



مجلة العلوم التربوية والدراسات الإنسانية

ISSN: 2617-5908



علم الكلام الجديد بين دعوى التجديد والعلمانية المدرستان الهندية والإيرانية أنموذجاً (دراسة وصفية تحليلية) (*)

إعداد

د/ خالد بن محمد القرني
الأستاذ المشارك بقسم العقيدة
والمذاهب والمعاصرة بجامعة الملك خالد

تاريخ قبوله للنشر ٢٠٢٠/٣/٣ م

*) - تاريخ تسليم البحث ٢٠٢٠/٢/١٢ م

المخلص:

يهدف هذا البحث إلى الكشف عن حقيقة علم الكلام الجديد؛ وذلك من خلال تحليل أطروحات أعلام المدرستين الهندية والإيرانية الذين اهتموا بالدعوة والتأسيس إلى علم كلام جديد وفق منطلقاتٍ معاصرة تلائم الواقع. وقد انتهى البحث إلى الكشف عن انقطاع هذا الاتجاه عن مسمى التجديد الكلامي، والتأسيس لفلسفةٍ لاهوتيةٍ للدين تتمايز عن علم الكلام غايةً ومنهجاً وقضيةً، كما انتهى إلى التأكيد على أن أطروحات أعلام هاتين المدرستين تنتهي في مجملها إلى العلمنة والتمركز حول الإنسان، أو إيجاد الأرضية المناسبة لذلك في أقل الأحوال. كما بيّن البحث الموقفَ من عددٍ من تطبيقاتهم، ورفض: مركزية الإنسان، ودهرية الحياة التي ينادون بها، وإنسانية النبوة، وتاريخية الوحي.

الكلمات المفتاحية: العقيدة، الفكر الإسلامي، الفلسفة اللاهوتية، علم الكلام الجديد، الفلسفة الحديثة، مركزية الإنسان، فلسفة الدين.

Al-kalam new (Islamic speculative (dialectical) theology) between renewal and secularism: the Indian and Iranian schools as a model. (Descriptive and analytical study)

PROF. KHALID BEN MOHAMED ALQARNI

Associate Professor, Department of Contemporary Creed and Doctrines
- King Khalid University

Abstract: this paper aims to indicate the meaning of new Islamic speculative (dialectical) theology through analyzing the theses of the masters of the Indian and Iranian schools who were interested in advocating and establishing a new (Islamic speculative (dialectical) theology) according to contemporary concepts that fit reality.

The paper revealed hat this trend differs from the Islamic speculative (dialectical) renewal and The establishment of a theological philosophy of religion that differs from the Islamic speculative (dialectical). In addition to, the paper concluded that the theses of the masters of these two schools end in their entirety towards secularization and centering on man, or finding the appropriate ground for that in the least cases. also the paper clarified the number of their applications, and rejected: the centrality of man, materialism of life which they advocate, humanity of prophecy, and the historical revelation.

KEYWORDS: creed, Islamic thought, theological philosophy,new (Islamic speculative (dialectical) theology , modern philosophy, the centrality of man, and philosophy of religion.

الحمد لله رب العالمين خالق الخلق ومالك الملك، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً.

ثم أما بعد:

فلا شك أن الانهماك باتصال الدين، والحرص على استدامة تشريعه عقيدةً وأخلاقاً وسلوكاً، لمن أشرف المهمات التي يشغل بها الإنسان في هذه الدار؛ وهذا الهم الشريف في ذاته قد شكل انطلاقة عددٍ من الرؤى والأفكار والاتجاهات، ويمثل الاشتغال بتجديد الدين أحد مظاهرها. لكن هذه الدعوى بدت لمتأملها عند عددٍ من المشتغلين بها تبعد عن هذه الغاية الكبرى، وتتخذ من أفكار ورؤى غريبة بظانة لها تنهل منها، وتشغل في الدين وفق هذه المنطلقات الغربية البعيدة عن الدين، والتي تصب في حياض الفكر العلماني.

والعلمانية/secularism تُطلق في المعاجم الغربية ويراد بها: ما هو غير ديني، دنيوي، أي؛ وذلك راجع إلى أن الـ"سايكولوجم saeculum - الأصل اللاتيني المشتقة منه... يعني العصر أو الجيل أو القرن، وفي لاتينية العصور الوسطى بات يعني العالم أو الدنيا"^(١)، كما أن تتبع توسع إطلاقها في المعاجم الغربية- بحسب الناقلين عنها- يشير إلى أنها باتت تُعرّف "باعتبارها منظومة متكاملة تحتوي على ميتافيزيقا واضحة ورؤية شاملة للكون"^(٢) تتمظهر في أشكالٍ عدة باختلاف المجالات، وتبرز أهم تلك المظاهر في "انحسار الدين وتراجع... الفصل بين المجتمع والدين، وذروة هذا النوع من العلمنة هو ظهور عقيدة ذات طابع جواني محض، لا تؤثر في المؤسسات ولا في الأفعال الجماعية...، التركيز على الحياة المادية في الوقت الراهن بدلاً من التطلع إلى مستقبلٍ روحي...، واضطلاح منظمات غير دينية بالوظائف الدينية كالمعرفة وأنماط السلوك والترتيبات المؤسسية التي كان يُنظر إليها في مرحلة سابقة باعتبارها تستند إلى القوة الإلهية"^(٣). والعلمانية بتشكلها هكذا تتعارض مع أي ترتيب معرفي أو قيمي أو اجتماعي ينطلق من مقدمة مفارقة، حيث "الفلسفة العلمانية مؤداها أن لا معاني ولا قيم لغير المحسوس والمنظور والمسموع والمطعم والمشروب، والانتصار للمصلحة يغلب على وصاية الدين"^(٤)، وعلى هذا يمكننا أن نقول بأن العلمانية تركز على المادة/الطبيعة، وعلى أولوية إنسانية، وعلى براجماتية للحقيقة؛ "فالإنسان - بانفصاله عن المقدس في كافة مجالات الحياة- يوجد في عالمه المادي لا يتجاوزه، فالعالم مكتف بذاته، وهو مُستقر كل القوانين التي يحتاج إلى معرفتها"^(٥)، ووفق هذه المنطلقات الرئيسة لابد أن تقوم أي إجرائية علمانية واعية أو غير واعية؛ بحيث نجد في ثنايا

(١) العلمانية تحت المجهر، عبد الوهاب المسيري وعزيز عظمة، ص ٥٩ بتصرف يسير.

(٢) المرجع السابق، ص ٦١، ٦٢، وانظر: مذاهب فكرية معاصرة، ص ٤٦٣ وما بعدها.

(٣) العلمانية تحت المجهر، ص ٦٢ بتصرف يسير.

(٤) المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، عبد المنعم الحنفي، ص ٥٦٣.

(٥) العلمانية تحت المجهر، ص ٨٦.

تطبيقها ما يشير إلى هذه الأسس الرئيسية، ففيما يخص إجرائية العلمنة في المجال المعرفي - بوصفه أقرب المجالات إلى بحثنا هذا - نجد أنها لا بد أن تقوم على إقصاء أي مقدمة دينية قبلية عند البحث، كما ترفض قبلية الحقيقة وثباتها، بل تراعي السيوالة التي تُمكن للإنسان الالتقاء مع قرينه في جو إنساني محض، يقول أركون في هذا: إن "العلمنة تواجه مسؤوليتين اثنتين أو تحديين اثنين: الأول: هو كيف نعرف الواقع بشكل مطابق وصحيح؟ أي كيف يمكن أن نتوصل إلى معرفة تحظى بالتوافق الذهني والعقلي لكل النفوس السائرة (بغض النظر عن اختلافاتها) نحو التوصل إلى الحقيقة؟ هنا تكمن المهمة والمسؤولية المفتوحة أو المنفتحة باستمرار، إنها عمل لا ينتهي ولا يُغلق، وهذا يفترض من الباحث أن يتجاوز كل الخصوصيات الثقافية والتاريخية وحتى الدينية...، وهنا تكمن العلمنة أساساً، وتفرض نفسها بشكل متساوٍ وإجباري على الجميع دون استثناء"^(١)، وفي ذات الوقت تُسقط النظرة للدين ذاته بوصفه مصدراً لأي حقيقة نظرية وحتى عملية، وهذا هو جوهر العلمنة وجوهر أي إجرائية يمكن أن يطلق عليها علمانية. ومن هنا كان الالتفات إلى ضرورة الوقوف على حقيقة علم الكلام الجديد؛ بحيث تمثلت مشكلة البحث في السؤال عن: ما هي الحقيقة التي ينتهي إليها علم الكلام الجديد؟ وما موقع ذلك الاشتغال بين دعوى التجديد والعلمنة؟. وقد تفرع عن هذا السؤال عددٌ من الأسئلة الفرعية تتمثل في:

- ما هو مفهوم علم الكلام الجديد؟
 - ما هي الأسس المنهجية لعلم الكلام الجديد ومسائله؟
 - ما موقف علم الكلام الجديد من أصول الإيمان؟
 - ما هو الموقف من علم الكلام الجديد؟
- أهمية البحث وأسباب اختياره:** تكمن أهمية هذا البحث وأسباب اختياره في:
- ١- ضرورة مساهمة المشتغلين من أهل السنة والجماعة بعلم الاعتقاد في بيان الموقف الشرعي من الأطروحات المعاصرة التي تمس أصول الإيمان.
 - ٢- أهمية الكشف عن اتصال دعوى التجديد الحداثي بأصول الدين تأويلاً وتفسيراً.
 - ٣- كون المدرستين الهندية والإيرانية من أوائل وأهم المدارس التي عنيت بالدعوة إلى تجديد علم الكلام.
 - ٤- ضرورة الإسهام في مجال نقد الفكر الحداثي الذي ينتهي إلى عدمية الدين وتقويضه من داخله.
 - ٥- أهمية إبراز الجوانب التي تشتمل على مضامين ممهدة للفكر العلماني والتي قد يقع فيها بعض المشتغلين بالفكر الديني دون انتباه لمآلات الخطاب.

(١) العلمنة والدين الإسلام المسيحية الغرب، محمد أركون، ص ١٠.

أهداف البحث: يهدف هذا البحث إلى:

١. كشف حقيقة علم الكلام الجديد.
٢. بيان الأسس المنهجية والقضايا التي يقف عليها علم الكلام الجديد.
٣. إلقاء الضوء على بعض تطبيقات علم الكلام الجديد في حقل أصول الدين.
٤. بيان الموقف من دعوى تجديد علم الكلام وتطبيقاتها.

منهج البحث: يقوم هذا البحث - بغية تحقيق أهدافه - على **المنهج الوصفي التحليلي**؛ وذلك لبيان حقيقة علم الكلام الجديد وتطبيقاته، **والمنهج النقدي** الذي ظهر في بيان الموقف من حقيقة علم الكلام الجديد، وإظهار مآلاته التي ينتهي إليها؛ بغية إيجاد أرضية منهجية للنقد يمكن أن ينطلق منها باحثون آخرون على جهة التفصيل؛ وذلك أن النقد لكل المسائل التي خضعت للتحليل في هذا البحث يحتاج إلى أبحاث مستقلة، وطبيعة الأبحاث المحكمة لا تحتل هذا التطويل، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن التحليل لهذا النوع من الأطروحات يشكل الأرضية المنهجية التي يُبنى عليها النقد؛ ولهذا كله اكتفينا في العنوان بذكر الدراسة الوصفية التحليلية.

حدود البحث: يركز هذا البحث على تحليل دعوى تجديد علم الكلام في أطروحات المدرستين الهندية والإيرانية، وليس من شأن هذا البحث الحكم على أصحاب هذه المقولات بإسلام أو كفر، كما أن المقام لا يتسع - بحكم طبيعة الأبحاث المحكمة في المجالات العلمية - لتفصيل القول حول كامل المنهج الذي يحكم الرؤى الفلسفية لكل من سترد أسماؤهم في هذا البحث وكذا التفصيل في مختلف رؤاهم الدينية فضلا عن نقدها على جهة التفصيل، كما أن البحث سيبنى على كون مركزية الإنسان في العلمانية مسلمة أولية، وليس من شأن البحث التفصيل في هذه النقطة لدى الاتجاه العلماني.

الدراسات السابقة: لم أجد فيما وقفت عليه من تناول دعوى تجديد علم الكلام عند المدرستين الهندية والإيرانية بالتحليل والتأسيس للنقد في "الإيمان بالله والنبوة واليوم الآخر" وفق منهج أهل السنة والجماعة.

تبويب البحث: اشتمل هذا البحث على:

المقدمة، وفيها: مشكلة البحث، وأسئلته الفرعية، وأهمية الموضوع وأسباب اختياره، وأهداف البحث، ومنهج الدراسة، وحدود البحث، والدراسات السابقة، والتبويب.

تمهيد: وفيه التركيز على نشأة علم الكلام الجديد وبيان تشكُّله.

المبحث الأول: حقيقة علم الكلام الجديد ومنطلقاته.

المبحث الثاني: تطبيقات علم الكلام الجديد والموقف منها، وفيه:

المطلب الأول: الدين في علم الكلام الجديد بين الله والإنسان.

المطلب الثاني: الوحي والنبوة في علم الكلام الجديد.

المطلب الثالث: الآخرة في علم الكلام الجديد.

خاتمة: تضم نتائج البحث وتوصياته.

قائمة المصادر والمراجع.

ومما تحسن الإشارة إليه في هذه المقدمة أن هذا الاتجاه تَكَوَّنَ عبر فترة زمنية ليست بالقليلة؛ وبالتالي فإن الرؤى تتشكل وتتنامى لدى المتأخرين بصورةٍ أظهر منها لدى المتقدمين، كما أن بعض المآلات التي حاولنا إبرازها في هذا البحث تمثل رؤيتنا الخاصة لهذه المقولات لدى أصحابها وفهمنا لمآلات ما كتبوه، وبعض هذه المقولات صريح في تبني رؤيةٍ تخالف ما عليه أهل السنة والجماعة في باب الاعتقاد، وبعضها الآخر- وإن لم يكن صريحاً في تبني مآلات القول- يُمهّد الطريقَ ويُكوِّنُ الأرضيةَ المناسبة لنشوء مثل هذه المخالفات العقديّة؛ ولهذا ندعو الله تعالى ألا يكون في هذه القراءة تجنٍ على أحد، أو تقويله ما لا يعتقد، وتبقى هذه القراءة لنتاج هؤلاء قابلةً للبحث والمدارسة والتعقب والاستدراك.

والله تعالى من وراء القصد وهو العالم بمكنونات الصدور.

تمهيد

نشأة علم الكلام الجديد.

بدايةً إن "القول بوجود شخص واحدٍ مؤسسٍ لهذا العلم، قولاً يقفز على حقائق التاريخ، ويجهل المدلول الحقيقي لتجديد الكلام...، تجديد علم الكلام... مشروع تضافرت في احتضانه وتطويره مبادراتٌ وجهودٌ معرفية وعلمية"^(١)، والأمر في هذا الاتجاه الجديد لا يتعلق "بالحاق المسائل الجديدة بعلم الكلام التقليدي، أو بتبسيط لغة القدامى، بل بتجديدٍ منهجي عميق يكشف عن رؤية جديدة للإنسان، وتحول كوبرنيكي في أنثربولوجية المعرفة"^(٢). وقد شكلت التحولات التي عاشها العالم الغربي - إبان عصور الحداثة حوالي القرن ١٥م - أساساً مركزياً في طبيعة النظر إلى مكانة الدين بالنسبة إلى مجالات الحياة المختلفة؛ إذ حصل على أثرها تحولاتٌ في "مستوى نقد الفكر اللاهوتي والمسيحي، والدعوة إلى علم لاهوتٍ جديدٍ يمثل الفلسفات الحديثة وقضايا العصر، ويسعى إلى إيجاد حلولٍ لها طبقاً لمناهج علمية حديثة"^(٣)، وهذا بدوره هو ما انتقل إلى البيئة الإسلامية من خلال قنواتٍ عدة يمثل الاستعمارُ والبعثاتُ العلمية إلى البلاد الأوروبية أبرزها، "ففي نهاية القرن الـ ١٨م، حدث أول لقاءٍ مباشر بين المسلمين في الشرق والأوروبيين، لما غزا نابليون مصر سنة ١٧٩٨م، وجلب معه المطبعة، وبعض مقتنيات الحضارة الأوروبية الحديثة...، ثم تلا ذلك بعث محمد باشا لجماعةٍ من الطلاب المصريين إلى فرنسا"^(٤)، والمهم هنا أن هذا التداخل قد وفر بيئةً فاعلةً للكشف عن مدى التباعد المعرفي بين العالم الإسلامي حينها والعالم الغربي. وهذا الكشف بدوره قد أدى إلى أن تطفو على السطح عددٌ من المشكلات المتعلقة بالواقع، والتي لها اتصال عميق بالدين الإسلامي، كالسؤال عن الموقف من الآخر الغربي المستعمر؟، وما هو شكل الحكومة في الإسلام؟، وأين يكمن بالذات سبب تأخر المسلمين وجهلهم وبعدهم من الواقع الديني؟؛ ففي هذا الجو انبثق سؤال الدين والدنيا، وشاعت "منذ النصف الثاني للقرن الـ ١٩م حتى نهاية الربع الأول من القرن الـ ٢٠... الدعوة لإحياء علم الكلام...، وبعد أبرز أعلام هذه الفترة جمال الدين الأفغاني، وتلميذه محمد عبده، وعبد الرحمن الكواكبي، وشبلي النعماني"^(٥) وغيرهم، كما تعد فترة الثمانينات من القرن الـ ٢٠م فترةً ازدهارٍ هذه الدعوة في الحقلين الهندي والإيراني، وظهر التساؤل بشكل واضح حيال إمكانية "ملاءمة الشروط المعرفية والمجتمعية للتدين مع السياقات الحضارية والسياسية الجديدة المتميزة بالعقلانية والفردية والفكر النقدي، يستتبع ذلك تجاوز الوظيفة التقليدية التبريرية إلى

(١) علم الكلام الجديد، عبد الجبار الرفاعي، ص ٤٥.

(٢) علم الكلام الجديد في إيران، من أجل لاهوت سياسي جديد، سروش أنموذجاً ص ٥. وانظر: العقلانية والمعنوية، مقاربات في فلسفة الدين. مصطفى ملكيان ص ١٨٦ وما بعدها.

(٣) تجديد الكلام في مشروع حسن حنفي: النبوة نموذجاً، محمد ابن مريم، (رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير بجامعة الزيتونة- تونس، ٢٠٠٤م)، ص ٢٩.

(٤) علم الكلام الجديد للرفاعي، ص ٤١. وانظر لزما كتاب "رواد التجديد في الإسلام" لـ تشارلز كورزمان.

(٥) المرجع السابق، ص ٤٥، بتصرف يسير.

الوظيفة التحريرية، والانتقال من اللاهوت العقائدي إلى اللاهوت الفلسفي، من اللاهوت المغلق إلى اللاهوت المفتوح^(١)؛ بغية "بناء معرفة دينية متناصفة مع العصر"^(٢)، وبالتالي كيف يمكننا الحديث "عن علمانية مؤمنة"^(٣). ويعد أحمد خان من أوائل المنادين بالتلاقي الإسلامي مع العالم الغربي وتطوير تفسير الدين وفق رؤية عقلية وعلمية حديثة^(٤)، ويعد "أبرز وأول قائد لحركة الحداثة بين مسلمي الهند .. تأثر كثيرا بإخفاق الكفاح الشعبي من أجل الاستقلال... فأصبح ناشطا في تحليل ودراسة أسباب الثورة وقيامها، وأسباب ما كان يسميه الكثيرون بتخلف المسلمين... واستنتج أن حاجات المسلمين من الممكن تلبيتها من خلال برنامج تعليمي يجمع بين كلٍّ من العلوم الحديثة واحترام المبادئ والقيم الإسلامية"^(٥)، ومن هنا كانت جريدته "نموذجا للفكر الحداثي... والتوجه نحو نزع الخرافات في تفسير القرآن (على حد زعمه)، وشرح النصوص الدينية في أطر تتفق مع العلم والمنطق، والمنهج النقدي للحديث، والدعوة للتجديد في الاجتهاد"^(٦)، مؤكدا على "ضرورة أن نضع مبادئ ومعتقدات جديدة، بدلا من مجرد استرجاع المعتقدات القديمة المهملة إلى الذاكرة"^(٧)، مشيرا إلى أن العلم اليوم يطرح مسائل معقدة، لعل من أهمها ما يتعلق بإثباته لجزيئات المادة؛ وإذا "أقر الإنسان بالمادة فإن وجود النفس بعد الموت يصبح عبثا"^(٨)، وبالتالي فإن "المسلمين في حاضرتنا بحاجة إلى تبني منهجيات جديدة... إننا اليوم... في حاجة إلى علم كلام جديد وعصري"^(٩)، مبينا أن السبب في ذلك هو "التوفيق بين معتقدات الفلسفة والعلوم الطبيعية من جهة، وبين معتقدات الإسلام من جهة أخرى"^(١٠).

وقد تأثر به كثير من المشتغلين بالتجديد أمثال شيراز علي الذي يعد "من أكثر النقاد ... صراحة وجراً في مهاجمة نهج الدراسة الدينية التقليدية"^(١١)، واهتم بالرد على الكتابات التي تزعم بأن الإسلام "عدو للعقل وعاجز عن الإصلاح"^(١٢)، مؤكداً على "أن المنهج التشريعي الإسلامي والمذاهب هي

(١) علم الكلام الجديد في إيران، من أجل لاهوت سياسي جديد، سروش أنموذجا ص ٢، وانظر في ذات الفكرة على موقع مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث (قسم الأبحاث والدراسات المحكمة) الأبحاث: "المعرفة الدينية، مقاربات في فلسفة الدين"، و"الكلام المعاصر وضرورة الانتقال من الأيدلوجيا إلى الأبيستمولوجيا"، و"الإنسان المستعاد في علم الكلام الجديد، قراءة في لاهوت النزعة الإنسانية للمفكر العراقي عبد الجبار الرفاعي". <https://www.mominoun.com/>

(٢) المرجع السابق ص ٣.

(٣) المرجع السابق ص ٤. وانظر كتاب: "السياسة والتدين دقائيق نظرية ومآزق عملية" و " التراث والعلمانية" لـ عبد الكريم سروش.

(٤) انظر: زعماء الإصلاح الديني في العصر الحديث، أحمد أمين، ص ٩٠ وما بعدها.

(٥) رواد التجديد في الإسلام، تشارلز كورزمان ص ٥٩٧.

(٦) المرجع السابق ص ٥٩٨.

(٧) المرجع السابق ص ٦٠٣.

(٨) المرجع السابق ص ٦٠٣.

(٩) المرجع السابق ص ٦٠٣.

(١٠) المرجع السابق ص ٦٠٤.

(١١) رواد التجديد في الإسلام، تشارلز كورزمان ص ٥٦٧.

(١٢) المرجع السابق ص ٥٦٧.

أنظمة موضوعة من قبل البشر ويجوز التعديل فيها"^(١)، وأن المذاهب الأربعة كانت محلية التطبيق، وأن مذهب مالك -مثلاً- لا يصلح للتطبيق في غير المدينة، وأن كل المذاهب تجعل التشريع مجالاً تجريبياً استقرائياً؛ لينتهي إلى أن التشريع الإسلامي لا يمكن أن يكون ثابتاً، وأنه لا يمكن الوقوف مع ظاهر القرآن، وأن تفسيرات السلف في غالبها ما هي إلا تفسيرات وليدة الصدفة، حتى تلك التي ادعي فيها الإجماع؛ إذ أن من غير المنطقي الوثوق بذلك، مؤكداً على أن هناك بعض الجوانب في الشريعة الإسلامية لا تتفق مع احتياجات الإسلام الحديثة وتحتاج إلى تعديل، وأن الرسول لم يربط بين الدين والدولة ولم يجعل أفعاله وأقواله حكماً باتاً معصوماً يجب العمل به، بل إن الواجب علينا وضع التشريعات على أساس احتياجات العصر لا على أفكار الماضي المتحجرة^(٢). لكن الدور الأكبر في دعوة التجديد هذه يعود إلى الهندي محمد إقبال الذي عُد كتابه "تجديد التفكير الديني في الإسلام" أحد أهم الكتب المؤسسة للتجديد الكلامي وفق الأصول الغربية الحديثة. ويرجع أول صك لهذه التسمية إلى الهندي شبلي النعماني في كتابه "علم الكلام الجديد"، وتوالت بعد ذلك الدعوات التجديدية؛ فقد كتب وحيد الدين خان رسالة بعنوان "نحو علم كلام جديد"، كما عنون فضل الرحمن كتابه بـ"الإسلام وضرورة التحديث". وبعد شريعتي من أوائل المنادين في إيران بكثير مما دعا إليه إقبال في كتابه المذكور^(٣)، ثم عبد الكريم سروش ومحمد شبستري وحسين نصر. ونجد أصداء هذه الدعوة في العالم العربي^(٤) لدى حسن حنفي وحامد نصر أبو زيد وآخرين.

والذي يهمننا في هذا التمهيد هو التركيز على أن "علم الكلام الجديد يسعى إلى ملائمة الشروط المعرفية والمجتمعية للتدين مع السياقات الحضارية والسياسية الجديدة المتميزة بالعقلانية والفردانية والانفتاح والتفكير النقدي. ومن نافلة القول أن نذكر بأن هذه السياقات أبانت عن حقيقة تزدد بدهاء وهي مركزية الإنسان كصانعٍ لقيمه الدينية والروحية"^(٥)، هذه الأنسنة أظهرت -كما يقول سروش- عن أن "المعرفة الجديدة للإنسان والمجتمع والطبيعة أصبحت فريضة على المتكلمين ورجال الدين اليوم"^(٦)؛ وبالتالي ومن "هذا المنظور يمكن القول إن علم الكلام الجديد يسعى لأنسنة الفكر الديني التقليدي في الإسلام، وتجديد مبانيه من أجل استرجاع الإنسان... عموماً يسعى علم الكلام الجديد إلى تجاوز الوظائف التقليدية والمؤسسة لعلم الكلام التقليدي... لا شك أن التحول الأعظم الذي أنتجه البراديغم الكلامي الجديد هو تجاوز الدفاع والمنافحة عن المعتقدات إلى دراسة التجربة الدينية والإيمانية...

(١) المرجع السابق ص ٥٦٨.

(٢) انظر في ذلك كله المرجع السابق ٥٦٧ - ٥٩٦.

(٣) انظر: علم الكلام الجديد نشأته وتطوره، إبراهيم بدوي، ص ٦٧ وما بعد.

(٤) لن نتطرق في هذا المبحث للمفكرين العرب؛ لأن ذلك يحتاج إلى بحث مستقل.

(٥) علم الكلام الجديد في إيران، من أجل لاهوت سياسي جديد، سروش أنموذجاً ص ٤.

(٦) القبض والبسط في الشريعة، عبد الكريم سروش، ص ١١٢.

والانفتاح على التأويلات الجديدة... بحيث تصبح المعرفة الدينية الجديدة نسقا مفتوحا مبنيا على الروح النقدية أو الفكر المفتوح^(١)، وتصبح النسبية هي الحاكمة لفهمنا الديني^(٢)؛ وبالتالي يقرر أصحاب هذا الاتجاه بأنه إذا كانت "الشريعة باعتقاد المؤمنين قدسية كاملة والهيّة المصدر والمنشأ، فإن فهم الشريعة لا يتصف بأيّ من هذه الصفات، ولم يكن في أي عصر من العصور كاملا ولا ثابتا ولا نقيا ولا بعيدا من الخطأ والخلل"^(٣)؛ وبالتالي يمكن تجاوزه في كل جيل بما يناسبه، والمحصلة أن علم "الكلام الجديد يختلف عن الكلام التقليدي في أهدافه ومناهجه ومواضيعه ومسائله... لقد كان الكلام القديم إلهي المحور، بينما نرى الكلام الجديد إنساني المدار"^(٤).

(١) علم الكلام الجديد في إيران، من أجل لاهوت سياسي جديد، سروش أنموذجا ص ٤-٥.
 (٢) انظر على سبيل المثال ما يحاول المفكر الإيراني مصطفى ملكيان التأسيس له بهذا الخصوص في كتابه: العقلانية والمعنوية، مقاربات في فلسفة الدين، وكذا عبد الكريم سروش في كتابه: القبض والبسط في الشريعة.
 (٣) القبض والبسط في الشريعة، عبد الكريم سروش، ص ٣١.
 (٤) العقلانية والمعنوية، مقاربات في فلسفة الدين ص ١٩١، وانظر في ذات المرجع: ص ١٨٧ - ١٩٧.

المبحث الأول: حقيقة علم الكلام الجديد ومنطلقاته

أ. المفهوم.

يقوم مفهوم علم الكلام الجديد على آراء عددٍ من المفكرين المشتغلين به وبماهية التجديد فيه؛ ولهذا يتعذر تحديده بمفهومٍ واحدٍ عام، فنرى أن النعماني يجعل علم الكلام الجديد مُهتماً بإخراج المسائل الكلامية القديمة إلى العامة مع كونه العلم الذي يُعنى "في الوقت الحاضر بالبحث في الجوانب التاريخية والحضارية والأخلاقية للدين"^(١) والبرهنة عليها، وذلك بأن "تقدّم مثل هذه الدلائل والبراهين بأسلوبٍ بسيطٍ وواضحٍ تستوعبه الأفهام بسرعة ويستقر في القلب"^(٢). وما نفهمه من النعماني هو أنه يجعل علم الكلام الجديد دالاً على الاشتغال بقضايا العقيدة الأولية كالبرهنة على وجود الله، والقدر ونحوها، مع اشتغاله بمناقشة القضايا التي فرضها التداخل بين الأوربيين والمسلمين بإحداث مصطلحاتٍ وأساليب تتلاءم وروح الواقع، وقد عُرف لذلك بأنه العلم الذي "لا يعني سوى دمج المسائل الجديدة واستيعابها في إطار المنظومة الموروثة لعلم الكلام، فمتى ما انضمت مسائل أخرى لعلم الكلام تجدد هذا العلم"^(٣)؛ فماهية التجديد هنا ليست سوى في المسائل التي يتناولها هذا العلم، و"مهمة الذين يؤلفون علم الكلام الجديد أن يوقفوا العامة على ما تزخر به خزائن أولئك العلماء"^(٤) الأسلاف. ويعد أهم ممثل لهذا الاتجاه - بعد النعماني - وحيد الدين خان الذي أكد على أنه يجب إيجاد "علم كلام جديد لمواجهة تحدي العصر الحديث"^(٥)، لا سيما موقف الإسلام من العلم التجريبي الحديث.

وفي المدرسة الإيرانية برز عددٌ من الأعلام في هذا الاتجاه أهمهم: جمال الدين الأفغاني الذي عمل على رد عددٍ من الشبهات المعاصرة ضد الإسلام، وربما "كان أبرز الشخصيات المؤيدة للتوجه الحداثي في الإسلام"^(٦)، وروح الله الموسوي الخميني الذي "أعطى الفكر الديني بُعداً حيويّاً من خلال تطبيق نظرية ولاية الفقيه على ساحة الواقع... وتعد من أهم بحوث علم الكلام الجديد"^(٧)، وجهود محمد باقر الصدر (١٩٧١م) الذي عمل في حقل التأسيس المنهجي لعلم الكلام الجديد في كتابه: الأسس المنطقية للاستقراء^(٨)، وعدد من كتبه "التي بيّن فيها المباني الاقتصادية والفكرية والسياسية للإسلام بنظرة عصرية"^(٩).

(١) علم الكلام الجديد، شلي النعماني، ص: ١٨١ بتصرف يسير.

(٢) المرجع السابق، ٢ / ١٨٢.

(٣) علم الكلام الجديد للرفاعي، ص ٤٢.

(٤) علم الكلام الجديد للنعماني، ص: ١٨١.

(٥) علم الكلام الجديد نشأته وتطوره لبديوي، ص ٦٨.

(٦) رواد التجديد في الإسلام ١٨٤٠-١٩٤٠م، تشالرز كورزمان ص ٢١٣.

(٧) علم الكلام الجديد نشأته وتطوره لبديوي، ص ٧١.

(٨) انظر: دور المنهج والمعرفة العلمية في تأسيس علم كلام جديد عند وحيد الدين خان، نوال طه ياسين، مجلة كلية الآداب- جامعة البصرة، العدد ٦٩، ٢٠١٤م، ص ٣٢٩.

(٩) علم الكلام الجديد نشأته وتطوره لبديوي، ص ٧١.

وقد توالى تحديد مفهوم علم الكلام الجديد من مجرد إدخال مسائل حديثة إليه وتبسيط أسلوبه وجداله القديم، إلى الدعوة لعلم كلام جديد ينفصل عن سابقه الذي وُجد ليُعبّر عن مرحلة تاريخية ماضية عاشها الفكر الإسلامي؛ فالعقيدة - عند أصحاب هذا الاتجاه - حاضرة في التراث من خلال بشرٍ يفهمونها، ومادام أولئك البشر غير معصومين، فإنهم حين يتعاطون مع نصوص الكتاب والسنة يكتسب فهمهم شيئاً من خصائص البشر ونقصه، ويلتبس وعيهم بما يكتنف حياتهم من البيئة المحيطة بهم، ويتلون تفكيرهم بفضاء الزمان والمكان والمحيط الذي يتحركون فيه؛ فكيف يصح تمديد رؤيتهم ومفاهيمهم وكلماتهم إلى عصرنا! وكيف يصح توكيلهم في التفكير والحديث نيابةً عنا! ^(١)؛ ومن هنا يأخذ علم الكلام الجديد منحىً ينفصل به عن القديم، "الكلام الجديد علمٌ حديثٌ الظهور مستقلٌ تماماً، ولا علاقة له بعلم الكلام الدارج في الثقافة الإسلامية القديمة" ^(٢)؛ بحيث يطرح الكلام الجديد مسائل العقيدة في علاقتها بالواقع الحديث؛ وذلك أن المسلمين بدؤوا يعيشون واقعاً آخر لما كان عليه واقع المسلمين في عصره الأول والوسيط، ويشكل التلاقي مع الآخر الغربي المتقدم أهم تلك المتغيرات التي طرأت على المسلمين في العصر الحديث، يقول الشبستري: "يكتسب الحديث عن الكلام الجديد معناه إذا قبلنا أن الغرب شهد في القرون الثلاثة أو الأربعة الأخيرة ولادةً مجموعةً من الفلسفات والتيارات الفكرية الجديدة. فإذا تعاطينا مع هذه الفلسفات والأفكار على نحو أنها تمثل واقعاً قائماً، وأوليناها قيمةً ما؛ فحينئذ يكون هناك معنىٌ للحديث عن الكلام الجديد، وبخلاف ذلك لا معنىٌ للحديث عنه" ^(٣). وهذا الدافع الأولي لانبثاق علم كلامٍ جديد أدى إلى الاختلاف مع الكلام القديم ونقده ^(٤) في الواجبات التي وُجد من أجلها هذا العلم؛ وهذا عائدٌ إلى كون الواقع هو المؤثر في نشأة هذا العلم، وبالتالي هو مؤثرٌ أيضاً في المفهوم الذي يُراد به وما لأجله وُجد، أي أن كل عصر لابد أن يرى في نصوص العقيدة مجالاً لذاته؛ فإن "متغيرات حياتنا تدعونا لقراءة هذه النصوص وفهمها في ضوء متغيراتٍ ومكاسب عصرنا، والمهم لدى القارئ فيما يقرأ هو أن يحقق ذاته ويكون هو، بمعنى أنه يفتش عن ذاته فيما يقرأ، ويكون النص هو مرآته التي تعكس ما يقوله؛ وجوده، ورؤيته للعالم، ومحيطه" ^(٥) وكل ما هو مُتعلق بوضعه الراهن؛ ولهذا فإنه من المستحيل قصر الكلام الجديد على مهمة الدفاع عن العقيدة ^(٦)، فالمتكلم الحديث ينهض بمهمة "تنظيم القضايا الدينية والمذهبية؛ بمعنى: إعادة صياغتها داخل منظومة معرفية متناسقة. كما يضطلع بمهمة شرح المفاهيم الدينية وتبيان المقصود منها بالضبط.... وإقامة البراهين

(١) علم الكلام الجديد، للرفاعي، ص ٥٤، بتصرف يسير.

(٢) الهندسة المعرفية للكلام الجديد، ص ١١٠.

(٣) مدخل إلى علم الكلام الجديد، محمد مجتهد شبستري، ص ٥٨.

(٤) انظر مثلاً: "نظرية القبض والبسط"، عبد الكريم سروش، "نقد القراءة الرسمية للدين"، محمد الشبستري، "نقد الفكر الديني"، مرتضى مطهري، علم الكلام الجديد للرفاعي، ص ٢٢-٤٠.

(٥) علم الكلام الجديد للرفاعي، ص ٥٤ بتصرف.

(٦) انظر: الهندسة المعرفية للكلام الجديد، ص ٥٢.

على قضايا الدين والاستدلال لصالحها^(١)، إلى جانب مهمة الدفاع عن العقيدة، لكن كل ذلك مشروط بالواقع وبالفهم الحديث، فالتجديد يتسع "ليشمل التجديد في: المسائل، والهدف، والمناهج، والموضوع، واللغة، والمباني، والهندسة المعرفية"^(٢). وبعد أهم الممثلين لهذا الاتجاه: الهندي أحمد خان (١٨٩٨م)، ومحمد إقبال (١٩٣٨م)، وفضل الرحمن مالك (١٩٨٨م)، ومن المدرسة الإيرانية: علي شريعتي (١٩٧٧م)، ومرتضى مطهري (١٩٧٩م) الذي عرّف علم الكلام الجديد بأنه: "العلم الذي يبحث في أصول الدين الإسلامي ليتم تحديد ما هو من أصول الدين وما ليس منها، وكيف وبأي دليل يتم لإثبات ذلك، ومن ثم يأخذ على عاتقه تقديم الإجابات الشافية للشكوك والشبهات الواردة على هذه الأصول"^(٣)، لكن مطهري إلى جانب هذا دعا إلى استحداث مناهج تتلاءم مع المسائل الحديثة التي يجب على علم الكلام الجديد أن يتناولها، وناقش عدداً من أصول الدين وفق منهجيات حديثة^(٤). ومن المعاصرين: عبد الكريم سروش، ومحمد الشبستري، وحسين نصر، وهم موضع الدراسة في هذا البحث.

ب. مسائله وأأسسه المنهجية.

إن من أهم المبررات التي يعدها المنادون بإيجاد علم كلام جديد سبباً للخروج عن الكلام القديم هو: أنه "لم يكن علم الكلام -بشكله المتداول بين المسلمين- يتناول كلّ المقولات والقضايا الموجودة في النصوص الدينية المقدسة، بل كان يستبعد من دائرة بحثه المقولات المتعلقة بالقيم والأخلاق"^(٥) والسياسة والمجتمع، أي البعد عن التنظير للواقع ومسائله ومستجداته التي تؤثر في حياة الإنسان بما هو كذلك؛ وذلك راجع -بحسب أصحاب التجديد- إلى "إسراف المتكلمين في استعارة المنطق الأرسطي، وتوظيف مفاهيمه في صياغة علم كلام فيما بعد، نجم عنه تشبع التفكير الكلامي بمنهج هذا المنطق، فانحرفت وجهته، وراح يفتش عن عوالم ذهنية مجردة بعيدة عن الواقع وتداعياته ومشكلاته...، وتحول علم الكلام إلى مشاغل عقلية تتوغل في صناعة آراء ومفاهيم ومقولات لا علاقة لها بحركة الحياة وشجونها"^(٦)، الأمر الذي برز في طبيعة المسائل التي ناقشها المتكلمون قديماً: كمسألة كلام الله، وصفاته، ورؤية الله، والنبوة، وحقيقة الإيمان، وأقسام العلوم، وطرق تحصيل المعرفة والواجب على المكلف وغيرها^(٧). ونتيجة لإدراك هذا القصور الرئيس -على حد زعمهم- نجد أن النعماني قد رأى بأن علم الكلام الجديد لا بد أن يركز على تأويل عددٍ من المسائل الشرعية التي تُصنف عند الغربيين

(١) علم الكلام الجديد للرفاعي، ص ٤٦٠ بتصرف.

(٢) المرجع السابق، ص ٤٣.

(٣) الهندسة المعرفية للكلام الجديد، ص ٢٧.

(٤) انظر: المرجع السابق، ص ١٨٨، ١٨٩، وسنأتي إلى عرض عدد من آرائه في المبحث التالي بإذن الله تعالى.

(٥) المرجع السابق، ص ٥٤.

(٦) علم الكلام الجديد للرفاعي، ص ٢٥.

(٧) انظر في هذا مثلاً: "مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين"، أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري تحقيق نعيم زرزور، "المواقف في علم الكلام"، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، "موسوعة الفرق المنتسبة للإسلام"، مجموعة من الباحثين بإشراف الشيخ غلوي بن عبد القادر السقاف، موقع الدرر السنية على الإنترنت: dorar.net.

بوصفها قضايا "قانونية وأخلاقية... كإباحة تعدد الزوجات، والطلاق، والرق، والجهاد"^(١)؛ فالواقع الإسلامي بعد تداخله مع الحضارة الغربية وفلسفاتها الحديثة المناهضة للأديان - لاسيما السماوية وعلى رأسها المسيحية - يجعل المسلم يقف في صراعٍ بين قبولها ورفضها؛ ولذا على المشتغلين بعلم الكلام الجديد أن يهتموا بتأويل عددٍ من "المسائل/الشرائع الإسلامية"، ويعدّد من القضايا المركزية كالعلاقة بين الدين والعلم الحديث^(٢)، ويُعد أحمد خان من أوائل الذين دعموا ضرورة الانفتاح على العلم الغربي الحديث؛ حيث أسس "الجمعية العلمية.. (١٨٦٣م)... وكان من أهداف هذه الجمعية ترجمة كافة الكتب الإنكليزية في الاقتصاد والتاريخ وغيرها إلى اللغة الأوردية؛ وذلك ليبقى الشعب المسلم على (اطلاع بما) في هذه الكتب من علوم ومعارف، وبعدها أسس... مدرسة عليكرة... (١٨٧٥م)... واستخدم للتدريس فيها كبار المحاضرين أمثال توماس آرنولد"^(٣). وفي هذا السياق كان وحيد الدين خان من أبرز المهتمين بالتجديد في علاقة الدين بالعلم الحديث من خلال علم الكلام؛ حيث دعا إلى "توظيف المنهج والمعرفة العلمية"^(٤) الحديثة في تأسيس علم كلام جديد يتلاءم وروح العصر وطبيعة التحديات التي يواجهها المسلم اليوم؛ ذلك أن "علم الكلام في حقيقته - يقول وحيد الدين - أداة مساعدة للدعوة الإسلامية ويهدف إلى إبلاغ حقائق الدين بنفس اللغة والمصطلحات التي يأنس لها المدعو في عصره"^(٥)، ولذا فإن من أهم واجبات علم الكلام الجديد العمل على "صياغة نظرية علمية قائمة على أسس قرآنية"^(٦)، واستجلاء الحقائق الدينية والآيات الموجبة للإيمان بواسطة المناهج والبراهين العلمية الجديدة، وتقديمها إلى المسلم بأسلوب ينفي التعارض بين العلم التجريبي والعقيدة الإسلامية، وهو ما يجسده كتابه الشهير: الإسلام يتحدى^(٧). كما يعد السيد حسين نصر - في المدرسة الإيرانية - من أهم الكلاميين المعاصرين المهتمين بعلاقة مسألة الدين بالعلم الحديث؛ ولكنه يسير في اتجاهٍ ناقٍ للاعتقاد بشمولية العلم الحديث وقدرته على الفهم وإنتاج المعرفة، ويهيب بالطريقة العرفانية - التي تمثلها عددٌ من أعلام الإسلام كالسهروردي - كأساسٍ للوصول للمعرفة الكاملة؛ إذ تسمح هذه الطريقة بالنظر إلى الطبيعة والظواهر بوصفها رموزاً يسمح التأويل بالولوج إلى جوهر حقيقتها؛ فإن "التأويل في موضوع الطبيعة - يقول نصر - معناه تخطي ظواهر الطبيعة الخارجية، واكتشاف الهوية الداخلية التي تحجبها

(١) علم الكلام الجديد للنعماني، ص: ١٨١، ١٨٢.

(٢) انظر: المرجع السابق، ١٨٢/٢ وما بعدها.

(٣) سيد أحمد خان ودوره السياسي في الهند، سبله طلال ياسين وزينب كاظم أحمد، مجلة دراسات تاريخية - جامعة البصرة، العدد ٢٢، ٢٠١٧م، ص ٢٦٩، يتصرف يسير، وانظر: سيد أحمد خان مؤسس جامعة عليكرة الإسلامية، محيي الدين اللواتي، مجلة الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية، العدد ١١، ١٩٨٠م، ص ٦٣ - ٦٥.

(٤) دور المنهج والمعرفة العلمية في تأسيس علم كلام جديد عند وحيد الدين خان، ص ٣٤٢.

(٥) تجديد الدين، وحيد الدين خان ترجمة ظفر الإسلام خان، ص ٤٢.

(٦) المرجع السابق، ص ٤٩.

(٧) انظر بالإضافة إلى الكتاب المذكور هنا: "الدين في مواجهة العلم"، و "تجديد الدين"، ص ٤٨ وما بعدها، له، و "التجديد عند وحيد الدين خان"، أشرف أحمد عماشنة، مجلة المدونة جامعة الزيتونة - مركز الدراسات الإسلامية بالقيروان، ٢٠١٣م، ص ١٧٥ وما بعدها.

تلك الظواهر. وهذا معناه تحويل الواقع إلى رمز، وتصوير الطبيعة، لا على أنها ما يحجب العلم الروحاني، بل ما يكشف عنه^(١)، وهذا هو ما يعيب العلم الغربي الحديث في رأيه، وبدلاً عن ذلك يرى أن "العلم الإسلامي ذو نظرة كلية...، فإن مشاهدة الأشياء المادية لم تكن بهدف تحليل المعلومات المستقاة بسببها، بل كانت فرصة لـ "التذكر" بأن علم معرفة الكون التقليدي سواء الإسلامي أو المتعلق بالأديان الأخرى، هو كالفن الديني الذي يختار من بين الصور الممكنة عدداً منها لكي يصنع بها تمثالاً ذا معنى محددٍ وخاص، ينفع للمشاهدة والتدبر أكثر منه للتفسير والتحليل"^(٢).

وإلى جانب هذه المسألة الرئيسية يهتم علم الكلام الجديد بالمسائل ذات البعد الإنساني فيهتم: بالسياسة، والأخلاق، والقوانين، والاجتماع، والتربية ونحوها؛ فيتساءل فضل الرحمن قائلاً: "ضمن أي نسبة يتوجب علينا أن نوافق بين بعض المواضيع الجديدة، وبين بعض المواضيع القديمة بحيث يكون الخليط الناتج عن هذه العملية الكيميائية صحيحاً، أي يقودنا للحصول على المنافع التكنولوجية التي توفرها الحضارة الحديثة، في نفس الوقت الذي نتفادى فيه تناول جرعة السم التي تهدد النسيج الأخلاقي للمجتمعات الغربية"^(٣)، ويرى في ذلك مسألة رئيسة يهتم الكلام الجديد بمناقشتها. كما نجد أن شريعتي اهتم بتحليل عددٍ من المفاهيم الرئيسية كالإسلام، والنبوة، والإنسان، ودراسة التجربة الدينية في الإسلام وعلاقتها بالمجتمع^(٤)؛ إذ يرى شريعتي أن هناك "علاقة متبادلة بين النسق الاجتماعي والنسق الديني، ففوق تغيير في واحدٍ منهما ينعكس على الآخر"^(٥)، كما أنه "ركز كثيراً من جهوده على تناول العلاقة مع الآخر وجدليته مع الأنا في الهوية ومسألة الاختراق والغزو الثقافي والتغرب والتقليد، وغيرها من المقولات التي ترتبط بالعلاقة مع الآخر"^(٦) فنقد الاستلاب الإسلامي للعالم الغربي، ونادى بضرورة الاجتهاد والاستقلال. كما حدد مطهري- من جانبٍ آخر - مسائل علم الكلام الجديد في: "دراسة فلسفة الدين وأسباب ظهورها...، ومسألة الفطرة الدينية...، والوحي والإلهام من منظور العلوم النفسية الحديثة (مسألة النبوة). وإعادة النظر في براهين التوحيد، مع الأخذ بنظر الاعتبار الإشكالات والشبهات التي ساقها الماديون المعاصرون عليها... وكذلك البحث في شبهات الماديين في كافة المجالات، لاسيما فيما يتعلق بموضوعي العدل الإلهي والعناية الإلهية. وبحوث الإمامة والقيادة من منظور اجتماعي...

(١) دراسات إسلامية، سيد حسين نصر، ص ٨٤.

(٢) اتجاهات الفكر الديني المعاصر في إيران، مجيد مهدي ترجمة ص. حسين، ص ٢٩٢، بتصرف يسير.

(٣) الإسلام وضرورة التحديث، فضل الرحمن مالك ترجمة إبراهيم العريس، ص ١٢٩.

(٤) راجع في هذا كتبه: "معرفة الإسلام"، "الإنسان والإسلام"، و "العودة إلى الذات".

(٥) الرؤية الكونية الإسلامية عند علي شريعتي، يوسف السيد بدر، حويلات آداب عين شمس- جامعة عين شمس، العدد ٤٤، ٢٠١٦م، ص ٢٣٥.

(٦) علي شريعتي وتجديد الفكر الديني، عبد الرزاق الجبران، ص ٩٥، وانظر مثلاً: الإنسان والإسلام، علي شريعتي ترجمة عباس الترجمان، ص ٨٥ وما بعدها، العودة إلى الذات، علي شريعتي ترجمة ودراسة إبراهيم دسوقي، ص ١١٣ وما بعدها، جدلية الوعي والحرية في فكر علي شريعتي، الحاج بن أحمنة دواق، أعمال الندوة الفلسفية السابعة عشر: فلسفة الحرية-الجمعية الفلسفية المصرية- جامعة القاهرة، ٢٠٠٧م، ص ٢٣٥ وما بعدها.

مع الأخذ بنظر الاعتبار البعد المعنوي للإمامة والإنسان الكامل في كل زمان. ودراسة المسائل الخاصة بنبي الإسلام ﷺ، والقرآن والشبهات الواردة في هذا المجال. وكذا فلسفة التاريخ،... وفلسفة الأخلاق... والاقتصاد الإسلامي، والاقتصاد المادي، وخصائص الاقتصاد الرأسمالي، والاقتصاد الاشتراكي...، وفلسفة الاجتماع^(١) وتطبيقاتها. كما يمكن تقسيم مسائل علم الكلام الجديد وفق ثلاثة محاور رئيسة هي أولاً: الله والدين، ويتم تحته مناقشة براهين وجود الله والنبوة والآخرة والقدر والإمامة، والثاني هو: الإنسان والدين، ويتم تحته مناقشة علاقة العقل بالدين، والمسائل الحقوقية والأخلاقية والاجتماعية، والثالث هو: الطبيعة والدين، ويتم تحته مناقشة: مسألة الروح والجسد وعلاقة الدين بالعلم والمسائل العلمية المستحدثة^(٢). ومن الجدير بالإشارة هنا أن من المسلمات في مجال المسائل في علم الكلام الجديد هو الانفتاح المستمر، والتوليد اللانهائي للقضايا التي تمس الواقع الإسلامي والعمل على مناقشتها وفق مستجدات العصر.

وعلم الكلام الجديد-كما أكد ضرورة التجديد في المسائل والموضوعات- أكد ضرورة التجديد في المناهج والآليات؛ بل أكد على "أن التجديد في المسائل يمكن- بل يجب- أن يفضي إلى تجديد في ضلع آخر من أضلاع العلم وهو المنهج. ولا شك أن اتخاذ منهج يناسب المسألة الجديدة يقتضي مبان معرفية جديدة... وعليه لا يمكن معرفة المسائل الجديدة كما هي من دون الوقوف على أسس ومباني التفكير الحديث، وبالتالي فإن نظرية حصر التجديد الكلامي في المسائل تنطوي منطقياً على نوع من التناقض الداخلي؛ لأنها بدورها تنتهي إلى القول: بقابلية سائر أبعاد علم الكلام على التجدد"^(٣). ومن هنا أبدى عدد من أعلام علم الكلام الجديد آراءً حول ماهية المنهج الذي ينطلق منه في تأسيس علم الكلام الحديث، وبرز ذلك عند إقبال في تأثره "بعدد من فلاسفة الغرب التنويريين والحداثيين، وعلى رأسهم إمانويل كانط، ونييتشه"^(٤)؛ إذ أقر عن كانط- والغزالي من قبله- عدم قدرة العقل على المعرفة بما خلف الظواهر؛ لكن ليس على معنى أن "العقل في جوهره متناه، ومن ثم لا يقدر على إدراك غير المتناهي"^(٥) فإن هذا كما رأى إقبال تصور خاطئ لحركة العقل، والصواب هو أن "الفكر/العقل قادر على أن يصل في حركته العميقة إلى لا نهائي سارٍ فيها. والتصورات المتناهية... ليست إلا لحظات في حركة تجلّيه، فالفكر من حيث طبيعة جوهره ليس قاراً معطلاً بل هو متحرك فعّال يتكشف إذ يحين الوقت عما فيه من لا نهائية، مثله مثل الحبة تحمل في طياتها من أول الأمر وحدة الشجرة الكاملة

(١) الهندسة المعرفية للكلام الجديد، ص ١٨٩، ١٩٠ بتصرف.

(٢) انظر: علم الكلام الجديد نشأته وتطوره لبدي، ص ٧٤-٧٦.

(٣) الهندسة المعرفية للكلام الجديد، ص ١٢٠، ١٢١.

(٤) إقبال فيلسوف التجديد الإسلامي، محمد حبش، ص ٩٣.

(٥) تجديد التفكير الديني في الإسلام، محمد إقبال ترجمة عباس محمود، ص ١٦.

على أنها حقيقة ماثلة^(١)؛ ومن هنا دافع إقبال عن الحس والعقل والوجدان معاً كمصادر أساسية لتحصيل الحقائق، ورأى أن "الإسلام - لإدراكه ما بين المثال والواقع من اتصال - يستجيب لعالم المادة، ويبين طريقة السيطرة عليه بغية الوصول إلى كشف أساس لنظام واقعي للحياة"^(٢)، كما أخذ "إقبال القوة من نيتشه... ونظر إليه على أنه ثائر على الخنوع الديني الذي كان سمة الكنيسة في أوروبا، وكان في الوقت إياه سمة التصوف الإسلامي في الشرق...، ومن هذا الجانب وجد إقبال في نيتشه تجربة تتناسب مشروعه في الدعوة إلى قيام المسلم الجديد"^(٣) ونقد الخطاب الديني التقليدي. كما أن فضل الرحمن قد ركز على قضية التجديد المنهجي في مسألة فهم القرآن الكريم، والسنة، وعدد من المسائل الشرعية والقانونية كوضع المرأة في الإسلام وفلسفة الأخلاق مثلاً^(٤)؛ إذ "اقتراح فضل الرحمن... منهجاً يسميه التأويلية ذات الحركة المزدوجة، وهي حركة تراوح بين السياق التاريخي للوحي والسياق الخاص بالقارئ"^(٥)، فعمد أولاً إلى رد المسألة إلى سياقها التاريخي ودراستها في ضوءه، ويتبع ثانياً هذه الخطوة "الالتفات إلى المرحلة التاريخية التي يعيش فيها القارئ"^(٦)، ويتطلب ذلك من القارئ أن يميز جوهر المسألة بذاتها عن التأويلات التاريخية التي مرت بها خلال حقبة المؤلفين المختلفة. كما أن شريعتي من جانب آخر جعل التجديد في المنهج ركيزة أساسية في خطابه الكلامي؛ إذ "رأى شريعتي أن المنهج هو سبب التقدم وليس النبوغ الفكري"^(٧)، واعتمد بشكل خاص على "العلوم الإنسانية التي نضجت في القرنين التاسع عشر والعشرين"^(٨) للحضارة الغربية، يقول شريعتي: "إننا نرى هنا أن الغرب قد حصل على نجاح عظيم في الوصول إلى أهدافه؛ من أين حصل على هذا النجاح؟، علينا أن نبحث ونرى من أي طريق حصل الغرب على نجاحه هذا، فعلينا أن نسلوها نفسها ونرجع إليها"^(٩)، وبالفعل فقد نادى بالتوجه إلى علم الاجتماع، ودراسة المسائل الدينية في ضوء هذه المناهج العلمية الحديثة كعلم الاجتماع، وعلم النفس، وعلم الأنثروبولوجيا، وعلم مقارنة الأديان ونحوها، ففي ضوء إعماله البارز لمنهجيات علم الاجتماع "كشف قراءة مميزة للإسلام، تميز فيه بُعدين رئيسين: بُعده التاريخي (واقع مسيرته)، وروحه (مضمون الإسلام وأهدافه ومقاصده)، لا سيما أن البُعد الثاني لفهم الإسلام وروحه يعتمد على البعد الأول بمعرفة ما جرى عليه داخل أروقة التاريخ"^(١٠)؛ فيمكن بفهم ذلك تمييز جوهر

(١) المرجع السابق، ص ١٧.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٢.

(٣) إقبال فيلسوف التجديد الإسلامي، ص ٩٤، ٩٥، بتصرف يسير.

(٤) انظر: علم الكلام الجديد للرفاعي، ص ١٥٩ وما بعدها.

(٥) القرآن والتاريخية مدخل إلى فكر فضل الرحمن، يوسف سنغاري ترجمة أحمد فاضل، ص ٢٤.

(٦) المرجع السابق، ص ٢٦.

(٧) علي شريعتي وتجديد التفكير الديني، ص ١٣٥.

(٨) اتجاهات الفكر الديني المعاصر في إيران، ص ٧٠، ٧١.

(٩) الإنسان والإسلام، ص ٩٩.

(١٠) علي شريعتي وتجديد التفكير الديني، ص ١٣٤ بتصرف.

الدين عن كافة الآيديولوجيات التي صاغت تصورها عن هذا الجوهر، وبهذا التفريق يمكن الرجوع إلى الإسلام الأول والانطلاق منه في ضوء معطيات الواقع الاجتماعية والعلمية. وفي ذات السياق يدافع عبد الكريم سروش عن ضرورة الانفتاح على المناهج الغربية الحديثة بل واعتبار المعرفة العلمية الحديثة مقدمة أولية لا بد أن ينطلق منها المتكلم الحديث، الأمر الذي أسس له من خلال طرحه رؤيةً "إبستمولوجية... في تجديد المعرفة الدينية أطلق عليها اسم نظرية القبض والبسط"^(١)، التي يستخدمها سروش "في وصف ظاهرة الحراك الدائم الذي تعيشه المعرفة"^(٢) عموماً والمعرفة الدينية بشكل خاص؛ فيشير بها إلى أن الدين أو الشريعة شيء يختلف عن المعرفة بالدين/أو المعرفة الدينية، ويكمن هذا الفرق في أن الدين وحي ولذا فهو ثابت، بينما المعرفة بالدين هي أمر قابل للقبض والبسط بحسب القائمين بها وحدود العلم والمعرفة في عصرهم ومدى اطلاعهم واتصالهم بها؛ ومن هنا فإن النظر إلى المعرفة الدينية بوصفها بشرية وتاريخية يسوغ تجاوز اجتهاداتها وأفكارها عند إرادة التجديد في هذا العصر، أي "أن نقول إن الفهم الديني نسبي وعصري، وأن تكون هذه العصرية بياناً لأسباب تحول ومصادر تغذية الفهم الديني"^(٣)، وما يؤول إليه هذا هو القول بأنه "لا يوجد عندنا دين ثابت...، فإذا قيل -الكلام هنا لسروش- إن كلاماً معيناً يخالف الإسلام، فالمقصود أنه يخالف فهماً آخر عن الإسلام، فليس باستطاعتنا أبداً أن نجعل فهماً معيناً في مقابل الإسلام. بل الواقع دائماً هو أن يواجه فهم معين عن الإسلام فهماً آخر عنه"^(٤)، ومن هنا دعا سروش إلى ضرورة إعمال مناهج العلوم الإنسانية الحديثة كالهرمانيوطيقا عند إرادة التعاطي مع النصوص الدينية لتكوين معرفة دينية تتطرق من المعرفة العلمية المعاصرة كما تتلائم وروح العصر الحديث؛ فيقول مثلاً: "إن ما نجده من بعض التوصيات بأن المفسر يجب أن يكون خالي الذهن عند التفسير من جميع الأفكار والآراء سوى مجموعة من المصطلحات والقواعد الدستورية للغة كيما يحقق في تفسيره واقع الموضوعية، هو كلام طوباوي ومثالي حيث نرى استحالة تحقق هذه النصيحة، فالعمل بها يدخل دائرة المحال؛ لأن تاريخ الدين يشهد بجلاء أنه لا أحد من المفسرين استطاع العمل بهذه الوصية والنصيحة. والأهم من ذلك أن هذه التوصية نفسها غير مطلوبة، لأنها تؤدي عملياً إلى تعطيل عملية التفسير بصورة كاملة"^(٥)، وإذا كان الأمر كذلك أليس من الأفضل أن نفسر هذا التحذير نفسه بأن الاستفادة من الأفكار والنظريات

(١) القبض والبسط: مقدمة إبستمولوجية لعلم الكلام الجديد، محمد بو هلال، ندوة الفكر الديني ومواكبة العصر: الواقع والأفاق- مركز الدراسات الإسلامية بالقبروان، ٢٠٠٥م، ص ١٦٨، وانظر: الصراطات المستقيمة، عبد الكريم سروش ترجمة أحمد القبانجي، ص ١٢-١٣.

(٢) القبض والبسط: مقدمة إبستمولوجية لعلم الكلام الجديد، ص ١٦٩، وانظر: تجديد التفكير الديني عند عبد الكريم سروش، علي أكبر سيبويه، (رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير بجامعة الزيتونة- تونس، ٢٠٠٥م)، ص ١٠١ وما بعد.

(٣) اتجاهات الفكر الديني المعاصر في إيران، ص ٣١٥.

(٤) المرجع السابق، ص ٣١٦.

(٥) الصراطات المستقيمة، عبد الكريم سروش ترجمة أحمد القبانجي، ص ١٥٨.

من خارج الدين في عملية التفسير غير قابلة للاجتئاب...، وعليه فإن جميع الموارد والقضايا الدينية متوقفة في فهمها على الأفكار والآراء المستوحاة من خارج دائرة الدين^(١)، ويرأي سروش أن النصوص في ذاتها صامتة، وما يضيف عليها المعنى هو القراءة التأويلية- وهذا هو أس المنهج الهرمانيوطيقي الغربي في تعامله مع النص أيًا كانت مكانته-. كما أن الشبستري ينادي بذات المنظور فيما يتعلق بالنصوص الدينية فيرى أن "معنى كل نص يُعتبر حقيقة خفية ينبغي استجلاؤها وكشفها بواسطة التفسير، ودلالة النص على المعنى تحصل من خلال عملية التفسير...، فالعملية التي تصنع الدلالة وتنتج الثمرة هي عمل التفسير الناشئ من عمل المفسر"^(٢). ومركزية التأويل كمنهج لفهم النص "يرتكز على رؤيتين انتقاديتين، الأولى: أن المتن نفسه يختلف عن معناه، وأن المعنى لا يكون جليا وواضحا، والأخرى: أن المعنى لا يمكنه الانفصال عن النص ولا يكون غريبا عنه، وأن المتن يمثل فقط أساساً للمعنى مورد النظر، وهاتان الرؤيتان تمنعان التوقف على أفق النص من جهة، وكذلك تكشفان عن سذاجة مقولة أن المعنى يمكن استخلاصه من النص بدون تفسير وبمجرد الاقتباس العقلي من جهة أخرى"^(٣)، كما يركز تسويغه إعمال المنهج الهرمانيوطيقي لقراءة نصوص الوحيين على مقدمة أولية هي: رمزية الإسلام "فإن لسان الدين- يقول الشبستري- هو لسان ترميزي يتحدث بلغة الرمز، ومعرفة الدين عبارة عن معرفة مجموعة الرموز اللسانية لذلك الدين، والإسلام بوصفه قراءة بالدرجة الأولى يستوحي دلالاته من بحوث علم الهرمنيوطيقا... وعلى أساس هذا العلم فإن النصوص الدينية بوصفها مظاهرا ورموزاً يمكن فهمها وتفسيرها كسائر النصوص الأخرى"^(٤)، وتقديم الإسلام بصورة رمزية أو بوصفه منتوج قراءة مجهود يتحقق إلى جانب إعمال منهج الهرمانيوطيقا لقراءة النصوص إعمال المناهج والعلوم المعرفية الحديثة، فهذا "النهج يستقي مقوماته ومعارفه من علوم مثل: علم الدين، الهرمنيوطيقا، المنهج الظاهراتي التاريخي"^(٥).

وبالجملة فقد "شهد الكلام المعاصر تحولاً منهجياً من ناحيتين: أولاً: من حيث حدود المناهج المتنوعة، فتستعمل اليوم أساليب متعددة كانت غائبة عن السلف: ومنها المنهج الظاهراتي، والتحليل المفهومي، والسمنيوطيقا، والهرمانيوطيقا، والمناهج التجريبية، ومعطيات الإحصاء... إلخ. ثانياً: تتأثر المناهج الكلامية بالشبهات والمسائل التي يواجهها المتكلم، فقد طُرحت اليوم شبهات جديدة تستلزم مناهج

(١) المرجع السابق، ص ١٥٨.

(٢) هرمنيوطيقا القرآن والسنة، محمد مجتهد الشبستري ترجمة أحمد القبانجي، ص ١٥، ١٦.

(٣) المرجع السابق، ص ١٦، ١٧.

(٤) نقد القراءة الرسمية للدين، ص ٢٧٧، بتصرف يسير.

(٥) المرجع السابق، ص ٢٧٧.

مختلفة، وتستند غالبية الشبهات إلى أسس معرفية حديثة، وهذا بدوره يتطلب مناهج حديثة^(١) لمعالجتها، والمهم هنا هو التركيز على الانفتاح العلمي وعدم التهرب من الأخذ بالحديث من المناهج لإنتاج كلام جديد يقدم الدين بصورة تلائم الواقع وتراعي الزمن.

وبهذا كله يمكننا القول بأن علم الكلام الجديد يختلف عن علم الكلام القديم من جهة^(٢):

الأهداف: حيث أن علم الكلام القديم يتجه نحو الدفاع عن مذهب معين في مقابل المذاهب الأخرى، أي أن مهمته الرئيسية دفاعية، أما علم الكلام الجديد فإن الدفاع عن العقيدة لا يمثل أهم تلك الأهداف، وإنما يتجه نحو بناء نسق متماسكٍ لكامل المنظومة الدينية يتوافق مع مستجدات العصر، وإذا كان هدف الكلام القديم هو الحكم على قضية ما بالصواب أو الخطأ، فإن علم الكلام الجديد يتجه إلى البراجماتية من جهة هل الاعتقاد بالقضية المطروحة أنفع للإنسان أم لا، بصرف النظر عن صواب القضية في ذاتها من عدمه.

المنهج: ففي الوقت الذي كان المنهج العقلي هو الأساس في علم الكلام القديم، فقد توسعت المناهج في علم الكلام الجديد لتشمل الكثير من المناهج المعاصرة بما فيها التجريبية والعرفانية وعموم المناهج اللسانية؛ ولهذا نجده يتناول بالدرس والتوظيف فلسفة الدين وعلم الاجتماع وعلم النفس وعلم الأديان وأنثروبولوجيا الدين، والعلوم التاريخية والتجريبية، بل والممارسات العرفانية والرياضات الروحية.

الفكرة المحورية: أو ما يصطلح عليه بعضهم بقبليات علم الكلام، حيث كان الله تعالى هو المحور في علم الكلام القديم، ومنه يتم الانطلاق إلى كل المسائل المتعلقة بوجود الله وأسمائه وصفاته وأفعاله، ثم يسير البحث إلى النبوة واليوم الآخر. أما علم الكلام الجديد فلا يبدأ تسلسله من الله، وإنما من الإنسان، والبحث في حاجاته وضرورات بقائه وتعايشه؛ وبالتالي وضع الدين في خدمة الإنسان بدلاً عن وضع الإنسان في خدمة الدين، من خلال صياغة استراتيجيات تأويلية جديدة من أجل بناء نظامٍ أصولي جديد يتميز عن الموروث المحكوم بسياقاتٍ تاريخية وفكرية، ويهدف على حد زعم بعضهم إلى استعادة الإنسان^(٣)، وإخراج مناحي حياته عن دائرة الأديان^(٤).

الموقف من حقيقة التجديد في علم الكلام الجديد: مما سبق يمكننا أن نقول بأن التجديد في علم الكلام لدى كلا الاتجاهين ينبثق من ضرورة تاريخية يعيشها المسلمون منذ بداية العصر الحديث؛ ولذا

(١) الهندسة المعرفية للكلام الجديد، ص ١٢٧، وانظر مثلاً: علم الكلام الجديد للرفاعي، ص ٥٦-٥٧، ١١٧ وما بعدها، الهرمنيوطيقا وعلم الكلام الجديد: محاولة في تجديد الخطاب الكلامي الإسلامي، عزيز أبو شرع، مجلة الأزمنة الحديثة، العدد ٤، ٢٠١١م.

(٢) انظر على سبيل المثال مع ما سبق تفصيله: الفصل الخامس عشر من كتاب "العقلانية والمعنوية، مقاربات في فلسفة الدين" ص ١٨٦-٢٢٣.

(٣) انظر: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، فهمي جدعان، ص ١٩٥، ٣٧٦، وإنقاذ النزعة الإنسانية في الدين، عبد الجبار الرفاعي، ص ٩، ١٤٨، ١٦٣، ١٦٦، والمشهد الثقافي في إيران فلسفة الفقه ومقاصد الشريعة، له، ص ٢٣.

(٤) انظر كتاب: الدين العلماني، عبد الكريم سروش.

فهو عند كلا الاتجاهين ينطلق متأثراً بالواقع، فأصحاب الاتجاه الأول أكدوا على وجوب التطرق لمسائل حديثة تتوغل التجديد في علم الكلام، كما أن الاتجاه الثاني صادق على هذا الرأي ووسع نطاقه بحيث رأى أن التجديد يعني الأخذ بالمنظور المعرفي المعاصر في تفسير أصول العقيدة، والشرعية، والأخلاق، وعدم الرجوع إلى المنظور المعرفي في الكلام القديم؛ فحقيقة الكلام الجديد في اتجاهه المتأخر والشائع حالياً- والذي بدأ مع أطروحات أحمد خان- يقوم في جعل الواقع أو الحداثة الغربية أساساً في صناعة علم كلام جديد، أي: صياغة مفهوم حديث لأصول العقيدة والشرعية ونحوها، فهو إلغاءً لأسس الفهم القائمة في الكلام القديم، وإلغاءً لجميع الرؤى الدينية القائمة فيه باعتبارها تجارب تاريخية نسبية وغير ملزمة. والحقيقة أن التجديد في علم الكلام بغرض صياغة رؤية كونية شاملة انطلاقاً من الدين تلائم العصر وتجيب عن كثير من المشكلات والمسائل المتعلقة به، هي مسلمة مقبولة بل وضرورة تجد مشروعيتها في نصوص العقيدة ذاتها، من ذلك قوله ﷺ: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل: ٤٤]، وقوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾ [محمد: ٢٤]، وعنه ﷺ أنه قال "إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها"^(١)، كما أن الاجتهاد وترك التقليد أمر حث عليه العلماء، وحصول اختلاف التنوع ومشروعية أعمال التأويل وفق الأسس التي تراعي قداسة المعنى، ومركزية النص، واعتبار دلالات الألفاظ وقواعد اللغة التي نزل بها القرآن، وفهم الصحابة والتابعين، ودلالة العقل الضرورية، كل ذلك دليل على صحة هذه الدعوى في ذاتها. لكن ما بيناه من حقيقة دعوى التجديد التي نادى بها متكلمو المدرستين ليس هو من التجديد في شيء، وإنما غايته الدعوة إلى قطيعة مع التراث الإسلامي وتجاوزه في القضايا والمسائل والآليات والمناهج وكذا المشكلات وجوانب القصور، وإعادة طرح الإلهيات والشرائع في قالب ينطلق من الإنسان ومن الواقع أساساً؛ ولهذا أخذت مسألة اسم "علم الكلام الجديد" حيزاً من النقد؛ فإن النسبة بين الاسم والمسمى نجزم أنها- في ظل دعوى القطيعة التي يقررونها- تبقى مسألة صحة التسمية مشكلة تواجه المتكلمين الجدد^(٢). هذا من جهة. ومن جهة أخرى فقد أشير إلى "غموض معنى التجديد المقصود عندهم...، فإن التجديد غامض من حيث البناء اللغوي، ومبهم أيضاً باعتباره صفة لعلم الكلام"^(٣).

وإذا انتقلنا من حقيقة الاصطلاح إلى النظر إلى الأسس والمنطلقات التي اعتمد عليها المتكلمون الجدد في مسألة التجديد المزعومة؛ فإنه يمكننا أن نشير إلى أمرين أولهما: أن المتكلمين الجدد يقعون في تناقض ذاتي حينما عابوا على علم الكلام القديم الاستلاب لمقولات الفلسفة اليونانية، والمنطق

(١) أخرجه أبو داود في السنن، كتاب الملاحم، باب ما يذكر في قرن المائة، ٤/ ١٠٩ (٤٢٩١) وقال: صحيح.

(٢) انظر: إشكالية التسمية لعلم الكلام الجديد، نوال طه ياسين، مجلة أبحاث البصرة للعلوم الإنسانية- جامعة البصرة، العدد ٢٠١١م.

(٣) الهندسة المعرفية للكلام الجديد، ص ١١١، ١١٢.

الأرسطي وتجريد الدين عن الواقع، مع أنهم يدعون في ذات الوقت إلى ذات الاستلاب للمناهج الحديثة ومقولات المعرفة العلمية الغربية بل وجعلها مقياساً وأصلاً في الحكم على الدين. ثانياً: أن حقيقة المناهج التي أعملوها في التجديد تنتهي إلى عدمية النظرية العقيدة الثابتة، فكيف يمكننا - انطلاقاً من العقيدة الصحيحة - أن نفهم دعواهم العناية بالتجديد في الجانب العملي (الأخلاقي - السياسي - القانوني - الاجتماعي) كأحد أهم قضايا علم الكلام الجديد المحورية؟؛ إذا كانت النظرية التي تشمل المبادئ والقيم ويقوم التنظير عليها لا وجود لها أو تنتهي إلى عدمية، أو النسبية في أقل حالاتها!!!!. ومن هنا يمكننا الانتهاء من خلال هذا التحليل إلى القول بأن علم الكلام الجديد مبتور الصلة تماماً بعلم الكلام القديم فضلاً عن علم الاعتقاد لدى أهل السنة والجماعة، وما هو إلا محاولة حدائية لإقامة فلسفة للدين تستبطن مركزية الإنسان في الفكر العلماني، وتخضع لضغوطات العصر محاولة الاستجابة للمعطيات الحديثة، وإعادة قراءة الدين بما يتناسب مع الواقع ويخدم مصلحة الإنسان المعاصر، من خلال توظيف المناهج الفلسفية الحديثة التي تجعل النص قابلاً لكل القراءات. إذا تبين هذا فلنا أن نتساءل عن تطبيق ذلك على أصول علاقة الإنسان بربه ومفهوم النبوة والوحي واليوم الآخر.

هذا ما سيجيبنا عليه المبحث القادم إن شاء الله تعالى

المبحث الثاني: تطبيقات علم الكلام الجديد والموقف منها

إن المتأمل في نتائج المتكلمين الجدد يلحظ تشعب مجال تطبيقاتهم، وتتنوع المسائل التي بحثوا فيها؛ انطلاقاً من التزامهم الانفتاح على الواقع ومشكلاته والانطلاق منه لتشكيل مفهوم الدين، ومن هنا فإن الإحاطة بجميع تطبيقاتهم التحديثية أمر لا يمكن لهذا البحث الإحاطة به وعرضه، ولذا فإننا سنقتصر هنا على تحليل وعرض أهم تطبيقاتهم في مجال العقيدة، والتي تمثل الجزء المركزي -في رأينا- الذي تنفرع عنه كافة التطبيقات الأخرى التي تليها مرتبةً وأهميةً.

المطلب الأول: الدين في علم الكلام الجديد بين الله والإنسان.

لقد وضع المتكلمون الجدد فكرة علاقة الله تعالى بالإنسان في أعلى هرم المسائل العقيدية التي بحثوها بآليات ومناهج وأفكار المعرفة العلمية الغربية الحديثة لا سيما مجال العلوم الإنسانية. والعلّة الرئيسية في طرحهم إياها - بوصفها مسألة كلامية - هي النظر إلى العقيدة من حيث كونها خطاباً بشرياً^(١)؛ ف"التصورات العقائدية - بحسبهم - حول الله، مثلها مثل كل إيمان أو رجاء أو عواطف إنسانية، تحمل قدراً كبيراً من الإسقاط"^(٢) البشري غير المألوم في حقيقته، ولهذا اتجه المتكلمون الجدد إلى عكس الآية؛ بحيث جعلوا أساس بحثهم في الله تعالى وضروره وجوده وغاية أمره بالأديان يقوم على بحث عائدتها على الإنسان، ومدى توافقها مع معرفته وواقعه بكافة مشكلاته وآماله؛ فالمتكلم الحديث "بدل أن يتطرق إلى ما يمكن أن يفعله الدين لحياتنا بعد الموت، سيتناول ما يمكن أن يقدمه الدين لحياتنا الحالية في هذا العالم...، أي سيركز... على منافع الدين وضروراته الدنيوية، وإذا أصبح علم الكلام دنيوياً فسيظهر له فارق آخر مع الكلام القديم، هو اهتمامه البالغ بالإنسان والطبيعة الإنسانية وحقوق الإنسان"^(٣)، وهنا نجد أحمد خان يجعل إعجاز القرآن ليس في نظمه وإنما في "التوجيه القرآني للإنسان الذي لا يفضل فيه كتاب آخر، هذا ما أراه المعجزة، بل المعجزة الأولى للقرآن العظيم"^(٤)، فهو يجعل المنطلق في هذا المذهب الحديث الإنسان أولاً فيقول: في "المذهب الحديث خُلق الدين للإنسان"^(٥)؛ ولهذا دعا إلى اتخاذ العلم الحديث معياراً لتفسير الدين بصورة حديثة تلائم الواقع المعاصر، "فبالنسبة إليه ليس ثمة أدنى شك في أن ذهنية العلم الحديث، أو قوانين الطبيعة، هي التي ينبغي أن ترسم لنا معيار الحكم على مدى قبولنا بإيمان معين...، وبما أن المسلمين قد أسأوا... تفسير النظرة القرآنية

(١) ستتضح تفاصيل هذه المسألة أكثر عند مناقشة مفهوم الوحي وعلاقته بالنبوة في المطلب التالي بإذن الله.

(٢) علم الكلام الجديد للرفاعي، ص ١٥٢.

(٣) علم الكلام الجديد للرفاعي، ص ٤٦٦، ٤٦٧.

(٤) رواد التجديد في الإسلام ص ٦١٦.

(٥) المنتقى من مقالات السير سيد أحمد خان، ترجمة محمد صلاح الدين، ص ١٠٩.

إلى العالم في الماضي، وبما أن العلوم الإلهية الإسلامية السلفية لم تعد صالحة لزماننا هذا؛ بات يتعين ابتداء علوم إلهية جديدة^(١) تقوم على أصل إنساني هو التجريبية العلمية، فدعا إلى تفسير للدين ينفي ظاهره ويركز على مقاصده وتأويلها بما يتلاءم مع الإنسان ومصالحه المتغيرة ويراعي رغباته وحاجاته، حتى انتهى به ذلك إلى تصوير حقائق الدين بصورة حلولية طبيعية تقيم الأصل للوجود الآتي/الديني^(٢)، ومن هنا لم ير مانعا في مخالفة العلماء الأوائل في مسائل الاعتقاد، مؤكدا على "أنكم لو نظرتهم في أحوال الماضي ودرستم كتب العلماء القدامى بأكملها لوجدتم مدى التناقض بين المعتقدات التي تؤدي إلى الكفر والأخرى التي تؤدي إلى الإسلام"^(٣)، ثم مثّل باختلافهم في رؤية الله والاستواء على العرش والصفات الخبرية، مؤكدا على أنه إذا "كان العلماء السابقون قد اختلفوا فيما بينهم إلى هذا الحد في هذه الأمور الأساسية فما الإثم عليّ إذا اختلفت مع المعتقدات التي صاغها العلماء القدامى!، فهم في النهاية بشر ليسوا معصومين عن الخطأ أو منزهين عنه"^(٤).

وفي ذات السياق يمكن لنا أن نعد تصور محمد إقبال(٥) صياغة كلامية جديدة عن الله تعالى وعلاقته بالمخلوق(٦)، ودور الدين - من ثم - وفق تصوره لهذه العلاقة؛ حيث يرى إقبال بأن تصوير طبيعة علاقة الخالق بمخلوقاته على أساس التعالي والانفصال هو تصور يفضي إلى تعطيل الإله - تعالى الله - وجموده وتجريده، وإنما حقيقة "كمال الذات الخالقة ليس في أنها ركود نتصوره تصوراّ آلياً... وإنما كمال هذه الذات في الأصول الشاملة لقوتها الخالقة وبصيرتها المبدعة التي لا حد

(١) الإسلام وضرورة التحديث، فضل الرحمن مالك، ص ٧٩، ٨٠.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص ٨٠.

(٣) رواد التجديد في الإسلام ص ٦١٨.

(٤) المرجع السابق ص ٦١٨. وانظر إثباته للصفات من حيث الجملة ونفي مشابهة الله لخلقه ذات المرجع ص ٦١٠.

(٥) لا يخفى على المهتم بالحراك الفكري الاهتمام المتزايد بمحمد إقبال لدى كثير من المؤسسات الفكرية المعاصرة، وانظر على سبيل المثال والاستزادة حول رؤية إقبال: قسم أبحاث ودراسات على موقع مؤمنون بلا حدود (<https://www.mominoun.com/>) الأبحاث: "قراءة في كتاب أن تكون مسلماً أصيلاً" و "رهانات التفكير الديني وراهنية محمد إقبال" و "التجديد الديني لحظة إقبال" و "فلسفة الثقافة في مقاربة النص الغربي وأفاق التجديد عند محمد إقبال" و "مقول الاجتهاد مبدأ الحركة في الإسلام فحص وتحليل" و "فلسفة الدين في الفلسفة الإسلامية المعاصرة محمد إقبال أنموذجاً" و "محمد إقبال والأنسية القرآنية" و "سؤال التجديد وراهنية محمد إقبال" و "أسرار العشق المبدع في كتابات محمد إقبال" و "في ذكرى مولانا جلال الدين الرومي" و "عرض كتاب (الإسلام والمجتمع المفتوح للإخلاص والحركة في فكر محمد إقبال) لسليمان بشير ديان".

(٦) ليس من شأننا هنا البت في تبني محمد إقبال لوحدة الوجود من عدمه، وإنما الإشارة إلى محاولته رسم معالم جديدة لطبيعة العلاقة بين الخالق والمخلوق تعلى من مركزية الإنسان إلى الحد الذي يوحى في أقل أحواله - باقتراحه من وحدة الوجود، وليس خافياً أن "المذهب الذاتي" لدى إقبال يتناقض عند كثيرين ممن درس فكر إقبال مع القول بوحدة الوجود، على أن بعض الدارسين صرح بتبني إقبال لهذا الاتجاه الفلسفي الصوفي؛ لكن التفصيل في هذا لا يحتمله هذا النوع من الأبحاث، ويمكن الاستزادة حول هذا الموضوع من بحث "محمد إقبال وموقفه من وحدة الوجود" - ل.أ.د. محمد السعيد جمال الدين (حولية كلية الشريعة والقانون والدراسات الإسلامية/ العدد ٢١ / ١٤١٤ هـ/ قطر / ص ١٧٣-١٩٤)، وبحث: "المدخل النقدي لإعادة بناء الفكر الإسلامي عند العلامة محمد إقبال" - بدران مسعود بن لحسن (إسلامية المعرفة مجلة الفكر الإسلامي المعاصر/ العدد ٨٤ / السنة الحادية والعشرون / ١٤٣٧ هـ/ ص ٤٠-٦٦)، وبحث: "أثر ثقافة إقبال الشرقية في نزعة الإنسانية" - ل.راند حلاق (مجلة جامعة البعث/ المجلد ٣٨ / العدد ٤١ / عام ٢٠١٦ م).

لمداها، ووجود الله هو تجلي ذاته، لا السعي وراء مثلي أعلى يراد الوصول إليه...، وما لم يقع بعد بالنسبة لله فيعني تحققاً لا يحقق لإمكانيات وجوده تلك الإمكانيات الخالقة غير المنتهية التي تحتفظ بوحداتها التامة الكاملة خلال تجليّه في الوجود، في اللانهائي المكرر نفسه^(١)؛ فإن تصور الزمان -في أنفسنا/فكرنا (اللامتناهي عنده)- بوصفه ديمومة وخطاً ما زال يُرسم، لا زمناً متعاقباً ينفصل فيه الماضي عن الحاضر والمستقبل: يشير إلى أن حقيقة الأشياء واحدة، "ولا نستطيع إدراك هذه الوحدة إلا من حيث هي وحدة نفس متحققة الوجود، محيطية بكل شيء، هي ينبوع الأول لكل حياةٍ فريدةٍ ولكل فكرٍ فردي"^(٢). وبحسب إقبال فالموجود موجود بوصفه لحظة وجودٍ وتحققٍ وتجليٍ لهذه النفس الكلية أي الله، فيقول: "ما نسميه الطبيعة أو غير الذات ليس إلا لحظة عابرة في وجود الله...، فالطبيعة بالنسبة للذات الإلهية كالصفة بالنسبة للنفس الإنسانية"^(٣)، والطبيعة بوصفها هكذا هي امتداد لانتهائي و"مركب حيّ دائم النمو، ونموه ليست حدود نهائية خارجية، بل حده الوحيد حدّ داخلي: هو الذات الأزلية، التي تبعث الحياة في الوحدة الكلية وتبقيها حيّة... ونحن في ملاحظتنا للطبيعة إنما نسعى في الحقيقة وراء نوع من الاتصال الوثيق بالذات المطلقة"^(٤)؛ وتأويل فعل الخلق الإلهي هنا ليس على معنى إيجاد الله المخلوقات بحيث تحدث في الزمان وتتفصل عنه؛ لأن "العالم لا يمكن أن يعد حقيقة مستقلة الوجود مقابلة للذات الإلهية...، وعالم المادة إذن ليس شيئاً يشارك الله في الأزل، ويحدث فيه الله ما يشاء وهو كأنه على مسافة منه، بل هو في طبيعته الحقيقية فعل واحد متصل بجزئه الفكر إلى كثرة من أشياء منفصل بعضها عن بعض"^(٥)، وبالتالي فإن التغير في الموجودات يُرى بوصفه تجلياً أو "أحوال وجودها وجودها - أي: الذات الإلهية- تتجدد جميعاً من داخلها"^(٦)، وأن حقيقة كل وجود هي حقيقة روحية تنتج من الذات الإلهية، يقول إقبال: "إن النظر العقلي في الوجود يؤدي بالضرورة إلى المذهب القائل بأن الله هو الكل أو وحدة الوجود"^(٧)، وفي ظل هذا التجلي الإلهي في الوجود يرى الإنسان بوصفه أخاً للطبيعة أي لحظة تجلي للذات الإلهية؛ فالإنسان ليس الجسد بل الحقيقة الروحية التي هي أبلغ درجات التجلي/الوجود الإلهي مطلقاً، "فالعالم بكافة جزئياته، من الحركة الإلهية فيما نسميه ذرة المادة إلى حركة الفكر الإنساني الطليق من كل قيد، كلّ أولئك ما هو إلا تجلي الإثنية العظمى أو العلي الأعلى. وكل ذرة من ذرات القوة الإلهية هي روح أو ذات مهما ضوّلت في ميزان الوجود، على أن هناك درجات تجلي الروحية أو الذاتية، وتجلي هذه الروحية يرتقي في سلم الوجود درجة درجة حتى يبلغ كماله في

(١) تجديد التفكير الديني في الإسلام، ص ٨٦، ٨٧ بتصرف يسير.

(٢) المرجع السابق، ص ٨٠.

(٣) المرجع السابق، ص ٨١.

(٤) المرجع السابق، ص ٨٢.

(٥) المرجع السابق، ص ٩٥، ٩٦.

(٦) المرجع السابق، ص ٨٦.

(٧) المرجع السابق، ص ٨٨.

الإنسان، وهذا السر في تصريح القرآن أن الله أو الذات القصوى أقرب إلى الإنسان من حبل الوريد^(١)، وهكذا فالمسألة ليست إحلال الإله -تعالى الله- في الوجود وإنما ترقية الإنسان إلى الحلول في العلو وكسب الوجود من "قيض الوجود الإلهي الدائم"^(٢) وتلتغي الثنائية بين الخالق والمخلوق؛ ليصبح الأخير سرّاً الله في الوجود، ولا نبالغ إن قلنا كُنْهه وحقيقته العُلْيَا؛ "فالإنسان عند إقبال طموح بلا أفق، وهو سر الله ومعناه وروحه وفطرته وانبثاقه"^(٣)، ومن هنا يصور إقبال خلافة آدم عليه السلام في الأرض بوصفه سيدها والحاكم عليها وصانع الأقدار فيها، ولا يرى في الاعتقاد بالقدر إلا قهراً للحرية الإنسانية واستعبادها وتسخيرها في خدمة أغراض الكهنوت والسياسية، فالإنسان عند إقبال سيد أقداره ولا وجود لإرادتين متغايرتين بين الإنسان والإله^(٤)؛ ومن هذا المنطلق يفرض إقبال النظر إلى ماهية الدين ووظيفته على أنها شيء يملك حقيقةً ثابتةً وشريعةً ناجزةً توجه الإنسان وتلزمه؛ إذ "الحقيقة ليست نصاً قارراً وإنما هي جدال متلاطم"^(٥)، فعندئذ تكمن حقيقة الدين في كونه الطريق الموصل إلى الحقيقة الروحية المطلقة/الذات الإلهية ف"الدين الحق ليس إدراكاً بل هو اتحاد، ليس نظرية بل سلوك، فتوقفوا أيها الواعظون عن تشقيق الكلام...، وابتحثوا عن رحيق اليقين في ضوعه وعطره وشميمه، تماماً كما يصنع الصياد، فإنه يركض في ابتغاء الغزال، ولكنه فيما بعد يركض من أجل مسكه وطيبه"^(٦)؛ وتقديم الدين بهذا المفهوم يكفل مبدأً أساسياً لدى إقبال وهو: أولية الإنسان بما هو كذلك؛ فإزاحة الدين عن كونه يُقدم حقيقةً أو يُلزم بشريعة لا يتوافق مع اختلاف الواقع الإنساني المليء بالتجارب الدينية، والآلهة التي عُبدت، والإلحاد الذي لا يُقر بإله، كما لا يتوافق مع تنوع طقوس العبادة، وآليات تقديس المعبودات، وكلهم في النهاية أفراد الإنسان المقدس؛ ومادام أن إقبال يُقدم الإنسان بوصفه إله أرضه فواقعه هو أصل تصوره للإله ولماهية الدين الحقيقية؛ وبرأيه أن كل ذلك سبيل في شهود الحق وطريق غير وحيد في عبادته^(٧)، والنتيجة إذن أنه لا يجب أن نبدأ من الله إلى الإنسان وإنما أن نبدأ بالإنسان ونرسم الإله وفق واقعه.

وفي ذات السياق يشير فضل الرحمن إلى هذه العلاقة بأن ما تتضمنه رسالة الإسلام هو الحث على الفاعلية الإنسانية في الأرض، يقول فضل الرحمن: "إن التعاليم الجوهرية أو التكوينية... التي أتى بها محمد والقرآن، تدعو دون أدنى ريب إلى الفعل في هذا العالم، طالما أنها توفر للإنسان دليلاً يتعلق

(١) المرجع السابق، ص ١٠٣.

(٢) المرجع السابق، ص ١٠٣.

(٣) إقبال فيلسوف التجديد الإسلامي، ص ١٩٤.

(٤) انظر: المرجع السابق، ص ٩٢.

(٥) المرجع السابق، ص ٢٢٠.

(٦) المرجع السابق، ص ٢١٣.

(٧) يؤيد هذا رؤيته لإخاء الأديان.

بمسلكه على الأرض بالعلاقة مع البشر الآخرين. إن الله موجود في عقل المؤمن لكي ينظم له سلوكه إن كان صاحب خبرة دينية أخلاقية، أما جوهر الأمر فيمكن في معرفة ماهية الشيء الذي ينبغي نظمه. أما أسوأ ما حدث لإسلام العصور الوسطى المتأخرة... فهو أن ما كان ينبغي له أن يكون العنصر الناضج، أي الله تحديداً، صير إلى اعتباره الموضوع الوحيد للتجربة الدينية، ومن هنا بدلاً من أن يواصل البشر سعيهم للحصول على القيم انطلاقاً من هذه التجربة، صارت التجربة هي الغاية في ذاتها^(١)، وهذا يؤثر على فهم الرسالة الأخلاقية والقانونية للإسلام، ومن جهة يؤكد على الآثار السلبية المتعلقة بنسيان الله من الوجود والاكتفاء بفضاء دنيوي علماني^(٢). ورغم سلامة هذه التأكيدات بالفعل إلا أننا نرتاب في حقيقة مراده منها حينما نجده يشير بأسلوب غامض يقتضي - في رأينا - تقديس ذات الإنسان كونه جزءاً من الله فيقول: "فإن قدرة الله وخلقه ورحمته أمور متماثلة ومتداخلة تداخلاً تاماً...، فذاته اللامتناهية لا تتضمن تسامياً أحادي الجانب فحسب، بل تتضمن أيضاً ذات الله تعالى وكل ما خَلَقَ، لاحظ أن الله أقرب إلى الإنسان من حبل الوريد...، الواقع أن الله هو ذاك النور الذي به تكتشف كل الأشياء وجودها وسلوكها"^(٣)، كما يشير إلى ذات الأمر بقوله: "إن الله والطبيعة أو الله والإنسان... لا يتنافسان ولا أحدهما يشتغل لنفسه على حساب الآخر، ولا... أن الله يدبر الأمور إضافةً إلى تدبير الطبيعة والإنسان لأموهم. بل الواقع أن الطبيعة والإنسان وباقي المخلوقات يتعلقون بالله تعالى تعلقاً مباشراً"^(٤)، وهو إن كان ينفي حلول الإله في العالم فهو في ذات الوقت لا يمنع رقي الإنسان بحيث يوجد كوجود الإله -تعالى الله-؛ إذ "الله ليس مادة من بين المواد الأخرى في هذا الكون، وليس موجوداً كباقي الموجودات الأخرى، بل إن الله هو كل شيء، فهو الذي يشكل تمام كل شيء ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [الحشر: ١٩]، وبما أن كل شيء يتعلق بالله تعالى، فإن علاقات كل الأشياء ببعضها البعض تتعلق هي أيضاً بالله. ومن ثم فإن الله تعالى هو المعنى الحقيقي للواقع، معنى يكشف عن نفسه بوضوح في وجود هذا الكون وفي وجود الإنسان"^(٥)، وهكذا إذن يتمركز فضل الرحمن حول الإنسان بوصفه تديداً لله -تعالى الله- في الوجود، ومن هذا المنطلق الإنساني الرئيس لا بد وأن يقوم الدين بدور يشكله الإنسان؛ مادام قد ترقى إلى هذه المنزلة المتعالية من الوجود. وهذا التصور للإنسان يقتضي - في وجهة نظرنا - إقصاء العقيدة والشريعة المتعالية، وإيجاد إلهيات جديدة تلائم قدرات الإنسان الإلهي بحسب ما يطرح فضل الرحمن.

(١) الإسلام وضرورة التحديث، ص ٢٦، ٢٧.

(٢) انظر: المسائل الكبرى في القرآن الكريم، فضل الرحمن مالك ترجمة محمد أعفيف، ص ٥٩-٦٥.

(٣) المسائل الكبرى في القرآن الكريم، ص ٣٠، ٣١.

(٤) المرجع السابق، ص ٢٨ بتصرف يسير.

(٥) المرجع السابق، ص ٢٨.

وإذا ما انتقلنا إلى شريعتي نجده قد اجتهد بالفعل في تفسير الدين وتكون فكرة الإله عند الإنسان من منطلق علم الاجتماع؛ "فإن شريعتي استوعب تماماً أهمية الإنسان وعلم معرفة الإنسان في هذا العصر، وسعى لكي يعرض الوجه الإنساني للدين، وهو عندما يقف موقف الدفاع عن الدين يعرض الإنسان من وجهة نظر الإسلام بالصورة التي يفهمها العصر، ويقدم صورةً عن موقف الإسلام من الإنسان تمنع من إبراز الإسلام بصورةً مضادة للإنسان"^(١)، وأولى هذه الصور هو فصله الأرض عن السماء، والإيمان بأن الإنسان قادر على خلافة الأرض بدل الله - تعالى الخلاق العليم-؛ "إن الرسالة - يقول شريعتي- التي حددها الله سبحانه للكائنات يضطلع الإنسان بمسؤولية أدائها باعتباره خليفة الله في الأرض"^(٢)، وفي هذا السياق نلاحظ كيف أن شريعتي ينظر بإيجابية إلى ما تطرحه الوجودية الملحدة من: أن وجود الإنسان سابقاً على ماهيته؛ فذلك تعبير حقيقي عن إرادة الإنسان ومعنى خلافته في الأرض؛ إن الله -يقول شريعتي- يتدخل في كل شيء، ولا يتدخل في أي شيء....، فإن المشيئة الإلهية هي عبارة عن السنن الموجودة في المجتمع، فليس المراد من المشيئة، الأوامر الإلهية المتلاعبة بقوانين الطبيعة ونواميسها"^(٣). وقد عمل شريعتي على تحرير إرادة الإنسان من خلال تحليله الواقع الإنساني منذ بدايته التاريخية المحفوظة، وقرر أن ذلك لا يتم إلا بتخلص الإنسان من سجون أربعة هي: الطبيعة، التاريخ، المجتمع، النفس"^(٤)، وفي سبيل تحقيق هذه الغاية تناول شريعتي دور الدين بالتحليل من منطلقٍ براجماتي، "فتقييمه لحقيقة ما كائنٌ من الدين، كان بملاحظة الآثار التي يتركها هذا الدين في المجتمع"^(٥)، فحقائق الإسلام إذن تعرف من خلال ما يفعله "تحو الماهية المرسومة له (الإنسان)"^(٦) في وجوده التاريخي، وهنا تظهر فاعلية مركزية الإنسان بحيث تصير الحقيقة فرعاً عن ثمارها له؛ ولهذا دعا شريعتي إلى إيجاد أيديولوجيا للإسلام تقوم على كونه حركة مستمرة تبعاً لكون "الإنسان صيرورة"^(٧) مستمرة، فإن "الدين لديه أيديولوجيا متكاملة، لكنها متحركة في كل زمان ومكان، وكون ثوابتها تمتلك أطراً مرنة توجه العنصر المتغير فيها، وتوأمها مع كل مرحلة زمنية"^(٨)؛ فجعل الاجتهاد لذلك هو "عملية صنع الأيديولوجيا التي تتوسع يوماً فيوماً، وتشيع معها مفاهيم قديمة، كانت تمثل بعداً من أبعاد الأيديولوجية ويتنفس بها زمان ومكان معين"^(٩)، وبغية توافق تطورية الأيديولوجيا مع الدين - في ضوء أولوية الإنسان - يشير شريعتي إلى ضرورة فهم لغة الوحي على أنها لغة رمزية؛

(١) اتجاهات الفكر الديني المعاصر في إيران، ص ٨٣.

(٢) الإنسان والإسلام، ص ١٦.

(٣) معرفة الإسلام، علي شريعتي ترجمة حيدر مجيد، ص ١٩٣، ١٩٤.

(٤) انظر: الإنسان والإسلام، ص ١٨٧-١٩٧.

(٥) علي شريعتي وتجديد التفكير الديني، ص ١٦٢.

(٦) علي شريعتي وتجديد التفكير الديني، ص ١٦٣.

(٧) الإنسان والإسلام، ص ١٤٧.

(٨) علي شريعتي وتجديد التفكير الديني، ص ٢٣٧.

(٩) المرجع السابق، ص ٢٥٢.

ف"طالما كانت الأديان نازلةً لمختلف الفئات ولجميع الأجيال، فيجب أن تكون لغتها رمزية، فهناك الكثير من المعاني الموجودة في الدين لم تكن مفهومة في زمان ظهوره،... ومن جهةٍ أخرى إذا بين الدين كلامه بلغةٍ عادية في المستقبل لن يكون لكلامه معنىً جديد؛ لهذا فهو مضطر لأن يتكلم بأسلوب الرمز، حتى تفسر الرموز في المستقبل وتتوضح حسب مستوى رشد الإنسان العلمي ونموه الفكري"^(١)، وهكذا إذن تتطور حقائق الدين، وتتبدل مفاهيمه لدى شريعتي انطلاقاً من فهم الإنسان في كل زمان، وعندئذ يصح القول بأن الإنسان يخلق الدين الذي يلائم واقعه لا أن الدين يأتي بمنظورٍ مسبقٍ ملزم ومنظم للإنسان.

وإذا ما انتقلنا إلى ما يطرحه عبد الكريم سروش في هذه المسألة نجد أنه يرجع إلى تفرقه بين الدين والمعرفة الدينية أو ما سماه بنظرية القبض والبسط في الشريعة؛ حيث يفرق سروش بين الدين وبين المعرفة الدينية، "فالأول ثابت، والثانية محكومة بالتغيير، فالدين عند سروش هو نفس المتون الدينية، وهذه المتون ثابتة ومقدسة، وأما فهمنا لهذه المتون فهو في نظر سروش عبارة عن المعرفة الدينية، وهذه المعرفة متصفة بصفة البشرية، ولذا فهي سيالة ومحكومة بالتحول والتغيير"^(٢)؛ لكن الشريعة مع كونها مقدسة يقرر سروش أنها صامتة في ذاتها، "وقدرة خطابها وأجوبتها هي بقدر أسئلتنا واستطاقنا لها"^(٣)، وهذا يشير إلى أن معنى صمتها يكمن في أن ألفاظها فارغة عن المعاني الثابتة القبلية، وعندئذ يلزم "عرض الدين كتجربة متحركة في حال تحولٍ وتفاعل وتوالد مستمر لا من قبيل أيديولوجية مغلقة ومعينة ومحددة سلفاً"^(٤)، بحيث تمثل المعرفة الدينية عمق هذه النظرة، أي أن ننظر للدين على نحوٍ تاريخي متصلٍ بالمجتمع الذي وجد فيه. والمهم هنا هو أن نلاحظ الأولوية الإنسانية عند سروش التي تحل بدلاً عن الله -جل وعلا- بحيث تتدخل في تكوين ماهية الدين ذاتها؛ وهذا بدوره يفضي إلى تاريخية الدين ذاته مادام أن لا وجود لحقائق ذاتية تدل عليها الأديان وليس هناك إلا المعارف الدينية البشرية النسبية، وحينئذ يكون "التعامل الصحيح من وجهة نظر سروش... أن يُستخدم الدين في أوقات وظروفٍ معينة، وهذا الاستعمال أيضاً ليس حاكماً وإنما هو مجرد فهم بشري يتشكل وفق الرغبات البشرية والإمكانات العصرية"^(٥)، وهي ذات النتيجة التي نجد شبستري يؤكد لها من خلال جعله الفهم التاريخي للدين هو ماهية الدين القائم بالفعل؛ ف"القرآن -يقول شبستري- لم يوضع من قبل الرسول،

(١) الإنسان والإسلام، ص ١٥.

(٢) تجديد التفكير الديني عند عبد الكريم سروش، علي أكبر سبيويه، (رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير بجامعة الزيتونة- تونس، ٢٠٠٥م)، ص ١٠٣.

(٣) العقل والحرية، عبد الكريم سروش، ترجمة أحمد القبانجي، ص ٢١.

(٤) بسط التجربة النبوية، عبد الكريم سروش، ترجمة أحمد القبانجي، ص ٣٦.

(٥) المعرفة الدينية عند عبد الكريم سروش: دراسة نقدية في ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة، عبد الله حمد الركاب، (رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير بجامعة القصيم- السعودية، ٢٠١٦م)، ص ٣٨٠، ٣٨١، بتصرف يسير.

وإنما نزلت إليه آياته حتى بلفظها، وأعاد هو قراءتها، ودونها كتاب الوحي^(١)، وبالتالي فإن الوحي المكتوب هو فهم النبي وقراءته لما نزل عليه من السماء، وهذا صريح في جعل الإنسان (هنا شخص النبي) أصلاً في صياغة الدين، هذا من جهة، ومن جهة أخرى صريح في نزع تصور الدين بأنه يقدم حقائق ثابتة سواء عقدية أو حتى شرعية؛ إذ "لا يمكن التعاطي مع الوحي، تعاطياً بمستوى واحد، وإنما من خلال تحديد المرحلة التاريخية"^(٢)، ولذا فإن من المسلّم به- وفق هذا المنطق- أن تختلف القراءات بالنسبة لحقائق الدين، وعندئذ لن يمكننا الحديث عن أي تعالٍ للدين أو قداسة، وبالتالي يصبح الإنسان هو الفاعل في توليد القراءات المختلفة للدين وعقائده.

ومما سبق يمكننا أن نخلص إلى أن المتكلمين الجدد قد عملوا على تأسيس مركزية للإنسان على غرار الحداثة الغربية، وذلك انطلاقاً من اتجاههم التصاعدي في النظر إلى الألوهية وعلاقة الدين بالحياة من الأرض إلى السماء، وقد برزت قداسة الإنسان لديهم في اتفاقهم على فاعليته في تشكيل حقائق الدين، إما بجعل ألفاظ القرآن محض رموز ومجازٍ باطنه يعارض ظاهره، وإما بجعل العلم والمعرفة الغربية المادية أساساً في تشكيل حقائق الدين ونفي ما لا يتوافق معها، وإما بالقياس البراجماتي الذي يجعل حقيقة الدين متكوناً بعدياً ينتج عن ثماره وفوائده العائدة على الإنسان، ومجمل ذلك أنه اتجه يسير نحو صياغة تصور إنساني حديثٍ للدين الإسلامي، وأنسنة الدين عقيدة وشرعية؛ بحيث يجعل أنطولوجيا الدين رهناً الإدراك الإنساني ورغباته وحاجاته وتصورات التاريخية. والتمركز حول الإنسان يقتضي اطراح الإسلام ذاته فلا يجتمعان بحال؛ إذ "الإسلام والاستسلام: الانقياد. والإسلام من الشريعة: إظهار الخضوع وإظهار الشريعة والتزام ما أتى به النبي، ﷺ، وبذلك يحقق الدم ويستدفع المكروه، وما أحسن ما اختصر ثعلب ذلك فقال: الإسلام باللسان والإيمان بالقلب... وأما الإسلام فإن أبا بكر محمد بن بشار قال: يقال فلان مسلم وفيه قولان: أحدهما هو المستسلم لأمر الله، والثاني هو المخلص لله العبادة، من قولهم سلم الشيء لفلان أي خلصه، وسلم له الشيء أي خلص له"^(٣)، بينما يقتضي التمرکز حول الإنسان تأكيد فردية الذات الإنسانية في مقابل الأديان والمجتمعات ونحوها، كما يقتضي الثقة المطلقة بقدرات الإنسان وقابليته الدائمة للكمال بالاستناد إلى عقله ومعارفه، وقصر هم الإنسان على اللحظة الحاضرة^(٤)، والمقصود هو جعل الإنسان بما هو كذلك معيار ذاته، وقد صرح الله تعالى ببطلان هذا الأخير فقال: ﴿وَلَوْ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ بَلْ أَتَيْنَاهُمْ بِذِكْرِهِمْ فَهُمْ عَنْ ذِكْرِهِمْ مُعْرِضُونَ﴾ [المؤمنون: ٧١] هذا من جهة، ومن جهة

(١) مدخل إلى علم الكلام الجديد، ص ١٣٨.

(٢) مفهوم الوحي قراءة في نصوص محمد مجتهد الشيبستري، عمار عبد الكاظم رومي، (مجلة الأستاذ- جامعة بغداد، العدد ٢١٦، ٢٠١٦م)، ص ٢١٣.

(٣) لسان العرب، أبو الفضل محمد بن مكرم ابن منظور، ٢٩٣/١٢.

(٤) انظر: الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، مجموعة من المؤلفين، ٨٠٠/٢.

أخرى فإن جعل الإنسان مقياساً للوجود والحقائق هو معارضة صريحة لكون الشرع إنما جاء "بما يُقيم أمر الدنيا وأمر الآخرة معاً....، فالعادة تُحيل استقلال العقول في الدنيا بإدراك مصالحها ومفاسدها على التفصيل"^(١)، كما قال تعالى: ﴿كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِنْكُمْ يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ١٥١]، وقال: ﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾ [آل عمران: ١٦٤]، ومن جهة ثالثة فإن إقامة دعوى تجديد علم الكلام بالبناء على مركزية الإنسان هو أمر متناقض في ذاته؛ إذ كيف يجمع المتكلم بين تجديد الدين واستقلال الحقائق عنه هنا وبين جعله الإنسان مقياساً للحقيقة ذاتها، وإنما لازم أصلهم - وهو عين ما فعلوه - أن يقيم ديناً إنسانياً، بحيث يصبح الدين هو الإنسانية ذاتها، ويبطل حين إذن دعوى تجديد أصول الدين.

المطلب الثاني: الوحي والنبوة في علم الكلام الجديد.

لقد اعتبر أحمد خان من أهم المؤسسين لعلم الكلام الجديد ابتداءً من نظريته إلى حقيقة الوحي، "فهو أول مفكر مسلم في العصر الحديث يتبنى تفسيراً مختلفاً للوحي يخرج فيه على المفهوم المتوارث للمتكلمين"^(٢)، حيث يقيم خان ذلك المفهوم على أساس العقل والمعرفة العلمية الحديثة؛ إذ كانت "حقيقة الإسلام عنده مشروطة بالانسجام المستمر بين حقائق الدين ودقائق العلم والمعرفة والعقل والمنطق، وكان لا يجد تعارضاً، أو تضاداً بين التناقضات لصالح العلم والعقل، لا لصالح الدين والوحي"^(٣)، ومسوغ هذا المنطلق الفكري هو المدرسة التي ينتمي إليها خان وهي مدرسة: المعتزلة الجدد التي يرى رجالها أن "الإسلام الصحيح دين العقل، وأنه أقرب من غيره من الأديان إلى الطبيعة البشرية. ولذلك فهم يقولون بضرورة التجديد في الدين....، وسبيل التجديد عندهم بالرجوع إلى تعاليم السلف ولا سيما القرآن التي تتفق مع العقل والطبيعة... والعمل في تفسير تلك التعاليم تفسيراً علمياً"^(٤)؛ ولهذا نجد أحمد خان لا يكتفي بإحداث مفهوم جديد للوحي يتوافق مع العلم الحديث وإنما ابتدأ بتفسير حقيقة النبوة تفسيراً حديثاً يبني عليه تفسيره للوحي؛ فينكر أولاً اتصال الله ﷻ بالرسول ﷺ بواسطة جبريل كما يقول تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكْلِمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بَأْذِنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيُّ حَكِيمٌ﴾ [الشورى: ١٦]، فبدلاً عن تصوير النبي كمنفعل بالوحي، يرى بأن النبوة تقوم أولاً على استعداد نفسي يبتدئ من النبي أولاً؛ فيرى أن "النبوة ملكة طبيعية خاصة ببقية الطاقات التي تتجذر في وقتها ومحيطها المناسبين، كالثمر والورد يعطيان نتائجهما ضمن سننهما الطبيعية"^(٥)، وهذا عام في الإنسان بما هو كذلك لأن النبوة ملكة بقدر ما يترقى الإنسان في كشف الحجب الطبيعية عنه يصل إلى الله، ومعنى أن يصبح الإنسان نبياً

(١) الموافقات في أصول الشريعة، لأبي إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، شرح وتعليق عبد الله دراز، ٤٨/٢، بتصرف يسير.

(٢) أحمد خان ومدرسة التعديدي الهندي، عبد الجبار الرفاعي، موقع حفريات: (https://www.hafryat.com/en)

(٣) التفسير والتفاسير الحديثة، بهاء الدين خرمشاهی، ص ٥٣، بتصرف.

(٤) المعتزلة، زهدي جار الله، ص ٢٢٠.

(٥) التفسير والتفاسير الحديثة، ص ٥٣.

هو أن يصل بقلبه إلى الكشف عن الحق بل وتشكيله؛ وهنا لا يمكن الحديث عن رسالة تحمل غائية مسبقة تفرض على النبي، ف"إن القلب الطاهر للنبي- كما يتصور خان- مرآة تعكس الحق، ومظهر للتجليات الربانية"^(١)؛ فالقلب بإدراكه يتماهى مع إرادة الحق، ليصبح ما يريد هو عنصرا فاعلا في تشكيل مضمون الرسالة؛ ف"ذلك القلب النوراني هو القاصد الذي يحمل الرسائل إلى الله، ويتلقى منه... وهذا هو الشيء المُجسد الذي يخرج كلمات الله وأصواتها، وهو الأذن التي تسمع كلام الله الخالي من الحرف والصوت من قلبه- أي النبي- الذي هو عرش إلهي ينطلق الوحي وتتفجر كالعين"^(٢)، وعندئذ يكون الوحي "ليس شيئا يأتي النبي من الخارج، بل هو الفاعلية العقلية الإلهية في النفس والعقل القدسيين للبشر، وهو رشحات أعماق الإنسان لدى تماسه بالحق"^(٣)؛ ولا وجود لملاك ناقل للوحي يسمى جبريل، كما لا وجود لمضمون جاهز للرسالة أُلقي على النبي ﷺ، وهنا يؤكد أحمد خان مخالفته للقول "بأن معاني القرآن ومضامينه المجردة هي التي ألهمت على الرسول إلا أن الألفاظ والعبارات منه ولسانه العربي... إن السيد أحمد خان بتأويلاته قد جعل من قلب الرسول المرسل والمستقبل للوحي، أي أن زمام الوحي بيده أو في قلبه"^(٤)، ويؤكد خان على أن "الوحي كان بالمعنى دون اللفظ"^(٥)، فألفاظه حقيقة من عند الرسول وأن هذا معنى كونه بلسان عربي، وبالتالي فمعاني هذه الألفاظ ليست متعالية كما أن ألفاظه ليست متعالية، وهكذا إذن انطلق أحمد خان من إنسانية النبوة لينتهي إلى التأسيس للقول ببشرية الوحي؛ بحيث يجسد رأيه صورة مركزية الإنسان باسم الدين، ودينوية الدين باسم التحديث.

وفي ذات السياق نرى إقبال وهو يؤكد على مركزية الإنسان، وأن "الافتراض الرئيس الذي ينظم بنية الإسلام هو أن هناك خوفا من الطبيعة، والهدف الذي يسعى إليه الإسلام هو تحرير الإنسان من خوفه"^(٦)، مؤسسا لذلك من خلال إثبات فاعلية الإنسان وأن طبيعته "الجوهرية تكمن في الإرادة وليس في العقل أو الفهم"^(٧)، وفي هذا السياق يبدي إعجابه بمارتن لوتر وجان جاك روسو، ويرى فيهما أفضل مثال للثورة على الاستبداد^(٨). وفي تأكيد على مركزية الإنسان يقول: "طبقا لتعاليم الإسلام فإن فكرة كون الإنسان شخصية ذات قوة غير متناهية هي التي تحدد قيمة كل أفعال البشر"^(٩). وفي تأكيد على أهمية الإرادة يقول: "أمل ألا أستثير غضب القراء حين أقول إن في نفسي بعض الإعجاب بالشيطان؛ فبرفضه السجود لآدم... قد أظهر إحساسا كبيرا باحترامه لنفسه"^(١٠)؛ ومن هنا قدم إقبال تفسيره لماهية النبوة؛ حيث تقوم حقيقتها في الإنسان بما هو حقيقة روحية يتجلى فيها الحق -تعالى الله-، فتبدأ من إدراكه العميق لِكُنْهِ ذاتِهِ لتنتهي إلى كونها الأثر الذي عاد به من رحلة إدراك مقام الشهود/تجلي الحق فيه، فيقول: إن "رجعة النبي- يعني من مقام الشهود- فهي رجعة مبدعة؛ إذ يعود النبي

(١) التفسير والتفاسير الحديثة، ص ٥٩.

(٢) المرجع السابق، ص ٥٩.

(٣) المرجع السابق، ص ٥٣.

(٤) التفسير والتفاسير الحديثة، ص ٦٠.

(٥) زعماء الإصلاح في العصر الحديث ص ٩٧.

(٦) رواد التجديد في الإسلام ص ٦٢٨.

(٧) المرجع السابق ص ٦٢٩.

(٨) المرجع السابق ص ٦٣٠.

(٩) المرجع السابق ص ٦٣٠.

(١٠) المرجع السابق ص ٦٣٤.

لشق طريقه في موكب الزمان ابتغاء التحكم في ضبط قوى التاريخ وتوجيهها على نحو ينشئ به عالماً من المثل العليا. فمقام الشهود عند الصوفي غاية تقصد لذاتها، لكنه عند النبي يقظة لما في أعماقه من قوى سيكولوجية تهزّ الكون هزّاً^(١)، وحقيقة النبوة عندئذ تستحيل إلى كونها تجربة يخوضها النبي بوجوده، ومضمونها هو تعبيره عن ما أدركه في تجربته الوجودية تلك؛ فإن "رغبة النبي - يقول إقبال - في أن يرى رياضته الدينية قد تحولت إلى قوى عالمية حية رغبة تعلو على كل شيء، ولهذا كانت رجسته ضرباً من الامتحان العملي لقيمه رياضته الدينية"^(٢)؛ ومن هنا كان الوحي - في رأيه - ليس مقصوراً في القرآن وحده، فإن النبوة لكونها تتطرق من "الإنسان/الحقيقة الروحية" يمكن أن يشارك غير النبي النبي في الاتصال بالوحي؛ إذ الاتصال بأصل الوجود ليس خاصاً بالإنسان بل الوحي صفة عامة طبيعية في الوجود^(٣)؛ لكن تميزه يختلف باختلاف تطور وجود الموجود، هذا من جهة، ومن جهة أخرى لكون القرآن تعبيراً عن تجربة النبي أو رياضته الدينية فإنه لا يمكن له أن يكون بمعناه ولفظه مطلقاً خارجاً عن سياق التاريخ، فإقبال يرفض "الفهم الإطلاقي الغائب عن شرط الزمان والمكان؛ فالقرآن - برأيه - في جوهره وثبة روح لا تزال تطلق الهمم وتبث الأمل....، ولكن شأنه في التشريع محكوم بأسباب النزول وأسباب الوجود، ويطرأ عليه النسخ والتقييد والتخصيص"^(٤) وكل هذه في رأيه دلائل لنزع إطلاقه وتجاوزه سياق التاريخ الذي انبثق فيه، فالنبي ﷺ إذن في نظر إقبال لم يأت بعقيدة وشرعية وإنما أتى بمنهج انبعث عنه عالم ثقافي جديد، هو ولادة العقل الاستدلالي، وسيادة الإنسان المطلقة، "الإنسان أولاً، وبعد ذلك كل ما يكون من وحي أو كتاب، وهل نزل الكتاب وجاءت السنة إلا من أجل مصلحة الإنسان"^(٥)، وهذا هو معنى اكتمال الدين وختم النبوة يقول: "إن النبوة في الإسلام لتبلغ كمالها الأخير في إدراك الحاجة إلى إلغاء النبوة نفسها. وهو أمر ينطوي على إدراكها العميق لاستحالة بقاء الوجود معتمداً إلى الأبد على مقوّد يقاد منه، وإن الإنسان لكي يحصل كمال معرفته لنفسه ينبغي أن يترك ليعتمد في النهاية على وسائله هو"^(٦)، فالقول بثبات النبوة وثبات مضمون الوحي يفرض قيلاً يعوق عن معرفة الإنسان ذاته الحقيقة وإطلاق إدراكها وتجربتها إذن كما يقرر إقبال هنا، فالنبوة الخاتمة هي ميلاد العقل الاستدلالي ونهاية العقل الاتباعي، مولد الأحرار ونهاية القطيع، مولد الفكر ونهاية الرواية"^(٧)، فخاتمة النبوة عند إقبال تحمل معنى عميقاً هو فتح باب الولاية وتقدير حقيقة نتائج إدراكات الإشراق العرفاني ليتمكن الإنسان في أي عصر بعد وفاة النبي أن يلقي الإلهام ويتصل بالحق ويعرف عنه ما يلائم عصره ويعالج مشكلاته؛ وهذا يفسر لنا دفاع إقبال عن الرياضة الروحية/الصوفية كمصدر للحقيقة، بوصفها تجربة تنتج معرفة^(٨)؛ "فكرة انتهاء النبوة - يقول إقبال - ينبغي ألا يفهم منها أنها تقتض أن مصير الحياة في النهاية هو إحلال العقل محل الشعور إحلالاً كاملاً، فمثل هذا ليس ممكناً"^(٩)، ولكن قيمة القول بختم

(١) تجديد التفكير الديني في الإسلام، ص ١٧١.

(٢) المرجع السابق، ص ١٧١.

(٣) انظر: المرجع السابق، ص ١٧٣.

(٤) إقبال فيلسوف التجديد الإسلامي، ص ١٤٨.

(٥) المرجع السابق، ص ١٤٩.

(٦) تجديد التفكير الديني في الإسلام، ص ١٧٤.

(٧) إقبال فيلسوف التجديد، ص ١٦٣.

(٨) انظر: تجديد التفكير الديني في الإسلام، ص ٤٢ - ٤٤، ١٧٥ وما بعد.

(٩) المرجع السابق، ص ١٧٥.

النبوة يظهر في "اتجاهها إلى خلق نزعة حرة في تمحيص الرياضة الصوفية إذ تجعل الإنسان يعتقد أن كل سلطان شخصي يزعم أن له أصلاً خارقاً للطبيعة قد فات أوانه في تاريخ البشر....، وعمل هذه الفكرة -أي ختم النبوة- هو أن تفتح سبيلاً جديداً للمعرفة في ميدان الرياضة الروحية عند الإنسان"^(١)، وبهذا تغدو تجربة الولي المتصوف مقارنةً لمهمة النبي بعد موته؛ "فأولياء هذه الأمة ليسوا أقل شأنًا من أنبياء بني إسرائيل، ممنوع أن يغلق باب العرفان، فالإنسان بحاجة كل يوم إلى عبير قادم من السماء الأكثر طهورية ونقاء"^(٢)؛ وهكذا إذن يؤسس إقبال للحد من مفهوم الوحي وضرورة إلزامه عقيدةً وشرعية، ويفتح الباب للفاعلية المتأثرة بواقعها المعاش، ويجعل الولي- من هذه الجهة- مقارناً للنبي في مهمته؛ وبالتالي يُمكن أن يوجد لكل عصر تشريعاته التي تلائم واقعها؛ وذلك انطلاقاً من جعله النبي فاعلاً في رسالته بوصفه إنساناً اجتهد في الترقّي لحقيقته الروحية. هكذا نقرأ إقبال في إطاره التجديدي.

وبقارب فضل الرحمن طرح إقبال هذا في مفهوم النبوة والوحي؛ إذ يقدم فضل الرحمن النبوة بوصفها تجربة مكتسبة في أول أمرها وذلك بواسطة ترقية النبي تجربته الروحية وقدراته الطبيعية لأقصى مدى روحاني يمكن أن تصل إليه، فيقول: "يمكن القول بمفهوم اللغة الطبيعية إن محمداً قد هيا نفسه للنبوة (حتى وإن كان من غير وعي منه) بسبب ما امتلكه فطرياً من حساسية قوية طبيعية تجاه القضايا الأخلاقية التي تواجه الإنسان"^(٣)، لكن قدرات ملكة النبوة التي هيا النبي بواسطتها نفسه هي قدرات طبيعية (بمثابة الأسباب والعلل لمسبباتها ولمعلولاتها)؛ ذلك "أن محمداً عليه السلام لم يخلق قدراته الطبيعية بنفسه شأنه شأن أي إنسان آخر، ولهذا حين تجتمع كل العوامل الطبيعية وتتعاون في سبيل تحقيق هدف عظيم، فلا بد أن يعزى أمرها إلى الله"^(٤)، وهذا ذاته عند فضل الرحمن معنى القول بأن النبي ﷺ لم يبذل "جهداً واعياً ليصبح نبياً، بل لم تكن له رغبة في ذلك ﴿قُلْ لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا تَلَوْتُهُ عَلَيْكُمْ وَلَا أَدْرَاكُمْ بِهِ﴾ [يونس: ١٦]،... ما كان محمد عليه السلام يعي فقط أن النبوة لم تأت من صنعه، بل يعي أيضاً أن قدراته الطبيعية غير قادرة على أن تتسبب في الوحي الذي هو رحمة الله المطلقة"^(٥)، فمن جهة كون النبوة تحصل للنبي بواسطة قدراته الطبيعية المخلوقة لله تعالى فإن نتائجها بوصفها معلولات طبيعية أيضاً هي مخلوقة لله تعالى أيضاً، وهذا هو معنى كون هذه القدرات لا تنتج النبوة بإرادة النبي بل برحمة الله تعالى، والحقيقة أن كلام فضل الرحمن هذا من شأنه أن يُشير إلى أن هذه القدرات توجد في الإنسان بما هو كذلك وبالتالي بترقية الإنسان نفسه روحياً يمكن له أن يبلغ هذه المرتبة دون وعي منه، أما حدوث نتيجة ذلك فهو لازمٌ ضرورةً من جهة السببية التي يسميها رحمة الله، وعندئذ لن تغدو حقيقة النبوة عن أن تكون تجربة للنبي ﷺ، أو منفعةً للتجربة في أقل حالاتها، وهذا هو ما يؤكد عليه فضل الرحمن من خلال نفيه الرؤية التي تقول بـ"الطبيعة البرانية للوحي في علاقته بالرسول، زاعمةً أنها بذلك تحافظ على غيبيته وموضوعيته، وخصيصته الشفوية. في حين أن القرآن ذاته كان يُثبت تلك الخصائص الثلاث للوحي، ولكنه

(١) المرجع السابق، ص ١٧٥.

(٢) إقبال فيلسوف التجديد، ص ٢٠٦.

(٣) المسائل الكبرى في القرآن الكريم، فضل الرحمن مالك، ترجمة محمد أعفيف، ص ١٩٣.

(٤) المرجع السابق، ص ١٩٣.

(٥) المسائل الكبرى في القرآن الكريم، ص ١٩٣، ١٩٤.

يستبعد في الآن أن يكون الوحي ذا طبيعة برانية عن ذات الرسول^(١)؛ إذ يتأول الآيات التي يرد فيها ذكر نزول الوحي على قلب النبي ﷺ بأن الوحي نتج عن أحاسيسه وتجربته الروحية التي تأثرت بالتأكيد بطروفه وتجاريه التاريخية والاجتماعية، فإن هذا الوعي بالله هو الذي بعث محمداً إلى خارج غار حراء، حيث انكب على تأمل هذا العالم وقد عزم على ألا يعود إلى الغار - أو إلى حياة التأمل - مرة أخرى. إن ما أسفرت عنه تجربة الغار لم يكن مجرد إلغاء تعددية الآلهة - الأوثان، بل الوصول إلى جهد دائم ومتظافر يرمي إلى تحقيق العدالة الاجتماعية - الاقتصادية. لقد رمى محمد إلى تكوين جماعة تدعو إلى الطيبة والعدالة في هذا العالم - أي إلى ما اسميته بنظام اجتماعي سياسي ذي قاعدة أخلاقية تحت حكم الله...، لقد حاول محمد أن يقوي ويُعقّق الشرائح الأضعف في المجتمع، كما حاول أن يحرم ذوي الامتيازات من امتيازاتهم^(٢). والنظر إلى حقيقة النبوة على أنها تجربة روحية للنبي هو ما يتأكد أيضاً بتأويل فضل الرحمن لحقيقة الإسراء والمعارج على أنها "تجربة روحية وليس تجربة مادية...، فإن تجارب الوحي تشمل تمداً أو توسعاً لذات الرسول التي بواسطتها استطاع أن يطوق كل الحقيقة في شموليتها"^(٣)؛ ولهذا نجد فضل الرحمن يتساءل - مثلاً بقوله -: "إلى أي مدى، وضمن إطار أي بُعد أخلاقي تختلف اهتمامات القرآن بالنظر إلى أن النبي... كان مأخوذاً بفكرة الله"^(٤)، كما يُشير إلى صفات في شخصية الرسول بوصفها فاعلة في كيفية التشريع وأحكامه أيضاً^(٥)، وهكذا إذن "بالنسبة إلى فضل الرحمن ولمجرد أن الوحي قد نزل على قلب الرسول، فإنه لا يمكن أن يكوناً غريباً عنه، ومُحصلاً ذلك أنه كلام محمد أيضاً"^(٦)، و"الكلمات التي كان يسمعها عليه السلام كانت أصواتاً نفسية وليست أصواتاً مسموعة، لأن الروح والصوت كانا في باطنه، وليس هناك من شك أن الوحي كان يصدر من الله تعالى من جهة، وأن الوحي كان مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بعمق شخصه عليه السلام من جهة ثانية"^(٧)، وتتمثل حقيقة الوحي في ظل هذا التصور على أن الموحى للرسول ﷺ إنما هو معاني القرآن والرسول عبر عنها بألفاظه هو ووفق تجاربه وظروفه^(٨)؛ ومن هذه الجهة يفتح فضل الرحمن باباً واسعاً للقول بتاريخية الوحي، لأنه منذ انبثاقه ارتبط بشخصية الرسول وظروفه التاريخية؛ فيقول "نزول القرآن ودعوة محمد قد داما على مدى يزيد عن اثنين وعشرين عاماً، كان يتوجب خلالها اتخاذ كافة أنواع القرارات بشأن السياسة، في السلم كما في الحرب، وبشأن المسائل التشريعية والأخلاقية، وبشأن الحياة الخاصة والعامة، وفي مواجهة شتى المواقف، ومن هنا فقد كان للقرآن ومنذ زمن نزوله تطبيق عملي وسياسي، ولم يكن مجرد نص عبادة أو نص تقوى فردية"^(٩)؛ ولهذا يرفض فضل الرحمن المنهجية التفسيرية التي تقف على ظاهر النص دون اعتبار بسياقه التاريخي الذي نشأ فيه التصور للإلهيات وتحديد الأحكام الشرعية،

(١) القرآن والتاريخانية مدخل إلى فكر فضل الرحمن، ص ١٦، ١٧، وانظر: المسائل الكبرى في القرآن الكريم، ص ٢٠١ وما بعد.

(٢) الإسلام وضرورة التحديث، ص ٢٨.

(٣) المسائل الكبرى في القرآن الكريم، ص ١٩٥.

(٤) الإسلام وضرورة التحديث، ص ٢٨.

(٥) انظر: المرجع السابق، ص ٢٩، ٣٠.

(٦) القرآن والتاريخانية مدخل إلى فكر فضل الرحمن، ص ١٧.

(٧) المسائل الكبرى في القرآن الكريم، ص ٢١٠.

(٨) انظر: القرآن والتاريخانية مدخل إلى فكر فضل الرحمن، ص ١٨ - ٢٣.

(٩) الإسلام وضرورة التحديث، ص ١٠.

ليخرج بهذا إلى تقرير أنه يجب أن يكون لكل زمن قراءته التي تراعي الواقع وتتأول الوحي انطلاقاً منه؛ "فإنه ما من شيء في كل ما قلناه يعني أن أي تفسير ذي دلالة للقرآن يمكنه أن يكون أحادي النظر بشكل مطلق، وما من أمر هو أبعد عن الحقيقة عن هذا، فنحن نعلم، من ناحية، وانطلاقاً من العديد من الروايات أن صحابة النبي أنفسهم كانوا في بعض الأحيان يفهمون مختلف الآيات القرآنية بطرق شتى، وكان محمد يعرف هذا. ثم إن القرآن، وكما أشرت أعلاه عدة مرات، إنما هو وثيقة تطورت على خلفية معينة، انطلاقاً من دم التاريخ وجسمه؛ من هنا فإنه يتبدى لنا، وفي الوقت نفسه مستقيماً استقامة الحياة نفسها،... أمّا أية محاولة تُبذل للتعاطي معه بأسلوبٍ حرفي وسطحي في جزئيته وجامد لا حياة فيه: إنما هو... سحقٌ لأجنحته"^(١)، وتجميدٌ لرسائله وغاياته المطلقة؛ إذ من شأن التركيز على غاياته ومقاصده أن يمكننا -برأيه- من تجاوز المعنى الحرفي للألفاظ إلى القراءة المجازية والغوص في باطن النص^(٢).

وفي هذا الاتجاه نجد أن شريعتي قد سار في سبيل الكشف عن حقيقة النبوة على أساس علم الاجتماع؛ إذ "إن التحليل الطبقي لكل مذهب عقائدي، أو مفكر ما، وعلى أساس من علم الاجتماع، يعد أساساً علمياً مثالياً لا بد لكل إنسان أن يدعن للنتائج التي يتمخض عنها هذا البحث، ذلك أنه الوسيلة المنطقية الوحيدة والعالمية لبحث المسائل العلمية وحتى في مجال العلوم الإنسانية"^(٣)؛ ومن هنا يقول شريعتي: "يجب أن ننظر إلى محمد ﷺ من جديد، وأن نعرفه من جديد. يجب ألا ننظر إليه كما ننظر إلى الأشياء والأشخاص، يجب أن ننظر إليه من زاوية علم النفس، والاجتماع والتاريخ، وأن نلقي على سيمياء محمد ﷺ نظرة جديدة، لا بد أن ننظر إليه نظرتنا إلى عظماء التاريخ، القياصرة، الحكماء، والأنبياء"^(٤)، ونحن "لأجل أن نصل إلى معرفة دقيقة لصورة عامة تامة لأي دين لا بد من معرفة الإله الذي يدعو إليه، والكتاب الذي جاء به، والرسول الذي حمل تلك الرسالة الدينية، ومن عكف على تربيته"^(٥). ويناسب شريعتي بين صورة الإله في كل دين وبين مضمون الكتاب وبين شخصية النبي وقدراته؛ لكي يمكن ملائمة هذه النبوة مع الواقع الذي انبثقت منه، أو على الأقل أن مضمون السماء يأتي مطابقاً ومعبراً عن الواقع الذي ينزل إليه، ف"حيث اتجه المجتمع إلى وجهة خاصة معينة يخرج نبي ليقوم الاعتدال بقوة دينية؛ فيوجه المجتمع إلى وجهة خاصة معينة... فيوجه طاقة مخالفة لاتجاه الانحراف، ولذلك فإن نشر هذا الدين وإشاعته تؤدي إلى أن تتفاهم هذه القوة وتزداد. وبالنتيجة - وبعد مرور وقت من الزمن - يستعيد المجتمع تعادله... وهنا تنتهي الرسالة منطقياً، ولكننا لا نعلم أن أتباع أي دين قد أعلنوا انتهاء رسالة دينهم"^(٦)، وقد يعود هذا إلى عدم بنائهم النبوة على أساس حاجتهم التاريخية إليها. وفي شأن حقيقة نبوة نبي الإسلام محمد ﷺ خاصة يرى شريعتي أن صورة الإله -الله جل جلاله- الذي دعا لعبادته، والكتاب المعجز الذي جاء به: جاءت كاملة لجمعها بين ما قبلها من النبوات وعدم وقوفها على إحداها دون الأخرى، فالله جانوس حقيقي، إله بوجهين... قهار ورحمان، فهو مثل يهوه منتقم جبار متكبر شديد العقاب... وهو

(١) المرجع السابق، ص ٢١٠.

(٢) انظر: القرآن والتاريخانية مدخل إلى فكر فضل الرحمن، ص ٥٠.

(٣) سيماء محمد، علي شريعتي، ترجمة السيد جعفر سامي الديوبني، ص ١٨، وانظر: العودة إلى الذات، ص ٧٩-٨٤.

(٤) المرجع السابق، ص ٢٨.

(٥) المرجع السابق، ص ٢٩.

(٦) سيماء محمد، ص ٣٣، ٣٤.

يشبه تنووس؛ رحمان رحيم رؤوف غفور يهبط إلى الأرض، ويألف الإنسان، قريبه وخليفته في الأرض،... والقرآن مجموعة من الإنجيل والتوراة، فلسفة وحكمة، قصص وعقائد...، ومحمد ﷺ أيضاً تركيب ومزيج من عيسى عليه السلام وموسى عليه السلام^(١)، وهكذا فباختبار التداخل بين كل النبوات في التاريخ وبين نبوة النبي أصبحت رسالة الإسلام هي أكمل الرسالات، وهي أجدر الرسالات بأن تحقق آمال إنسان هذا العصر، وهي الرسالة التي يجب أن تكون خاتمة الرسالات للإنسان؛ لكن شريعتي بالإضافة إلى هذا يرى أن ختم النبوة يقود إلى معنى أعمق من القول: بأن الرسول بلغ عن الله عقيدة وشريعة تلائم كل زمان ومكان بعده، وإنما حقيقة ختم النبوة تكمن في "أن النبي عندما يصف نفسه بأنه خاتم الأنبياء لا يريد القول بأن ما قاله يكفي البشرية إلى الأبد، بل مراده من الخاتمية أن الإنسانية كانت إلى ذلك الحين محتاجة إلى هدايتها من قبل ما وراء الطبيعة والتربية البشرية، أما الآن أي في القرن السابع الميلادي، وبعد ازدهار الحضارة اليونانية والرومانية ومن ثم الإسلامية، وبعد نزول التوراة والإنجيل وعلى أثرهما القرآن، فقد تلقت البشرية ما يكفي من التعاليم الدينية... فالإنسان قادر من الآن فصاعداً وبدون الوحي على سلوك طريقه في الحياة دون الحاجة إلى نبي جديد... انطلقوا بالاعتماد على أنفسهم"^(٢).

وهكذا إذن فإن الانطلاق من علم الاجتماع لبحث أساس النبوة ينتهي بشريعتي إلى نفي حقيقة الوحي المطلقة، ونفي حقيقة النبوة، وكونها فعلاً لا إرادة للنبي ﷺ فيه لا مضموناً ومعنى ولا قولاً وعملاً أيضاً، وإنما هو يُقر كما يلزم عن منهجه تدخل الواقع أيضاً في مضمون الرسالة والشكل الذي يجب أن تظهر عليه، كما نجده يسرد كثيراً حول شخصية النبي وأفعاله التي أسهمت في حصول الوحي له؛ إذ النبي بلغ درجة عالية من الوعي تمكن بها من إدراك أوضاع المجتمع الذي هو فيه وأدرك مسؤولية تغييره "وهذا الوعي هو أسمى ميزة في النوع الإنساني وهو أكثر تجلياً في مَنْ نضجوا من أفراد...، هو نوع من الوعي الأيديولوجي، أو بتعبير القدماء نوع من الاستعداد للهداية وشعور بالنبوة وحاسة القيادة، نفس الطريق الخاص الذي كان موجوداً عند الأنبياء"^(٣)؛ ولهذا فإن خاتمية النبوة تُفهم على "أساس أن الرسالة التي تعهد الأنبياء بها بين أوقامهم حتى الآن؛ على المفكرين أن يواصلوها من الآن فصاعداً...، وفي النهاية هو الشعور الذي جعل من بدو غلاظ ومغمورين وبدائيين في صحراء ما بناه لأعظم حركة عالمية، وأعظم حضارة وثقافة في التاريخ الإنساني"^(٤).

وفي ذات السياق قدم مطهري تصوره لحقيقة النبوة على أساس أن لدى "جميع أفراد البشر إدراكاً وشعوراً وحساً باطنياً خاصاً إضافياً، علاوة على العقل والحس العاديين... وهذا الحس أو الشعور الباطني يتفاوت بين إنسان وآخر، بحيث يبلغ بعضهم درجة شديدة من القوة تؤهل صاحبها للارتباط الحقيقي الواقعي مع العالم الآخر"^(٥)، فيقدر عمل الإنسان على ترقية ذلك الحس الباطن تولد النبوة، وينكشف له العالم الآخر ويتواصل معه؛ ويستند مطهري في رؤيته لحقيقة النبوة على أساس "رؤية خاصة في معرفة الإنسان، خلاصتها أنه يوجد

(١) المرجع السابق، ص ٤٠، ٤١، ٤٢.

(٢) معرفة الإسلام، علي شريعتي ترجمة حيدر مجيد، ص ١٣٢، ١٣٣.

(٣) العودة إلى الذات، ص ١٩٥.

(٤) العودة إلى الذات، ص ١٩٧، ١٩٨.

(٥) النبوة، مرتضى مطهري، ترجمة جواد علي، ص ٥٨.

في كل إنسان مثل هذا الاستعداد ولو بدرجة متفاوتة بين واحد وآخر. وأدنى تجليات هذه الحالة هو ما يظهر في بعض الرؤى والأحلام... وهي موجودة في الحديث أيضاً، حيث تنص الروايات على أن الرؤيا الصادقة هي جزء من سبعين جزءاً من النبوة، بمعنى أنها شعلة طفيفة ومضة نور صغيرة جداً^(١)، وبالتالي فإن هذا "الحس" موجود لدى جميع الأفراد بهذا القدر أو ذاك، وأقوى درجاته هي تلك الحالة الموجودة عند الأنبياء^(٢). لكن مسألة تحصيل النبوة لدى مطهري لا تقتصر على الفاعلية الوجودية للإنسان ونبوغه الخاص، بل غاية دوره في العملية أن له استعداداً للارتباط بالخارج وبما وراء هذا العالم وحسب^(٣)، فاستجابة ذلك العالم الآخر وانكشافه له يحقق له معنى كونه نبياً، وتحديد شخص النبي -لأن يكون كذلك- يتم بالاستناد إلى ترقية حسه الباطن الذي يتأثر بالواقع وطبيعة المجتمع الذي وجد فيه؛ "فإذا كان للصطفاء للرسالة صلة بالاستعدادات الخاصة التي ينطوي عليها الأفراد. فمن الثابت أن للأقاليم تأثيراتها المتنوعة في تربية الاستعدادات"^(٤). كما أن مطهري يجادل بأن السبب في استحالة أن يكون كل إنسان نبي -مادم أن الحس الباطني وترقيته أمراً مشتركاً بين الناس بما هم كذلك- بأن ذلك يرجع إلى نظام الخلفة القائم على أساس الحاجة، أي أن "نظام الخلفة والتكوين مركب بصيغة إذا لم تكن ثمة حاجة للشيء ووجد، فإن ذلك النظام سيحذفه ويلغيه من الوجود"^(٥) فلا يبقى شيء أو بالأحرى يصدر شيء إلا إذا كان هناك ثمة حاجة إلى وجوده، وبالتالي فإن حدوث النبوة يقوم على وجود هذه الحاجة بالإضافة إلى الاستعداد للتلقي، يقول: "يكن أساس المنطق الذي تبنيته أنه إذا كانت هناك حاجة، وإلى جوارها استعداد للتلقي...، فإن الفيض يحصل قطعاً، وإذا لم تكن هناك حاجة فإن الموجود لا يبقى في إطار نظام الخلفة والتكوين"^(٦)، وترتيباً على هذا كله يلخص مطهري حقيقة النبوة في أنها "من الناحية الشخصية والفردية مظهر لاتساع أفق الشخصية الروحية لفرد من الناس وارتقائها، ومن الناحية العامة رسالة إلهية إلى الناس لقيادتهم ثقل إليهم بواسطة شخص منهم"^(٧). وإصراره على وصفها بالرسالة الإلهية هو الأمر الذي يبتين من خلال رؤيته لحقيقة الوحي وتأويله المراد بكونه منزل من الله؛ إذ أن مطهري وإن كان قد أقام النبوة على أساس قدرات الإنسان الطبيعية إلا أنه لم يصل إلى حد القول بأنها فاعلة استقلالاً في تشكيل ماهية الوحي، حيث يرى أن الوحي هو شيء عام في كل الوجود نلاحظه في مظهر تطور جميع الكائنات ونموها^(٨)، وهناك إلى جانب هذا: الوحي الخاص بالأنبياء، وهذا يقوم على ثلاثة خصائص هي: "أن الوحي أمر داخلي... يتلقاه الأنبياء عن طريق الباطن ومن الداخل...، ويستلزم وجود المعلم... فعندما نقول إن الوحي ليس أمراً خارجياً؛ فمعناه أنه لا يكون من خلال الحواس...، كما لم يتمخض عن طريق التجربة. وليس معناه عدم وجود أي معلم بالأساس، بحيث يكون الوحي منبثقاً من ذات النبي. النبي في ذاته بشر مثلاً جاهل في ذاته...، والحاصل أن هناك معلم

(١) المرجع السابق، ص ٦٢.

(٢) المرجع السابق، ص ٦٢.

(٣) المرجع السابق، ص ٥٨.

(٤) المرجع السابق، ص ٦٨، وانظر من نفس الكتاب، ص ٦٧.

(٥) المرجع السابق، ص ٧٤.

(٦) المرجع السابق، ص ٧٥.

(٧) ختم النبوة، مرتضى مطهري، ترجمة عبد الكريم محمود، ص ٦.

(٨) انظر: النبوة، ص ١٣٤ وما بعد.

وتعليم في عملية الوحي. والخاصية الثالثة هي الاستشعار، فالنبي يشعر في حالة تلقي الوحي أنه يتلقى من مصدر آخر^(١)، وهو لهذا يثبت وجوداً حقيقياً لملاك الوحي جبريل، أما عملية كيفية إدراك الوحي واتصاله بملاك الوحي فيرى مطهري أنها قد تكون على صورة أن النبي ﷺ يرى "واقعة حقيقية في العالم الآخر... ثم يتجسم ما رآه هناك أمام عينيه فعلاً وواقعاً"^(٢)، فيكون النبي رأى جبريل بروحه وتمثل له مجسماً بعد ذلك يراه ببصره، كما يكون نزول الوحي نزولاً معنوياً. والمسألة المهمة هنا هي أنه إذا كانت النبوة في أساسها قائمة على الاستعدادات الروحية للإنسان بما هو كذلك فهل ختم النبوة يفضي إلى بطلان تقريره هذا؟ في الحقيقة أن مطهري قد طرح مسألة ختم النبوة للبحث، واعتبر أنها ليست دليلاً على ضعف قدرات البشرية وانحطاط استعداداتها^(٣)؛ ذلك أن "الاتصال بالغيب وشهادة حقائق الملكوت وسماع ملائكة الغيب وبالنتيجة معرفة أخبار الغيب: ليست من النبوة؛ فالنبوة هي التنبؤ وليس كل من أخبر تنبأ، والقرآن يذكر أن باب الإشراف والإلهام مفتوح أمام كل من يطهر باطنه"^(٤)، والنتيجة أن الهداية السماوية وترقية البشر قدراتهم أمر متصل حتى بعد موت النبي وختم الرسالة، وذلك عن طريق الولاية والإشراف العرفاني، وعندئذ تكون حقيقة مسألة ختم النبوة -فيما يرى مطهري- هو أن النبي الخاتم قد بلغ أعلى مقدار لعروجه في الملكوت الأعلى، وترقيه الروحي في المكاشفة، ولن يحصل أكمل من معارفه التي اطلع عليها، كما لن يوجد أقل منه أو مثله إذ لا فائدة منهما، ولهذا كان ختم النبوة بالنبي أمر واجب وضروري^(٥)، لكن مع هذا يترك الباب مفتوحاً للعرفان كمصدر لاكتساب الحقيقة.

وإذا ما انتقلنا إلى ما يطرحه سيد نصر جواباً لماهية النبوة نجده يشير إلى أن النبوة هي "حالٌ تُسبغ على الذين اختارهم الله سبحانه ليصبحوا أداةً لنشر رسالته في العالم، ويوحى إليه من السماء مباشرة، ولا يدين النبي لأحد بشيء...، وتشكل معرفته تجلي الرباني في الوسط الإنساني"^(٦)؛ واختيار الحق تعالى للنبي يقوم على خصائص ذاتية فيه كإنسان، فإن "الله تعالى لا يتحدث إلى أي رجل كان، فلا بد أن يكون مؤهلاً وجديراً بسماع رسالة الرب، ولا بد أن تكون طبيعته نقيّة...، ولا بد أن يكون فاضلاً كاملاً بمعنى الكلمة...، فلا بد أن يمتلك المعرفة العملية والنظرية والخيال الباهر والبصيرة الثاقبة...، ولا بد أن تكون بنيته العضوية والنفسية قادرة على قيادة الناس في العمل وهدايتهم في كل المحن والأحوال"^(٧)، ومشروطية الاصطفاء الإلهي بكمال شمائل النبي الذاتية لدى نصر يُفهم على أساس فاعلية هذه الكمالات في استجلاب النبي للنبوة؛ بحيث تكون النبوة هي تجربة باطنية روحية للنبي، فالكي نلخص - يقول نصر - شمائل الرسول عليه الصلاة والسلام يجوز قول إنه مثال الاتزان الإنساني الذي يَفنى في الحق الرباني، وكان أول من أسس اتزاناً واتساقاً بين كافة الميول الحسية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية في الإنسان، والتي لا يعلو عليها إلا العالي على الحال الإنساني ذاته^(٨)؛

(١) المرجع السابق، ص ١٤٩، ١٥٠، ١٥١ بتصرف.

(٢) المرجع السابق، ص ١٥٨، ١٥٩.

(٣) ختم النبوة، ص ٨.

(٤) المرجع السابق، ص ٣٣، ٣٤.

(٥) انظر: علم الكلام الجديد نشأته وتطوره لبدوي، ص ١٢٦.

(٦) مثالات الإسلام وحققه، سيد حسين نصر، ترجمة عمر نور الدين، ص ١٠٣.

(٧) مثالات الإسلام وحققه، ص ١٠٤.

(٨) المرجع السابق، ص ٩٣.

بحيث تمثل "كل آية في القرآن نبوءة... تتحقق بمعنى أعمق في النبي ذاته"^(١)، فبوصول النبي لهذه المنزلة - بفضل ترقى روحه - يتجلى في الحق ويتحد بذات الله؛ فهو اتجاه تصاعدي رفيع يرقى إليه الإنسان فيصير النبي مثلاً حياً للإنسان الكامل؛ "فهو الإنسان الذي حقق كل قدراته ونفذ في كل أحوال الوجود، وهو كامن في الحال الإنساني، وقد تحقق بالمعرفة بكمالها بماهية الإنسان ومعنى أن يكون المرء إنساناً، وكان أول تحقق له هو رسول الإسلام ﷺ ثم يليه الأقطاب فالأولياء"^(٢)، ولذا يتأول نصر كون النبي أمياً على أنها "رمز للفناء في الحق، فالطبيعة الثابتة للرسول ﷺ تعني محو كل ما هو إنساني أمام وجه الحق، فنفس النبي صفحة بيضاء يدون عليها القلم الرباني...، ويعني الفناء الحياة في الرب ومن ثم البقاء فيه"^(٣)، فعند قول (أشهد أن محمداً رسول الله)... تتعلّق الرمزية بالصوت والصورة في اللغة المقدسة التي لا يمكن ترجمتها، فصوت كلمة محمد يعني العزم الذي صدر عن الرب لا القوة الإنسانية فحسب، والمقطع الممدود في كلمة رسول رمز انشراح الصدر والكرم الرباني الذي يفيض من كيان الرسول عليه الصلاة والسلام"^(٤)، فباطن الرسول أشبه بخيمياء تكشف عن النور الذي هو حال فيه، وبالتالي فإن برانية النبي ظاهرة بشرية لكن جوانبته باطنة ربانية قديمة، فهو الإنسان الكامل القديم مرآة الرب التي يتأمل فيها ذاته"^(٥) - تعالى الحق -، وترتيباً على هذا يكمن الوحي لا في كونه تجربة روحية ذاتية للنبي وإنما نصر يصر على حفظ مكانة الوحي: القرآن والسنة، ونجده بالفعل يرفض التعامل معها وفق رؤية تاريخية قاصرة"^(٦)؛ "فإن القرآن مصدر الشريعة ومرشد لحياة الإنسان العملية وملهم لكدحه الفكري، فهو كون تصوغ حدوده البيئة الطبيعية والاجتماعية لنفس الإنسان ونتائج أعماله ومصيره في العالم الآخر"^(٧)، فيمثل القرآن تجلي كلام الله بواسطة الإنسان الكامل/النبي، فيكون كلام النبي هو كلام الحق ذاته، والوحي لدى نصر لا يشمل الوحي التدويني فقط وإنما الوحي التكويني، فالقرآن كون صغير والكون قرآن كبير لا يمكن الفصل بينهما بحال، ويكمن الفهم فيها بالتأويل والنظر إليها بوصفها لغة مقدسة رمزية لا تتحل إلا بالتأويل، ف"المعرفة الجوانية الوثيقة للمتن القرآني تعتمد على التأويل للنفاذ من ظاهر الآيات إلى باطنها"^(٨)، فما قاله النبي هو رمز يحتاج للتأويل للوصول إلى حقيقته/باطنه. وإلى جانب هذا يشير نصر أيضاً إلى أن ختم النبوة "لا يعني الانقطاع الكامل عن المنظومة الربانية"^(٩)؛ ذلك أن إلهام الولي يحل مكان النبوة كلما تجدد العصر بحيث "يستطيع الإنسان... أن يجدد ذاته روحياً ليتواصل مع الرباني رغم انتهاء الوحي، وينطوي هذا البعد الجواني في الإسلام وبركته في الطرق التي تحفظ القوى الروحية للوحي الأصلي لتجديده على مدار الزمن، كما يعني الحياة الروحية التي تصل إلى حد الولاية أو القداسة، والتي تظهر حياة المجتمع الإنساني بقوى الدين المحفوظ"^(١٠)؛

(١) المرجع السابق، ص ٨٢.

(٢) ثلاثة حكماء مسلمين (السهروردي. ابن سينا. ابن عربي)، سيد حسين نصر، ترجمة عمر نور الدين، ص ١٦٤.

(٣) مثالات الإسلام وحقايقه، ص ٩٣.

(٤) المرجع السابق، ص ٩١.

(٥) انظر: مثالات الإسلام وحقايقه، ص ١٠٧-١١٠، ثلاثة حكماء مسلمين، ص ١٦٢-١٦٤.

(٦) انظر: مثالات الإسلام وحقايقه، ص ٩٧-١٠١.

(٧) المرجع السابق، ص ٨٠.

(٨) الإنسان والطبيعة، سيد حسين نصر، ترجمة عمر نور الدين، ص ١١٣، وانظر: المرجع السابق، ص ٧٤-٨٠.

(٩) مثالات الإسلام وحقايقه، ص ١٠٥.

(١٠) المرجع السابق، ص ١٠٦.

وهكذا إن يكون اتباع الرسول هو اتباع طريقته الروحية للاتصال بالحق تعالى، وكمال الدين وطلائقته تعني أن هذا الدين يتضمن "الوفاء بكافة الاحتياجات الروحية لكل المسلمين ما بين المؤمنين والأولياء"^(١)، ويأتي دور الإنسان/الولي مكملاً للوفاء بحاجاته الأخرى في تجدد الزمن، ومن جهة أخرى فإن هذا يفسر لنا تأكيد نصر على اللغة الرمزية للوحي والتأويل كأساس في المعرفة به.

وإذا ما انتقلنا إلى طرح سرورس لمسألة النبوة نجد أنه يُعد أهم المتكلمين في المدرستين الذي اهتم بمسألة تجديد النظر إلى حقيقة النبوة؛ حيث يقيم البحث في مسألة النبوة على أساس منهجي يتمثل في الاعتماد المسبق على عدد من الفرضيات التي تتبع من إطار حدود العقل ونتائج المعارف في كل عصر، وبالتالي فإن بسط التجربة النبوية عند سرورس يعتمد أولاً على هذه المفروضات المسبقة المستقاة من المعارف والعلوم الحديثة والخارجة عن الدين^(٢)؛ حتى يتمكن من "توضيح كيفية ارتباط النبي بالنص"^(٣) ومعرفة حقيقة نبوته وما جاء به- ﷺ-، وبدائيةً يقترح سرورس النظر إلى النبوة كادعاء للنبي يستلزم النظر إلى الشواهد الخارجية عن دعوته لإمكان تصديق مدعاه، فيقول: "عليكم أن تتركوا مؤقتاً مسألة العقائد وتفرغوا أذهانكم من العقائد الإسلامية، وكما تقول الفلسفة الظاهرية: ضعوهما بين قوسين وانظروا لها بنظرة محايدة"^(٤)؛ وعلى هذا الأساس نبدأ في تحليل شواهد دعوى نبوته، وأولى شواهد صدق مدعاه تتمثل في أن "النبي يعتقد ويدّعي أتباعه أيضاً إلى أن الله تعالى وراء الزمان والمكان وليس له حد ولا صورة ولا يتكلم بلغة خاصة...، ولكن هذا الإله عندما يتحدث مع نبي الإسلام نفسه فإنه يتحدث باللغة العربية، أي أنه في الواقع يخرج عن إطار اللالغة ويختار لغة معينة...، فعُلم الله اتخذ له لون المحيط الاجتماعي والبشري"^(٥)، ثانياً: أن الوحي والنص القرآني الكريم قد تضمن أحداثاً وأحوالاً وجدت وارتبطت بعصر النبي كحادثة الأفك مثلاً^(٦)، ثالثاً: "إن معطيات الوحي على النبي تتناغم وتقترب تماماً مع ما كان يدور في حياة النبي الخاصة أو العامة، بل كانت مقترنة مع بعضها؛ ولم تكن قضايا الوحي مثلاً من قبيل الأمور الجاهزة مسبقاً بدون الأخذ بنظر الاعتبار الحوادث الواقعة في إطار الزمان والمكان"^(٧)، وأخيراً إن "هناك كلمات غير عربية كثيرة في الآيات القرآنية، وهذه الكلمات يتجاوز عددها مئتي كلمة ومفردة حيث كانت تمثل المفردات السائدة في المحيط الثقافي للقبائل العربية القاطنة في شبه الجزيرة العربية، فلم ترد هذه المفردات من مكان آخر ولم يكن العرب غرباء عنها"^(٨)، ويدخل في سياق هذا الأخير عند سرورس عددٌ من الأحكام الشرعية بل وحتى الديانات والمعلومات التي توفرت في الوحي، فقد كانت معروفة عند العرب في محيط النبي فلم يأت النبي بأكثر ولا أقل من ذلك^(٩)؛ وجمع هذه الشواهد إلى جانب بعضها البعض يخرج سرورس بنتيجة هي أن

(١) المرجع السابق، ص ١٠٦.

(٢) انظر بالإضافة إلى حديثنا عن المناهج في المبحث الأول: بسط التجربة النبوية، ص ١٢٥ - ١٢٧.

(٣) بسط التجربة النبوية، ص ١٢٦.

(٤) المرجع السابق، ص ١٢٧.

(٥) المرجع السابق، ص ١٢٨، ١٢٩.

(٦) المرجع السابق، ص ١٢٩.

(٧) المرجع السابق، ص ١٢٩ بتصرف يسير، وفي رأينا أن هذا لا يعد شاهداً آخر بقدر ما هو تكرار للشاهد الثاني وإظهار استنتاج عليه، فالشاهد إذن -عنده- واحد، هو تأثير الوحي بالوقائع والحوادث التاريخية الواقعة في حياة النبي الخاصة والعامة.

(٨) بسط التجربة النبوية، ص ١٣٠.

(٩) انظر: المرجع السابق، ص ٣٧ وما بعد.

حقيقية النبوة تكمن في كونها تجربة باطنية دينية للنبي، حيث "يرى النبي وكأن شخصاً يحضر عنده ويحدثه في أذنه وقلبه بمضمون الرسالة السماوية ويكلفه بإبلاغ التعاليم والأوامر الإلهية للناس"^(١)، لكن مبدأ حدوث هذه النبوة ينطلق من ذات النبي الذي اجتهد في الترقى الروحي ليلبغ بها الكمال ويبلغ مرتبة الكشف وعندئذ تحصل له النبوة، فالنبي عندما ينال "مرتبة الكشف فإنه سيملك شخصية جديدة بحيث يرى الواقع بشكل جديد ويدرك حقائق الأمور الموجودة في العالم ويتحدث عنها"^(٢)، وهكذا إذن "فالنبي في هذه الرؤية لا يمثل موظفاً أو مأموراً محضاً بحيث جاء في عصر معين وأدى وظيفته ورحل"^(٣)، بل النبوة تبدأ بفاعلية النبي بل واستجلابه لها حتى يصير كلامه هو عين كلام الحق كما يقرر سروش، "فكلام النبي حق، وليس النبي تابعاً لجبرائيل، بل جبرائيل تابع له، فهو الذي يُنزل الملك، ومتى أراد أن يرحل عنه تحقق ذلك، وبإمكاننا الإشارة إلى هذه الحقيقة، وهي أن الاعتقاد بأن كلام النبي هو عين كلام الباري يُعد أفضل طريق لحل المشاكل الكلامية الواردة في موضوع الخطاب الإلهي"^(٤). وترتيباً على أن ماهية الوحي تتبدى في كونه "هو الإلهام، هو نفس التجربة التي يخضع لها الشعراء والمتصوفة... وفي عصرنا الحديث يمكننا فهم الوحي على الأرجح عن طريق مقارنتنا إياه مع الشعر"^(٥)، وحاصل هذا الإلهام والحالة الكشفية التي يحياها النبي مع الوحي بما أنه فاعل فيها؛ يأخذ شكلاً واقعياً يتأثر بكامل شخصية النبي وحياته ومحيطه الاجتماعي والثقافي؛ فيأخذ لغة النبي ويتأثر بواقع زمنه وحوادثها وبالمعرفة السائدة في عصره؛ بحيث "الإلهام يأتي من ذات النبي، وذات كل فرد هي ذات إلهية، ما يميز النبي عن غيره من الناس هو أنه يدرك هذه الألوهية، فذاته أصبحت تشكل مع الله شيئاً واحداً...، وللنبي أيضاً طريقة أخرى ليكون هو خالق الوحي، يكون ما يتلقاه من الله هو جوهر القرآن، إلا أن هذا الجوهر لا يمكن أن يُعرض للناس هكذا لأنه يتجاوز فهمهم... ليس لهذا الجوهر أي شكل، ومن واجب النبي إعطاؤه شكلاً لأجل أن يصبح قابلاً للفهم"^(٦)، وهذا الشكل هو الواقع الخارجي المحيط بالنبي، وخلاصة الأمر أن النبي يعيش "تحويل من التجربة، والإسلام يمثل حصيلة هذين التحوين كليهما: التجربة الباطنية، والتجربة الخارجية"^(٧)، ولكون النبوة تجربة بشرية للنبي فإنها كأي تجربة إنسانية استمرارها ودوامها "يفضي إلى تكاملها قطعاً، والتجربة الباطنية للنبي حظت بمثل هذا التكامل والبسط، فيوماً بعد آخر تشتت نبوته وترتفع منزلته ويكون أعرف وأبصر بغايته"^(٨)؛ ومن هنا يقرر سروش أن النبي لو عاش أكثر من عمره وشهد وقائع أكثر لكان بإمكان الوحي أن يكون أكبر حجماً مما هو عليه^(٩)، وكما أن تاريخية التجربة النبوية قد تقضي إلى زيادة في الوحي شكلاً ومضموناً؛ فإنها أيضاً تشكل مستنداً لنزع العصمة عنه أيضاً؛ فكما "يخلص سروش في نهاية الأمر أن النبي لم يلق الوحي بالقرآن

(١) المرجع السابق، ص ١٠، ١١.

(٢) المرجع السابق، ص ١٤١.

(٣) العقل والحرية، ص ١٠١.

(٤) بسط التجربة النبوية، ص ٢١.

(٥) "القرآن نتاج عقل محمد" مقابلة لسروش أجراها معه ميشيل هوبينك بإذاعة هولندا العالمية، مفرغة عبر موقع

<http://ghafri.over-blog.com>

(٦) المرجع السابق.

(٧) بسط التجربة النبوية، ص ٣١.

(٨) بسط التجربة النبوية، ص ٢٠.

(٩) انظر: المرجع السابق، ص ٢٧.

حرفياً، بل منح للإلهام شكلاً بشرياً، بل ويذهب أبعد من ذلك عندما يؤكد أنه حتى ما يتم اعتباره ثابتاً... يمكن أن يخضع لتحول عميق وتكون موضع شك عندما يتغير السياق الثقافي^(١)؛ لأن النبي يتكلم في حدود تجربته المتأثرة بمحدودية معرفته، ولهذا ينفي سرور مقارنة مفهوم اكتمال الشريعة بشمولها لكل زمان ومكان بعد موت النبي؛ وذلك لأن "النبي هو المشرع للأحكام الفقهية، أن النبي نفسه هو المقنن لهذه المسائل، وبالطبع فإن الله أمضى القوانين التي شرعها النبي"^(٢) فلا تعدو - عند معرفتنا لهذا - أن تكون صالحة لبيئته التي يتحرك فيها، والمعنى الحقيقي لمعنى ختم النبوة بالنبي ﷺ هو الاسترشاد بطريقة النبي في المعرفة ومنهجه وإذكاء التجارب العرفانية بوصفها نبوة كل عصر، "فقد جاء النبي ليبين للناس منظومة من المعارف الدينية وبيني أمة مستقلة...؛ ينبغي أن ندرك جيداً مفهوم اتباع النبي من موقع العمق الفكري والمعنوي... النبي يمثل تجربة دينية، ومادام سراج هذه التجربة مضيئاً فإن النبوة حية وفعالة في واقع الحياة البشرية، واتباع النبي يعني اتباع تجاربه، وهذا الاتباع ليس اتباعاً من موقع التقليد والانفعال والتكرار، بل من موقع المشاركة الفعالة في تجارب هذا القائد"^(٣).

وفي ذات السياق نجد أن شبستري طرح رؤيته لمسألة النبوة بوصفها تجربة عرفانية للنبي؛ "فالنبي له تجربته التاريخية؛ حيث شعر بعد أول وحي نزل عليه أن الرسالة الإلهية ملأت أركان السماوات والأرض، فجاء خائفاً وأمر أن يُدَثَّرْوه. كانت هذه تجربة قصها فيما بعد على الآخرين، وبين لهم أنها آيات إلهية"^(٤)، فاتصال النبي بالحق يمثل تجربة باطنية عاشها النبي. وشبستري لا يبحث كثيراً كيفية هذا الاتصال، إنما المهم عنده هو بحث ناتج ذلك الاتصال، أي الوقوف على حقيقة الوحي؛ حيث يبنى على كون النبوة تجربة خاصة بالنبي نقل من خلالها كلام الله تعالى، وأن هذا الكلام قد جاء بلغة بشرية، ف"ما من شك بأن كلام الله ظهر على صورة كلام الإنسان، أي على لسانه وبمنطقه، وفي أفق فهمه، وفي الظرف الزماني والمكاني للإنسان، وفي حدود ثقافته، ولو لم يظهر كلام الله في إطار الزمان والمكان وفي بيئة الإنسان وأفق إدراكه لما كان كلاماً"^(٥)، فالنبي إذن نقل جوهر الدين في ضوء حدود تجربته، أي نقل إلينا تفسيره للكلام الإلهي لا الكلام الإلهي عينه؛ إذ "لا يشتمل كلام البشر كل المعنى الذي أراد الله؛ لأن كلام البشر يعجز عن استيعاب كل ذلك المعنى"^(٦)، وبالتالي فإن "لغة الأديان الإلهية لغة تفسيرية، هذا هو الأصل الأول. والأصل الثاني تاريخية لغة الدين، ففهم النصوص الدينية وفهم لغة الدين يمثل فهماً تاريخياً"^(٧)، فحقيقة ما يسميه المسلمون الوحي/القرآن الكريم لا يُعد بحسب طرح شبستري - كلاماً إلهياً بل مجرد معرفة لتجربة النبي ﷺ الدينية، وهذه المعرفة - نظراً لأن النبي بشر - ليست

(١) طبع النزعة الإنسانية في فكر عبد الكريم سروش، رشيد سعدي، موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود: <https://www.mominoun.com/articles/%D8%B7%D8%A8%D8%B9K> ، وانظر أيضاً: مقابلة سروش: القرآن نتاج عقل محمد، والمعرفة الدينية عند عبد الكريم سروش: دراسة نقدية في ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة، ص ٣٤٣-٣٤٥.

(٢) بسط التجربة النبوية، ص ١٤٣.

(٣) العقل والحرية، ص ١٠٢، وانظر: المرجع السابق، ص ٣٦، ٨٤-٨٦.

(٤) مدخل إلى علم الكلام الجديد، ص ١٤١.

(٥) المرجع السابق، ص ١٤٦.

(٦) مدخل إلى علم الكلام الجديد، ص ١٤٦.

(٧) المرجع السابق، ص ١٤٣، وانظر: تأملات في القراءة الإنسانية للدين، ص ٨١ وما بعد.

مطلقة، بل لا يمكن أن تحتوي حقيقة من حقائق الدين، أو حتى معنى لمقولاته، ف"الوحي ظاهرةٌ عُرضت على الناس في إطار معطيات تاريخية لسانية، وهكذا فإن ظهور الوحي وتلقيه من قبل الناس وشخصية النبي الأكرم نفسها هي كلها وقائع تاريخية، ليس لدينا طريق مباشر لمعرفة" (١)؛ ولهذا يقرر شبستري أن "معرفة الله ورسوله، وهي المرحلة الأولى للتدين، لا تتيسر في جميع العصور والمجتمعات إلا بمساعدة العلوم والمعارف البشرية في ذلك العصر، وستبقى كذلك في المستقبل" (٢)، وبالتالي فإن عملية فهم حقائق الدين تستلزم بالضرورة "امتلاك سلسلة من القبلات المستوحاة من المعارف البشرية، ولا يستطيع أي مفسر أن يدعي أنه لا يملك أي قبلية ومفروضة ذهنية وأن ما حصل عليه من تفسير القرآن لا يصطبغ بلون بشري" (٣)؛ وهذا الكلام لدى شبستري يبنني على أساس هيرمانيوطقي يرى أن الوصول إلى معنى مركزي للنص يحصل بالرجوع إلى تجربة المؤلف نفسها، ولأن المؤلف متعالٍ فنحن كبشر لا نستطيع تمثيل تجربته وبالتالي فهم عين مراده، ففي "الواقع أن ما يصل إلى أسماعنا ليس سوى صوت جرس لا أكثر، ولكن صوت الجرس هذا يأتي إلينا من منزل المعشوق رغم أننا لا نعلم أين يقع منزل المعشوق....، وعلى هذا الأساس فإن مسألة انكشاف الأمر غير مطروحة، وبحسب تعبير كثير من المتألهين والعارفين أن الله تعالى إذا كشف عن نفسه فإن قضية العالم ستنتهي" (٤) ومن هنا لا يبقى أمام المتدين إلا أن يوظف النص في ضوء تجربته هو حتى يتمكن من الفهم، وجملة الفهم ليس كل الفهم كما يقول (٥)؛ وهذا يفسر لنا تعريفه الكلام الإلهي/الوحي بأنه "عبارة عن الإشارة الإلهية للنبي، فبهذه الإشارة الإلهية انفتح أفق النبي، وتبدل أفاقه الباطني العادي إلى أفق وحياني ونبوي، وكان هذا الكلام المسلم به للنبي هو كلام الله، ولكن ما موقعه بالنسبة إلى الآخرين؟ هذا الكلام إنما يكون كلام الله بالنسبة إلى الآخرين فيما إذا تسبب في فتح أفق باطنهم وأثر في نفوسهم....، إذن نقول إن كلام الله هو الكلام الذي يترك أثراً في نفس الإنسان" (٦)؛ إذ إنه ليس "بمجرد أن النبي قال هذا الكلام...يعتبر كلام الله، بل ينبغي أن يتضمن حالة من فتح الأفق أيضاً....، إذ فالخطاب الذي يتضمن التأثير في فتح أفق الإنسان نحو الله تعالى هو كلام الله وإن صدر عن أي شخص كان" (٧)؛ وترتيباً على هذا لا يمكننا حمل معنى ختم النبوة على دلالة الكمال ومطلق الصلاحية لكل زمان ومكان بعد موت النبي؛ ذلك أن دور الأنبياء إنما يكمن في كونهم مجرد أدلاء وهداة إلى طريق الإله، لكنهم لم يبينوا كيفية المسير إليه، فهم أشبه بالمرشدين الروحانيين إذن (٨).

ونتيجة لما سبق من تحليل يمكننا أن نقول أن القاعدة الرئيسة التي يحض عليها المتكلمون الجدد بشأن النبوة والوحي تكمن في: أن النبوة حالة يصل إليها النبي بترقية روحه، وأن الوحي هو نتاج هذه التجربة الدينية الإنسانية؛ إذن النبوة والوحي منتجات إنسانية لا متعالية- وقد رأينا أن أقصى ما اثبتوه من تعالٍ للوحي هو

(١) تأملات في القراءة البشرية للدين، ص ٩٢.

(٢) هرمنيوطيقا القرآن والسنة، ص ٣٩.

(٣) المرجع السابق، ص ٤٣.

(٤) نقد القراءة الرسمية للدين، ص ٢٣٠.

(٥) انظر: هرمنيوطيقا القرآن والسنة، ص ٣٢٢.

(٦) نقد القراءة الرسمية للدين، ص ٢٢٢.

(٧) المرجع السابق، ص ٢٢٦.

(٨) انظر: تأملات في القراءة الإنسانية للدين، ص ١٩٦ وما بعد.

جوهره ومعانيه الكلية لا غير -، وهذا الاستنتاج يعد بمثابة ماصدق لاعتقادهم بأنسنة الدين -كما رأينا ذلك في المطلب السابق- وأن الواقع هو ما يشكل الدين شكلاً ومضموناً، ويشكل هذا الموقف من تعالي الدين مناقضة حقيقية لمعنى الإيمان الذي يقوم على تعقل الإنسان للقضايا الغيبية وإن لم يحسن تصورهما؛ إذ فقدان التصور الحقيقي لماهية النبوة وكيفية الوحي لكونها من المسائل التي تبقى معرفة حقيقتها من الغيب لا يلغي إمكانية تعقلها ومن ثمَّ الإيمان بها، ففقدان تصور العقل لا يلغي إمكانية الإيمان وهو غاية المطلوب من الإنسان حيال هذه المسألة^(١)، ولهذا عدَّ الله جل جلاله الإيمان بالغيب من أهم ركائز الإيمان فقال: ﴿أَلَمْ * ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ * الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾ [البقرة: ١-٣]، فأصل الغيب: كل ما غاب عنك من شيء، وهو من قولك: غاب فلان يغيب غيباً^(٢)، لكن إقرارنا هنا بكونها من مسائل الغيب يستلزم بل ويوجب أن يكون الأصل في معرفة حقيقتها، وطبيعة اتصال النبي بالماوراء -مع كونه بشراً- هو الخبر عن الله تعالى أو عن النبي ﷺ ذاته؛ فذلك أولى بالتقديم بمقتضى العقل -المقدمة القبلية التي نستدل من خلالها ونحكم بها على الموضوع-؛ فإنه "لو تعبد الإنسان ما عسى أن يتعبد، لم يعرف ما خص الله به محمداً ﷺ - إن لم يعرف ذلك من جهته"^(٣)، وقد ورد عدد من النصوص المقدسة التي تتحدث عن كيفية تلقي النبي للوحي من ذلك قوله تعالى: ﴿فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ [البقرة: ٩٧]، وقال ﷺ: ﴿وَمَا كَانَ لِنَشْرِ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِي بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلَيَّ حَكِيمٌ﴾ [الشورى: ١٦]، وقد ورد تلقي النبي ﷺ الوحي عن الله تعالى بهذه الأقسام، من ذلك ما روته أم المؤمنين "عائشة رضي الله عنها: أن الحارث بن هشام سأل النبي ﷺ كيف يأتيك الوحي؟ قال: "كل ذاك يأتيني الملك أحياناً في مثل صلصلة الجرس، فيفصم عني، وقد وعيت ما قال، وهو أشده علي، ويتمثل لي الملك أحياناً رجلاً فيكلمني، فأعي ما يقول"^(٤)، وهذا النوع هو أشهر الأنواع وأكثرها، وحي القرآن كله من هذا القبيل وهو المصطلح عليه بالوحي الجلي، قال الله تعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ * بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ [الشعراء: ١٩٣-١٩٥]، وكلام الله تعالى إليه مباشرة يقظة كما في قوله ﷺ في حديث المعراج "أوحى الله إلي ما أوحى، ففرض علي خمسين صلاة في كل يوم وليلة، فنزلت إلى موسى ﷺ فقال: ما فرض ربك علي أمتك؟ قلت: خمسين صلاة، قال: ارجع إلى ربك فسأله التخفيف، فإن أمتك لا يطيقون ذلك، فإني قد بلوت بني إسرائيل وخبرتهم، قال: فرجعت إلى ربي، فقلت: يا رب، خفف عن أمتي، فحط عني خمسا..."^(٥) الحديث، فهذا "من أقوى ما استدلل به على أن الله سبحانه وتعالى كلم نبيه محمداً ﷺ ليلة الإسراء بغير واسطة"^(٦)، و"عن مسروق، قال: كنت متكئاً عند عائشة، فقالت: يا أبا عائشة، ثلاث من تكلم بواحدة منهن فقد أعظم على الله الفرية، قلت: ما

(١) انظر: تعريف عام بدين الإسلام، علي الطنطاوي، ص ٤١-٤٥، ضوابط المعرفة، عبد الرحمن بن حبنكة، ص ٣٥١.

(٢) جامع البيان عن تأويل عن أي القرآن، محمد بن جرير الطبري تحقيق عبد الله التركي، ١/ ٢٤٢.

(٣) منهاج السنة النبوية، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية تحقيق محمد رشاد سالم، ٥/ ٤٣٠، وانظر مثلاً: منهج السلف بين العقل والتقليد، محمد السيد الجليلند، ص ٦٧ وما بعد.

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب بدء الخلق، باب ذكر الملائكة، ٤/ ١١٢ (٣٢١٥).

(٥) مناهل العرفان في علوم القرآن، محمد الزرقاني، ١/ ٦٤.

(٦) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب الإسراء برسول الله ﷺ إلى السموات وفرض الصلوات، ١/ ١٤٥ (٢٥٩).

(٧) فتح الباري شرح صحيح البخاري، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، ٧/ ٢١٦.

هن؟ قالت: من زعم أن محمداً ﷺ رأى ربه فقد أعظم على الله الفرية، قال: وكنت متكئاً فجلست، فقلت: يا أم المؤمنين، أنظريني، ولا تعجليني، ألم يقل الله عز وجل: ﴿وَلَقَدْ رَآهُ بِالْأُفُقِ الْمُبِينِ﴾ [التكوير: ٢٣]، ﴿وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى﴾ [النجم: ١٣]؟ فقالت: أنا أول هذه الأمة سأل عن ذلك رسول الله ﷺ، فقال: "إنما هو جبريل، لم أره على صورته التي خُلق عليها غير هاتين المرتين، رأيته منهبطاً من السماء ساداً عَظَمَ خَلْقُهُ ما بين السماء إلى الأرض"^(١)، ونحوها، فهذه الأقسام خاصة بالأنبياء وحدهم، وهناك وحي عام يدخل فيه مع النبي غيره وذلك كقوله تعالى: ﴿إِذْ يُوحِي رَبُّكَ إِلَى الْمَلَائِكَةِ أَنِّي مَعَكُمْ فَتُنَبِّئُوا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ [الأنفال: ١٢] فسمى هذا الاتصال بالملائكة وحيّاً، ويدخل فيه الرؤيا الصادقة، والإلهام القلبي الذي يحصل للإنسان، بحيث تبقى أحوالاً مخصوصة الأثر والرسالة على أصحابها كما في قوله تعالى: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَى أُمِّ مُوسَى أَنْ أَرْضِعِيهِ فَإِذَا خِفَتْ عَلَيْهِ فَالْقِيهِ فِي الْيَمِّ وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحْزَنِي إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكَ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ﴾ [القصص: ٧]؛ لكن معرفة كون الوحي ليس مخصوصاً بالأنبياء لا يقتضي مشاركة غير النبي في الإخبار عن الله بما أوجب على العباد من عقيدة وشرعية، ولهذا عَرَفَ أهل العلم الوحي اصطلاحاً بأن: "معناه في لسان الشرع أن يُعلم الله تعالى من اصطفاة من عباده كل ما أراد اطلاعه عليه من ألوان الهداية والعلم ولكن بطريقة سرية خفية غير معتادة للبشر"^(٢)، كما عَرَفَهُ ابن كثير بقوله: "الوحي بالنسبة إلى جناب الله عز وجل، وهو أنه تعالى تارة يقذف في روح النبي ﷺ شيئاً لا يتمارى فيه أنه من الله عز وجل"^(٣)، فهو "إعلام الله أنبياءه بما يريد أن يبلغه إليهم من شرع أو كتاب بواسطة أو غير واسطة"^(٤)، مع العلم أنه ليس كل من أوحى إليه الوحي العام يكون نبياً؛ فإنه قد يوحى إلى غير الناس، قال تعالى: ﴿وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ﴾^(٥)، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن الإخبار بنزول الوحي على قلب النبي لم يقتض أنه لم ينزل إلا بهذه الصورة؛ لما ذكرناه من تعدد أنواع الوحي التي أخبر النبي ﷺ بوقوعها له؛ وهذا يقتضي بطلان القضية التي ركبها المتكلمون الجدد من كون مضمون وشكل الوحي تجربة للنبي؛ لقصرها على جانب واحد من هذه الأنواع مع ورود ذكر غيرها في هذا المقام، وهذا الأخير ظاهرٌ عددٍ من الآيات الكريمة كقوله ﷺ: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ [آل عمران: ٧]، وقوله تعالى: ﴿وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا﴾ [الإسراء: ١٠٦]، وقوله: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الْقُرْآنَ تَنْزِيلًا﴾ [الإنسان: ٢٣]، وتبين حقيقة الوحي من خلال هذه النصوص تقتضي أن النبوة إنما تكمن في

(١) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب قوله عز وجل (ولقد رآه نزلة أخرى) [النجم: ١٣] وهل رأى النبي ﷺ ربه ليلة الإسراء، ١٥٩/١ (٢٨٧).

(٢) مناهل العرفان في علوم القرآن، ٦٣/١.

(٣) تفسير القرآن العظيم، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، تحقيق سامي محمد، ٧/ ٢١٧.

(٤) أصول الإيمان في ضوء الكتاب والسنة ص ١٢٤.

(٥) انظر: النبوات ١٣/٦، ومجموع الفتاوى ٣٩٧/١٢-٣٩٨، ٤٠٢. وبغية المرناد ص ٣١٦.

كونها اصطفاء محضاً لا فاعلية للنبي ﷺ في استجلابها فضلاً عن تشكيل دين من خلالها؛ ولهذا فإن من قالوا: "إن النبوة مكتسبة... قالوا هذا لأنهم لم يثبتوا لله علماً بالجزئيات، ولا قدرة، ولا كلاماً يتكلم به تنزل به ملائكته"^(١)، وكونها اصطفاء من الله لا يقتضي أنها قد لا تقوم على خصائص ذاتية في هذا النبي؛ ذلك أن حقيقة النبوة تظهر في كونها تجمع هذا وهذا، فهي تتضمن صفة ثبوتية في النبي وصفة إضافية هي مجرد تعلق الخطاب الإلهي به... وليس من شرط أدلتها أن تكون حالة في ذات النبي، ولكن يجوز أن تكون لها أدلة قائمة بذات النبي، كما كان في محمد ﷺ عدة أدلة من دلائل نبوته"^(٢) كما في أوصاف أخلاقه قبل البعثة وكمال صدقه ونحوها من الدلائل، وهكذا إذن فإنه حتى على جهة الإقرار بصفات ذاتية في النبي جعله الله من خلالها أهلاً للاصطفاء بالنبوة فإنه لا يمكننا أن نستخلص فاعلية النبي في الوحي من هذا؛ ولهذا قال تعالى: ﴿وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا﴾ [النساء: ١١٣]، وقال جل ذكره: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ تَعَالَوْا إِلَى مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ﴾ [النساء: ٦١] حيث نسب التنزيل إلى ذاته الشريفة، وقال جل وعلا: ﴿يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تَنزِلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِنَ السَّمَاءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ ثُمَّ اتَّخَذُوا الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ فَعَفَوْنَا عَنْ ذَلِكَ وَأَتَيْنَا مُوسَى سُلْطَانًا مُبِينًا﴾ [النساء: ١٥٣]، وقال: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ قَالَ أُوحِيَ إِلَيَّ وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَيْءٌ وَمَنْ قَالَ سَأُنْزِلُ مِثْلَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَوْ تَرَى إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمَرَاتِ الْمَوْتِ وَالْمَلَائِكَةُ بَاسِطُو أَيْدِيهِمْ أَخْرِجُوا أَنْفُسَكُمْ الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ بِمَا كُنْتُمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ وَكُنْتُمْ عَنْ آيَاتِهِ تَسْتَكْبِرُونَ﴾ [الأنعام: ٩٣]، وقال: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنْزِلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ١٠١].

إن هذا التصور - لدى المتكلمين الجدد - لحقيقة النبوة يلزم عنه فتح الباب للنظر إلى الوحي بمنظور نسبي يدعي أنه يقوم على تحليل للوحي ويستند إلى دلائله، كما أنه في ذات الوقت يظل عاجزاً عن إعطاء صورة موضوعية عن حقيقة النبوة من خلال نصوص القرآن وحده؛ إذ نجد هذه الرؤية تعارض ما سبق ذكره من آيات، كما أنها تعارض صريح النص في نفي كون القرآن من عند الرسول لفظاً ومعنى، من ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنْزِلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ١٠١]، وقال: ﴿قُلْ لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا تَلَوْتُهُ عَلَيْكُمْ وَلَا أَدْرَاكُمْ بِهِ فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِنْ قَبْلِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ [يونس: ١٦]، وقال: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ هَذَا إِلَّا إِفْكٌ افْتَرَاهُ وَأَعَانَهُ عَلَيْهِ قَوْمٌ آخَرُونَ فَقَدْ جَاءُوا ظُلْمًا وَزُورًا﴾ وقالوا أساطير الأولين اكتتبها فهي تملى عليه بكرة وأصيلاً* قُلْ أَنْزَلَهُ الَّذِي يَعْلَمُ السِّرَّ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ [الفرقان: ٤-٦]، كما

(١) منهاج السنة النبوية، ٤٣٥/٥.

(٢) النبوات، أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية تحقيق عبد العزيز الطويان، ٩٨٩/٢.

أنها تعجز عن الجمع بين صيغ التحدي المذكورة في القرآن كقوله: ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ٢]، وبين وصف القرآن للنبي ذاته بأنه لا يعلم الغيب، ولا يملك أن ينزل الآيات من دون الله ونحو ذلك كما في قوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلَا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ إِن أَتَّبِعْ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ﴾ [الأنعام: ٥٠]، وقوله: ﴿قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ وَلَوْ كُنْتُ أَعْلَمُ الْغَيْبَ لَاسْتَكْنَرْتُ مِنَ الْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِيَ السُّوءُ إِنْ أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [الأعراف: ١٨٨].

كما أنها تعجز أيضاً عن تفسير ورود صيغ الأمر إلى النبي ذاته ومحاادثته بالقرآن، وهذا كثير، فمن ذلك قوله تعالى: ﴿كِتَابٌ أَنْزَلَ إِلَيْكَ فَلَا يَكُنْ فِي صَدْرِكَ حَرَجٌ مِنْهُ لِيُنْذِرَ بِهِ وَذِكْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ * اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ﴾ [الأعراف: ٢، ٣]، وقوله: ﴿فَإِنْ كُنْتُمْ فِي شَكٍّ مِّمَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ فَاسْأَلِ الَّذِينَ يَقْرَأُونَ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكَ لَقَدْ جَاءَكَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ﴾ [يونس: ٩٤]، وقال: ﴿تَنْزِيلٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ﴾ * وَلَوْ نَقُولُ عَلَيْنَا الْآفَاوِيلُ * لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ * ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ﴾ [الحاقة: ٤٣-٤٦] فكيف يُتصور أن الوحي من عنده، أو حتى أنه مُساهم في تشكيله؟!.

المطلب الثالث: الآخرة في علم الكلام الجديد.

لقد أشرنا سابقاً إلى أن المتكلمين الجدد اعتنوا بمسألة التجديد المنهجي، واعتمدوا عدداً من مناهج المعرفة الغربية الحديثة في تجديد الفهم لعددٍ من عقائد الدين وشرائعه؛ وذلك بناءً على الاعتقاد بأن الاعتماد على ظاهر النص يتنافى مع طلاقية الدين وصلاحيته استمراريته في كل زمان ومكان حتى قيام الساعة، وتكلفوا الغوص إلى ما وراء ظواهر النصوص لتحقيق هذه الغاية كما يدعون، ويُشكل تأويلهم المفاهيم الكبرى لليوم الآخر والحياة الأخروية أحد أهم مجالات أعمالهم هذا التأويل، كما أن تحليله هنا يُلقي الضوء على مدى كونه امتداداً لأنسنة الدين كما رأيناها في المطلبين السابقين.

وبدايةً نجد أن أحمد خان انطلاقاً من مقدمته أن الدين لا بد أن يُفهم من خلال الطبيعة والعلوم الحديثة- كما أشرنا لذلك سابقاً- اعتبر أن المسلم الحديث يجب أن لا ينظر في أعماله على أساس الجزاء الذي يحصله في الآخرة من نعيم أو جحيم، وإنما أن يعمل لأن "فطرتنا تتطلب منا أن نعمل أعمالاً صالحة"^(١)؛ ومن هنا فإن الجنة والنار وما يتعلق بها من أوصاف هي أشبه "ببعض اللذات الطبيعية والنفسية"^(٢) هذا للجنة، أما النار فهي أقرب إلى الآلام الطبيعية والنفسية التي يشعر بها الإنسان، وإنما

(١) المنتقى من مقالات سيد أحمد خان، ص ١١٢.

(٢) التفسير والتفاسير الحديثة، ص ٦١.

"الله ذكر ذلك لتبقى في ذاكرة الإنسان. أجل إنه تجسيد يستطيع الإنسان بواسطته أن يخزن اللذة والألم في نفسه"^(١).

وفي ذات السياق التأويلي للمفاهيم الكبرى للآخرة قدم إقبال رؤيته، فاعتبر أن "البعث إذن ليس حادثاً يأتيها من الخارج"^(٢)، وإنما حقيقته هو حالة كمالٍ تصل إليها النفس الإنسانية فيكون "حدة في البصر وقوة في المعرفة"^(٣)، فالنفس الإنسانية بالبعث ترقى إلى الخلود فتدخل في ذات الله - تعالى الله - لتقنى في حقيقتها الروحية وتثبت في الكون؛ "وعلى هذا فالخلود لا نناله بصفته حقاً لنا، إنما نبغله بما نبذل من جهد شخصي، والإنسان مرشح له لا غير...، وإذا كان العمل الحاضر قد أمد الروح من القوة بما يكفل لها مواجهة الصدمة التي يحدثها فناء البدن، فإن الموت يكون مجازاً لا غير إلى البرزخ الذي جاء وصفه في القرآن. وتصرح كتب الصوفية بأن البرزخ حالة من الشعور تتميز بتغير في موقف النفس إزاء الزمان والمكان، وهو أمر غير مستبعد"^(٤) كما يقرر إقبال، فالبعث بوصفه هكذا لن يطل جميع الناس، وإنما هو شأن خاص بالنفس التي اجتهدت في ترقبها الروحي "فهناك أعمال تكتب للنفس البقاء أو تكتب لها الفناء، فالعمل هو الذي يُعد النفس للفناء أو يكيفها لحياة مستقلة"^(٥)، وترتيباً على هذا لا يمكننا أن نتصور وجود حقيقة واقعية أخروية تتمثل في الحساب والميزان والصراف، بل الجنة والنار كما يراها إقبال "حالتان لا مكانان، ووصفهما في القرآن تصوير حسي لأمر نفساني، أي لصفة أو حال، فالنار في تعبير القرآن هي ﴿نَارُ اللَّهِ الْمُوقَدَةُ﴾ الَّتِي تَطْلُعُ عَلَى الْأَفْنَدَةِ [الهمزة: ٦، ٧]، هي إدراك أليم لإخفاق الإنسان بوصفه إنساناً، أما الجنة فهي سعادة الفوز على قوى الانحلال"^(٦)، وهكذا يستحيل الإيمان بعالم الغيب الأخروي وفق هذا التأويل إلى العدمية أو اللاوجود؛ لأن الكل هو الله - تعالى - كما يرى إقبال، والنتيجة أن ليس هناك إلا الدنيا فالزمان لا يمكن أن يكون مقطوع النسبة إلى تطور الشخصية انقطاعاً تاماً، فالخلق ينزع إلى الاستدامة، وتكييفه من جديد يقتضي زماناً"^(٧) وهذه هي حقيقة الآخرة كما نفهمها لدى إقبال.

وإذا ما انتقلنا إلى فضل الرحمن نجده يقرر أن المراد بالآخرة "الساعة التي يُكشف فيها عن الغطاء الذي يحجب الانشغالات الذهنية للإنسان عن الحقيقة الأخلاقية الموضوعية...، فكل شخص في تلك الساعة سيجد أعماق نفسه وقد استُخرجت من بين أنقاض اهتماماته"^(٨)، وما يفهمه القارئ من تعبير

(١) المرجع السابق، ص ٦١.

(٢) تجديد التفكير الديني في الإسلام، ص ١٦٥.

(٣) إقبال فيلسوف التجديد، ص ١٨٧.

(٤) تجديد التفكير الديني في الإسلام، ص ١٦٤، ١٦٥.

(٥) المرجع السابق، ص ١٦٤.

(٦) المرجع السابق ص ١٦٨.

(٧) تجديد التفكير الديني في الإسلام، ص ١٦٩.

(٨) المسائل الكبرى في القرآن الكريم، ص ٢١٤.

فضل هذا أن الآخرة لا تتمثل في عالم واقعي سيؤول إليه مصير الإنسان، وإنما هي حالة شعورية يعيشها الإنسان بإدراكاتٍ أعمق لنفسه وللأشياء، ولعل هذا يتضح أكثر عندما نراه يقول بأن الدنيا هي "القيم والمساعي المنحطة التي تبدو لأول وهلة مغربة لمعظم الناس فيسعون إليها في معظم أوقاتهم على حساب السعي في سبيل غايات سامية تدوم على المدى الطويل"^(١)، ويشبه ذلك بالآية التي يقول فيها الحق ﷺ: ﴿فَأَمَّا الزُّبْدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ﴾ [الرعد: ١٧] فإن الدنيا هي هذا الزبد الذي يذهب، وأما الآخرة فهي ما يدوم ويبقى ويدركه الإنسان ببصره^(٢)؛ ولهذا فإن الإيمان بالبعث معناه أن نعتقد أن الله تعالى "قادر على خلق الإنسان من جديد، وخلق أشكال أخرى من الحياة غير معروفة...، كذلك يجب أن نقبل البعث وخلق أنماط جديدة من الحياة وننظر إليه على أنه حقيقة طبيعية محددة بالقانون الأخلاقي لهذا الكون"^(٣)، وفضل الرحمن هنا في الحقيقة لا يتحدث عن أن على الإنسان أن يؤمن بقدرة الله على إيجاد عالم آخر وإحيائه مرة أخرى - وهو قدر مشترك بين المسلمين -، وإنما هو يشير إلى أن البعث هو استمرارية الوجود في هذه الحياة، ف"المعاد شأن مادي طبيعي...، لأن ليس هناك أرواح بالأساس، بل تتجدد الحياة المادية هذه بنفسها بشكل آخر"^(٤)، كما أن الحساب هو الحالة التي يصير فيها الإنسان مكشوفاً يتساوى ظاهره مع باطنه، و"هي الحالة التي يرغب القرآن الكريم فعلاً أن يصل إليها الإنسان في هذه الدنيا. لأن الإنسان الذي يستطيع كشف نفسه على نحو فعال... يستطيع من خلاله تشخيص داخلية حالته ويرى أن ليس فيها ما يخشى عرضه على العموم"^(٥). وأما حقيقة العذاب في النار والنعيم في الجنة فإن القرآن - برأيه - "يوضح... أن مفعول العقاب في جهنم يتعلق بحساسية المذنب، ومن ثم فهو يشمل ضميره. ولهذا فإن العقاب أخلاقي أو روحي أساساً...، لكن من الأكيد أن العذاب في الجحيم ليس روحياً فحسب"^(٦)، والحقيقة أن مفهوم العذاب الحسي الأخروي الذي يقرره فضل الرحمن هنا لا يتلاءم مع تقريره بأن الأوصاف الحسية المذكورة للسعادة في الجنة، والعذاب في النار إنما القصد منها "هو تبليغ التأثيرات السايكولوجية الواردة في الوصف، فلهذا توجد تأثيرات نفسانية ومادية للنار دون أن تكون هناك نار بالمعنى الحسي أو الحرفي...، فإن القرآن الكريم... يوضح بجلاء أن تأثيرهما النفسي هو الذي يأتي في المرتبة الأولى"^(٧)؛ إلا أنه يمكن حل هذا التناقض بالقول: لأن فضل الرحمن يماهي بين

(١) المرجع السابق، ص ٢١٧.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص ٢١٨.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٣٣، وانظر في سياق هذا نفس الكتاب، ص ٢٢٠-٢٢٣.

(٤) المعاد، مرتضى مطهري، ترجمة جواد علي، ص ٤٦.

(٥) المسائل الكبرى في القرآن الكريم، ص ٢٣٧.

(٦) المرجع السابق، ص ٢٢٤.

(٧) المسائل الكبرى في القرآن الكريم، ص ٢٢٥.

"النفس/الروح" و"الجسد" - فلا يفترض ثنائية في الإنسان-(^١) فهو يجعل هذا التأثير الروحي للنار هو نفسه التأثير المادي، فحصول هذا هو عين حصول هذا، ولا داعي لافتراض جنة أو نار في عالم آخر، "ومن ثم فإن موضوع السعادة والعذاب هو الإنسان كشخص"(^٢) وهذا معنى قوله أن القرآن لا يتحدث عن السعادة والعذاب بصورة مجازية لأنه يتصور أن لا وجود لحقيقية غير مادية ولهذا كله لا يمكننا أن نعتقد أن فضل الرحمن يقف عند ظواهر النصوص، بل هو كما رأينا يتأول المفاهيم الكبرى للآخرة على أساس كونها ظواهر تقع للضمير الإنساني.

وإذا ما انتقلنا إلى جملة ما قرره مطهري حول الآخرة نجده يتبدى أولاً في تقديمه القرآن كأساس للعلم بهذا العالم الآخر، وجملة ما طرحه في هذه المسألة معتدل بصورة عامة؛ إذ نجده يفسر المعاد الأخروي/القيامة مثلاً بالنظر إليه على أنه "مسألة واقعية، ولكن لا يمكن التعبير عنها بسهولة، هي تشبه من باب المثال حال الطفل في بطن أمه... يعيش في الرحم في إطار نظام خاص، ومع ذلك نريد أن نتحدث إليه عن الحياة ما بعد الولادة، إن معلوماته التي يتكيف من خلالها مع نظامه الحياتي الجنيني لا تسمح له بإدراك حقيقة حياة ما بعد الولادة"(^٣).

وعلى خلاف مطهري نجد أن سيد حسين نصر يُصّر على رمزية اللغة المقدسة في الدلالة على الآخرة إلى درجة يذهب فيها بالقارئ معه إلى نفي كياناتها لا مجرد نفي مشابقتها لشيء من أمور الدنيا؛ وهذا يعود إلى رأيه في الوحي ذاته فيقول: "وهذه هي حال القرآن ذاته، فله بُعد باطن لن تفسره أي تحليلات لغوية ولا حرفية"(^٤)، ولذا فإن التأويل القائم على رمزية ألفاظ الوحي هو السبيل الموصل إلى الفهم -برأيه- كما أنه الباب الذي توجد به "أرض مشتركة بين الدين والعلم"(^٥)، وهذا هو الأصل عند نصر في تفسير الآخرة ومفاهيمها الكبرى؛ فالبعث عنده هو "البعث في الحقيقية الأزلية"(^٦) إن كانت النفس طاهرة وتمكنت من تحصيل كامل المعرفة؛ حيث "يعتمد حال النفس بعد الموت على نقاء المعرفة التي حصلت في الحياة الدنيا"(^٧)، كما أن تصوير الجحيم والجنة وآلام الأولى ونعيم الثانية يُذكر بصورة حسية تلائم العوام، أمّا الخاصة فهم من يرونها بوصفها ذات معنى رمزي، بحيث "يصبح الوصف القرآني تعبيراً عميقاً عن الآخرة بلغة رمزية ملموسة"(^٨).

(١) انظر: المرجع السابق، ص ٢٢٤.

(٢) المسائل الكبرى في القرآن الكريم، ص ٢٢٥.

(٣) المعاد، ص ٥٧.

(٤) مثالات الإسلام وحققه، ص ٧٤.

(٥) المرجع السابق، ص ٧٥.

(٦) المرجع السابق، ص ١٠٨.

(٧) ثلاثة حكماء في الإسلام، ص ١١٤.

(٨) مثالات الإسلام وحققه، ص ٧٠.

ضوء نصوص العقيدة يقوم على الاعتماد على ظاهر النص وعدم الذهاب إلى المعنى الرمزي- كما عند هؤلاء-، بل والمعنى المجازي إلاً بقرينة دالة عليه؛ وذلك راجع إلى أصل أن المعنى لا يحصل بمجرد اللفظ وحده، بل المعنى حاصل التركيب والسياق الذي وضع فيه، يقول ابن تيمية في هذا: "لا يوجد قط في الكلام المؤلف اسم إلاً مقيداً، وكذلك الفعل إن عني بتقييده أنه لابد له من فاعل، وقد يقيد بالمفعول به وظرفي الزمان والمكان والمفعول له ومعه والحال، فالفعل لا يستعمل قط إلاً مقيداً، وأما الحرف فأبلغ فإن الحرف أتى به لمعنى في غيره، ففي الجملة لا يوجد قط في كلام تام اسم ولا فعل ولا حرف إلاً مقيداً بقيود تزيل عنه الإطلاق، فإن كانت القرينة مما يمنع الإطلاق عن كل قيد فليس في الكلام الذي يتكلم به جميع الناس لفظ مطلق عن كل قيد سواء كانت الجملة اسمية أو فعلية. ولهذا كان لفظ [الكلام] و[الكلمة] في لغة العرب بل وفي لغة غيرهم لا تستعمل إلاً في المقيد وهو الجملة التامة اسمية كانت أو فعلية، أو ندائية إن قيل إنها قسم ثالث"^(١). وإذا تبينت هذه المكانية التي يحتلها "السياق/القرينة" في الدلالة على المعنى؛ فإنه لا يجوز التلبس بالانتقال من الظاهر الأخرى بالدلالة إلى المجاز بغير دليل أو قرينة مريحة، وهذا عام في كل نص، وأشد وأوجب عند تأويل الوحي؛ فإن "أولى المعاني بالآية ما دل عليه ظاهرها دون باطنها الذي لا شاهد عليه من أصل أو قياس"^(٢) صحيح. هذا في المجاز، فكيف الحال مع من يحيل اللغة إلى رموز يضع من خلالها المعاني التي يقول بأن التجديد يقتضيها.

والمهم هنا أن نعلم بأن هذا المنهج الهرمانيوطيقي الذي اتخذه المتكلمون الجدد هنا غايته إفراغ آيات الوحي من دلالاتها بالغوص في النصوص بغير مستند صحيح، وهو إعمال ينافي قول الله تعالى عن كتابه: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَّقَرُونَ﴾ [النحل: ٤٤]، ومن جهة أخرى فإن هذا التأويل عندهم يقوم على أصل خفي يكمن في تقديم الغيبيات بطريقة مادية محسوسة، بناءً على قياسهم الإنساني الفاسد، وعندئذ يكون "خلافنا معهم في الأصل، وهو اشتراط أن يكون للشئ مادة محسوسة حتى يتم الإيمان به وبوجوده"^(٣)، وهذا الأصل مردود لتناقضه أولاً مع مقتضى الإيمان الصادق، وتناقضه مع حقيقة أن دائرة التصور أقل من دائرة العقل، وأن عدم العلم لا يلزم منه العدم المطلق؛ ومتى تبين ذلك أمكننا ردّ تأويلهم حقائق الآخرة وإفراغها من محتواها الذي دل عليه السياق القرآني والسنة الصحيحة التي توافرت على وصفها والحديث عن أهلها، بل والحديث عن أقوال بعض أهلها إلى البعض، وحقيقة النشر والبعث والحساب، وهذا كثير معلوم لكل مسلم، ودلت عليها

الأخرى أو الأديان السماوية التي كانت من آثار الأنبياء قبله ﷺ لأن التصديق لازمه هيمنة وحكم من معيار خارجي عن المخلوقين كافة.

(١) الإيمان، بن تيمية، تحقيق محمد ناصر الدين الألباني، ص ٨٣.

(٢) جامع البيان في تأويل أي القرآن، ٦/ ٦٢٤.

(٣) منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير، فهد عبد الرحمن الرومي، ١/ ٤٨٥.

الدلالة العقلية التي تستلزم عدم الحكم على ما يقع خارج دائرة إدراكها، ومن أمهات ذلك قضايا الميتافيزيقا الغيبية.

والحقيقة أن جلّ ما ذكره متكلمو هاتين المدرستين فيما يتعلق بالآخرة هو في حقيقته نفي لها وتدهير للحياة الدنيوية، ونفي للغايات المتعالية للعمل الصالح، وقدح في العدالة الإلهية المطلقة؛ وهذا كله نتيجة انغماسهم في هيومانية متعالية، وإيمانهم الميتافيزيقي بمركزية الإنسان، ولا شك في أن هذا عين علمنة الدين وإقصائه عن الحياة بإيهام الإنسان بالخلود المطلق، وأن الغاية الكبرى هي الدنيا، ودفعه إلى تقديم اللحظة الحاضرة على كلّ زمانية تالية موعودة.

الخاتمة

١- ظهر لنا أن حقيقة دعوى التجديد في علم الكلام الجديد هي دعوى لا تجد لها سنداً ولو بنسبة ذاتية إلى مفهوم علم الكلام عندهم كما عرفوه.

٢- أن علم الكلام الجديد يقوم على منطلقات فلسفية غريبة، ومناهج تأويلية عدمية.

٣- انتهينا في تطبيق مفهوم الكلام الجديد وأسس المنهجية وخلفياته الفكرية إلى إثبات المركزية الإنسانية التي ينطلق منها المتكلمون الجدد كمقدمة أولية ضرورية، وإثبات أن مآل دعواهم هو الدعوة إلى علمنة الدين وفصله عن الحياة وعن أي حقيقة دلالية؛ ويمكننا تفصيل ذلك على النحو التالي:

أ. لقد انتهى تطبيقهم دعوى التجديد على مسألة علاقة الخالق بالمخلوق ودور شرائعه، إلى تأصيل محورية الإنسان كأساس للدين، وإلى هدم ثنائية الخالق والمخلوق لدى بعضهم - بالدعوة إلى جعل الوجود واحداً، وترقية الإنسان بوصفه إلهاً أرضياً، أو التمهيد لذلك في أقل الأحوال.

ب. لقد انتهى تطبيقهم دعوى التجديد على مسألة حقيقة النبوة والوحي إلى تأكيد مركزية الإنسان؛ بحيث جعلوا الوحي فرعاً عن تجربة روحية، بل صرحوا بأن الوحي لم ينزل إلى النبي ﷺ لفظاً ومعنى؛ حتى يتمكنوا من تحريف الوحي عن معانيه الثابتة المتعالية بادعاء رمزيته.

ج. انتهى تطبيقهم لدعوى التجديد على مسألة الآخرة إلى تأكيد علمانية الدين عندهم، وإقصائه عن مفاهيمه الغيبية الكبرى، وتقديمهم حقائق الغيب على أنها أمور طبيعية، وأن حقيقة البعث العودة إلى الحياة الدنيا والفناء في الحق، وهذا يرجع إلى مركزية الإنسان كمنطلق.

٤- يتلخص الموقف النقدي من تطبيقاتهم للتجديد في مسائل أصول الدين في: رفض كون الإنسان مقياس الوجود، ورفض علمنة الدين وفصله عن معانيه الماورائية، وبيان تهافت الاستدلال بدلائل النبوة الذاتية على أن النبي خالق للوحي من دون الله . وبيننا أن المنهج السليم يكمن في إقامة تأويل النصوص المقدسة وفق منهجية تراعي قداسته وتعالى معانيه ودور كلّ من اللغة والمؤول وفق فهم السلف الصالح للوصول إلى تأويل سليم لآيات الوحي الكريمة.

التوصيات:

- تخصيص عدد من الدراسات لمناقشة تطبيقات علم الكلام الجديد على مسائل العقائد والشرائع، ونقدها وتقنيدها وفق الأصول التي يقوم عليها منهج أهل السنة والجماعة.
- العناية بالتأصيل لتجديد علم الاعتقاد والحفاظ على منطلقاته المستمدة من نصوص الوحي والعائدة إلى ضرورة عقلية صريحة وفق فهم القرون المفضلة التي زكاها الله ورسوله ﷺ.
- هذا والله تعالى أعلم
- وصلّى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسانٍ إلى يوم الدين

فهرس المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.
- اتجاهات الفكر الديني المعاصر في إيران، مجيد محمدي ترجمة ص. حسين مراجعة صادق العبادي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر - بيروت المعهد العالمي للفكر الإسلامي - أمريكا، ط ١، ٢٠١٠م.
- أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، فهمي جدعان، دار الشروق، ١٩٨٨م.
- الإسلام وضرورة التحديث نحو إحداث تغيير في التقاليد الثقافية، فضل الرحمن مالك، ترجمة: إبراهيم العريس، دار الساقى - بيروت، ط ١، ١٩٩٣م.
- إشكالية التسمية لعلم الكلام الجديد، نوال طه ياسين، مجلة أبحاث البصرة للعلوم الإنسانية - جامعة البصرة، العدد ٢، ٢٠١١م.
- أصول الإيمان في ضوء الكتاب والسنة، نخبة من العلماء، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد - المملكة العربية السعودية، ط ١، ١٤٢١هـ.
- إقبال فيلسوف التجديد الإسلامي قراءة في فكر إقبال وفلسفته، محمد حبش، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث - الرباط، ط ١، ٢٠١٩م.
- الإنسان والإسلام، علي شريعتي، ترجمة: عباس الترجمان، دار الأمير للثقافة والعلوم، بيروت، ط ٢، ١٤٢٨هـ.
- الإنسان والطبيعة، سيد حسين نصر، ترجمة: عمر نور الدين، آفاق للنشر والتوزيع، ط ١، ٢٠١٩م.
- إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين، عبد الجبار الرفاعي، مركز دراسات فلسفة الدين، ٢٠١٢م.
- الإيمان، نقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي عمان - الأردن، ط ٥، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م.
- تجديد التفكير الديني عند عبد الكريم سروش، علي أكبر سبويه، رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير بجامعة الزيتونة - تونس، ٢٠٠٥م.
- تجديد التفكير الديني في الإسلام، محمد إقبال، ترجمة: عباس محمود، منشورات الجمل - بيروت، ٢٠١٥م.
- تجديد الدين، وحيد الدين خان، ترجمة: ظفر الإسلام خان، د.ن. د.ط. د.ت.

- تجديد الكلام في مشروع حسن حنفي: النبوة نموذجاً، محمد ابن مريم، رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير بجامعة الزيتونة- تونس، ٢٠٠٤م.
- التجديد عند وحيد الدين خان، أشرف أحمد عماشة، مجلة المدونة جامعة الزيتونة- مركز الدراسات الإسلامية بالقيروان، ٢٠١٣م.
- التراث والعلمانية، عبد الكريم سروش، ترجمة: أحمد القبانجي، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ٢٠٠٩م.
- تعريف عام بدين الإسلام، علي الطنطاوي، دار الوفاء للطباعة والنشر دار النشر للجامعات المصرية مكتبة الوفاء- القاهرة، ط١٤، ١٩٩٢م.
- تفسير القرآن العظيم، أبو الفداء إسماعيل ابن كثير، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط٢، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.
- التفسير والتفاسير الحديثة، بهاء خرمشاهي، راجعه: عصام حسن، دار الروضة- بيروت، ط١، ١٤١١هـ - ١٩٩١م.
- ثلاثة حكماء مسلمين، سيد حسن نصر، ترجمة: عمر نور الدين، آفاق للنشر والتوزيع، ط١، ٢٠١٩م.
- جامع البيان عن تأويل آي القرآن، أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تحقيق: عبد الله التركي، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.
- الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه (صحيح البخاري)، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط١، ١٤٢٢هـ.
- جدلية الوعي والحرية في فكر علي شريعتي، الحاج بن أحمدة دواق، أعمال الندوة الفلسفية السابعة عشر: فلسفة الحرية-الجمعية الفلسفية المصرية- جامعة القاهرة، ٢٠٠٧م.
- ختم النبوة، مرتضى مطهري، ترجمة: عبد الكريم محمود، دار المحجة البيضاء دار الرسول الأكرم، د.ط، د.ت.
- دراسات إسلامية، سيد حسين نصر، الدار المتحدة للنشر-لبنان، ط١، ١٩٧٥م.
- دور المنهج والمعرفة العلمية في تأسيس علم كلام جديد عند وحيد الدين خان، نوال طه ياسين، مجلة كلية الآداب- جامعة البصرة.
- الدين العلماني، عبد الكريم سروش، ترجمة: أحمد القبانجي، مؤسسة الانتشار العربي، ٢٠١٠م.
- رواد التجديد في الإسلام ١٨٤٠-١٩٤٠م، تشالرز كورزمان، ترجمة: إبراهيم عطية، مراجعة: محمود القسطاوي ومنى الصاوي، جسور للترجمة والنشر، بيروت، ط١، ٢٠١٩م.
- الرؤية الكونية الإسلامية عند علي شريعتي، يوسف السيد بدر، حوليات آداب عين شمس- جامعة عين شمس، العدد ٤٤، ٢٠١٦م.
- زاد المعاد في هدي خير العباد، محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، مؤسسة الرسالة- بيروت مكتبة المنار الإسلامية- الكويت، ط٢٧، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م.
- زعماء الإصلاح الديني في العصر الحديث، أحمد أمين، مكتبة الفنون والآداب، القاهرة، ٢٠١٤م.

- سنن أبي داود، أبو داود سليمان بن عمرو الأزدي السجستاني، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، د.ط، صيدا- بيروت.
- السياسة والتدين دقائق نظرية ومآزق عملية، عبد الكريم سروش، ترجمة أحمد القبانجي، مؤسسة الانتشار العربي، ٢٠٠٩م.
- سيد أحمد خان مؤسس جامعة عليكرة الإسلامية، محيي الدين الالوائي، مجلة الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية، العدد ١١، ١٩٨٠م.
- سيد أحمد خان ودوره السياسي في الهند، سبله طلال ياسين وزينب كاظم أحمد، مجلة دراسات تاريخية- جامعة البصرة، العدد ٢٢، ٢٠١٧م، ص ٢٦٩.
- سيماء محمد، علي شريعتي، ترجمة: جعفر سامي الدبوني، دار الأمير- بيروت، ط ١، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م.
- الصراطات المستقيمة قراءة جديدة لنظرية التعددية الدينية، عبد الكريم سروش، ترجمة: أحمد القبانجي، منشورات الجمل، ٢٠٠٩م.
- ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، عبد الرحمن حبنكة الميداني، دار القلم- دمشق، ط ١٣، ٢٠١٤م.
- العقل والحرية، عبد الكريم سروش، ترجمة: أحمد القبانجي، مؤسسة الانتشار العربي، ٢٠١٠م.
- العقلانية والمعنوية، مقاربات في فلسفة الدين. مصطفى ملكيان، ترجمة: عبد الجبار الرفاعي وحيدر نجف، الدار العربية للعلوم، ومركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ٢٠١٠م، ط ١.
- علم الكلام الجديد نشأته وتطوره، إبراهيم بدوي، دار العلم- بيروت، ط ١، ٢٠٠٢م.
- علم الكلام الجديد: مدخل لدراسة اللاهوت الجديد وجدل العلم والدين، إعداد: عبد الجبار الرفاعي، دار التنوير- بيروت مركز دراسات فلسفة الدين- بغداد، ط ١، ٢٠١٦م.
- علم الكلام الجديد، شبلي النعماني، ترجمة: جلال الحفناوي، المركز القومي للترجمة، ط ١، ٢٠١٢م.
- العلمانية تحت المجهر، عبد الوهاب المسيري وعزيز العظمة، سلسلة حوارات لقرن جديد دار الفكر المعاصر- بيروت دار الفكر- دمشق، ط ١، ٢٠٠٠م.
- العلمنة والدين الإسلام المسيحية الغرب، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي- بيروت، ط ٣، ١٩٩٦م.
- علي شريعتي وتجديد التفكير الديني بين العودة إلى الذات وبناء الأيديولوجية، عبد الرزاق الجبران، دار الأمير- بيروت، ط ١، ٢٠٠٢م.
- العودة إلى الذات، علي شريعتي، ترجمة ودراسة: إبراهيم دسوقي شتا، دار الأمير- بيروت، ط ١، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م.
- فتح الباري شرح صحيح البخاري، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، قام بإخراجه وصححه وأشرف على طبعه: محب الدين الخطيب، عليه تعليقات العلامة: عبد العزيز بن عبد الله بن باز، دار المعرفة ببيروت، د.ط، ١٣٧٩.

- القبض والبسط في الشريعة، عبد الكريم سروش، ترجمة: دلال عباس، منشورات دار الجديد، بيروت، ٢٠٠٢م.
- القبض والبسط: مقدمة إبستمولوجية لعلم الكلام الجديد، محمد بو هلال، ندوة الفكر الديني ومواكبة العصر: الواقع والآفاق - مركز الدراسات الإسلامية بالقيروان، ٢٠٠٥م.
- القرآن والتاريخانية مدخل إلى فكر فضل الرحمن، يوسف سنغاري، ترجمة: أحمد فاضل الهليلي، مؤمنون بلا حدود - الرباط، ط١، ٢٠١٨م.
- لسان العرب، أبو الفضل محمد بن مكرم ابن منظور، دار صادر - بيروت، ط٣، ١٤١٤هـ.
- مثالات الإسلام وحقائقه، سيد حسين نصر، ترجمة: عمر نور الدين، آفاق للنشر والتوزيع، القاهرة، ط١، ٢٠١٩م.
- مدخل إلى علم الكلام الجديد، محمد مجتهد شبستري، دار الهادي - بيروت، ط١، ٢٠٠٠م.
- المسائل الكبرى في القرآن الكريم، فضل الرحمن مالك، ترجمة: محمد أعيف، جداول للنشر، ط١، ٢٠١٣م.
- المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ، مسلم بن الحجاج النيسابوري تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، د.ط. د.ت.
- المشهد الثقافي في إيران فلسفة الفقه ومقاصد الشريعة، عبد الجبار الرفاعي، دار الهادي، ٢٠٠١م.
- المعتزلة، زهدي جار الله، الدار الأهلية للنشر والتوزيع - بيروت، ط٢، ١٩٧٤م.
- المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، عبد المنعم الحنفي، مكتبة مدبولي - القاهرة، ط٣، ٢٠٠٠م.
- معرفة الإسلام، علي شريعتي، ترجمة: حيدر مجيد، دار الأمير - بيروت، ط١، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٤م.
- المعرفة الدينية عند عبد الكريم سروش: دراسة نقدية في ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة، عبد الله حمد الركاب، رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير بجامعة القصيم - السعودية، ٢٠١٦م.
- مفهوم الوحي قراءة في نصوص محمد مجتهد الشبستري، عمار عبد الكاظم رومي، (مجلة الأستاذ - جامعة بغداد، العدد ٢١٦، ٢٠١٦م)،
- مناهل العرفان في علوم القرآن، محمد عبد العظيم الزرقاني، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، ط٣، د.ت.
- المنققى من مقالات السير سيد أحمد خان، ترجمة: محمد صلاح الدين العمري، مجمع السير سيد العلمي جامعة علي كره الإسلامية، ٢٠٠٧م.
- منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، تحقيق: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط١، ١٤٠٦هـ.
- منهج السلف بين العقل والتقليد، محمد السيد الجليند، جمعية الكتاب والسنة - لجنة الكلمة الطيبة - الأردن، د.ط، ٢٠١١م.
- منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير، فهد عبد الرحمن الرومي، رئاسة إدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد في المملكة العربية السعودية، ط٢، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.
- الموافقات في أصول الشريعة، لأبي إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، شرح وتعليق: عبد الله دراز، دار الفكر العربي، د.ط، د.ت.

- الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، مجموعة من المؤلفين بالندوة العالمية للشباب الإسلامي إشراف وتخطيط ومراجعة مانع بن حماد الجهني، دار الندوة العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، ط٤، ١٤٢٠هـ.
 - النبوات، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم ابن تیمیة، تحقيق: عبد العزيز بن صالح الطويان، أضواء السلف الرياض- المملكة العربية السعودية، ط١، ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م.
 - النبوة بحوث وحوارات الاتحاد الإسلامي للأطباء، مرتضى مطهري، ترجمة: جواد علي كسار، دار الحوراء للطباعة والنشر مؤسسة أم القرى، د.ط، د.ت.
 - نقد القراءة الرسمية للدين، محمد مجتهد الشبستري، ترجمة: أحمد القبانجي، مؤسسة الانتشار العربي- بيروت، ط١، ٢٠١٣م.
 - هرميوطيقا القرآن والسنة، محمد مجتهد الشبستري، ترجمة: أحمد القبانجي، مؤسسة الانتشار العربي- بيروت، ط١، ٢٠١٣م.
- المواقع الإلكترونية:**
- أحمد خان ومدرسة التعدي الهندي، عبد الجبار الرفاعي، موقع حفريات:
<https://www.hafryat.com/en>
 - القرآن نتاج عقل محمد مقابلة لسروش أجراها معه ميشيل هوبينك بإذاعة هولندا العالمية، مفرغة عبر موقع
<http://ghafri.over-blog.com>
 - موقع مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث : <https://www.mominoun.com/>
 - موقع الدرر السنية : <https://www.dorar.net/>