، بل هو كامل لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وهنا دعا سرّوش إلى التفريق بين تحليل الوحي كظاهرة تابعة للنبي، وتالياً هو المترجم لتجربته وتجربة قومه(مجتمعه)، كمجتمع اصطفاه الله . تعالى . لحكمة كمالية الوحي و ليس لنقصانه.

¹ عبد الكريم سرّوش: بسط التجربة النبوية، المصدر السابق، ص 173.

الفصل الثالث: تجليات الفلسفة الكلامية وتطبيقاتها.

- إن هذه الفكرة ستفضي إلى مقولة أخرى سنناقشها لاحقاً، هي مشكلة الخاتمية الخاصة بالنبي والرسالة، وعليه يتم ربط هذا بقضية الذاتى والعرضى في الدين كتخصيص لقراءة جديدة للنبوة المحمدية الخاتمة.

3 - الخاتمية ونهاية التاريخ السماوي:

إننا في هذا الشق من البحث سنبيّن ثمة إشكاليين؛ يبدوان للوهلة الأولى مترادفين، هما: الخاتمية والنهاية، وبالطبع فإن الخاتمية للنبوات، والنهاية للتاريخ، وبلحاظ المفارقة بتأمل عميق، يظهر لنا أن القرينة هاهنا تقع بين أمرين في غاية الأهمية هما تاريخ أنباء السماء وتاريخ أنباء الأرض، والحالة هذه أعطت الاطمئنان لكل من الطرفين، الطرف الذي ينتمي إلى الإيمان القطعي بخاتمية النبوات، وعليه فهو ينتمي إلى النبوة الخاتمة ومن ثمة فهو مطمئن، كما يكون الاطمئنان بالموازاة مع ذلك للإنسان المؤمن بنهاية التاريخ، وسيادة سلطان القوة لإمبراطورية واحدة في العالم بأسره، وهو تحت لوائها، فهو من ثمة مطمئن كذلك.

إن هذه الموازنة تجعلنا نستشكل الموضوع كالتالي: هل الواقع الإنساني شهد نهاية التاريخ أم اختتام النبوات؟ وبمعنى آخر، ما موقع مقولة نهاية التاريخ عند المؤمنين من خاتمية النبوات والرسائل السماوية؟ ثم ما موقع مقولة الخاتمية عند المؤمنين من نهاية التاريخ والأحداث الأرضية وسيادة الإنسان الأخير القوي والأعلى؟

هذه الأسئلة الإشكالية سنعمد . في تقديرنا . إلى تحليل مضامينها والإشارة إلى آراء المتكلمين الجدد من المسلمين بشأن الخاتمية والنبوة، ومن ثمة لدحض فكرة نهاية التاريخ الزماني الإنساني، والتوصل إلى أن النهاية الحقيقية هي في أنباء السماء، وليس في أنباء الأرض، وهاهنا يتساءل سرّوش: هل الاعتقاد بالخاتمية لنبي الإسلام يقوم على أساس أدلة من خارج المنظومة الدينية أم من داخلها؟ أو بعبارة أخرى هل مدار الخاتمية يستدل عليه

الفصل الثالث: تجليات الفلسفة الكلامية وتطبيقاتها.

من داخل النصوص المقدسة (قرآنا وسنة) أم من تجربة النبي بوصفه متعالياً العصمة عن نظرائه من الأنبياء وسائر القوم تدل على خاتمته؟¹

محمد . ص . اضطهده قومه أكثر من الأقوام الأخرى، فكان يخرج في المواسم إلى العرب، ويتلو القرآن، ويدعو إلى الله ويقيم الحجّة، وقريش من أهل بيته يخرجون إلى العرب يقولون لهم: لا تسمعوا منه فإنه ساحر كذاب، ونحن أهل بيته وأعرف به .. فتقول له العرب: أهلك أعلم بك ما نجيبك، فاذهب عنا فقد عاديتنا وخالفنا وأسمعتنا في آلهتنا وآبائنا وأنفسنا ما لا نحب².

إن الحالة هذه أشبه بحالة الأنبياء السابقين، فموسى رمي بالسحر من طرف فرعون وملئه، وهود وصالح وشعيب، كلّهم ظلّموا ونصرهم الله . تعالى . فلا نبي استقبل في قومه بالرحب والسّعة، ودونما اعتراض، والقرآن الكريم قد أشار إلى هذا في كثير من المواضع، وتجربة المصطفى محمد . ص . شابهت أقرانه ونظراءه من الأنبياء السابقين؛ فأين هي - إذاً - علامات الخاتمية والأمر في الغالب سياتي، ومتماثل في سائر النبوات؟ لا شك أن الخاتمية من خارج الدين أو بالأحرى النصوص الدينية لا دليل حولها، يقول سروش: "الحقيقة أنه لا يوجد أي دليل أو علامة من خارج الدين وبشكل مستقل يثبت هذا المدعى(..) وهذا يعني أن النبي لو لم يقل بأنني خاتم الأنبياء، فسوف لا نصل إلى إدراك هذه الحقيقة بعقولنا" ومن هنا جرى تحليل مسألة الخاتمية من موقع بعدي غير استقرائي، كالظاهرة التاريخية التي تحلل بعد وقوعها، أو نقول أن الخاتمية تقتضي أدلة عقلية ولا دليل عقلي رُصد حولها، ومن

¹ عبد الكريم سروش: بسط التجربة النبوية، المصدر السابق، ص 177.

² القاضي عبد الجبار: تثبيت دلائل النبوة، تح: عبد الكريم عثمان، دار العربية للطباعة والنشر والتوزيع، دط، بيروت، دت، ص 235.

الفصل الثالث: تجليات الفلسفة الكلامية وتطبيقاتها.

أظهر الآيات القرآنية في هذا الصدد قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا ۝﴾¹

- الخاتمية في الدين أم في النبوة؟

يعتقد الكثيرون من الناس أن دين الإسلام هو آخر الأديان، ولكن في الحقيقة هذا الاعتقاد يُسلب عن الدين ليفهم ويُسقط فهمه على النبوة، كونها آخر النبوات وخاتمتها على الإطلاق، أما الدين فليس فيه أول وآخر؛ إذ في أصله واحد، وهو أزلي وأبدي لا ينفك أن يكون فيه دين واحد هو الأول والآخر، قال تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَن يُنِيبُ ۝﴾²، وبالتالي فالخاتمية صفة تُلحق للنبوة والنبى وليس للدين³، وربما هاهنا نستحضر مقارنة أولية بين النبى كآخر اصطفاء إلهي للبشر في تبليغ الرسائل، والحضارة الإنسانية القوية التي اختارها التاريخ وانتخبها لتقود البشرية بسلطان قوتها، ربما عامل البشرية هنا يعدّ قاسما مشتركا بين الاصطفاء الإلهي الذي أفضى إلى ختم النبوة والنبى الأخير، والانتخاب التاريخي الذي قضى بنهاية التاريخ والإنسان الأخير كذلك؛ لكننا نغفل عن هذا والدليل هو الخاتمية، التي ليست للدين وإنما لتاريخ من يبلغون هذا الدين؛ إذ الدين واحد وأما المبلّغون له هم المتعدّدون، وما خلا قوم إلا فيهم نذير، لكن ليس يختلف الدين عن دين آخر من قوم إلى قوم آخر، هذه النقطة فعلا ميّزت بين ما هو مفارق تماما وبين عناصر البشر المتغيرة حتى لو تعلق الأمر بالنبوة كاصطفاء إلهي. وفي إشكالية الخاتمية والنهاية لأنباء السماء يعقد سروش موازنة بين

¹ سورة الأحزاب: الآية، 40.

² سورة الشورى: الآية، 13.

³ عبد الكريم سروش: بسط التجربة النبوية، المصدر السابق، ص 177.

الفصل الثالث: تجليات الفلسفة الكلامية وتطبيقاتها.

نظريتين تعدّان من أبرز النظريات القارئة لفلسفة النبوة هما نظرية إقبال اللاهوري، والشيخ مطهري.

أ . إقبال اللاهوري:

يرى سرّوش أن إقبال ميّز بين مرحلتين مرّت بهما البشرية، أما الأولى فاتّسمت بشيوع الغرائز والأخلاق البهيمية، وأما الثانية فتميّزت بازدياد قوة العقل التي تغلبت على الغرائز، وهذا ما جعل البشرية تنهياً للقدر على استقبال النبوات وفقهها ومع النبي . ص . وخاتمته وصلت البشرية إلى مرحلة جديدة لا تحتاج فيها إلى قيادة نبي ولا هي قادرة على خلق نبي، ومن خلال هذه الفلسفة التاريخية للنبوات يظهر لنا أن نبي الإسلام . ص . يقف برزخا بين مرحلتين في التاريخ البشري، فمن حيث المبدأ فإن خطابه يتصل بالعالم القديم، ومن حيث المحتوى فيصل بالعالم الجديد¹.

إذن؛ فهذه الإشارة تبين أن إقبال اللاهوري قام يزن إشكالية الخاتمية النبوية بميزان العقل الفلسفي، ما جعله يفضي في نتائجه إلى أن البشرية اليوم . وبما وصلت إليه . لا يتسنّى لها أن تلد نبيا آخر يكون مصلحا لشؤونها متبئاً من السماء بالوحي، وحالة البشرية هذه تترجم النقلات والتراكمات التاريخية السابقة، والتي بنت الإنسانية كيانها في خط طولها دون إهمال لأيّ مرحلة كانت، وما ذكر القرآن للقصص البشرية في تعاملها مع النبوات إلا استشهاداً وتوكيداً لهذه التراكمات، إلى أن وصلت البشرية إلى مجيء النبي . ص . ومن بعده ينتهج القرآن كحامل ومستوعب لكل المراحل التاريخية، وكمستشرف لكل حلقة تاريخية زمنية مستقبلية.

كما ينبّه إقبال في معرض آخر أن التجربة النبوية ما هي إلا أنموذج ومثال يحتذى به لا أكثر، وهكذا يتجلّى معنى خاتمية النبوة في إطار المفاهيم الإسلامية، ويرفع التعرض بينها

¹ عبد الكريم سرّوش: بسط التجربة النبوية، المصدر السابق، ص 182.

الفصل الثالث: تجليات الفلسفة الكلامية وتطبيقاتها.

وبين العقل، بحيث يتحرك تطبيق الدين مع مقتضيات العصر والظروف الجديدة¹، فالدين سعي صادق صحيح يستهدف توضيح الشعور الإنساني، وهو بوصفه هذا يمحص مستوى مستواه في التجربة، شأنه في ذلك شأن المذهب الطبيعي الذي يمحص مستوى تجربته كذلك².

وبذلك مع إقبال تمثل التجربة النبوية خاتمية التجارب المقدسة، وقد شبهها بالتجربة الطبيعية لكونها تتطابق مع مقتضيات الزمان والمكان، رغم أن شروطها في التحقق تستمدّها من الغيب أو مباشرة من الله . تعالى . وليس يمكن إعادتها لأنها خاتمة أو تجربة أخيرة، فلا تكرر البتّة، وفصلت بين مرحلتين، مرحلة النبوات السابقة التي تميزت بالحصريّة عموماً (في كل قرية خلا نذير)، ومرحلة لاحقة لا نذير في أيّ قرية مهما كانت، وبهذا وصلت البشرية إلى مرتبة وُضع القرآن لها منهاجاً ومنهاجاً، والتجربة النبوية آخر التجارب الوحيوية السماوية.

ب . رأي مرتضى المطهري:

بعد دراسة المطهري لآراء إقبال بخصوص الختم في النبوة المحمدية رأى أن المرحلة الإسلامية توصلت البشرية فيها إلى عدة استطاعات:

. استطاعوا أن يحفظوا كتابهم السماوي من التحريف.

. استطاعوا استلهاً البرنامج السماوي بشكل عام ومتحرك، على مستوى الرسالة والإيمان بالمسؤولية في حركة الواقع والحياة.

. استطاعوا أن يتحركوا من موقع نشر تعاليم الدين والانطلاق في حياتهم من موقع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

¹ عبد الكريم سروش: بسط التجربة النبوية، المصدر السابق: ص 185.

² محمد إقبال: تجديد التفكير الديني في الإسلام، المرجع السابق، ص 215.

الفصل الثالث: تجليات الفلسفة الكلامية وتطبيقاتها.

. استطاعوا أن يملكو القدرة على الاجتهاد واستنباط الفروع من الأصول، هذه هي الأمور المهمة التي أنهت الحاجة إلى تجديد النبوة¹.

لا شك أن هذه المسوّغات التي أوردها المطهري لها علاقة بنهاية التاريخ، أي إن المجتمع وصل حدًا حضاريًا لا بأس به ولا سيما أنّه فقّه جيّدًا تعاليم الدين، وانتهت بذلك الحاجة إلى النبوة، والخلاصة يقول سروش: أن نبيّ الإسلام هو خاتم الأنبياء وأن دينه مستودع كلّ الأديان وأن شخصيته آخر شخصية حظيت بالنبوة، وعصره يمثل آخر عصر من عصور تربية الأنبياء في تاريخ البشرية، وبعده لا يمكن البتّة أن تتوفر الأرضية المناسبة لولادة نبي جديد.²

3 . مقارنة معرفية بين الخاتمية ونهاية التاريخ:

أ . مفهوم نهاية التاريخ:

هذا المصطلح هو عنوان لكتاب فرنسيس فوكوياما، بين فيه نهاية التاريخ الصّراعي لصالح الغرب الأقوى، وبالضبط لدولة أمريكا، هذه مملكة الحرية التي هزمت قوى الجور والاستبداد، يقول فوكوياما: " فلنعتبر مؤقتًا وكأنجاز متحقّق أن الديمقراطية الليبرالية قد هزمت خصمها الأجبيين، وأن ليس هناك تهديد جدّي يلقي بكاھله على استمرارها على قيد الحياة في مستقبل منظور(..) فإن دلّت نتيجة التفحص على عدم وجود تناقضات، استطعنا حينئذ القول مع هيغل وكوجيف، إنّنا قد أدركنا نهاية التاريخ، ومن جهة أخرى،

¹ عبد الكريم سروش: بسط التجربة النبوية، المصدر السابق، ص 187.

² المصدر نفسه: ص 199.

الفصل الثالث: تجليات الفلسفة الكلامية وتطبيقاتها.

إن وجدت هذه التناقضات بالفعل، توجب علينا الاستخلاص أن هذا التاريخ عينه بأعمق ما تحمله تلك الكلمة من معنى، هو مدعو الاستمرار¹.

إن فوكوياما قد بين أن نهاية التاريخ قام على أنقاض سقوط تواريخ باقي الإمبراطوريات القوية التي ظلت متصارعة في العالم، وعلى عهد قريب مع أمريكا وحلفائها، لكن سقوط هذه الأخيرة يعود إلى حملها على التناقضات التي فشت فيما بعد في مجتمعاتها، ما جعل الثورات الداخلية تنشأ وتبحث مرة أخرى عن الإنسان كمفهوم إنساني حرّ بالكامل، لكن هل فعلا توصل مشروع النداء بنهاية التاريخ إلى رفع كرامة الإنسان إلى مصاف الحرية المطلقة، والمعترف بها عالمياً؟ "فالكل يتحدث عن الكرامة الإنسانية ولكن ليس هناك من اتفاق حول ما تبني عليه تلك الكرامة عند الإنسان"².

إنه لمن سوء حظ هذا الطرح الخاص بنهاية التاريخ والصراع في العالم، أنه امتاز بالأيديولوجيا أكثر من الطرح العلمي الموضوعي، ودليل ذلك أن بقاء الصراع ماكثاً وقائماً بين أقوى قوى العالم وهي أمريكا مع الإسلام كدين لا يريد أن يضم كما ضمرت سائر الأديان من قبله، هذا هو العائق الحضاري والوجودي الذي يهدد الكيان الأمريكي المدعي لسلطان القوة، وهذا هو الإشكال (الإسلام) الذي أتعب عقل الحضارة المعلنة لنهاية التاريخ، وتصبح إذ ذاك هذه المقولة أيديولوجيا فقط، والديمقراطية الأمريكية هي ديمقراطية الرؤوس³ كالقطيع يدلي بصوته ولا يعلم أن السعادة سيحققها منتخبهم ورئيسهم أم لا، وكأن الديمقراطية العربية ليست عن قناعات معرفية بقدر ما هي ديمقراطية أيديولوجية مفروضة وبهذا تكون الحرية فيها مفروضة كذلك.

¹ فرنسيس فوكوياما: نهاية التاريخ والإنسان الأخير، تر: فؤاد شاهين وجميل قاسم، مركز الإنماء القومي، ط1، بيروت، 1993، ص 267 . 268.

² المرجع نفسه: ص 277.

³ عبد الكريم سروش: أرحب من الأيديولوجيا، المصدر السابق، ص 211.

الفصل الثالث: تجليات الفلسفة الكلامية وتطبيقاتها.

لا شك أن العولمة بهذا مجرد تعبير أيديولوجي، نشأ تاريخياً بموجب انتصارات سياسية واقتصادية لا أكثر، وهذا يعني أن القوى المنتصرة كأمريكا والاتحاد الأوروبي تسعى جاهدة من أجل فرض هيمنتها وضمان مصالحها الاقتصادية وغير الاقتصادية بأساليب ووسائل لا يجد الآخر بداً من التعامل معها¹، وبذلك تغدو أطروحة العولمة بمثابة ترجمة لنهاية التاريخ، أو كنتيجة واقعية لها مجرد إعلاء من الهيمنة وتنتظر النظير المكافئ لتقوم الحرب . مهما كان نوعها . ويعاد صنع التاريخ من جديد.

- النهاية في العولمة أم في العالمية ؟:

يعتقد كثير من المفكرين الغربيين أن نهاية التاريخ مقرونة بسيادة القوة الواحدة والتي يرجع إليها الأمر في عولمة شؤون الحياة من سياسية واقتصادية واجتماعية وثقافية وغيرها، في حين يعتقد معظم المفكرين الإسلاميين أن الخاتمية بنبوة الإسلام مقرونة بأن لا سيادة تقوم إلا بهذا الدين، وما العولمة الغربية إلا مجرد مرحلة تاريخية زائلة، لا محالة، وتقضي بها الأحداث إلى مآلات محتومة، أما الإسلام بدلائله على الخاتمية والخلود فهو لا يتبدل، لذا حدث الجدل في النهايات، هل تكمن مقولة النهاية في العولمة وسيادة الإمبراطورية القوية؟ أم تكمن في العالمية وسيادة الدين المهيمن؟ قال تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ٢٨﴾²

¹ عادل الجبوري: الإسلام والغرب قراءات معاصرة، دار الهادي، ط1، بيروت، 2003، ص 41.

² سورة المائدة: الآية 48.

الفصل الثالث: تجليات الفلسفة الكلامية وتطبيقاتها.

أ. نهاية التاريخ والعولمة:

العولمة هي كما قيل: "مقدمة الصورة لنظام دولي جديد أو ظاهرة دولية جديدة فرضت نفسها على كل الأفكار العالمية، أو هي ديمقراطية التكنولوجيا وديمقراطية المعلومات وديمقراطية رأس المال، وهي اختراق للقومية والوطنية وهدم للذاتية الحضارية والخصوصية الثقافية"¹.

إذن؛ فالعولمة هي سيادة الأنموذج الواحد في الميادين الأنسانية، على أن يقود هذا الأنموذج الإنسان الأخير، الذي أشار إليه فرنسيس فوكو ياما وقصد به الإنسان الأمريكي، وهذا الفهم يحيلنا إلى معنى البديل الحضاري الذي لا بدّ منه؛ إذ كأن النموذج الغربي الآن لا مفر منه فلا أحد بقادر على أن يعيش بمعزل عن وسائل الاتصال أو الدراسة وغيرها، وبهذا فإن الاختيارات أضحت اختيارا واحدا، أو كما أسماها سروش بالمقولة الضدية وهي المعادية للدين.

والعلمانية كمقولة أخرى؛ ليست ضدّ الدين ولكنها أسوأ من ضد الدين، لأنها منافسة له وبإمكانها أن تحلّ محله وتعمل على إقصائه من واقع الحياة؛ فالعداوة تعني وجود الطرفين المتصارعين، لكن الضدية تحيل الأمر إلى احتلال أحد الطرفين لمكان الآخر²، وهو ما شاع في الحضارة الغربية لما تم إزاحة دور الكنيسة واحتلال الأنسنة مكانها. من تناقضات العولمة والعلمانية التي تزعمتها أمريكا أنها قيدت الحريات الدينية في الوقت الذي ظنت أنها أطلقت عنان كل الحريات الإنسانية، لا ريب أن تطويقها للحرية الدينية دال على خوفها من حلول الدين (ولاسيما الإسلام) مكان العولمة، وتسود العالمية الإسلامية بدل العلمانية

¹ محمد عبد القادر حاتم: العولمة ما لها وما عليها، الهيئة المصرية العامة للكتاب، دط، القاهرة، دت، ص 8.

² عبد الكريم سروش: التراث والعلمانية، مصدر سابق، ص 81.

الفصل الثالث: تجليات الفلسفة الكلامية وتطبيقاتها.

الأمريكية، ربما لأن الدين يقف على الطرف الضدي في منظور سرّوش، ويقضي المنطق الضدي باحتلال أحد الطرفين لمكان الآخر.

والمهم الآن أن الولايات المتحدة الأمريكية باعتبارها المتزعمة للحضارة اليهودية والمسيحية، ينبغي لها أن تقوم على هذه المهمة العلمانية، أن تقوم بتحرير الاعتقاد كما تقوم بتحرير الملكية¹، وهنا يجب على السياسة العولمية الأمريكية . وكي يطول وجودها . أن تسهر في قوانينها على تطبيق حقوق الإنسان وأن تحرّر الإنسان واقعا، وتعد ذلك من أولى المشاريع التي تقضي في غاياتها الواقعية إلى أنسنة العالم، والأنسنة هي جزء مهم من الطريقة التي يرى بها الأمريكيان أنفسهم في مقابل الأعداء والأشرار².

بيد أن منطق العولمة والعلمانية هو إنهاء الصراع القائم، ولكن هيهات؛ فنحن نتساءل: لماذا بقي الصّراع إلى يوم الناس هذا؟ بين من ادّعى إنهائه وأعلن نهاية التاريخ، وبين أعدائه، وفي هذا الصّد يقول هنتغتون: " طالما أن الإسلام يظل (وسيطلا) كما هو، والغرب يظلّ (وهذا غير مؤكّد) كما هو الغرب، فإن الصّراع الأساس بين الحضارتين الكبيرتين وأساليب كلّ منهما في الحياة سوف يستمرّ في تحديد علاقتهما في المستقبل، كما حددها على مدى الأربعة عشر قرنا السابقة، هذه العلاقات يزيد من تعكيرها عدد من القضايا الجوهرية، تختلف عليها مواقفهم أو تتصارع"³، إذن؛ فموقف فيلسوف التاريخ هنتغتون في نهاية التاريخ هو موقف مناقض لموقف فوكو ياما، لأنه قال بحكمة بقاء الصراع . إن لم نقل الأبدي . بين الإسلام والغرب، ومن هنا يكون الصراع دائما بين الدين العالمي والعلمانية العولمية المؤمركة، أو بين أكبر المركّزيتين على الإطلاق.

¹ طلال أسد: تشكلات العلماني في المسيحية والحدّاث والإسلام، تر: محمد العربي، جداول للنشر، ط1، بيروت، 2017، ص 166.

² المرجع نفسه: ص 166.

³ هنتغتون صاموئيل: صدام الحضارات، ترجمة: طلعت الشايب، تق: صلاح قنصوه، ط2، أمريكا، 1999، ص 343.

الفصل الثالث: تجليات الفلسفة الكلامية وتطبيقاتها.

إنّ فها هنا وبمفهوم فلسفة التاريخ العامة أضحى الصراع بين الكفر والإيمان، الإسلام ممثلاً للإيمان، والكفر يمثله الغرب، ولا تصالح دائم بينهما، والحقد مستتب في قلوب الطرفين، لا بدّ من البت في الوجود وإنهاء التاريخ بأحدهما سيّداً على الآخر، ولكن هذا لا يحدث إلا بانتصار أحدهما على الآخر انتصاراً لا يبقى معه صراع ولو بالمرّة، ففي نظر العلمانية اللادينية وبالتالي لا أخلاقية، شرور أشدّ سوءاً من المسيحية الغربية، التي أنتجت في الحرب الباردة، كان الغرب يصف خصمه بالشيوعية الكافرة، في صراع حضارات ما بعد الحرب الباردة، المسلمون يرون خصومهم الغرب الكافر¹، وعليه فالعولمة كما ادّعى أصحابها بأنها نهاية التاريخ فذلك مجرد دعوى لاقت النقد وأصبحت بالواقع المليء بالصراعات، ولعلّ أبرزها ذلك الصراع الأزلي بين الغرب والإسلام، فلا نهاية للتاريخ إذا كان يقصد به نهاية الصراع وشمولية الحوار والتعايش السلمي.

ب . الخاتمية في عالمية الدين:

إن العالمية هي نزعة إنسانية توجه نحو التفاعل بين الحضارات والتمازج بين الثقافات، والمقارنة بين الأنساق الفكرية، والتعاون والتّساند والتكامل والتعارف، بين الأمم والشعوب والدول، ومحمد . ص . بصفته النبي الخاتم للنبوات، الحامل لأسمى الكتب السماوية، فهو نبيّ العالم الأرضي بأكمله، ولا حصريّة له، قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَٰكِنَّ أَكْثَر النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾²، وقال . تبارك وتعالى . ﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا﴾³، لكن مصطلح العالمية الإسلامية لا يعني إلغاء الآخر، كما

¹ هنتغتون صاموئيل: المرجع السابق، ص 345.

² سورة سبأ: الآية 28.

³ سورة الفرقان: الآية 1.

الفصل الثالث: تجليات الفلسفة الكلامية وتطبيقاتها.

العولمة، بل يعني استيعاب التعددية الحضارية والتنوع الثقافي والاختلاف في الشعوب والأمم والقبائل¹.

شرطية العالمية -إذًا- وإنهاء النبوات مرتبط بقوة الاستيعاب التاريخي والجغرافي كله، والبحث عن الناظم المنهجي المؤدّي بالبشرية جمعاء إلى فضاء يطلب فيه الدخول في السلم كافة وتفكيك الصراع؛ إذ لا نبي يرسل ولا شريعة تنزل، يقول محمد أبو القاسم حاج حمد في هذا المعنى " فالعالمية الإسلامية الثانية تعبير عن دلالة الكتاب (التاريخية)، حيث يطرح تنامي الدورات الدينية ضمن أربع مراحل، بداية بالدورة العائلية (آدم) ثم الدورة القبلية (بنو إسرائيل)، ثم الدورة الأمية (العالمية الإسلامية الأولى التي شملت غير الكتابيين، ما بين المحيطين الأطلسي غربا والهادي شرقا، منطلقا من الأرض الوسط من العالم القديم، ثم الدورة العالمية الشاملة (العالمية الإسلامية الثانية)، حيث يظهر الهدى ودين الحق على مستوى العالم كله فيستوعب كافة الأنساق الحضارية والدينية لما تبقى من الشعوب الأمية غير الكتابية وتلك الكتابية"²

هذا النص بين فيه أبو القاسم حاج حمد نهاية النبوات، وظهور الدين الهادي الشامل لكل الشعوب، سواء التي عرفت الأديان السماوية كالأقوام الكتابية، أو التي لم يكن لها عهد بدين سماوي كالأقوام الأمية، ففي دين الإسلام من القوة الاستيعاب ما يشمل كل النطاقات المكانية، وله أن يحصر كل الظروف الزمانية والتاريخية، ومن شروطه كدين عالمي الدخول في السلم كافة، والسلم يقف بالضدّ من الحرب، ويعني تاليا إنهاء الصراع وإنهاء التاريخ بيد مسالمة وليس بيد قوية متجبرة متسلّطة، كما ادّعى فوكوياما، وفي كلمة شمالة: ليس ثمة

¹ محمد عمارة: بين العالمية الإسلامية والعولمة الغربية، مكتبة الإمام البخاري للنشر، ط1، القاهرة، 2009، ص ص12 .
13.

² محمد أبو القاسم حاج حمد: جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، العالمية الإسلامية الثانية، دار الهادي، ط1، بيروت، 2004، ص46.

الفصل الثالث: تجليات الفلسفة الكلامية وتطبيقاتها.

نهاية للتاريخ، بل كل ما هنالك هو نهاية لتاريخ الأنباء السماوية، أما الأنباء الأرضية فقد ينتهي فيها التاريخ إذا وفقط إذا التزمت بدين الإسلام القاضي بنظرية الدخول في السلم كافة، وما السلم كافة إلا إعلان عن انتهاء الحروب والصراعات، قال . عز وجل: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَآفَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ﴾¹

— اعتراضات نقدية على مقالات سروش الكلامية:

1- نقد منطق التعددية الدينية أو الصراعات المستقيمة:

ابتداء لقد انتهى سروش إلى قناعة كبرى في فلسفته الكلامية بخصوص الكثرة في الأديان، إنها ليست كثرة مفتعلة واعتباطية؛ بل العكس؛ هي كثرة حقيقية ومن إرادة الخالق سبحانه، الذي جعل الجهاز الإدراكي للبشر مفطورا على الاختلاف والتنوع، بالإضافة إلى ذلك، فإن الحق أوسع من يناله الناس عبر طريق واحد، والحقيقة بعيدة إلى حد لا يمكن أن يدّعي أحد بأنه أدركها، وله أن يفسر امتلاكها ويبين صراطها للآخرين، وهذا مع العلم أن الإنسان مهما كانت درجته المعرفية لا يمكن أن يفهم الدين كما نزل، أي بشكل كامل لأن ذلك من شأن الأنبياء فقط، هذه الأسباب وأخرى جعلت عبد الكريم سروش ينهي إلى نظرائه المفكرين المجددين للفكر الديني، وقراء الفكر الفلسفي والكلامي المعاصر، أن التعددية الدينية فرضية لازمة وله الدلائل والبراهين الساطعة حولها.

سروش ولما بين ضرورة الإقرار بالتعددية الدينية قد نظر من زاوية معاشية / واقعية أكثر . في تقديرنا . لأنّ البحث في هذه الإشكالية يعدّ أحد أهم المباحث في فلسفة الدين، الذي يمكن أن يلعب دورا وظيفيا كقاعدة كلية في مجال العلاقات والاحتكاكات الثقافية والسياسية بين المجتمعات العالمية الآن²، خاصة وهي على حالة جدّ متطورة إعلاميا

¹ سورة البقرة: الآية، 208.

² حسن السيد عز الدين: التعددية الدينية في الفكر الإسلامي، شركة العارف للطبوعات، ط1، بيروت، 2011، ص61.

الفصل الثالث: تجليات الفلسفة الكلامية وتطبيقاتها.

وأصبح الإنسان يُسر إلى بعضه البعض جميع ما يمارس من طقوس دينية، حتى لقد عاد التبادل في طرق الممارسات في شكل حوار ديني أكثر ممّا كان في السابق، في شكل صراع ديني، وعليه فهذه الشاكلة الثقافية منحت لمفردة التعددية الدينية حيويتها، لكن هل ستسلم من الرؤى النقدية بعدما أُلقت الأضواء على الممارسة الدينية التي تعدّ عند المتدينين من المقدسات؟

. ردود على دعوى التعدد في تفسير الحق:

التعددية كما سبق تعني قبول الكثرة العيانية في الممارسات الإنسانية بشتّى مظهراتها، ومنها الطقوس الدينية، لكن مشكلة التعميم الجزافي هي الحائل بين الباحث وموضوع البحث، "أي إنها مشكلة تحاول الانتقال من فكرة صحيحة إلى نتيجة أوسع من الفكرة ذاتها، من دون أن تعنى بملاحظة العوامل الأخرى التي لها دور أيضا"¹

إن هذا يعني أن التعدديين مارسوا استقراء كلياً في تجارب الإنسانية وهي تمارس تديّنها المتنوع والمختلف، لكن هذا لا يشفع ولا يعني تماماً أنّهم كلهم على حقّ أو على نصيب من الحق، حتى وإن قدّموا عللاً وأدلة؛ "لأنه لا توجد ملازمة بين حقّانية كافّة الأديان وعدم صفاء العالم، بل هو قياس مع الفارق، لأنه من الضروري أن يكون هناك صفاء قام في الدين، وإلا فلا تتم الهداية الإلهية"²

إن فلسفة الحقّ والاعتراف وإعطاء المشروعية التامة لكافة المتديّنين هو اعتراف من الصنف السياسي، الحقوقي، أي إن الغاية من النداء وتجسيد التعددية الدينية هو محاولة جماعية / إنسانية، لرسم خارطة الصّواب والخطأ، تلك التي توصلت إليها الأديان طيلة

¹ حيد حب الله: التعددية الدينية، نظرة في المذهب البلورالي، الغدير للدراسات والنشر، ط1، بيروت، 2001. ص140.

² المرجع نفسه: ص 161.

الفصل الثالث: تجليات الفلسفة الكلامية وتطبيقاتها.

مسارها التاريخي، وما هو نصيب كل واحد منها¹، وبهذا فموضوع التعددية يحيل الدين إلى مجموعة مفاهيم ينبغي أن تجد لنفسها مكانا في الواقع الخارجي، وليس مجرد اعتقاد سري باطني.

إذن؛ تلك هي إشكالية التعددية الدينية بصفة عامّة، بروزها بشكل واضح منح الحريات الفردية، وفي الآن نفسه تغضّ الطرف عن طمسها لبعض الحقوق، لكن الإشكال الأكبر الذي لم يفهم حتى الآن ولا يزال يناقش، هو أن التعدد والتكثّر ليس بالضرورة كله يملك نصيبا من الحق، كما أن التكثّر دالٌّ على الفوضى في أغلب الأحيان، فالفلسفة الخالصة لها مفاهيمها الموحّدة والمنظمة التي لا تقبل التشويش، كذلك الأديان، مع العلم أن الأصل فيها هو تميّز الحق من الباطل أكثر من الفلسفة نفسها.

والشبهة في بلوغ النقد الفلسفي مراميه تظهر في أن سرّوش وضع في إحدى مباني التعددية الدينية، الاختلاف في الأفهام من جوهر الأديان، وهذا يعني بشيء من الاستنتاج أن الهدف من إرسال الرسل وإنزال الكتب هو أن يكون البشر على تنوّع في الأفهام في حال تناولهم لتلك النصوص المنزّلة المقدّسة، ومع ذلك هل يكفي الاختلاف في فهم النص لكي يحصل المتدينون على النجاة والسعادة الأبدية؟ بالإضافة إلى ذلك ينشأ الفارق اللا منطقي في الجمع بين جوهر الدين، كنوع من التجربة، وهي مسألة ترتبط بالمعرفة الظاهرية، والتجربة في تفسيرها كبعد معرفي ابستمولوجي، هذه -إذا- إشكالية التعددية في التدين والأديان².

وبخصوص التعدد والإنحصار، هنا تتشكل فسحة النزاع، وتجعل الإنسان الحكيم يقلب الإشكال بعقله، وينتخب الأصلح ولما كان التعدديون ومنهم سرّوش يقضون بوجود طرق

¹ حيد حب الله: المرجع السابق، ص 180.

² مجلة المحجة: نقد التعددية التدين والصراط المستقيم، علي رضا قائمي نيا، تر:حيدر حب الله، العدد3، معهد الدراسات الإسلامية، بيروت، نيسان، 2002. صص 122 ، 125.

الفصل الثالث: تجليات الفلسفة الكلامية وتطبيقاتها.

مستقيمة وليست طريقا واحدة، فإن الإنحساريين يرون أن جميع الطرق ملتوية سوى طريق واحد، وهو المستقيم وقد حده الله . تعالى . بقوله: ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَّيْكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾¹، وطالما الله . تعالى . قد نهى عن إتباع السبل فقد بين أن ثمة سبيلا واحدة للإتباع، وفي الأخير كيف نفهم هذه الآية المحكمة ؟ قال تعالى: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَسِرِينَ﴾²، وهنا وبصراح القول الإلهي نفى الله تعالى كل الأديان الأخرى ما عدا دين الإسلام، ألا يدعو هذا إلى طرح السؤال بشكل آخر؟ فأَيّ إسلام هذا؟ هل الإسلام الذي كان سائدا أم أن الإسلام الذي قصده الله . سبحانه . هو إسلام عنده فقط، وليس هو عند أحد؟ سوى أنه أطلعه على أنبيائه.

إن الإسلام وبالعالمية؛ أليس فيه من السعة ما يحوي جميع التديّنات المصغرة والمتكثرة الحالية؟ أم إن الاصطلاح القرآني يحمل من الدقة ما يمنع حدوث التعارض كما أغفل عنه سرّوش والذين نقلوا عنوان كتابه إلى الصراطات المستقيمة أو الطرق المستقيمة والتي عني بها الطرق الكثيرة، ومنها حتى المتقاطعة، والمتعاكسة، ولكن في النهاية تصبّ كلها في الوحدة المستقيمة، فلا يحقّ لنظرية تعدّد القراءات حينها الاتكال على الاستعمال والاصطلاح القرآني في تسويغ المتناقضات والقبول بالمتعارضات³، إن الخطوط الملتوية والمتقاطعة لا تتوافق في مسار واحد رياضيا وطبيعيا فما بالك في فلك الصراط الإلهي الذي رسمه وقده . تعالى ؟ !

¹ سورة الأنعام: الآية 153.

² سورة آل عمران: الآية، 85.

³ علي أحمد الكرابادي: قراءة في تعدد القراءات، دار الصفوة للطباعة والنشر، ط1، بيروت، 2010، ص 252.

2- نقد الكلام الجديد في النبوة:

لاشك أن القارئ لكتاب بسط التجربة النبوية لسرّوش، يدرك بوضوح ما فيه من كلام جديد حول مقولة النبوة بوصفها إحدى أهم أركان علم الكلام القديم، وما يلفت الانتباه، ويجعل طرح التساؤل ملحقاً هو: طرحه لقضايا مهمة وجديدة بخصوص مقولات النبوة ولاسيما مقولة النبي والوحي والمَلَك، فهو يرى أن النبي محمد - صلى الله عليه وسلم - أرفع درجة من المَلَك نفسه، وبهذه الدرجة العليا التي يتمتع بها النبي يمكنه أن يُنزل الوحي متى شاء ويستدعي الملك متى أراد كذلك، وهو الأمر الذي يخالف الآراء السابقة في النبوة، على الأقل في كيفية تعامل النبي مع المَلَك، وكيفية نطقه بالوحي.

إن؛ وبسبب إنتاج سرّوش لكلام جديد في النبوة ومقولاتها الخاصة، صنّفه الدراسون للفكر الديني الإسلامي المعاصر في زمرة القائلين بتاريخية النص الديني أمثال نصر حامد أبو زيد ومحمد أركون، فهو لا يقلّ جرأة عن منطق هؤلاء كونهم أسّسوا مداخل تاريخية زمنية لإعادة قراءة النص الديني، وخاصة القرآن، وربما يزيد عليهم الإيراني سرّوش في انبثاق القرآن من ذهن النبي نفسه، وليس مجرد إنزال القرآن من فلكه السماوي المُفارق إلى الأرض ومنطقها الزماني¹.

ابتداء حدّد سرّوش الذاتي والعرضي في الدين، يقول: "من الأمور العرضية في الإسلام هو ما يتعلّق باللغة العربية حيث بالإمكان أن يردّ النص المقدس بلغة أخرى"²، فاللغة العربية هاهنا والتي هي لسان النبي - صلى الله عليه وسلم - ليست من قبيل المقولات الجوهرية الذاتية التابعة لدين الإسلام، وهذا إنما يعود لسببين - حسب تحليلنا - الأول: وجود اللغة العربية كلسان سائد قبل النبي - ص - وأثناءه وبعده؛ وهذا برهان ساطع على عدم

¹ حوارات مع عبد الكريم سرّوش، ص 6.

² عبد الكريم سرّوش: بسط التجربة النبوية، المصدر السابق، ص 37.

الفصل الثالث: تجليات الفلسفة الكلامية وتطبيقاتها.

نزول اللسان مع القرآن أو الوحي، وهذا ما سمح لسرّوش أن يقول بجواز نزول النص المقدّس بلسان آخر غير اللسان العربي؛ وأما السبب الثاني فهو أن الوحي أعلى درجة من الشعر رغم اشتراكهما في اللسان العربي، وبذا فصل سرّوش بالقول أن اللغة العربية عرض من أعراض الدين وليست جوهرها فيه.

الاعتراض على هذه المقالة يكون بمناقشة سرّوش في قضية الوحي ومقاربة متته النصّي بالشعر السائد ومن ثمة امتياز كلا القولين، قول النبي وقول الشاعر بالطّابع الزمني، ثم اعتلاء النص المقدّس على النص الشعري بالبعد العرفاني الذي يصنعه النبي - ص - بقوة خارقة، إن هذه المقاربة لا قيمة لها، على الأقل في ضوء علم النص الحديث الذي تخطّى الجهد البلاغي التقليدي إلى إرساء أطر علمية من شأنها أن تحلّل وتستوعب النصوص الكبرى المتخطية للحدود الحضارية وتبدّلات الزمان والمكان، وهذا هو حال التأويل كأبرز المناهج الفاهمة للنصوص المقدّسة وغير المقدّسة¹.

هذا وقد يكون الاعتراض على عرضية اللسان العربي بطرح أسئلة إخراجية، وتكون مجرد إشكالات كلامية تقف عقبة نقدية لدعوى سرّوش في عرضيات الدين الإسلامي، ففي حدّ تصريحه بأن اللغة العربية عرض في الدين، نتفق معه إذا كان ذلك قبل ورود النص المقدّس أو القرآن، أما لما نزل النص بهذا اللسان فقد تم رفع اللغة العربية إلى مصاف قدسية القرآن وإلا فكيف تحدى هذا القرآن هذا اللسان؟ وقد تناسى سرّوش في غمرة حماسه العقلي كثيرا من الآيات التي تحدّت الشعراء والبلغاء بأن يأتوا بمثل القرآن؟ ومنها قوله تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾²

¹ غالب الناصر: مباني الدين التجريبي، المرجع السابق، ص 236.

² سورة هود: الآية 13.

الفصل الثالث: تجليات الفلسفة الكلامية وتطبيقاتها.

وهذا يطرح إشكالا كلاميا آخر هو: إذا كان القرآن ممارسة عرفانية تنطلق من عرضيات البيئة العربية التي كانت قاعدة استطاع النبي - ص - أن يخلق منها كمال النص المقدس أو الوحي، وبذلك يهيمن على كل النصوص ويتحدّى الشعر بموجب الآية المذكورة آنفا، ولم يتسنّ لا للشعراء ولا للعرفاء أن يصنعوا كيفما صنع النبي - ص - فهذا أيضا بيان على الخلط الذي وقع فيه سرّوش بين تجربة النبي التي تستقبل من دون إرادة مسبقة من عوالم غيبية موضوعية، وتجربة العارف أو الشاعر الذي ينشئ بإرادة نسبية ومن عوالم ذاتية ومن منطلقات حسية. وعليه فكشف العارف هو صعود واتّحاد مع الحقائق، أما وحي النبي فهو نزول وتلقّ للمعرفة من الخارج¹. وبهذا الإيراد يصعب الجزم بأن اللغة العربية عرض بالنسبة للوحي، ربما تكون عرضا قيّاسا بالشعر، أما الوحي فاللغة هاهنا تصبح من أصول الوحي وجواهره، خاصة وقد تحدّى الوحي نفسه كل النصوص البلاغية أثناء النزول.

نستنبط: أن سرّوش سلّم أولا في مقدماته بأن النبي ابن بيئته بكل أبعادها الثقافية، ومن ثمة توصل في النتيجة إلى أن الوحي من إنتاجه وبه يكون تابعا له، كالشعر تابع للشاعر والمعرفة للعارف، يبقى الفارق في كيفية تأييد الله - تعالى - للنبي - ص - كي يُبلّغ رسالته، أما صناعة الوحي فليست عائدة في الأصل إلى الله وإنما للنبي، يقول موضحا ذلك: "النبي إنسان يتحرّك فكره في دائرة الإشراق الإلهي والهداية الربانية، والكلام الذي يجري على لسانه كلام مدروس وبإشراف الهداية السماوية، فأنا لا أتصوّر وجود مشكلة في هذا الكلام.. فليس معنى كون الكلام إلهيا أن يكون قول الإنسان وفعله فوق الزمان وفوق المكان، فهذه خصوصية ما وراء الطبيعة"².

ويبقى علينا أن نثير إشكالا ممكنا مقابل فرضية سرّوش القائلة بتبعية الوحي للنبي، رغم التأييد الإلهي في النزول والإيراد، وهو: ماذا يبقى لنصوص الحديث المتواترة عن النبي

¹ غالب الناصر: المرجع السابق، ص 237

² عبد الكريم سرّوش: بسط التجربة النبوية، المصدر السابق، ص 155.

الفصل الثالث: تجليات الفلسفة الكلامية وتطبيقاتها.

- ص - أمام الوحي القرآني بناء على هذه الدعوى؟ هنا وبطرح هذا الإشكال لا مناص لسرّوش من خيارين: أمّا الأول فهو الإقرار بأن القرآن والحديث المتواتر هما سواء؛ إذ كلا النصين وحي، وهما تابعان للنبي ومن إنتاجه. وإذا أخذ سرّوش بهذا الرأي فالإشكال العالق هو الفرق بين الحديث والقرآن.. ما هو؟ وأما الخيار الثاني فهو إلغاء إحدى الوحيين إما الحديث وإما القرآن، ولو خيّر سرّوش بينهما لاختار أن يلغي الحديث المتواتر ويحتفظ بالقرآن فيتلخّص الخيار الثاني في وضع القرآن وحيا وليس كذلك الحديث، والإشكال العالق هنا أيضا هو: إذا كان الإقرار هو إن كليهما كلام للنبي،.. فما الذي فضّل أحدهما عن الآخر؟ لماذا تفضّل القرآن عن الحديث المتواتر؟ هذا الإشكال لا يتوان سرّوش في القول - كما صرح آنفا - أن القرآن كلام النبي بتأييد إلهي، وهنا التفضيل، في التأييد الإلهي، فينسحب طابع الوحي عن الحديث المتواتر ويبقى للقرآن، وهذا ما لا مفرّ منه إذا وضعنا أنفسنا أمام هذه المفارقات المخرجة، فيتفرّد القرآن بخاصية الكلام الإلهي المنقول والمنزل بلسان نبيه - صلى الله عليه وسلم - ومقاربة سرّوش رغم ما فيها من جديد وجراءة في الطرح وعمق في التحليل، إن لها ما يدحضها، ولنا أن نستشهد بقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾¹.

وهذا عموم الاعتراضات النقدية على دعاوى سرّوش في بشرية الوحي وتابعيته للنبي - ص - ورغم أنه تعرّض لانتقادات، يبقى مشروعه في دراسة النبوة ومقولاتها الخاصة، من وحي ونبي وغيرها محطّ نظر الدارسين في قضايا الفكر الديني والكلام الجديد، ويصعب في الوقت ذاته الجزم بتهافت نظرياته كلّها، فالدراسة والتحليل واجبان قبل اعتماد أيّ نقدٍ أو اعتراض.

¹ سورة إبراهيم: الآية، 4.

خالمة

خاتمة:

بعد أن سعينا في هذه المحاولة البحثية المتواضعة في سبيل تخريج دراسة تحليلية ووصفية/ نقدية لفلسفة عبد الكريم سروش الكلامية، لا ندعي ابتداء أننا وقفنا على كل صغيرة وكبيرة في مشروعه هذا، كون الأسباب في ذلك تتعدد، ومنها على الإطلاق شمولية الموضوع لكل مناحي التجديد الديني من فكر وعقيدة وفقه وأخلاق، وغيرها، ومع ذلك حاولنا قدر الإمكان ضبط نواظم الموضوع ودراستها من الوجهة النظرية، ثم تأليا اضطلعنا لبيان تجلي تلك النواظم في الواقع الديني، أو إن شئت قل تطبيقات الدين ومشكلاته في العالم المعاصر، وبطبيعة الحال قبل الولوج في دراسة فلسفة عبد الكريم سروش اشتغلنا على تمهيدات طويلة لخصناها في مجهودات الذين قدموا مشاريع من قبله ومن نفس الجنس. أقصد هؤلاء الذين جددوا بتوجيه وجوههم شطر الدين وقضاياه وقرروا بأن لا تجديد بلا جدواه؛ وبالجملّة سنحاول أن نجمل القول الذي طال تحليله في متون البحث على شكل نقاط موجزة العبارة، واسعة المعنى، أو على صورة فقرات مصفوفة، علّه يساعد القارئ على توخي وضبط أفكار المشروع في ديباجة متسلسلة ومتواترة الأفكار، وفي الآن نفسه تكون قد غطت . بقدر الإمكان . جميع نواحي البحث، فنقول والله الحمد:

بناء على تحليل الموضوع نستنتج أن الفلسفة الكلامية عند عبد الكريم سروش هي في العموم فكر يجمع بين مقولات علم الكلام ومقولات الفلسفة، وقد التمسنا ذلك في كتبه وما اشتملت عليه من تضافات كلامية وفلسفية، ففي كتابه نظرية القبض والبسط، طرح نظرية المعرفة الدينية وجدلها مع متن الدين، وهنا بيّن من جهته أن المعرفة الدينية هي واحدة من بين سائر المعارف البشرية الأخرى، تتطور وتعرض إلى قانون الصواب والخطأ، لذا فليست مقدسة وعلى درجة عليا بالنسبة لسائر المعارف، أما الدين فهو ثابت لا يتغير في متنه المقدس، قرآنا أو سُنّةً، وبهذا المنحى المبيّن لتطرق سروش لنظرية المعرفة الدينية، يحيلنا

خاتمة

إلى عدّ نظرية المعرفة مبحثاً أصيلاً في الفلسفة، وإضافته المعرفة للدين هنا يستتبت موضوعاً كلامياً خاصاً بالقداسة وهو الدين وما يلحق به من مقولات، فالمعرفة الدينية التي توصل بها سرّوش في سبيل تنظير مشروعه التجديدي هي منطلق يمزج في منته شيئاً من الفلسفة وشيئاً من الكلام، نظرية المعرفة من جهة الفلسفة، وقداسة الدين وعلومه من جهة علم الكلام، وبناء على هذا، يمكن الاصطلاح على مساعيه الفكرية التجديدية فلسفة كلامية. هذا من زاوية نظرية.

وبعد استنتاج إمكانية تواجد فلسفة كلامية من زاوية نظرية، ثمة إمكانية تُقاس على هذه الزاوية لتقضي إلى وجود فلسفة كلامية تطبيقية، سماها سرّوش، التعددية الدينية أو الصراطات المستقيمة، ورغم ظهور المصطلح بمظهر التناقض مع الصراط الواحد في ديننا الإسلامي، إلا أن الفلسفة الكلامية هنا تتجلى في اتصاف الموضوع بطابع كلامي من جهة الاعتقاد وقداسة المعتقد أو الدين في ذاته، كما يتّسم الموضوع بمنحى فلسفي ولعله يتجلى في سؤال الحقيقة وتجليها بصور مختلفة في الوجود، وبهذا التضافر الفلسفي الكلامي في مبحث التعددية الدينية، يمكن إذن تمييز فلسفة كلامية أخرى تطبيقية عند سرّوش.

ورغم ما قدمه سرّوش في تجديده للفكر الديني والذي اصطلحنا عليه بالفلسفة الكلامية، إلا أن مساعيه هذه تبقى مجرد فرضيات، تقبل الرد والاعتراض، ولا سيما وهي تتعرض بصورة مباشرة للمقدس المجموع عليه وهو الدين الإسلامي بالضبط، وقد أُنقِدَ ونوقش من طرف الباحثين بعد إصداراته المتوالية بخصوص نقد المعرفة الدينية السائدة، وكذا ما تعلق بدعوى التعددية الدينية وأحقّية كل متدين في منحاه العقدي، بداعي شمولية الحقيقة وإرادة الله . تعالى . لسنة التنوع والاختلاف، هذا كله تم محاورته ومناقشته والرد عليه، إلا أنه يبقى موضوعاً يستحق التعمق أكثر وجادة البحث فيه أكبر.

وبخصوص الموضوع ككل؛ موضوع الفلسفة الكلامية، يمكننا أن نستنتج:

. إن الموضوع الذي طرحه سروش وهو من موضوعات الفكر الديني هو في الحقيقة . حسب رأيي . أوسع من أن تتأله كتبه التي صنفها هو بخصوصه، فما بالك أن تتمكن منه رسالة متواضعة كهذه، لهذا فمن المُحبَّذ والأفضل محاولة الاستمرار والبحث فيه حتى وإن اقتضى الأمر إدراجه ضمن القضايا المفصلية في الفلسفة الإسلامية المعاصرة.

. ليس من الحكمة أن تُعرض عن الموضوع بسبب اختصاصه بمفكر شيعي، فهذا لا يمنع متديني السُّنة من أن يتناولوه بالدراسة، مع العلم أن سروش في حد ذاته قدم نقدا لاذعا للممارسات الشيعية والسنية داعيا إلى ضرورة المناظرة الحاملة للحكمة العقلية، والناظرة إلى المقولات الجامعة بين الفرقتين، وبهذا فالرجل . ولأهمية الموضوع الذي يستحق مزيدا من الحفر . يتفانى في تفعيل الحوار وردم الهوة السحيقة التي شكلها علماء الكلام الأوائل . وعليه تتلخص التوصية الثانية في ضرورة الاهتمام بعلم الكلام الجديد، والقيام بتدريس مسائله، مع إدراج مثل هذه القضايا فيه.

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع:

- بعد القرآن الحكيم (مصحف المدينة الإلكترونية).

أ - قائمة المصادر:

- 1 - عبد الكريم سروش: أرحب من الأيديولوجيا، تر: أحمد القبانجي، مؤسسة الانشاز العربي، ط1، بيروت، 2014، ص 33.
- 2 - عبد الكريم سروش: التراث والعلمانية، ترجمة: أحمد القبانجي، منشورات الجمل، ط1، بيروت، 2009.
- 3 - عبد الكريم سروش: الدين العلماني، تر: أحمد القبانجي، منشورات الجمل، بيروت، 2009، ص 47.
- 4 - عبد الكريم سروش: العقل والحرية والديمقراطية في الإسلام، تعريب: معين الإمام، العبيكان للنشر والتوزيع، ط1، العربية السعودية، 2007.
- 5 - عبد الكريم سروش: العقل والحرية، تر: أحمد القبانجي، منشورات الجمل، ط1، بيروت، 2009.
- 6 - عبد الكريم سروش: نظرية القبض والبسط في الشريعة، ترجمة، دلال عباس، دار الجديد، ط1، بيروت، 2002.
- 7 - عبد الكريم سروش: بسط التجربة النبوية، تر: أحمد القبانجي، منشورات الجمل، ط1، بيروت، 2009.

قائمة المصادر و المراجع

8 - عبد الكريم سروش: الصراطات المستقيمة، ترجمة أحمد القبانجي، منشورات الجمل، ط1، بيروت، 2009.

ب - قائمة المراجع العربية والمترجمة:

- 1 - إبراهيم العبادي: الاجتهاد والتجديد، دار الهادي، ط1، بيروت، 2000.
- 2 - ابن خلدون: المقدمة، تحقيق: حامد أحمد الطاهر، دارالفجر للتراث، ط1، القاهرة، 2004.
- 3 - ابن رشد: تهافت التهافت، تقديم وتعليق: صلاح الدين الهواري، المكتبة العصرية، دط، بيروت، 2003..
- 4 - ابن رشد: شرح البرهان لأرسطو وتلخيص البرهان، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، السلسلة التراثية/ الكويت، ط1، الكويت، 1984.
- 5 - ابن رشد: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تحقيق: محمد عمارة، دار المعارف، ط3، القاهرة، دت.
- 6 - ابن رشد: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، درا و تح: محمد عمارة، دار المعارف، ط3، القاهرة.
- 7 - ابن سينا: الشفاء، المنطق؛ كتاب البرهان، تحقيق: الأب قنواتي، مراجعة: ابراهيم مذكور، مكتبة سماحة آية الله العظمى، ط2، قم، إيران، 1433 هـ..
- 8 - ابن سينا: تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات، دار العرب البستاني، ط2، القاهرة.

قائمة المصادر و المراجع

- 9 - ابن عربي محي الدين: ماهية القلب، تح: قاسم محمد عباس، دار المدى للثقافة والنشر، ط1، دمشق، 2009.
- 10 - ابن عربي محي الدين: الإسراء إلى المقام الأسرى، أو كتاب المعراج، تح: سعاد الحكيم، دندرة للطباعة والنشر، ط1، بيروت، 1988.
- 11 - أبو حنيفة: الفقه الأكبر، عناية: مصطفى البابي، دار الكتب العربية الكبرى، دط، مصر، دت، ص 9
- 12 - أبو نصر السراج الطوسي: اللمع، تح وتق: عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة، دط، مصر، دت.
- 13 - أبو يعرب المرزوقي: فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي، دار الهادي، ط1، بيروت، 2006.
- 14 - أحد قراملكي: الهندسة المعرفية للكلام الجديد، تر: حيدر نجف وحسن العامري، مرا: عبد الجبار الرفاعي، دار الهادي، ط1، بيروت، 2002.
- 15 - أحمد بن يحيى بن المرتضى: طبقات المعتزلة، تحقيق: سوسنة ديفلد - قلزر، دار المنتظر، ط2، بيروت، 1933.
- 16 - أحمد واعظي: نقد نظرية القبض والبسط، تعريب: محمد زراقط، دار الهادي، ط1، بيروت، 2003.
- 17 - إحياء الفكر الديني: (بدون مؤلف)، مركز نون للتأليف والترجمة، ط1، 2004.
- 18 - أرسطوطاليس: الفيزياء السماع الطبيعي، تر: عبد القادر قينيني، أفريقيا الشرق، دط، المغرب، 1998.

قائمة المصادر و المراجع

- 19 - أرسطوطاليس: ما بعد الطبيعة، دون محقق: دار ذو الفقار، ط1، دمشق، 2008.
- 20 - أرنست رينان: محاورات رينان الفلسفية، تر: علي أدهم، مطبعة دار الكتب، ط2، القاهرة، 1998.
- 21 - الإسلام والعلم: مناظرة رينان والأفغاني، تر: مجدي عبد الحافظ، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، القاهرة، 2005.
- 22 - إسماعيل الفاروقي: إسلامية المعرفة، دار الهادي، ط1، بيروت، 2001.
- 23 - ألبرت حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة، تر: كريم عزقول، دار النهار للنشر، بيروت.
- 24 - إلياس بلكا: الغيب والعقل، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، فرجينيا، و.م.أ، 2008، ص114
- 25 - أميرة حلمي مطر: الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، دط، القاهرة، 1998.
- 26 - الإيجي عبد الرحمن: المواقف في علم الكلام، عالم الكتب، بيروت، دط، دت.
- 27 - ايمانويل كانط: نقد العقل المحض، تر: موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، دط، بيروت، دت.
- 28 - أيمن المصري: أصول المعرفة والمنهج العقلي، المركز الثقافي العربي، دط، مؤسسة الضياء، بيروت، دت.

قائمة المصادر و المراجع

- 29 - إيميل بوترو: العلم والدين في الفلسفة المعاصرة، تر: أحمد فؤاد الأهواني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1983.
- 30 - باسم الماضي الحسناوي: إشكالية المثقف الديني بين سندان التقليد ومطرقة الحداثة، مركز الدراسات التخصصية في فكر الشهيد الصدر، ط1، 1430.
- 31 - بلال نعيم: الإصلاح والمحافظة في الفكر الديني، دار الهادي، ط1، بيروت، 2002.
- 33 - جعفر السبحاني: نظرية المعرفة، الدار الإسلامية، ط1، بيروت، 1990.
- 34 - جعفر عباس حاجي: نظرية المعرفة في الإسلام، مكتبة الألفين، ط1، الكويت، 1986.
- 35 - جلال الدين الرومي: المثنوي، الجزء 3، تر وتق: إبراهيم الدسوقي شتا، المكتبة العربية الشرقية، دط، دت.
- 36 - جمال الدين الأفغاني: الرد على الدهريين، تر: محمد عبده، ط3، مطبعة الموسوعات، مصر، 1320هـ.
- 37 - جمال الدين الأفغاني: العروة الوثقى، إعداد وتق: هادي خسروشاهي، مكتبة الشروق الدولية، ط1، القاهرة، 2002.
- 38 - جمال الدين الأفغاني: سلسلة الأعمال المجهولة، تح وتق: علي شلش، رياض الريس للكتب والنشر، لندن، 1987.
- 39 - جورج بوليتزر وجي بيس موريس كافين: أصول الماركسية، تعريب: شعبان بركات، منشورات المكتبة العصرية، دط، بيروت، د ت.

قائمة المصادر و المراجع

- 40 - الجويني أبو المعالي: الكافية في الجدل، تحقيق وتعليق: فوقية حسين محمود، مطبعة عيسى البابي، دط، القاهرة، 1979.
- 41 - جيل دولوز: فلسفة كانط النقدية، تعريب أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، بيروت، 1997.
- 42 - حسن السيد عز الدين: التعددية الدينية في الفكر الإسلامي، شركة العارف للمطبوعات، ط1، بيروت، 2011.
- 43 - حسن الشافعي: مدخل لدراسة علم الكلام، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، ط2، كراتشي - باكستان، 2001.
- 44 - حسن حنفي مصطفى ملكيان وآخرون: الاجتهاد الكلامي، مناهج ورؤى في الكلام الجديد، دار الهادي، بيروت.
- 45 - حسن حنفي: التراث والتجديد: المؤسسة الجامعية للدراسات، ط4، بيروت، 1992.
- 46 - حسن حنفي: محمد إقبال فيلسوف الذاتية، دار المدار الإسلامي، ط1، بيروت، 2009.
- 47 - حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة، دار التنوير للطباعة والنشر، ط1، بيروت، 1988.
- 48 - حسين اليزدي: الحرية عند الشهيد المطهري، دار الهادي، ط1، بيروت، 2001.
- 49 - الحلي: نهاية المرام في علم الكلام، تحقيق: فاضل العرفان، مؤسسة الإمام الصادق، ط1، قم، 1419هـ.

قائمة المصادر و المراجع

- 50 - حمو النقاري: التحاج، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، ط1، الدار البيضاء، 2006.
- 51 - حورية يونس الخطيب : الإسلام ومفهوم الحرية، دار الملتقى للطباعة والنشر، ط1، قبرص، 1993.
- 52 - حيد حب الله: التعددية الدينية، نظرة في المذهب البلورالي، الغدير للدراسات والنشر، ط1، بيروت، 2001.
- 53 - حيد حب الله: اتجاهات العقلانية في الكلام الإسلامي، مؤسسة الانتشار العربي، ط1، بيروت، 2014.
- 54 - داروين: أصل الأنواع، تر: مجدي محمود المليحي، تق:يمير حنا صادق، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، القاهرة، 2004.
- 55 - رضا برنجر: علم الكلام الإسلامي، دراسة في القواعد المنهجية، ترجمة: حسنين الجمال، مركز الحضارة لتمنية الفكر الإسلامي، ط1، بيروت، 2016.
- 56 - رمزي زكي: الليبرالية المستبدة، سينا للنشر، ط1، القاهرة، 1993 ص 13
- 57 - ريتشارد سوينبيرن: الإيمان والعقل، تر:أرين عبد المجيد الجلال، جداول للنشر والتوزيع، ط1، بيروت، 2017.
- 58 - زكريا سليمان بيومي: التيارات السياسية والاجتماعية، دراسة تاريخية في فكر محمد عبده، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1983.
- 59 - سرمد الطائي: تحولات الفكر الإسلامي المعاصر، دار الهادي، ط1، بيروت، 2003.

قائمة المصادر و المراجع

- 60 - سعد الدين التفتازاني : شرح العقائد النسفية، تقديم: مجلس المدينة العلمية، مكتبة المدينة للنشر، ط2، باكستان، 2012.
- 61 - سعيد شبار : النخبة والأيديولوجيا والحداثة، دار الهادي، ط1، بيروت، 2005.
- 62 - شبلي النعماني: علم الكلام الجديد، تر وتق: جلال السعيد الحفناوي: مرا: السباعي محمد السباعي، المركز القومي للترجمة، ط1، القاهرة.
- 63 - الشريف المرتضى: طبقات المعتزلة، تح: سوسنة ديعثلد . قلزر، بيروت، 1961.
- 64 - شفيق جرادي: الوحي ونقد النص الديني، دار المعارف الحكيمة، ط1، بيروت، 2017.
- 65 - شفيق جرادي: مقاربات منهجية في فلسفة الدين، معهد المعارف الحكيمة، ط1، بيروت، 2004.
- 66 - الشنقيطي محمد الأمين: آداب البحث والمناظرة، تح: سُعود بن عبد العزيز العريفي، دار علم الفوائد للنشر والتوزيع، جدة.
- 67 - صادق لاريجاني: المعرفة الدينية، في نقد نظرية د. سروش، تر: محمد شقير، دار الهادي، ط1، بيروت، دت.
- 68 - صدر الدين الشيرازي: مجموعة رسائل فلسفية، دار إحياء التراث العربي، ط1، بيروت، 2001.
- 69 - صلاح زكي أحمد: أعلام النهضة العربية الإسلامية في العصر الحديث، مركز الحضارة العربية، ط1، القاهرة، 2001.

قائمة المصادر و المراجع

- 70 - الطاهر أوعزيز: المناهج الفلسفية، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت، 1990.
- 71 - الطباطبائي: الإنسان والعقيدة، تح: صباح الربيعي، على الأسدي، مكتبة فذك، ط2، قم، 2007.
- 72 - طلال أسد: تشكلات العلماني في المسيحية والحدثة والإسلام، تر: محمد العربي، جداول للنشر، ط1، بيروت، 2017.
- 73 - طه عبد الرحمن: روح الدين، المركز الثقافي العربي، ط2، بيروت، 2012.
- 74 - طه عبد الرحمن: الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، ط2، بيروت، 2006.
- 75 - طه عبد الرحمن: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت، 1998.
- 76 - طه عبد الرحمن: روح الحدثة. المدخل إلى تأسيس الحدثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء، المغرب، 2006.
- 77 - طه عبد الرحمن: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، ط2، بيروت، 2000.
- 78 - طه عبد الرحمن: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت، 2000.
- 79 - عادل الجبوري: الإسلام والغرب قراءات معاصرة، دار الهادي، ط1، بيروت، 2003.

قائمة المصادر و المراجع

- 80 - عادل العوا: العمدة في فلسفة القيم، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، ط1، دمشق، 1986.
- 81 - عبد الجبار الرفاعي وآخرون: موسوعة فلسفة الدين، التفسير الديني للعالم، دار التنوير للطباعة والنشر، ط1، بيروت، 2017.
- 82 - عبد الحسين خسروبناه: الكلام الاسلامي المعاصر، تر:محمد حسين الواسطي، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ط1، 2016.
- 83 - عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني: ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، دار القلم، ط10، بيروت، 2009.
- 84 - عبد العزيز الحميدي: مفاهيم الحرية وتطبيقاتها، مركز التأصيل للدراسات، ط1، جدة، 2013.
- 85 - عبد اللطيف عادل: بلاغة الإقناع في المناظرة، منشورات ضفاف، ط1، بيروت، 2013.
- 86 - عبد الله أحمد: شرعية الاختلاف، ط4، بيروت، 2004.
- 87 - عبد الله العروبي: مفهوم الإيديولوجيا، المركز الثقافي العربي، ط5، بيروت، 1993.
- 88 - عبد الله العروبي: مفهوم العقل، المركز الثقافي العربي، ط3، الدار البيضاء، 2001.
- 89 - عبد المجيد تركي: مناظرات في أصول الشريعة الإسلامية بين ابن حزم والباقي، تح وتر:عبد الصبور شاهين، دار الغرب الإسلامي، ط1، بيروت، 1986.

قائمة المصادر و المراجع

- 90 - عبد الوهاب عزام: محمد إقبال سيرته وفلسفته، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2014.
- 91 - علي سامي النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام. دار النهضة العربية، ط3، بيروت، 1984.
- 92 - علي الكريبادي : قراءة في تعدد القراءات مناقشة لمبادئ التعددية في كلمات سروش، دار الصفوة، ط1، بيروت، 2010.
- 93 - علي النماري الشاهرودي: علم الغيب، تر: جواد السيد سجاد الرضوي الكريلائي، دار الولاية للنشر، ط1، إيران، 2014.
- 94 - علي جابر آل صفا: نظرية المعرفة والإدراكات الاعتبارية عند العلامة الطباطبائي، دار الهادي، ط1، بيروت، 2001.
- 95 - علي سليمان بوسلمان الجُبيلي: نظرة في تاريخ الفلسفة اليونانية، دار الولاء للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، بيروت، 2015.
- 96 - علي شريعتي: تاريخ ومعرفة الأديان، ج1، تر: حسين النصيري، تح: منذر آل فقيه، دار الأمير، ط1، العراق، 2008.
- 97 - علي شيرواني: الأسس النظرية للتجربة الدينية، تر: حيدر حب الله، الغدير للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2003.
- 98 - علي عبد الله الشوكاني: زبدة المعاني، تخريج الأحاديث، محمد أبو زيد أبو زيد، دار الفجر الإسلامي، ط1، بيروت، 2003.

قائمة المصادر و المراجع

- 99 - غاستون باشلار، فلسفة الرفض، تر: خليل أحمد خليل، دار الحداثة، ط1، بيروت، 1985، ص158
- 100 - غالب الناصر: مباني الدين التجريبي والتعددية الدينية في فلسفة عبد الكريم سروش، مركز الفكر الإسلامي المعاصر، ط1، 2012، النجف.
- 101 - غالب حسن الشابندر: العقل، قراءات في إشكالية العقل، مؤسسة المثقف العربي، ط1، سيدني/أستراليا، 2014.
- 102 - الغزالي أبو حامد: الأربعين في أصول الدين، تخريج: عبد الله عبد الحميد عرواني، دارالقلم. ط1، دمشق، 2003.
- 103 - الغزالي أبو حامد: الاقتصاد في الاعتقاد، ضبط وتقديم: موفق فوزي الجبر، الحكمة للطباعة والنشر، ط1، دمشق، 1994.
- 104 - الغزالي أبو حامد: المنقذ من الضلال، تح وتقا: جميل صليبا، دار الأندلس، دط، بيروت، دت.
- 105 - الغزالي أبو حامد: معيار العلم، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، دط، 1961 ص .
- 106 - غلام رضا الفياضي: المدخل إلى نظرية المعرفة، تر: أيوب الفاضلي، مركز السراج للتأليف والتحقيق والترجمة، ط1، 2013.
- 107 - الفارابي أبو نصر: احصاء العلوم، مركز الإنماء القومي، دط، بيروت، 1991، ص

قائمة المصادر و المراجع

- 108 - الفارابي أبو نصر: المنطق، ج3، كتاب الجدل، تحقيق وتقديم وتعليق: رفيق العجم، دار المشرق، دط، بيروت، 1986.
- 109 - الفارابي أبو نصر: الجمع بين رأي الحكيمين، تقديم وتعليق: ألبير نصري نادر، دار المشرق (المطبعة الكاثوليكية)، ط2، بيروت، 1986.
- 110 - فردين قريشي: تجديد الفكر الديني في إيران، تعريب: على الموسوي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ط1، بيروت، 2008.
- 111 - فرنسيس فوكوياما: نهاية التاريخ والإنسان الأخير، تر: فؤاد شاهين وجميل قاسم، مركز الإنماء القومي، ط1، بيروت، 1993.
- 112 - الفيروز أبادي: القاموس المحيط، إشراف: محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، ط8، بيروت، 2005.
- 113 - القاضي عبد الجبار: المختصر في أصول الدين، تحقيق: محمد عمارة، دار الكتب المصرية، دط. دت.
- 114 - القاضي عبد الجبار: المجموع في المحيط بالتكليف، تحقيق: يان بترس، دار المشرق، ط1، بيروت، 1999.
- 115 - القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل، باب التكليف، تح: محمد علي النجار، إشراف: طه حسين، دط، دت.
- 116 - القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج النبوات والمعجزة، إشراف: طه حسين، دط، دت.

قائمة المصادر و المراجع

- 117 - القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل، جزء النظر والمعارف، تح: إبراهيم مذكور، إشراف: طه حسين.
- 118 - القاضي عبد الجبار: المغني، كتاب خلق القرآن، تقويم، إبراهيم الأبياري، إشراف: طه حسين، د، ط. 118
- 119 - القاضي عبد الجبار: تثبيت دلائل النبوة، تح: عبد الكريم عثمان، دار العربية للطباعة والنشر والتوزيع، دط، بيروت، دت.
- 120 - كابان عبد الكريم علي: الإصلاح الديني في المسيحية مقارنة بالإصلاح الفكري في الإسلام، دار دجلة، ط1. الأردن، 2010.
- 121 - كمال الحيدري: فلسفة الدين، دار فراق، ط1، قم، إيران، 2008.
- 122 - الكندي: رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق وتعليق: محمد عبد الهادي أبو ريده، دار الفكر العربي، ط2، القاهرة، دت.
- 123 - لؤي صافي: إعمال العقل، دار الفكر، ط1، دمشق، 1998.
- 124 - ماجد الغريباوي: إشكاليات التجديد، دار الهادي، ط1، بيروت، 2001.
- 125 - مالك بن نبي: الظاهرة القرآنية، تر: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، ط4، دمشق، 1987.
- 126 - مالك مصطفى وهبي العاملي: دور العقل في تشكيل المعرفة الدينية، دار الهادي، ط2، بيروت، 2008.

قائمة المصادر و المراجع

- 127 - حيدر حب الله وعبد الجبار الرفاعي وآخرون: العقلانية الإسلامية والكلام الجديد، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ط1، بيروت، 2008.
- 128 - مجيد محمدي: اتجاهات الفكر الديني في إيران، تر: ص حسين، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، و.م.أ/بيروت، 2010.
- 129 - محمد أبو القاسم حاج حمد: جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، العالمية الإسلامية الثانية، دار الهادي، ط1، بيروت، 2004.
- 130 - محمد أبو القاسم حاج حمد: حرية الإنسان في الإسلام، مراجعة وتعليق: محمد العاني، دار الساقى، ط1، بيروت، 2012.
- 131 - محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، تر: هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، ط2، الدار البيضاء، 1996.
- 132 - محمد إقبال: تجديد التفكير الديني في الإسلام، مركز الناقد الثقافي، دمشق، 2008.
- 133 - محمد الحسين الطهراني: نظرة على مقالة بسط وقبض نظرية الشريعة، تعريب: حسن إبراهيم، دار المحجة البيضاء، ط1، بيروت، 1424.
- 134 - محمد جواد لاريجاني، التدين والحداثة، تر: علي رضائي، الغدير للدراسات والنشر، ط1، بيروت، 2001.
- 135 - محمد حسين زاده: مدخل في نظرية المعرفة وأسس المعرفة الدينية، تر: سيد حيدر الحسيني، دار الهدى للدراسات الحوزوية، ط1، القطيف، 2013.
- 136 - محمد رضا حكيمي: الاجتهاد التحقيقي، دار الهادي، ط1، بيروت، 2000.

قائمة المصادر و المراجع

- 137 - محمد سبيلا: مدارات الحداثة، الشبكة العربية للأبحاث، ط1، بيروت، 2009.
- 138 - محمد سليم العوا : الفقه الإسلامي في طريق التجديد ، سفير الدولية للنشر، ط3، القاهرة، 2006.
- 139 - محمد شقير: دراسات في الفكر الديني، فلسفة الدين والكلام الجديد، دار الهادي، ط1، بيروت، 2008.
- 140 - محمد شمس: العلم والدين، صراع أم حوار؟ معهد المعارف الحكمية، ط1، بيروت، 2006.
- 141 - محمد صالح محمد السيد: مدخل إلى علم الكلام، دارقباة للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، القاهرة، 2001.
- 142 - محمد عابد الجابري: مدخل إلى فلسفة العلوم ، مركز دراسات الوحدة العربية، ط5، بيروت، 2002.
- 143 - محمد عبد القادر حاتم: العولمة ما لها وما عليها، الهيئة المصرية العامة للكتاب، دط، القاهرة، دت.
- 144 - محمد عبده: الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية، القاهرة، ط2.
- 145 - محمد عبده: رسالة التوحيد، تصدير: عاطف العراقي، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة.
- 146 - محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعرفة الجامعية، ط2، الإسكندرية، 1992.

قائمة المصادر و المراجع

- 147 - محمد عمارة: المنهج الإصلاحى للإمام محمد عبده، مكتبة الإسكندرية، الإسكندرية، 2005.
- 148 - محمد عمارة: بين العالمية الإسلامية والعولمة الغربية، مكتبة الإمام البخاري للنشر، ط1، القاهرة، 2009.
- 149 - محمد عمارة: جمال الدين الأفغانى موقف الشرق وفيلسوف الإسلام، دار الشروق، ط2، القاهرة، 1988.
- 150 - محمد مجتهد الشبستري: تأملات فى القراءة الإنسانية للدين، تر: حيدر نجف، دار التنوير للطباعة والنشر، ط1، بيروت، 2014.
- 151 - محمد مهدي: العلمانية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط2، بيروت، 1983.
- 152 - مرتضى مطهرى: الاجتهاد فى الإسلام، دار التعارف للمطبوعات، بيروت.
- 153 - مرتضى مطهرى: الرؤية الكونية التوحيدية، تر: محمد عبد المنعم الخاقاني، معاونية العلاقات الدولية، ط2، طهران، 1989.
- 154 - مرتضى مطهرى: ختم النبوة، تر: عبد الكريم محمود، دار المحجة البيضاء، دط، دت.
- 155 - مرتضى مطهرى: رؤى جديدة فى الفكر الإسلامى، مرا وتص: عبد الكريم الزهيري ومحمد هانى الثامر، قلم مكنون، ط1، قم، 2008.
- 156 - مرزوق العمري: إشكالية تاريخية النص الديني، منشورات ضفاف، ط1، بيروت، 2012.

قائمة المصادر و المراجع

- 157 - مصباح اليزدي وعبد الكريم سروش: بين الطريق المستقيم والطرق المستقيمة، تر: حيدر حب الله، دار الهادي، ط1، بيروت، دت.
- 158 - مصطفى النشار: نظرية المعرفة عند أرسطو، دار المعارف، ط3، القاهرة، 1995
- 159 - مصطفى ملكيان: التدين العقلاني، تر: عبد الجبار الرفاعي وحيدر نجف، مركز دراسات فلسفة الدين، ط1، بغداد، 2012.
- 160 - مصطفى ملكيان: العقلانية والمعنوية: تر: عبد الجبار الرفاعي . حيدر نجف، مركز دراسات فلسفة الدين، ط1، بغداد، 2010.
- 161 - معتصم السيد أحمد: الهيرمينوطيقا والفكر الإسلامي، دار الهادي، ط1، بيروت، 2009، ص ص.
- 162 - مقداد منسية وآخرون: دراسات في تاريخ الفلسفة وعلم الكلام، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 2014.
- 163 - الملا محسن الفيض الكاشاني: أصول المعارف، دار المعارف الحكيمة، ط1، بيروت، 2010.
- 164 - منذر معاليقي: معالم الفكر العربي في عصر النهضة العربية، دار اقرأ، بيروت.
- 165 - مهدي فضل الله: العقل والشرعية، دار الطليعة، ط1، بيروت، 1995.
- 166 - مهدي مهريزي: مدخل إلى فلسفة الفقه، تر: حيدر نجف وآخرين، دار الهادي، ط1، بيروت، 2002.
- 167 - نهاد خياطة: دراسة في التجربة الصوفية، دار المعرفة، ط1، دمشق، 1994.

168 - نور الساعدي : أثر النص القرآني في التعددية الدينية، الرافدين للطباعة للنشر والتوزيع، ط1، بيروت، 2017.

169 - هادي المدرسي: نقد النظرية الماركسية، دار البيان العربي، ط2، بيروت، 1988.

170 - هنتغتون صاموئيل: صدام الحضارات، تر: طلعت الشايب، تق: صلاح قنصوه، ط2، أمريكا، 1999.

171 - هوستن سميث: لماذا الدين ضرورة حتمية؟، تعريب، سعد رستم، دار الجسور الثقافية.

- قائمة المراجع باللغة الأجنبية:

1. **Charles Taliaferro and Elsa J. Marty:** A Dictionary OF Philosophy OF RELIGION؛ 80 Maiden Lane, New York: London: 2010.

2. **Chris Sinkinson : JOHN HICK: AN INTRODUCTION TO HIS THEOLOGY:** Religious and Theological Studies Fellowship 38 De Montfort Street: 1995.

3. **JOHN HICK: CLASSICAL AND CONTEMPORARY READINGS IN THE PHILOSOPHY OF RELIGION :** PRENTICE-HALL INTERNATIONAL, INC. London: 1965.

4. **JOHN HICK:** the Existence of God : Macmillan Publishing Co., Inc. New York Collier Macmillan: Publishers London: 1964

5. **John H. Hick:** Philosophy of Religion: A Division of Simon & Schuster Englewood Cliffs, New Jersey 07632:1990.

6. **Keith E. Yandell : Philosophy of religion,** by Routledge 11 New Fetter Lane, London EC4P 4EE, 1999.

7. **Michael L. Peterson and Raymond J. VanArragon:** Philosophy of Religion, Blackwell Publishing, 108 Cowley Road, Oxford: 2004.

ج - قائمة المعاجم والموسوعات:

- 1 - ابن منظور: لسان العرب، دار المعارف، القاهرة، دت.
- 2 - أندري لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، مج1، تع: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، ط2، بيروت، 2001.
- 3 - لتهانوي محمد علي : كشف اصطلاحات الفنون والعلوم، تقديم وإشراف: رفيق العجم، تحقيق: علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، بيروت، 1996.
- 4 - جيارر جيهامي، موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، بيروت، 1998.
- 5 - حمو النقاري: معجم مصطلحات علم الكلام المنهجية، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ط1، بيروت، 2016.
- 6 - رفيق العجم: موسوعة مصطلحات أصول الفقه عند المسلمين، ج1، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، بيروت، 1998.
- 7 - رفيق العجم: موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، بيروت، 1999.
- 8 - سميح دغيم: موسوعة مصطلحات الشيرازي، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، بيروت، 2004.

قائمة المصادر و المراجع

9 - سميح دغيم: موسوعة مصطلحات القاضي عبد الجبار والأشعري، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، بيروت، 2002.

10 - سميح دغيم: موسوعة مصطلحات علم الكلام الإسلامي، ج1، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، بيروت، 1998،

11 - الشريف الجرجاني: معجم التعريفات، تح ودرأ: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة، د ط، د ت.

12 - عبد المنعم الحفني: المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبة مدبولي، ط3، القاهرة، 2000.

13 - معجم المصطلحات الكلامية: قسم الكلام والحكمة الإسلاميين، زيادات إبراهيم رفاعة، مجمع البحوث الإسلامية، ط2، 1436هـ، قم.

د - قائمة المجالات:

1 - أسعد التميمي، مجلة المعرفة العقلية، العدد الأول، مكتبة الهادي، البصرة، 2013.

رؤوف حسين صهيود: فلسفة الدين في فكر مصطفى ملكيان، مجلة مركز دراسات الكوفة، العدد42، 2016. 2

3 - علي رضا قائمي نيا : مجلة المحجة: نقد التعددية التدين والصراط المستقيم، تر:حيدر حب الله، العدد3، معهد الدراسات الإسلامية، بيروت، نيسان، 2002.

الفهرس

شكر و عرفان 01

إهداء 01

مقدمة 01

﴿الفصل الأول: مدخل إلى الفلسفة الكلامية الإسلامية﴾

المبحث الأول: علم الكلام والفلسفة من الاستقلال نحو التماهي: 9

1- علم الكلام (تعريفه، موضوعه، منهجه): 9

- التعريف الإشتقائي لعلم الكلام: 10

التعريف الترادفي: 12

- موضوع علم الكلام: 15

- منهج علم الكلام: 17

- اختصاص علم الكلام بالمنهج الجدلي: 20

- الفلسفة: (تعريفها، موضوعها، منهجها): 22

1 - التعريف اليوناني للفلسفة: 23

1 - التعريف المشائي للفلسفة: 24

2 - الآليات المنهجية: 27

3 - تطور علم الكلام إلى الفلسفة: 30

- المنطق آلية تجمع علم الكلام والفلسفة: 32

- 34 - التماهي في مقولة ماوراء الطبيعة: الميتافيزيقا:
- 37 المبحث الثاني: مركزية سؤال الفلسفة الكلامية في الفكر النهضوي الإسلامي الحديث:
- 38 1- هندسة جمال الدين الأفغاني للمناظرة الكلامية:
- 39 أ. الآليات المنهجية والمعرفية:
- 41 ب - بنية الحوار الديني أو المناظرة الكلامية:
- 47 ج - تبكيات الأفغاني لدعوى نظيره رينان :
- 50 د - تجليات الحوار التناظري في رسالة "الرد على الدهريين":
- 58 2 - تحديث المسائل الكلامية عند محمد عبده:
- 58 أ . كتاب رسالة التوحيد:
- 59 ب . العقل ودوره في بناء الإنسان المسلم:
- 61 ج . الحرية ودورها في تجسيد الدين:
- 64 د . العلم ودوره في بناء الحضارة:
- 68 3 - محمد إقبال وتجديد الفكر الديني:
- 69 أ - فلسفة الذات:
- 71 ب - دور التوحيد في تكوين الحضارة:
- 73 ج - العقل الفلسفي والتجربة الدينية الذوقية:

المبحث الثالث: الفلسفة الكلامية بين فلسفة الدين وعلم الكلام الجديد في الفكر الإسلامي

المعاصر: 76

1. تجلي الفلسفة الكلامية في فلسفة الدين: 76

أ. المقصود بفلسفة الدين: 77

ب. نموذج (أبو يعرب المرزوقي): 79

ج. أنموذج مصطفى ملكيان: 82

د. آراء متعددة حول فلسفة الدين: 84

2. تجلي الفلسفة الكلامية في علم الكلام الجديد: 88

أ. نموذج شبلي النعماني: 89

ب. أحد قراملكي: 90

ج. عبد الحسين خسروبناه: 93

د. حسن حنفي: 95

هـ. عبد الجبار الرفاعي: 97

3. ضرورة فلسفة الكلام وتكليم الفلسفة في الاجتهاد الديني المعاصر: 99

أ. مقولة العقل قاسم مشترك بين الفلسفة والكلام: 100

ب. علم الكلام الفلسفي: 102

ج. العقل مدخل للتجديد: 106

❖ الفصل الثاني: الهندسة النظرية لفلسفة عبد الكريم سروش الكلامية ❖

المبحث الأول: نظرية المعرفة أم نظرية المعارف ؟ 110

1 - في مفهوم نظرية المعرفة: 111

2 - نظرية المعرفة في الفلسفة: 112

3 - وسائل المعرفة: 113

أ - آلية العقل: 113

ب - آلية الحس: 115

ج - آلية القلب: 115

4 - مصادر المعرفة: 115

أ - مصدر الغيب: 117

ب - الطبيعة: 121

العلم هو دارس الطبيعة: 122

5 - فلسفة التكامل المعرفي: 124

- المبحث الثاني: إشكالية تجديد الفكر الديني في إيران: 125

1 - معنى التجديد: في مفهوم التجديد: 125

ب 1 - التجديد والإصلاح: 126

ب2 - التجديد والاجتهاد:	127
ب3 - التجديد والتحديث والحداثة:	128
2 . معنى الفكر الديني:	129
3 - الفكر الديني والعولمة:	130
4 - التيارات الدينية في إيران:	132
أ . في ظل سيادة الليبرالية على العالم:	132
أ/1 . التقليديون:	133
أ/2 . العلمانيون:	134
أ/3 - المجددون الدينيون:	135
5 - أكبر الأيديولوجيات السائدة قبيل عبد الكريم سروش:	136
أ . الماركسية:	136
ب . الليبرالية:	137
6 - المجدد المعاصر للفكر الديني في إيران(عبد الكريم سروش):	138
أ - مفهوم التجديد عند عبد الكريم سروش:	138
ب - مفهوم الفكر الديني عند عبد الكريم سروش:	139
ج - المرجعية الفكرية لنظرية القبض والبسط:	140
ب / 1 . المرجعية الإسلامية:	140

- 141 - التصوف:
- 143 - علم الكلام والفلسفة:
- 145 ب/2 - المرجعية الغربية:
- 145 - الفلسفة النقدية:
- 146 - كانت/kant والفلسفة النقدية:
- 148 - الهيرمينوطيقا:
- 150 - فلسفة العلوم:
- 150 - المنهج الباشلاري:
- 151 ج - بشرية المعرفة ونسبيتها:
- 152 2 - الدين في ذاته والدين في ذاتنا:
- 153 1/2 . الدين في ذاته:
- 153 أ - في تعريف الدين:
- 154 ب - خصائص الدين:
- 154 - المعنوية:
- 155 - الكمال:
- 156 - الخاتمية:
- 157 2 - الدين في ذاتنا أو التدين:

أ . في مفهوم التجربة الدينية:	157
ب . أنحاء التدين:	158
- تدين المعيشة/التدين المعيشي:	158
- التدين المعرفي:	159
- التدين التجريبي:	161
ج - جدل المعرفة الدينية والمعارف الأخرى:	163
1 . في مفهوم المعرفة الدينية:	163
2 - تقسيمات في المعرفة الإنسانية:	164
أ/2 . معرفة من الدرجة الأولى:	165
ب/2 . المعرفة البعدية/(aposteriori):	166
3 . الحقيقة وفهم الحقيقة:	167
4 . نسبية المعارف الدينية وعدم كمالها:	169
5 . الفقه الكامل لم يُبلغ بعد:	179
6 . من الفقه نحو فلسفة الفقه:	171
7 . استناد المعارف الدينية على المعارف البشرية الأخرى:	173
8 - المعرفة الدينية والتاريخية:	176
- الخصائص الجامعة للمعرفة الدينية والمعرفة التاريخية:	177

- 9 - مقولات فلسفة المعرفة الدينية: 180
- أ . المدخل الإعتزالي لفهم الدين: 180
- ب . المدخل الاستمولوجي الداحض للمدخل الأيديولوجي: 181
- ج . التعددية القراءاتية: 182
- 1 - سؤال التجديد في الفكر الإسلامي المعاصر ومركزيته في إيران: 183
- 2 . مرجعية عبد الكريم سروش المتراوحة بين التراث الإسلامي والتراث الغربي: 184
- 3 . شساعة الفرق بين الدين والمعرفة الدينية: 183
- 4 - اعتراضات نقدية على مقالات القبض والبسط: 185
- 1 . علم المعرفة الدينية: 186
- 2 . إدعاء التحول العام في المعارف الدينية وغير الدينية: 187
- 3 . تهافت دعوى الجمع في علم المعرفة الدينية بين الداخل والخارج: 189
- أ . نظرية القبض والبسط في الشريعة واقعة في أزمة الشك: 193
- ب . التعارض بين نظرية القبض والبسط والإيمان الديني: 193

﴿الفصل الثالث: تجليات الفلسفة الكلامية و تطبيقاتها﴾

- المبحث الأول: التعددية الدينية أو الصراطات المستقيمة: 196
- 1 . في مفهوم التعددية بصفة عامة: 196

2 . التعددية في الأديان :	199
3 . مباني التعددية الدينية :	202
. المبنى الأول: تعددية فهم النصوص :	202
. المبنى الثاني: تعدد التجارب الدينية :	203
. المبنى الثالث: تراكم الحقيقة على الحقيقة :	205
. المبنى الخامس: التقاطع في طلب النجاة .	206
. المبنى السادس: حكمة الهداية .	208
. المبنى السابع: غموض التمييز بين الحق والباطل .	209
. المبنى الثامن: تشابه الحقائق وتكاملها .	210
. المبنى التاسع: نسبية القيم في واقع الإنسان .	211
- المبنى العاشر: التدين أغلبه معطل وليس مدلا : .	212
. خلاصة المباني: في تبرير التعددية الدينية .	213
ثالثا: الحق في الدين أم في الأديان؟ مناظرة بين الحصريين والتعديين :	216
- واقع المتدين المعاصر بين الحقانية والعقلانية والهداية :	219
1 . واقع المسلم في العالم المعاصر :	219
أ . التدين التراثي :	220
ب . التدين الحداثي :	223
. دين العقل/التدين العقلاني :	225
- تلازم العقلانية مع الحرية الدينية :	224

3 . الحق / الحقانية في الأديان :	229
أ . الحق في الدين بين الحجة المعللة والحجة المدللة :	229
3 . في سُنّة الاختلاف وإبطال دعوى الفرقة الناجية :	232
أ . الأصل في كل الأديان الهداية للبشر :	233
2 . تهافت دعوى الفرقة الناجية :	237
أ . منطق النجاة للكثرة وليس للقلة :	237
ب . نقد الفهم الأحادي للنص الديني :	240
<u>المبحث الثاني: القراءة الجديدة للتجربة النبوية:</u>	244
1 . الذاتي والعرضي في الدين :	244
أ . ذاتيات الدين :	244
. العقيدة هي جوهر الدين :	246
2 . عرضيات الدين :	247
. المعارف الدينية وأخصها الفقه :	249
. عرضيات الدين معاشية في أصلها :	250
2 . جدلية الوحي والنبى :	252
أ . في مفهوم النص :	253
ب . الوحي تابع للنبى :	254
. الحوادث التاريخية في الوحي :	255
3 . الخاتمية ونهاية التاريخ السماوي :	260

262	- الخاتمية في الدين أم في النبوة ؟
263	أ . إقبال اللاهوري :
264	ب . رأي مرتضى المطهري :
265	3 . مقارنة معرفية بين الخاتمية ونهاية التاريخ :
265	أ . مفهوم نهاية التاريخ :
267	- النهاية في العولمة أم في العالمية ؟
268	أ . نهاية التاريخ والعولمة :
270	ب . الخاتمية في عالمية الدين :
272	— اعتراضات نقدية على مقالات سروش الكلامية :
272	1- نقد منطق التعددية الدينية أو الصراطات المستقيمة :
273	. ردود على دعوى التعدد في تفسير الحق :
276	2- نقد الكلام الجديد في النبوة :
281	خاتمة
286	قائمة المصادر و المراجع
308	الفهرس

ملخص:

لئن حاولنا الوقوف على نشأة الفكر الكلامي الإسلامي، فلن يفوتنا أن نؤصله بإشكالية البحث في العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، وهذا قياساً على مُسَلِّمة اختصاص الدين بالوحي الإلهي المطلق، واختصاص الفلسفة بالعقل الإنساني النسبي، وعليه نشأت العلاقة الجدلية بين مقولتي الدين والفلسفة، وبلغت ذروتها في فلسفة دينية عُرِفَتْ بعلم الكلام، الذي عُدَّ معرفة أصيلة في حضارتنا الإسلامية، ولكن دخول الفلسفة عليه - وهي صناعة يونانية - طَوَّرَت التداخل المعرفي بينهما حتى قاربت أن تُماهيهِ، وكاد أن يصبح هو هي، وهي هو.

ومع مطلع العصر الإسلامي الحديث، نلتمس إثارة سؤال تجديد الفكر الكلامي من خلال نظريات الإصلاح الديني، ولقد توسَّع هذا المدُّ في القرن المعاصر باسم فلسفة الدين والكلام الجديد، ولما كثُرَت النظريات التجديدية في ذلك، استدعى بالضرورة تعدد المناهج المُتوسِّل بها، وقد شغل النص الديني الإسلامي - الوحي - مركزية اهتمام المتكلمين الجدد أو فلاسفة الدين، ولعل في طليعتهم عبد الكريم سروش.

لقد نظَّر سروش لتجديد الفكر الديني منطلقاً - ابتداءً - من التمييز بين النص الديني الثابت والفهوم البشرية المتنوعة، وبهذا خَلَعَ قداسة هذا النص عن المعارف الدينية، بوصفها مجرد مقاربات تقبل التطور وليست البتة كاملة كمال النص ذاته، وبناء على هذه النظرية، يرى سروش بالتعددية الدينية وأحقية كل متديني العالم في تدوُّقهم للحقيقة المطلقة، التي ليست حكراً على فرد أو نَحْلة، وهاهنا أبطل خرافة الفرقة الناجية، وما عاد ثمة صراط مستقيم واحدٌ إلى الله - تعالى - بل صراطات؛ ولم لا؟ والله - وحده - هو الهادي. وبالجمل؛ يصعب علينا الحكم؛ هل سروش متكلم أم فيلسوف دين؟ في تقديرنا هو متكلم / متفلسف ونظريته فلسفة كلامية.

Abstract:

While we try to stand on the genesis of Islamic Kalam thought, We will not fail to root it in the problematic search for doctrines of faith based on mental evidence, and this according to the postulate of religion concerned with the absolute divine revelation, and philosophy as a discipline concerned with the relative human mind, thus the dialectical relationship between religion and philosophy is emerged, up to reach a peak known as science of Kalam, which is considered as an authentic knowledge in our Islamic civilization, but the using of philosophy in it – which is a Greek industry - developed the cognitive overlap between them until it approaches to be identified by it.

At the dawn of the modern Islamic era, we seek to ask the question of the revival of kalam thought through the theories of religious reform, a trend that has broadened to the modern century in the name of the philosophy of religion and the new discourse. Where revelation is at the center of the focus of the new philosophers of religion, of which Abd El Karim Soroush may be in the foreground.

Soroush considered the renewal of religious thought as a starting point for the distinction between a fixed religious text and a diversity of human conceptualization, thereby removing its holiness from religious knowledge as simple approaches that accept the evolution and not to be perfect like the text itself. On the basis of this theory, Soroush considers religious pluralism and the right of all religious faithful of the world to experience the absolute truth, which is not limited to an individual or a given group. Here, the myth of the surviving group has been overthrown and there is not a single straight path to God, but rather several; why not? And God - alone - who guides us. So, it is difficult for us to judge: Is Soroush a Motakalim or a philosopher of religion? But for us, he is Motakalim / philosopher and his theory is the philosophy of kalam.