الاتجاهات المعاصرة في علم الكلام الجديد
"علي شريعتي وعبد الكريم سروش نموذجاً"

المدرس الدكتور
منى أسود عبد حسن
جامعة سومر ـ كلية التربية الأساسية
muna Aswad@uos.edu.iq

Contemporary trends in the new science of theology, Ali Shariatic and Abdul Karim Serous as an example

Lecturer Dr.
Mona Aswad Abad Hasan
College Faculty of Basic Education, University of Sumer

الملخص:-

تعود البذور الأولى للاتجاهات الجديدة في علم الكلام الجديد إلى القرنين التاسع عشر والعشرين عندما قام بعض علماء الكلام المستشرقين بالرد على الانتقادات الموجهة للدين الإسلامي، وبشكل خاص للسنة النبوية الشريفة. باتباع افكار، ومنهجيات جديدة للتعامل مع النصوص الدينية، والفلسفة الإسلامية لتوضيحها، والتعامل مع جميع قضايا العصر الفكرية، والفلسفية. لتتماشى مع التحديات العلمية، والفكرية المعاصرة التي واكبت الاستعمار الفرنسي، والبريطاني للأمة الإسلامية. ومن الصفات التي يتميز بها اهتمامه بالقضايا المعاصرة مثل حقوق الانسان والديمقراطية، والعلمانية، والقضايا المتعلقة بالتكنلوجيا، وايضاً بتوظيفه للمناهج الفكرية الحديثة اثناء بحثه في العقائد الدينية كفلسفة اللغة، وفلسفة العلوم، والمنطق الوضعي ويدعو إلى التسامح والحوار بين الثقافات، والحضارات، للديانات الاخرى. ولأهمية هذه الاتجاهات سيسلط البحث الضوء على الرؤية العميقة المعاصرة لأفكار، ومفاهيم بعض من ممثلي الاتجاهات المعاصرة في علم الكلام الجديد لفهم الدين، واهمية الاستدلال العقلي تماشيا مع التطورات، والتغيرات الحديثة وتأثير هذه الاتجاهات على التطبيق العملي للدين في المجتمعات المعاصرة. ومن هنا كان الاهتمام بحتمية الوقوف على حقيقة اتجاهات علم الكلام المعاصر بحيث تجسدت مشكلة البحث في السؤال عن ماهي اتجاهات علم الكلام الجديد، وماهي اسباب ظهورها؟ وتوضيح تأثير هذه الاتجاهات ومفاهيمها على الفكر الإسلامي من خلال بيان افكار كل من هاتين الشخصيتين كأمثلة للاتجاهات المعاصرة من خلال بيان افكار كل منهم وكيفية اندماجها مع القضايا الدينية والفلسفية الحديثة.

الكلمات المفتاحية: الاتجاهات المعاصرة، علم الكلام الجديد، الفكر الإسلامي المعاصر، علي شريعتي، عبد الكريم سروش.

Abstract:-

The origins of the new trends in modern theology can be traced back to the 19th and 20th centuries when some Orientalist theologians responded to criticisms of the Islamic religion, particularly of the Prophetic Sunnah of the prophet Muhammad. They adopted new ideas and methodologies to interpret religious texts and Islamic philosophy to clarify them and deal with all the intellectual and philosophical issues of the age. This was in response to the scientific and intellectual challenges brought about by French and British colonialism of the Islamic nation. Noteworthy is their interest in contemporary issues such as human rights, democracy, secularism, and issues related to technology, They also employed modern intellectual approaches in their research on religious beliefs, such as the philosophy of language, philosophy of science, and situational logic, and his advocacy of tolerance and dialogue among cultures and civilizations, including other religions. This research sheds light on the contemporary deep vision of the ideas and concepts of some representatives of modern trends in modern theology to understand religion and the importance of rational argumentation in line with modern developments and changes, and the impact of these trends on the practical application of religion in contemporary societies. Therefore, it is essential to examine the reality of contemporary theological trends, exploring the question of what the new trends in theology are and what causes their emergence, It also aims to clarify the impact of these trends and their concepts on Islamic thought.

Keywords: Contemporary trends, New theology, Contemporary Islamic thought, Ali Shariatie, Abdullkarim Soroush.

المقدمة:

إن الحاجة إلى علم كلام جديد تعبر عن محنة خطيرة عاشها الفكر الإسلامي المعاصر، ومازال يعيشها، تتجسد في صدمة حضارية اثرت بشكل مباشر على رواد العصر الحديث في العالم العربي، وتناقلتها الاجيال عندما ادركوا افتقارهم إلى الحضارة وتقدم الغرب عليهم. وبعد قرن من الركود والعزلة، وجد الفكر نفسه غريبا عن البيئة الانسانية الدائمة التطور، فاحتكاك المسلمين بالثقافات الاخرى، وظهور عصر الاتصالات، وتكنلوجيا المعلومات، وما يفرضه من صعوبات فكرية، أدى في نهاية المطاف إلى ظهور دعوات لتجديد علم الكلام، أو طرح علم كلام جديد يعالج قضايا العصر، ومتطلبات المسلمين الثقافية، كما كان للمفكرين ذوي التوجه الاصلاحي الأثر الكبير في إعادة وبلورة العقلية الإسلامية، واكتشاف ضعف المنهجية الفكرية الماضية، وتقديم اطار منهجي للتفكير يتلاءم مع الفلسفة العالمية السائدة، واي تغيير في الفكر سيكون له تأثير على انعاش الفكر الديني.. وتتحدد اهداف الدراسة بتوضيح لأهم اتجاهات علم الكلام المعاصر، والكشف عن اهم اسهامات علم الكلام الجديد للخطاب الديني المعاصر، ودراسة افكار، ومفاهيم هاتين الشخصيتين البارزتين، وتأثرهم بالتحولات الثقافية والاجتماعية في العصر الحديث، وستعزز هذه الدراسة الفهم العام لعلم الكلام الجديد في ظل التطورات الحديثة. وتحددت اسئلة الدراسة بماهي اهم الاتجاهات المعاصرة في علم الكلام الجديد؟ وكيف تختلف عن علم الكلام القديم؟ وماهي اسباب ظهورها وماهي ابرز افكار شريعتي وعبد الكريم سروش في علم الكلام الجديد؟ وما ابرز اسهاماتهم للخطاب الديني المعاصر؟

المبحث الأول

علم الكلام الجديد وأسباب الظهور

تعريف علم الكلام الجديد:

يسعى مشروع علم الكلام الجديد لوضع حدا لحالات الركود التي هيمنت على الدراسات الكلامية في القرون الأخيرة ويستعيد احياء النتاج الكلامي من جديد بآليات عمل متناسبة مع تطورات المعرفة الإنسانية، لاسيما الناتجة من تأثيرات العولمة التي سيطرت على العالم بأسره، ترمي هذه الجهود إلى تشجيع القدرات العقلية لهذا العلم ووضعه في

سياقه الملائم[١] إذا ما علمنا ان معنى التجديد هو التطور والتكيف لأدوار التاريخ بحيث يواكب تغيرات ومتطلبات الحياة، ويجيب على كل ما يعترض عالمنا الإسلامي من الاشكالات المعاصرة والاسئلة الجديدة[٢] فعندما بدأ الفكر استعمل مصطلح علم الكلام الجديد لأول مرة في الاوساط العلمية الإسلامية من قبل الكاتب الهندي سيد احمد خان في خطاب القاه عام ١٢٨٦هـ" إننا نحتاج اليوم إلى علم كلام جديد، نستعين به على إبطال التعاليم الجديدة، أو إثبات مطابقتها لمراتب الإيمان في الإسلام» وبعد ذلك استخدمه العلامة الهندي شبلي النعماني ١٣٣٢هـ، وكان اول من تطرق له في ايران العلامة الشهيد مرتضى مطهري ١٣٩٩هـ واكد على ضرورة البحث فيه والى بيان اهميته.[٣] حيث ينقي علم الكلام الجديد العقيدة الإسلامية من مسائل المتكلمين القدماء الذي كان أساسه التعصب المذهبي لذلك فهو الذي بإمكانه ايجاد المساحة الواسعة للأرض الفكرية المشتركة لمختلف تيارات، وفرق، ومذاهب علم الكلام الإسلامي. وهو ايضا الذي يتخطى مغالاة الغلاة (----) حتى لا يأسر العقل المسلم المعاصر بأقاويل مريبة ليس هناك سبب لأحيائها اللهم للمهتمين من مؤرخي علم الكلام.[٤] في حين يرى بعض العلماء ان التجديد في علم الكلام ليس اكثر من اضافة قضايا جديدة إلى السياق المعلوم لعلم الكلام القديم. ولذلك يتجدد هذا العلم متى ما أضيفت مسائل مستحدثة، بينما يعتقد فريق اخر ان مفهوم التجديد لا يقتصر على القضايا المرتبطة بالعلم، بل إلى اهداف العلم، وموضوعاته، ومقدماته، وبنيه نظامه المعرفي. فالتجديد في علم الكلام هل هو مفهوم نسبي يختلف باختلاف الثقافات، والحضارات عبر الزمن؟ ولابد من التنويه بأن علم الالهيات المسيحية للطائفتين البروتستانتية، والكاثوليكية نشأ وتطور ببطء كبقية المعارف، والعلوم الاخرى. فلا يمكن تحديد نقطة معينة لتكون حدا فاصلا بين العلم القديم والجديد. فالتطور كان تدريجيا، وغير ملحوظ. لذلك لا يوجد مفهوم محدد في الغرب لعلم الالهيات القديم، أو الجديد، بل كانت هذه العلوم تتطور بشكل مستمر دون تحديد نقطة تميز بينهما. يقول مصطفى ملكيان " ان مفهوم الكلام الجديد بالمعنى الذي نحمله نحن الايرانيين في اذهاننا غير موجود في اذهان الغربيين". اما السبب في قولنا بوجود كلام جديد فهو ان الكلام الإسلامي توقف عن النمو في نقطة زمنية معينة. لم يتطور بعدها كذاك التطور الذي بقي مضطردا في الالهيات الغربية المتطورة. فلقد مر الكلام الإسلامي بفترة سبات طويلة لم يصح منها الا قبل فترة وجيزة

نسبياً، حيث تعرف المسلمون عل نتاجات الالهيات الغربية المتطورة وبالتالي فأن تعبير الكلام الجديد لا يوجد الا في ثقافتنا نحن المسلمين وخصوصا في ايران حاليا. فما يطلق عليه اليوم في ايران اسم الكلام الجديد هو بالضبط الإلهيات المسيحية الجديدة مع قليل من الجرح، والتعديل، والتأكيد ان هذا الجرح والتعديل ضئيل جدا، والسبب في ضآلته يعود إلى عدم وجود فوارق كبيرة اساسا بين الإسلام، والمسيحية كتلك التي بين الإسلام، والبوذية مثلا. فالمسيحية، واليهودية، والإسلام كلها بالتالي اديان ابراهيمية توحيدية، توجد بينها اوجه شبه واشتراك كثير. لذلك حينما ندخل الالهيات المسيحية المعاصرة إلى ثقافة مثل الثقافة الايرانية لن نحتاج لسوى قليل من الجرح، والتعديل. فهذه هي حقيقة علم الكلام الجديد "[٥] ويعد القرن التاسع عشر الميلادي البذرة الأولى للتفكير الإسلامي الجديد في العالم الإسلامي أي خلال فترة بدء التحديات الفكرية، والثقافية الغربية، التي واكبت الاستعمار البريطاني، والفرنسي للامة الإسلامية. حيث تصدى جيل من العلماء لمحاربة هذا الواقع الفكري المرفوض في الاوساط الدينية، وكان من ابرزهم جمال الدين الافغاني في رده على الدهريين، وجاء بعده جيل اخر تمثل بالشيخ محمد عبده، والشيخ محمد رشيد رضا وغيرهم حيث سطروا بحوثا هامة على هذا المستوى إلى ان " وصل الحال إلى امثال العلامة الطبطبائي، وتلميذه الشهيد مرتضى مطهري، والى الدكتور علي شريعتي، وسيد قطب، والسيد محمد باقر الصدر، ومالك بن نبي وغيرهم" فأثروا علم الكلام بالمزيد من الابحاث، والدراسات المهمة مع العشرات من العلماء في شتى أرجاء الأمة الإسلامية..[٦] ويهتم العلماء المعاصرون بالمنهج الذي يتناول موضوع الغاية من بعث الانبياء. وهل يجب الحصول على الاجابة من النصوص الدينية ؟ أم يمكن استخلاصها قبل الرجوع إلى هذه النصوص..[٧] ويلاحظ ان بعض دعاة التجديد يقومون بتفسير المعتقدات الإسلامية بناءاً على الاكتشافات العلمية الحديثة ويعتبر السيد احمد خان الذي توفي عام(١٨٩٨) ان علم الكلام القديم نشأ لمواجهة العلم، والفلسفة اليونانية. وإذا انقرضا فأنه يجب ان ينقرض علم الكلم القديم ايضاً. لذلك يجب تطوير علم جديد للكلام للتوفيق بين الدين، والنظريات الجديدة القادمة من الغرب في مجال العلم، والفلسفة. لذا يجب ان يواجه هذا العلم الجديد الشبهات، والتحديات الجديدة التي تنبع من الحقائق التجريبية التي لا يمكن مواجهتها بالفروض، والاحتمالات الفكرية القديمة كما كان الحال في مواجهة الفلسفة اليونانية

القديمة[٨] فالتجديد يتطلب اهداف، ومقاصد تنشأ نتيجة التحديات الجديدة التي لم تكن موجودة في العصور الإسلامية الأولى، مثل ظهور الفلسفات اللا أدرية❖، والوضعية❖، والمادية❖، وثقافة الحداثة، وما بعد الحداثة. ايضاً لابد من تحديث المناهج، والاستفادة من التراكم المعرفي في هذا المجال، بالإضافة إلى تطوير لغة الخطاب واساليب التأليف، ومنطق الترتيب للموضوعات التي تناسب العقل المعاصر.[٩] ويمكن اجمال التجدد الذي حدث في علم الكلام الجديد بالتالي:

تجدد المسائل:

لقد فقدت العديد من مسائل علم الكلام اليوم اهميتها، ولم تعد تشكل قضية تشغل الباحثين، والمفكرين. بل ان بعض الافكار، والادلة، والرؤى أصبحت غير صالحة اليوم ولا تحتاج إلى توجيه، أو تفسير بسبب انهيار الأسس التي بنيت عليها عبر الزمن. بل ان مدارس، ومذاهب كلامية عديدة اصبح حالها كذلك، وهذا امر مرتقب وطبيعي وفي المقابل ظهرت أفكار، ومذاهب كلامية جديدة، وهذه الاتجاهات لم تعتمد أنماط البحث القديم، بل استخدمت انماط تفكير اخرى وهذا يعد تحولا جذريا واساسيا في مجالات وافق التفكير الطارئة على علم الكلام[١٠].

التجدد في المنهج:

إن منهج البحث في علم الكلام برأي أكثر الباحثين لا ينحصر بمنهج واحد وان كان في الأغلب جدلي، بل قد تستجد أساليب البحث في علم الكلام حسب تجدد الظروف الفكرية، والاجتماعية[١١].

فلقد اعتمد نصير الدين الطوسي منهج الفلاسفة، واساليب استدلالهم، وفي العصر الراهن بالإمكان الاشارة إلى الشهيد محمد باقر الصدر باعتباره اول من ادخل منهج الاحتمال في علم الكلام بكتابه (الاسس المنطقية للاستقراء) ووظفه في دراسة كلامية تحت عنوان المرسل، الرسول، الرسالة [١٢] يختلف منهج علم الكلام الجديد عن منهج الكلام القديم الذي كان يستند إلى المنهج النقلي أي الاستشهاد بالآيات، والاحاديث إلى جانب المنهج العقلي. آما الكلام الجديد فقد اتسعت،وتطورت المناهج التي يعتمدها فهو إلى جانب

اعتماده على الاسلوبين في علم الكلام القديم يستند في معظم الاحيان إلى الادلة التجريبية، اضافة إلى الادلة التاريخية، والشهودية[١٣].

التجدد في الهندسة المعرفية:

لم تنحصر التغيرات التي طرأت على العلوم على نطاق المبادئ، والمنهج، والمسائل بل تخطاها ليضم جميع هذه الامور فالتغير وصل إلى مستوى اشبه بالشمولية، والكلية فأصبحت بنية العلم هي المعدلة، والمتحولة وهذا الواقع يتطلب من علم الكلام تقديم اجوبة عملية عنه[١٤].

المبحث الثاني

الاتجاهات المعاصرة في علم الكلام الجديد

إذا كانت الاتجاهات الجديدة في علم الكلام نعني بها علم الكلام الجديد فأن هذه الاتجاهات قد ظهرت تقريبا منذ خمسين عاما. حيث انبرى في ايران مفكرون اهتموا بعلوم الدين، وبحثوا فيه بمنظار الانسان الغربي المعاصر، على الرغم من اختلافهم بكمية المعلومات، وسعة الاطلاع، ومهاراتهم الفكرية، ومعلوماتهم بالدين، وابعاده والتزامهم به. وعلى الرغم من ذلك كان هنالك رابط مشترك يجمع بينهم هو الرؤية الجديدة للدين. وبالإمكان الاشارة إلى بعض الاسماء في هذا المقام محمد نخشب، والدكتور يد الله سحابي، علي شريعتي، والمهندس مهدي بازرگان، وهؤلاء جميعهم برز عطائهم الفكري قبل انتصار الثورة الإسلامية. والحق ان بعد عام ١٩٧٩ أي بعد انتصار الثورة الإسلامية بدأ يتنامى، وبشكل قوي تيار الكلام الجديد[١٥].

ويمكن تلخيص الخطوة الأساسية على صعيد العقيدة في ضوء علم الكلام الجديد:

أ- مناقشة المفردات المطروحة، واعادة النظر فيها للتمييز بين ما هو ممكن، وما هو ممتنع، اما لعدم قدرة العقل على فهمه، وادراكه، أو لعدم وجود ادلة علية لتجنب الانزلاق في عقلية لانهاية لها.

ب- أن نستند في دراسة العقيدة على المنهج القرآني، ونتجنب الاحكام، والآراء المسبقة والقطعية، ونستفيد من الادلة العقلية، والفلسفية.

ج- قطع الطريق على النوازع الشيطانية الكامنة في النفس وذلك بالابتعاد عن منهج التكفير الذي يتميز بالجدل، والتراشق بالألفاظ، والاستعانة بالدليل العقلي.

د- عدم اهمال تطلعات الانسان المستجدة، بل يستوجب ادخالها في المعادلة ليعيش التوحيد اثناء ممارساته الحياتية، ويعرض عن عقيدته الباطنية، والطقوسية.

ه- الاحتفاظ بحيوية، وفاعلية العقيدة في النفوس من خلال استشعار الانسان بوجود الله سبحانه وتعالى، فليست ازمة العقيدة اثبات وجود الله سبحانه، بل الاستشعار بوجوده، لذلك نلاحظ الانسان مع أيمانه القوي بالله سبحانه وتعالى يرتكب المعاصي.

و- تقديم اجوبة كافية للتحديات التي تقف بوجه الفكر، والعقيدة الإسلاميين والتي تتمثل بالتطورات العلمية، والتكنولوجية المستمرة، والمذهلة اضافة إلى ثورة المعلومات التي طغت على العالم بأسره، وما رافقها من تحولات ثقافية.

ز- عدم التوقف عند فهم العقيدة الإسلامية على السلف فلكل زمان حاجاته الفكرية والعقيدية، وظروفه الخاصة، فهي معين لا ينضب بإمكاننا اعادة قراءتها، وفهمها ضمن اطار حاجاتنا الحاضرة، والمستقبلية[١٦].

نماذج من الاتجاهات المعاصرة في علم الكلام الجديد

علي شريعتي

ولد شريعتي في تشرين الثاني من عام١٩٣٣ في مقاطعة خراسان في قرية مزينان وهي من قرى مدينة سبزاوز. والده(محمد تقي شريعتي) احد ابرز علماء الدين المعروفين، والذي بدوره ينتمي ايضاً إلى عائلة دينية. أما والدته (فاطمة محمد الحسن الزاهد) فهي كريمة احد اعظم رجال الدين في خراسان وتنتسب إلى عائلة متدينة [١٧] ولمناقشة قضايا الإسلام انشأ حلقات دراسية مستندا في ذلك على جهوده والده في مجال مشروعه(مركز حقائق الإسلام) وفي عام ١٩٥٨ وقبل ان يتخرج من الجامعة تم سجنه بعد ان قامت السلطة بضرب المقاومة الوطنية وتشتيتها. ارسل إلى بعثة في فرنسا لمدة سته اشهر بعد حصوله على درجة امتياز في الادب، وكان شريعتي يرد هذا التوفيق إلى الحظ، والصدفة والتي يعالجها معرفياً بإرجاعها

إلى الله سبحانه وتعالى، وهو حينها كان مع الطبقة الارستقراطية، واصحاب المال والجاه، ولم يكن ضمن الطبقة الفقيرة التي ليس لديها أي صلة بالدولة..[١٨]

أولاً: المنهج عند شريعتي

"تنبع اهمية المنهج في دراسة فكر علي شريعتي إذ يمكنه ان يؤشر دوره المهم في بلورة ايدلوجيا ثورة للدين الإسلامي، وان التحليل لمنهاجيته النقدية والسوسيولوجية التي استند اليها في بناء هذه الايدلوجيا، ويكشف ان الإسلام، والثقافة الإسلامية تحديدا هما المكونان الاساسيان، والفاعلان في التكوين التاريخي للمجتمع الإسلامي وان هذه الثقافة وبفعل التأويل المحافظ والسكوني ترك اثرا غير محمود في انتاج واعادة انتاج حالة الخضوع المجتمعي واتباع السلف. ومن هنا فأن تغير هذا الواقع السائد عبر ان مشروع التحرر الاجتماعي، والوطني يجب ان يرتكز على نقد ثقافة الخضوع الدينية من خلال نقدها، وتفكيك فعلها الأيديولوجي من داخلها. فالمنهج يمثل دور فاعل في تحقيق تلك المهمة النقدية والسيسيولوجيا من حيث اتصافه بالالتزام الاجتماعي، الذي ينطلق من فهم المجتمع بوصفه خطوة للعمل على تغييره فان الدين قد قام دوما بوظيفة اجتماعية. وهذه الوظيفة معقدة، اختلفت باختلاف الزمان، والمكان [١٩] فالأساس المعرفي الذي انطلق منه شريعتي في حركته العلمية كان الشك المنهجي، والعودة إلى الذات أي إلى اصالة الإسلام فأتخذ شريعتي لنفسه رسالة مهمتها تصفية الدين الإسلامي مما علق به من شوائب في عصور التخلف والانحطاط،، والعودة به إلى مكانته الاصلية السابقة باعتباره ثورة اجتماعية. لقد ادخل شريعتي منهج فقه الواقع في فحص الافكار، والرؤى الصحيحة من الخاطئة في التعامل مع الواقع، وتجدد اشكالياته، وتنسيقه وبناءً على ذلك شرع في تحليل تأثير الدين على الحياة المعاصرة. فأساس منهجه في فهم المعرفة الدينية ينطلق من كونه عالم اجتماعي ديني، فرؤيته إلى الدين هي انه كيان اجتماعي يلعب دوراً مؤثراً في الحركات الاجتماعية ويهتم بأدائه العملي في المجتمع. وربما الدافع الرئيسي في هذا التركيز يعزى إلى الاتجاه الحديث في تقييم دور الدين في الحياة، واستناداً على هذا النهج، والطريقة واجه الدين العديد من التساؤلات، والهجمات. ويسعى شريعتي بطريقته هذه إلى ايضاح الجانب الايجابي والفاعل للدين في المجتمع[٢٠]. وتعد اعماله الفكرية النموذج الأهم للعلاقة بين الفكر المسيطر عالمياً، والفكر المسيطر على تجديد الفكر الديني في ايران، لأنه وببساطة شديدة بإمكاننا أن نحدد الاتساق، والتوافق بين افكاره في القيم، والموضوعات، وبين

الفكر المسيطر في تلك الفترة فالمرحلة التي كان يؤسس فيها منظومته الفكرية هي المرحلة التي كانت الماركسية هي المسيطرة في حينها أي في الفترة التي اعقبت الحرب العالمية الثانية، حيث كانت الماركسية من اكثر النظم استقطاباً للأشخاص الذين يميلون إلى التغيير في ظل الظروف الاجتماعية، ويبحثون عن ادوات ايدلوجية[٢١].

وبغية طرح رؤية جديدة للنص الديني كمؤشر اساسي لعملية التجديد فلابد من شاهد يؤيد، ويجعل هذه الرؤية الجديدة مقبولة ولهذا بالإمكان تحديد اربعة مؤشرات لتجديد الفكر الديني وهي:

١- أستنباط، وتقديم رؤية جديدة للنصوص الدينية القديمة.

٢- تأكيد امكانية تشكيل فكر ديني لمختلف المجالات.

٣- القدرة على تقبل مختلف الآراء.

٤- الحفاظ على اصالة الفكر الديني[٢٢]

أما التوحيد فقد اوضح له اربعه وجوه وهي:

١- ان التوحيد بمثابة رؤية عقائدية.

٢- باعتباره البنية التحتية للطبقة، وللمجتمع.

٣- على انه نظرة، وفلسفة تاريخية.

٤- باعتباره البنية التحتية للأخلاق.

وإذا ما امعنا النظر بالأبعاد الاربعة سنجد أن ثلاثة منها تتعلق بالعلوم الانسانية وعلم الاجتماع، والبعد الأول ذو طابع فلسفي، واجتماعي ولهذا بالإمكان عد منهج شريعتي في فهم الدين نوعا من معرفة الدين التي تستند على العلوم الانسانية مثلما تمثل معرفة الدين لدى مطهري بأنها تستند على فلسفة ملا صدر ولدى يازرحان ونظرته بناءً على العلوم التجريبية وبتعبير ادق الالهيات الطبيعية.

والوجه الاخر لمنهجه الاجتماعي هو تقديم قضية الامامة بمنهج فريد، ومذهل من وجه نظر علم الاجتماع، فهو في مناقشاته الكلامية عن الامامة لم يتعرض للإمامة العامة،

والخاصة، وعصمة الامام بل من خلال علاقة الامام بأمته، ويقارن بين ابطال التاريخ، وبينه ويضع منهجه في الحكم بجانب مناهج الحكومة الحالية، ويبحث عن تبادل المسؤوليات بين الامة، والامام[٢٣].

ثانياً: الاتجاه التفسيري في فهم النص:

أولاً: إشكالية فهم النص

تعد اشكالية الفهم من اهم واكبر الاشكاليات التي ينطوي عليها التراث، حيث تنازعت الأمة، وتفرقت بسببها على الرغم من اتفاق المسلمون من ان القران الكريم هو ما أوحى به إلى الرسول فهو واحد ولاشك في ذلك الا انهم تباينوا في الفهم فجعلوا الف قرأن للامة وبالتالي مسارات كثيرة.

فشريعتي وجد منهجية تمثل محور الدين الإسلامي، والاديان السماوية الاخرى ترتكز هذه المنهجية على فهم النص الديني، حيث اعتقد شريعتي بأن لغة جميع الاديان التي يؤمن بأنبيائها هي لغة رمزية وهي من افضل اللغات التي اوجدها الانسان على مر العصور، حيث انها بالغة العمق في معانيها، وافضل من اللغة الصريحة، كما انها اكثر منها بقاءً، وخلوداً[٢٤] فأخذ شريعتي بنقد رجال الدين في تعاملهم مع الكتب المقدسة لعدم تمكنهم من فهم المصطلحات الحقيقية لتعاملهم معها كمخطوطات مدرسية، ومتحجرات بدلاً من الالهام. لذلك رفض النظر إلى الوراء وبدلاً من ذلك نظر إلى الامام لكي يتمكن الناس من الوصول إلى الإسلام الحقيقي[٢٥].

وناقش شريعتي السبب في خلود رمزية اللغة. فاللغة العادية بالرغم من كونها اسهل فهما، وتعليماً غير انها لا تفي. ويستعين برؤية المفكر المصري عبد الرحمن بدوي في توضيح السبب من ذلك والتي يرى فيها " ان المبدأ، أو الدين الذي يبين جميع حقائقه، ومعانيه في كلمات واضحة ومباشرة ذات بعد واحد لا يكتب له البقاء، والخلود، لماذا؟ لأن المخاطبين من قبل الدين ليسوا من طبقة واحدة، بل هم من طبقات شتى، وجماعات مختلفة متعاقبة على طول التاريخ، ولهؤلاء طبيعة يختلفون بها من الناحية الفكرية، ومن ناحية العمق، والنضج العقلي، وزاوية النظر، وتتفاوت نظراتهم إلى الأشياء." [٢٦] ولتوضيح معاني فلسفة الدين فلابد للدين من اختيار لغة متعددة الزوايا، والرؤيا لكي يناسب كل بعد منها لجيل

محدد وكل جماعة تفهم جانباً من تلك الجوانب. وستكون لغة الدين مفهومة لجماعة محددة لو كانت ذات بعد واحد. ويظهر منهجه في الاستناد على دور الفكر الخارجي، والاجتماعي لإيضاح اثر وجود الرمز كظاهرة في التاريخ، ويدخل إلى علاقة كل ما أنتجه المجتمع البشري من رموز بالمجتمع واجياله. أي عاقبة استخدام الاسلوب الرمزي حتى ولو على نحو نسبي، واثر ذلك في خلوده. فالأثار الادبية الرمزية بقيت خالدة مثلا قصيدة الشاعر الفلسفي الابداعي حافظ الشيرازي مازالت خالدة لرمزيتها. وفي كل مرة حين نقرأها ندرك معاني جديدة على قدر ما لدينا من الذوق، والعمق الفكري، والادبي[٢٧] هذا لان شريعتي اراد ان يعرض ويبين العناصر، والمكونات الانسانية، والاجتماعية في المفاهيم العقائدية، والعبادية للدين، وفي هذا المجال حاول انشاء ايدلوجية إسلامية تحث على التغيير الاجتماعي، تتقيد بقضايا الناس الاجتماعية. وشدد شريعتي على ضرورة الربط ما بين الفكر والعمل لأن أي ايدلوجيا، أو فكر، أو دين انما يأخذ بعين الاعتبار من خلال العمل. اما إذا تركنا معيار الممارسة، والعمل عندئذ كل شيء سيتساوى التوحيد، والشرك، الإسلام، والكفر، الحق، والباطل.

ويعد شريعتي ان المثقف الحقيقي صاحب رسالة انسانية تمثل امتداد للرسالة النبوية للرسول ﷺ بكل ما تحمله الرسالة من مسؤولية. وأي فكر غير قادر على خدمة الانسان غير علمي، وغير مقبول مهما كان هذا الفكر إسلاماً، أم كفراً، أم تصوف، أم تفلسف، ليبرالياً، أم اشتراكيا، أم مثالياً، أم مادياً... فشريعتي يعارض وبشكل قطعي مقولات الفن من اجل الفن، والعلم من اجل العلم، والفلسفة من اجل الفلسفة، والدين من اجل الدين. فالدين يفقد قيمته عندما يتحول إلى غايه في ذاته ويصير عديم الفائدة عملياً لأنه اهمل الانسان وابعد المثقف المؤمن عن اداء رسالته في بناء الانسان ولذلك يعارض شريعتي التعبد، والتوقيف وتوصل إلى ان دليل صحة العمل بالأحكام، والعقيدة متعلق بالنتائج الاجتماعية، والنفسية[٢٨].

ثالثاً: التجديد عند شريعتي

المنطلقات الفكرية لمشروع العودة إلى الذات عند شريعتي

ان اهم المنطلقات الايدولوجية لعودة شريعتي إلى الذات هي ثلاث منطلقات رئيسية.

أما فكرة التجديد باعتباره صوره حقيقية تعكس متطلبات العصر وما تفرضه من تحديات. والإسلام باعتباره دين ديناميكي وليس جامد ولهذا لابد من مواجهة الجمود، والتقييد الذي تمارسه القراءات والسلطات السلفية. وكانت خطة شريعتي هي استرجاع الثقة للامة المسلمة، واعادة الاحترام لها ولمكانتها في الكون وهو المكان الذي حدده الوحي (اني جاعل في الارض خليفة) فهذا الانسان سخر الله له ما في الكون، وجعله مركز الكون، وانعم عليه بالحكمة، والعلم. وهذا لا يتحقق الا من خلال:

١- اقامة البرنامج الإسلامي الذي يهدف إلى تنقية، وحفظ كرامة الانسان لكي يتحقق امر الله تعالى بالاستحلاف، والعمران ولا يتحقق الا بمن تمسك بالمنهج الالهي.

٢- ربط الإسلام بالثورة على الواقع المنحرف، والضال، واحياء الفكرة الإسلامية، والإسلام بنفوس المسلمين، ونقل الإسلام، والفكر من الثقافة العامة إلى المنهج، والفكر لتحقيق معتقداته، واهدافه الاخلاقية، والاجتماعية. ولايزال الكثير من المسلمين لا يدركون هذا التحول فهو لحد الان على مستوى التفكير التبشيري، والنظري[٢٩]

ويرى شريعتي ان احياء الدين لا يقصد به عرض ما قيل حول الدين فقط، واثارة ايمانهم، بل اعادة تقديم الخطاب الديني في كل المعارف الدينية من خلال ثلاث طرائق، وهي "المنهج، والايمان، والتضحية". ويرى ان الاصلاح الديني لا يعني الرجوع إلى اصالة الإسلام، ومعرفة حقيقة روح الإسلام الواقعي. فمن وجهة نظر شريعتي ان وسيلة احياء الدين، واعادة صياغته هي تزويد الانسان بالوعي الذاتي، والاستناد على الثقافة الذاتية، وفهم الإسلام من منظور اجتماعي، وسياسي، وتقديم النماذج، والامثلة بشكل صحيح لتاريخ مجتمعنا، وفهم الثقافة الصحيحة للغرب، ومحاربة الحداثة، والاستعمار وتقديم الإسلام على انه ايديولوجيا، وتنقيته وفهم متطلبات الوقت الحاضر[٣٠].

المبحث الثالث
عبد الكريم سروش

أولاً: سيرته ومؤلفاته:

ولد الدكتور عبد الكريم سروش (واسمه الحقيقي حسين حاجي فزع دباغ) في

العاصمة الايرانية طهران يوم عاشوراء عام ١٩٤٥.ودرس الابتدائية في مدرسة القائمة بطهران، وانتقل إلى ثانوية مرتضوي لإكمال دراسته الثانوية، لكن سرعان ما تركها والتحق بثانوية الرفاة وهي احد المدارس المتقدمة والتي من خلال طريقة تدريسها غيرت ملامح المجتمع الايراني. وعندما كان في بداية شبابه اطلع على مصدرين رئيسين في علم الاخلاق الإسلامي، والسلوك العملي، كان الكتاب الأول جامع السعادات للملا مهدي التراقي(١٠٢٩هـ)، والثانية للميرزا جواد اقاملكي التبريزي (١٣٤٣ه) عنوانه كتاب المراقبات. درس عند احد العلماء جزءا من كتاب السعادات، واكمل الباقي لوحده ولم يكتفي بقراءته، بل التهمه. وكانت مادة سروش الاثيرية هي الرياضيات اضافة إلى اهتمامه بما يجري على الساحة الفكرية، والسياسية من الفكر القومي- الشمولي- والمد الاحمر - الشيوعي، والفكر السلفي،والتنويري الإسلامي[٣١]

اما مؤلفاته فنذكر منها (الدين العلماني) و (العقل والحرية) و(كتاب السياسة والتدين) و (كتاب التراث والعلمانية) و(كتاب الصراطات المستقيمة) و (كتاب بسط التجربة النبوية) و(القبض والبسط في الشريعة) وغيرها الكثير[٣٢].

ثانياً: رؤية سروش إلى الدين:

كان الدكتور عبد الكريم سروش احد رواد الاصلاح في العالم الإسلامي، لان نظرياته العلمية الكبرى تناولت تحول المعرفة بالدين. فكما ان معرفة الانسان بشؤون الدنيا تتغير كذلك المعرفة بالدين تتغير، وذلك لان المعرفة ترتبط دائما بمستوى الزمن، ونظرية المعرفة(الابستمولوجيا)[٣٣] ويمثل مشروع عبد الكريم سروش تأويلاً ابستمولوجيا مستوحى من المنهج الكانطي في التمييز المعرفي بين الشيء لذاتنا، والشيء لذاته. فنحن نميز بين الدين، والتفكير الديني، أو المعرفة الدينية التي تقرأ وتتسأل عن طبيعة العلاقة بين هذه المعرفة، والمعرفة الانسانية الاخرى. فالدين ثابت، والمعرفة الدينية ظاهرة انسانية نسبية تتغير كغيرها من المعارف الاخرى(ويؤكد سروش على نسبية المعرفة، اكثر من نسبية الحقيقة). ويظهر هذا الترابط، والتفاعل على مستويات عدة: على المستوى المنهجي، وعلى مستوى أسس المعرفة، ومضامينها، وعلى مستوى المفاهيم والمشكلات، والبنى النظرية. ويذكر سروش ان من ابرز الامثلة على هذا الترابط ان الشريعة صامتة، لا تتكلم الا عندما يطرح الانسان اسئلته عليها، واسئلته هذه تتناسب مع مستواه المعرفي، كما انه يفهم الشريعة بحسب طبيعة

علمه، ومستواه المعرفي[٣٤] وتتميز رؤية سروش حول اعادة بناء الفكر الديني بالسمات التالية: ان اعادة البناء هذه هي نتيجة الترابط، والتفاعل بين الفكر الديني، والمعارف الانسانية الاخرى. واعادة البناء هذه ليست لتناول اجتماعي، أو فلسفي، أو علمي للدين، بل هي نتيجة لظهور اشكالات جديدة من المعارف الاخرى، والتي يتم عرضها بعد ذلك على الدين، والفكر الديني، حيث ان هندسة المعرفة تتغير في اعادة البناء مع احتفاظها بالخلوص، الا ان لها صفة القوة. وقوة سلبية الدين هنا اكثر منه، ايجابية، بمعنى ان المعرفة الدينية تستعيد معظم ادعاءاتها السابقة، وتبقى معتقداتها الاساسية على حالها. كما ان نقاء الدين يحافظ على نقاء المعتقدات الاساسية نفسها. فالعودة المستمرة إلى الكتاب، والسنة تربط المؤمنين بالدين، والعارف الدينية باستمرار، وتقربهم من جوهر الدين[٣٥] ان حجة سروش بسيطة حيث ان كل المعرفة البشرية، والتفكير الديني تاريخي، وقابل للخطأ. فلا يحق لاحد أن يدعي اقامة الشريعة باسم الله، ولا حتى المنظمات الدينية الحالية في ايران. ولا ينبغي ان يتوقع من الدين ان يكون نظاماً للحكم لان غاية الدين هي الصلاح الاخروي[٣٦] فالتنظير في مسألة نظام الحكم هو من شأن العقل البشري، فلا ينبغي ان نتوقع من الدين ان يقدم نظاماً للحكم وحتى وان تناول الدين هذه الامور فأنها لا تندرج ضمن ذاتياته، بل ضمن عرضياته[٣٧] ويعترف سروش بوضوح ان المعرفة الدينية في بعض المجالات لها تفسيرات اخرى لواقع العلم في بعض المجالات، وانها في منافسة مع العلم ومن جهة اخرى(يجب الاعتراف بوضوح ان العلم في المجتمع الإسلامي ليس منافساً لله، بل هو مرأة تعكس فعل الله في الطبيعة، ومن ناحية اخرى ينبغي ان تلاحظ وبشكل دقيق تفسيرات، وتحليلات العلوم وان لا يكتفى بها لأنه لدينا تفسيرات للاكتشافات العلمية تحتل مكاناً مرموقا اعلى منها، وبهذه الطريقة يصبح العلم، والمعرفة مراءة عاكسة لفعل الله، وتزول القداسة عن العلم، وينتهي التعارض، ولا تعود المواجهة العدائية[٣٨].

ثالثاً: القبض والبسط :

في نطاق الفكر الشيعي المعاصر مفكر ينتمي إلى النزعات التوفيقية للحداثة، والتجديد والمعاصرة وهو عبد الكريم سروش الذي وضع نظريته القبض والبسط للشريعة. موضحاً اهمية تحول المعرفة المدنية، ومؤسساً لمنهج نظري مفاده الدين ثابت، لكن المعرفة الدينية متغيرة. وهذا يعني ضرورة التمييز بين الدين، والمعرفة الدينية عند تناول

الاجتهاد،والتجديد. فهو يرى ان النصوص التأسيسية للإسلام تحتاج إلى استنطاقها من قبل الادراك البشري أي من قبل اناس يستلطفونها وفق مناهج تتناسب مع عصرهم، وفي هذا السياق يقول سروش ان النص القرآني يحتاج إلى مناهج، وادوات للكشف عن مقاصده، وحتى هذه الادوات نسبية، ومتغيرة، ومتطورة مع مرور الزمن، مفرقا بين الإسلام التاريخي، والخطاب المقدس المتعالي للإسلام. ويرى سروش أن التغيرات في فهم الانسان للدين حتمية مثلها مثل التغيرات في الفهم التي تحدث في الظواهر الاخرى. وبشكل عام هنالك سببان رئيسيان لهذا التغير: الأول حدوث القبض والبسط للمعرفة البشرية. والثاني حدوث القيض والبسط في الحياة البشرية. وقد تؤدي التغيرات في المعرفة البشرية، والتغيرات في انماط الحياة البشرية إلى تغيرات في فهمنا لمعنى، ومقاصد النصوص الدينية[٣٩] ويطرح سروش سؤال مهم هل جاء الانبياء كي يعلموا الناس الحد الاقصى أو الحد الادنى من مما يحتاج اليه؟ والجواب على هذا السؤال يؤكد على طبيعة الدين، وفلسفة النبوة. ويعطي معنى جديدا لخاتميه النبوة، فالتعبير السائد الذي ظهر نتيجة التصورات، والصراعات الايديولوجية في السبعينات، والثمانينات من القرن الماضي كان يقوم على افتراض ان الانبياء يستطيعون اخبار البشرية بكل ما تحتاج إلى معرفته،أو معظم ما تحتاج إلى معرفته. وعلى هذا الافتراض فأن كل سؤال يجب ان يرجع فيه إلى الكتاب، والسنة، وإذا كانت هناك حالات لا توجد فيها اجابات على هذا السؤال فليس ذلك لعدم وجودها، بل بسبب عدم البحث، والتنقيب. وعلى هذا، ووفقاً لنظرية الحد الاقصى لا يوجد فراغ نظري في المعارف الدينية. ومن ناحية اخرى يقول سروش ان النبي بعث الينا وادى رسالته واننا بحاجة للدين، ولا يمكن للبشرية ان تستغني عن احكام الرسالة الخالدة، والنبوة، وان كمال بعثة النبي هو تعليم الناس الحد الادنى[٤٠] ويواصل سروش نظريته الدينية في التجديد، والاصلاح الديني، فيرى ان الوحي، والرسالة يعتمدان على شخصية النبي محمد صلى الله علية واله وسلم. ويرى ان الشخصية البشرية للنبي ﷺ اثرت في عملية التشريع، أي من خلال كيفية استلهام النبي ﷺ للوحي من السماء، وفي الوقت نفسه كان يدير تصرفاته الاجتماعية مع الناس، ويتحدث بلغتهم، ويبتكر الحلول للمشاكل، والمعضلات التي واجهته. ان هذه القراءة لسروش بسياقها التأويلي تستند إلى تطورات في نظرية المعرفة مكنته من الخوض في اخطر القضايا - التشكيك والتجديد- والسياق التأويلي الحداثي- متأثراً

بالمفكر الاصلاحي الايراني عل شريعتي[٤١] والوحي هو الالهام وهو نفسه الذي يعيشه الشعراء، والمتصوفة. والفرق هو ان النبي يقف على مستوى أعلى. وغالباً ما يفهم الوحي في العصر الحديث بالمقارنة مع الشعر. وقد قال فيلسوف إسلامي ذات مرة ان الوحي هو شعر مرتب من مرتبة اعلى، وهو مصدر للمعرفة يعمل بشكل مختلف عن الفلسفة، والعلم. فالشعراء يشعرون بأنهم يتلقون الوحي من مصدر خارجي. والشعر هبه يمكن ان تفتح افاقاً جديدة وتجعل الناس يرون العالم في ضوء مختلف. والانبياء مثل الشعراء يشعرون كما لو كانوا اسرى لقوى خارجية. لكن في الواقع يكون هو المنتج، والخالق، يوضح فهمه لبسط التجربة النبوية[٤٢]

اما التعددية الدينية تستند على ركيزتين:

الأول: التنوع في فهم النصوص الدينية.

الثاني التنوع في تفسير التجربة الدينية.

فالرجوع إلى النصوص المقدسة يتطلب تفسيراً، وتوضيحاً لما تخبرنا به النصوص الصامتة. كما تتطلب التجربة الدينية ايضاً التمثيل، والبيان. وهذا التأويل للنصوص، والتجربة الدينية ليس طريقاً معبداً، بل هو طريق متعدد، ومتنوع بحسب اختلاف الفهم، ومبنى الفهم. وعلى هذا الاساس يحدد سروش اسس التعددية بالشكل التالي:

المبنى الأول: ان فهمنا للنصوص الدينية متنوع، ومتغير وغير قابل للاختزال. ولذلك فإن القرآن والحديث قابلان للتأويلات المتعددة وهي سمات ايجابية للنص الخالد ومعناه الابدي اللامتناهي.

المبنى الثاني: تقوم التجربة الدينية على الاتصال المباشر بالمطلق، وهذا نلمسه في كل الاديان وهي تتنوع في اشكال تتمثل في الالوان، ورؤية ملامح، وسماع اصوات، والشعور بالاتصال الروحي بالخالق، وايضاً مختلفة في قالبها المفاهيمي، وصياغتها اللفظية، وفي طريقة التعبير عنها.

المبنى الثالث: " انعكاس التجربة الدينية، وتجلياتها من المطلق إلى المقيد، ويستشهد سروش هنا بأبيات المولوي التي تسرد قصة موسى مع الراعي، وقراءة جون هيك لها،

وفهم أهل الباطن لهذا الحدث، فلم يكن الفهم عندهم هو النزاع (بين إيمان، وكفر)، وإنما هو تقابل لتجربتين اختلفت لغة التعبير عنهما، فظهرت مشوشة عند الراعي، مما دفع موسى إلى الإنكار عليه، فكان عتاب الله لموسى، فهذا البيان الرباني جاء ليبين لموسى أن مهمته هي تصحيح، وليس تغييرا، أو إبطالا لما عبر به الراعي عن تجربته"."

المبنى الرابع: تقوم التعددية الايجابية إلى القدرة الفكرية البشرية. والانسان امام احتمالات التأويل للنصوص، والتجارب الدينية. فهو لا يملك قدراً كبيراً من المعرفة البشرية لذا فأن الانسان في وضع يسمح له بالاختيار بين حقائق متعددة وليس بين الصواب، والخطأ(٤٣)

الخاتمة:ـ

- توصل علم الكلام الجديد إلى ايجاد تفسيرات للنصوص الدينية تتناسب مع التحديات الفكرية، والعلمية المعاصرة.
- اهتمت هذه الاتجاهات الجديدة بعلم الكلام بالقضايا المتعلقة بالحياة اليومية للإنسان.
- ظهور العديد من المدارس الفكرية لتجديد الفكر الإسلامي، والتيارات ومناهضة التيارات المتطرفة.
- ساهمت هذه الاتجاهات بتعزيز الحوار بين المسلمين انفسهم، وبين المسلمين وغيرهم وساعد على تعزيز لغة الحوار بين اطياف الحضارات، والثقافات الاخرى.
- ساعدت هذه الاتجاهات المعاصرة على محاربة التطرف، ونشر ثقافة التسامح، والسلام بين ابناء الامة الإسلامية.

هوامش البحث

(١) ينظر، مجموعة مؤلفين، العقلانية الاسلامية والكلام الجديد، مركز الحضارة لتنمية الفكر الاسلامي، بيروت، ط١، ٢٠٠٨،ص١٠.

(٢) محمد، خير حسن، علم الكلام بين الاصالة والتجديد، العمري، بحث منشور، المجلة الاردنية في الدراسات الاسلامية، المجلد الخامس، العدد ٣/أ، ٢٠٠٩، ص٩..

(٣) ينظر، خسر وبناه، الشيخ عبدالحسين، الكلام الاسلامي المعاصر، ترجمة محمد حسين الواسطي، ط١، ٢٠١٦، ص٢١-٢٢.

(٤) الرفاعي، عبد الجبار، مجلة قضايا اسلامية معاصرة، العدد السادس عشر والسابع عشر، ٢٠٠١،ص٢٠.

(٥) ملكيان، مصطفى، الكلام الجديد في ايران، ضمن مجلة قضايا اسلامية معاصرة، العدد الثامن عشر، الفلاح لنشر والتوزيع، ٢٠٠٢، ص١١-١٤.

(٦) ينظر، حب الله، حيدر، علم الكلام المعاصر، دار العلم للملايين، المركز العالمي للدراسات الاسلامية، ط١، د،س، ص٢١٧.

(٧) ينظر، مجموعة مؤلفين، الاتجاهات الجديدة في علم الكلام، مجلة قضايا اسلامية معاصرة، العدد السادس عشر والسابع عشر، ص٢٣٥.

(٨) مذكور، عبد الحميد عبد المنعم، التجديد في العلوم الدينية علم الكلام نموذجا، بحث منشور، مجلة اصول الدين، ص١٥٣-١٥٤.

❖ اللاادرية: جماعة قديمة تابعة لأصحاب امام الشك بيرون كانوا يرون بضرورة التوقف عن العلم وعن الحكم. ويحددها هكسلي بأنكار معرفة المنطق، فهي تنكر قدرة العقل على المعرفة. (ينظر، مذكور، ابراهيم، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الاميرية، ١٩٨٣،ص١٥٨) وهذا المذهب الالحادي ظهر مع تطور المعرفة العلمية على مر التاريخ وهو ينكر الايمان بالأرواح، الحياة بعد الموت، والإلهة، وكل ما يتعدى حدود الطبيعة، وينتقدون قطعية الاعتقادات الدينية. (ينظر، وضع لجنة من العلماء والاكاديميين السوفاتيين، بأشراف رو نتال يودين، ترجمة سمير كرم، مراجعة صادق جلال العظم، جورج طرابيشي، الموسوعة الفلسفية، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ص٤٦٧.)

❖ الفلسفة الوضعية فالفلسفة الوضعية الجديدة أو المعاصرة بصورتها الأولى التي ابتدأت مع جماعة فينا وسميت بالوضعية المنطقية أو التجريبية المنطقية قد تميزت بالتأكيد على الاتجاه العلمي، ووحده العلم، ومتابعة الاتجاه التجريبي الوضعي، والتأكيد على التحليل المنطقي للغة والمنهج المتبع هو تحليل لغة العلم، وبذلك تكون وظيفة الفلسفة و عملها تحليل و توضيح معنى التصورات والمفاهيم العلمية الأساسية و المناهج المنطقية، وليست بناء انساق ونظم فلسفية متكاملة، فهي استمرار للحركة التجريبية في الفلسفة،

مع نقدها للفلسفة التقليدية، ورفض الميتافيزيقيا واستخدام التحليل المنطقي " (الكبيسي، محمد محمود، فلسفة العلم ومنطق البحث العلمي، بغداد، ٢٠٠٩، ص١٥٠).

❖ المادية: وهي مذهب يفسر جميع ظواهر الحياة بالمادة ويقابل المذهب الروحي. اما المادية الجدلية مذهب ماركس وانجلس وهي رؤية عامة للعالم حيث يعتري المادة حركة جديدة تشمل التغيرات الكيفية والكمية وفي نهاية المطاف تؤدي الى ظهور حياة روحية مستقلة عن الظواهر المادية على الرغم من ان المادة كانت بداية نشيئتها. ففي نظر الماديين العالم يتكون من مادة متحركة تتطور مستوياتها بشكل متصاعد حتى اذا بلغت ذروتها نشأ عنها تحولات وتغيرات كيفية جديدة.(ينظر، صليبيا، جميل، المعجم الفلسفي، الجزء الثاني، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، ١٩٨٢، ص٣٠٩-٣١٠).

(٩) عمارة، محمد، الاتجاهات الجديدة في علم الكلام، ضمن مجلة قضايا اسلامية معاصرة، العدد السادس عشر والسابع عشر، مصدر سابق، ص١٨-١٩.

(١٠) ملكيان، مصطفى، الكلام الجديد في ايران، ضمن مجلة قضايا معاصرة، العدد الثامن عشر، مصدر سابق، ص١٥-١٦.

(١١) ينظر، زبعور، علي، التحليل النفسي للذات العربية، دار الطليعة، ١٩٨٤، ص٢٠٥.

(١٢) ينظر، الرفاعي، عبد الجبار، حب الله، حيدر واخرون، علم الكلام ضرورات النهضة ودواعي التجديد، مجلة الحياة الطيبة، سلسلة بحوث مواكبة العصر، بيروت، لبنان، ص١٢.

(١٣) ملكيان، مصطفى، الكلام الجديد في ايران، مصدر سابق، ص١٥-١٦.

(١٤) ينظر، مجموعة مؤلفين، العقلانية الاسلامية والكلام الجديد، مصدر سابق، ص١٢-١٣.

(١٥) ينظر، ملكيان، مصطفى، علم الكلام الجديد في ايران، مصدر سابق، ص٢٥-٢٦.

(١٦) ينظر، الغرباوي، ماجد، اشكاليات التجديد، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ٢٠٠١، ص٤١-٤٢.

(١٧) ينظر، شريعتي، علي، التشيع العلوي والتشيع الصفوي، تقديم ابراهيم دسوقي شتا، ترجمة حيدر مجيد، حي دار الامير للثقافة والعلوم، ط١، ٢٠٠٢، ص٥.

(١٨) الجبران، عبد الرزاق، علي شريعتي وتجديد التفكير الديني بين العودة الى الذات وبناء الأيديولوجيا، دار الامير للثقافة والعلوم، بيروت، لبنان،٢٠٠٢، ص٩٢-٩٣.

(١٩) ينظر، الخرسان، فاضل عبد الرزاق محسن، جدلية الوعي والحرية عند شريعتي، اطروحة دكتوراه، جامعة الكوفة، قسم الفلسفة، ٢٠١٥، ص٤٧.

(٢٠) ينظر، محمدي، مجيد، اتجاهات الفكر الديني المعاصر في ايران، ترجمة ص. حسين، مراجعة صادق العبادي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، المعهد العالمي للفكر الاسلامي، بيروت، ط١، ٢٠١٠، ص٦٢. والجبران، عبد الرزاق، مصدر سابق، ص٥٧-٥٩.

(٢١) ينظر، قريشي، فردين، تجديد الفكر الديني في ايران، دراسة في علم اجتماع المعرفة، ترجمة علي عباس الموسوي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الاسلامي، بيروت،ط١،٢٠٠٨ ص٢١٣.

(٢٢) ينظر، قريشي، فردين، تجديد الفكر الديني في ايران، المصدر السابق نفسه، ص٧٨.

(٢٣) ينظر، محمدي، مجيد، اتجاهات الفكر الديني المعاصر في ايران، مصدر سابق، ص٦٦-٦٧.

(٢٤) ينظر، الجبران، عبد الرزاق، علي شريعتي وتجديد التفكير الديني بين العودة الى الذات وبناء الايديولوجيا، مصدر سابق، ص٢٩٥.

(٢٥) ينظر، علي خلف، حيدر، علي شريعتي طروحاته الفكرية في التجديد والاصلاح، مجلة لارك للفلسفة واللسانيات، المجلد ٤، عدد ٣٩، ٢٠٢٠، ص١٤.

(٢٦) الجبران، عبد الرزاق، علي شريعتي وتجديد التفكير الديني بين العودة الى الذات وبناء الايديولوجيا، مصدر سابق، ص٢٩٥.

(٢٧) ينظر، الجبران، عبد الرزاق، المصدر السابق نفسه، ص٢٩٨.

(٢٨) ينظر، الخرسان، فاضل عبد الرزاق محسن، جدلية الوعي والحرية عند علي شريعتي، مصدر سابق، ص ٤٥-٤٦.

(٢٩) ينظر، الخرسان، فاضل عبد الرزاق محسن، جدلية الوعي والحرية عند علي شريعتي، المصدر السابق نفسه، ص٦٠-٦١.

(٣٠) ينظر، محمدي، مجيد، اتجاهات الفكر الديني المعاصر في ايران، مصدر سابق، ص ٧٧-٧٨.

(٣١) ينظر، سروش، عبد الكريم، العقل والحرية، ترجمة احمد القبانجي، منشورات الجمل، بيروت، بغداد، ٢٠٠٩، ص٦-٨

(٣٢) ينظر، التميمي، وجدان كاظم عبد الحميد، العلمانية في الفكر الايراني المعاصر، عبد الكريم سروش نموذجا، اطروحة دكتوراه، جامعة الكوفة، قسم الفلسفة، ٢٠١٥، ص٨٢-٨٣

(٣٣) ينظر، سروش، عبد الكريم، العقل والحرية، مصدر سابق ص ١٣.

(٣٤) ينظر، الطائي، سرمد، القبض والبسط النظري للشريعة، مجلة قضايا اسلامية معاصرة، العدد الثامن عشر، ٢٠٠٢، ص٢٩٦-٢٩٧.

(٣٥) ينظر، محمدي، مجيد، اتجاهات الفكر الديني المعاصر في ايران، مصدر سابق.، ص ٣٢٦.

(٣٦) ينظر، حوار مع عبد الكريم سروش، كلام الله، كلام محمد ﷺ، ترجمة، حسن مطر الهاشمي، مجلة نصوص معاصرة، العددان الخامس والسادس عشر، السنة الرابعة، ٢٠٠٨، ص١١.

(٣٧) ينظر، قريشي، فردين، تجديد الفكر الديني في ايران، مصدر سابق، ص٢٨٥.

(٣٨) ينظر، محمدي، مجيد، اتجاهات الفكر الديني المعاصر في ايران، مصدر سابق ص ٣٣٠-٣٣١.

(٣٩) ينظر، قريشي، فردين، تجديد الفكر الديني في ايران، مصدر سابق، ص٧٣.

(٤٠) ينظر، محمدي، مجيد، اتجاهات الفكر الديني المعاصر في ايران، مصدر سابق، ص٣٣٠.

(٤١) ينظر، الميالي، احمد عدنان، اشكالية خطاب الحداثة في الفكر السياسي الاسلامي المعاصر، بحث منشور، ص٢٢-٢٣.

(٤٢) ينظر، زيد، عامر عبد، فلسفة الدين في فكر عبد الكريم سروش، ضمن مجلة الدراسات العربية الاكاديمية للفلسفة، مجموعة مؤلفين، فلسفة الدين مقول المقدس بين الايديولوجيا واليوتوبيا وسؤال التعدد، منشورات الضفاف، ط١، ٢٠١٢،ص٤٣٦.

(٤٣) ينظر، بوشرية، عصام، قراء في كتاب الصراطات المستقيمة قراءة جديدة لنظرية التعددية الدينية لعبد الكريم سروش، ضمن مجموعة مؤلفين، التعددية الدينية ومنطق التعايش أو في الحقيقة المفتوحة، ٢٠١٥، ص ٥٣-٥٤.

قائمة المصادر والمراجع

١- بوشرية، عصام، قراء في كتاب الصراطات المستقيمة قراءة جديدة لنظرية التعددية الدينية لعبد الكريم سروش، ضمن مجموعة مؤلفين، التعددية الدينية ومنطق التعايش أو في الحقيقة المفتوحة، ٢٠١٥.

٢- التميمي، وجدان كاظم عبد الحميد، العلمانية في الفكر الايراني المعاصر، عبد الكريم سروش نموذجا، اطروحة دكتوراه، جامعة الكوفة، قسم الفلسفة، ٢٠١٥.

٣- الجبران، عبد الرزاق، علي شريعتي وتجديد التفكير الديني بين العودة إلى الذات وبناء الأيديولوجيا، دار الامير للثقافة والعلوم، بيروت، لبنان،٢٠٠٢.

٤- حب الله،، حيدر، علم الكلام المعاصر، دار العلم للملايين، المركز العالمي للدراسات الإسلامية، ط١، د،س.

٥- حوار مع عبد الكريم سروش، كلام الله، كلام محمد(ص)، ترجمة،حسن مطر الهاشمي، مجلة نصوص معاصرة، العددان الخامس والسادس عشر، السنة الرابعة، ٢٠٠٨،.

٦- الخرسان، فاضل عبد الرزاق محسن، جدلية الوعي والحرية عند شريعتي، اطروحة دكتوراه، جامعة الكوفة، قسم الفلسفة، ٢٠١٥.
٧- خسر وبناه، الشيخ عبدالحسين، الكلام الإسلامي المعاصر، ترجمة محمد حسين الواسطي، ط١، ٢٠١٦.
٨- الرفاعي، عبد الجبار، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد السادس عشر والسابع عشر، ٢٠٠١.
٩- الرفاعي، عبد الجبار، حب الله، حيدر واخرون، علم الكلام ضرورات النهضة ودواعي التجديد، مجلة الحياة الطيبة، سلسلة بحوث مواكبة العصر، بيروت، لبنان.
١٠- زبعور، علي، التحليل النفسي للذات العربية، دار الطليعة، ١٩٨٤.
١١- زيد، عامر عبد، فلسفة الدين في فكر عبد الكريم سروش، ضمن مجلة الدراسات العربية الاكاديمية للفلسفة، مجموعة مؤلفين، فلسفة الدين مقول المقدس بين الايديولوجيا واليوتوبيا وسؤال التعدد، منشورات الضفاف، ط١، ٢٠١٢.
١٢- سروش، عبد الكريم، العقل والحرية، ترجمة احمد القبانجي، منشورات الجمل، بيروت، بغداد، ٢٠٠٩.
١٣- شريعتي، علي، التشيع العلوي والتشيع الصفوي، تقديم ابراهيم دسوقي شتا، ترجمة حيدر مجيد، حي دار الامير للثقافة والعلوم،، ط١، ٢٠٠٢.
١٤- صليبيا، جميل، المعجم الفلسفي، الجزء الثاني، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، ١٩٨٢.
١٥- الطائي، سرمد، القبض والبسط النظري للشريعة، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد الثامن عشر، ٢٠٠٢.
١٦- علي خلف، حيدر، علي شريعتي طروحاته الفكرية في التجديد والاصلاح، مجلة لارك للفلسفة واللسانيات، المجلد ٤، عدد ٣٩، ٢٠٢٠.
١٧- عمارة، محمد، الاتجاهات الجديدة في علم الكلام، ضمن مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد السادس عشر والسابع عشر.
١٨- الغرباوي، ماجد، اشكاليات التجديد، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ٢٠٠١.
١٩- قريشي، فردين، تجديد الفكر الديني في ايران، دراسة في علم اجتماع المعرفة، ترجمة علي عباس الموسوي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت،،ط،٢٠٠٨.
٢٠- الكبيسي، محمد محمود، فلسفة العلم ومنطق البحث العلمي، بغداد، ٢٠٠٩.
٢١- مجموعة مؤلفين، العقلانية الإسلامية والكلام الجديد، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط١، ٢٠٠٨.
٢٢- محمد، خير حسن، علم الكلام بين الاصالة والتجديد، العمري،، بحث منشور، المجلة الاردنية في الدراسات الإسلامية، المجلد الخامس، العدد ٣/أ، ٢٠٠٩.

٢٣- محمدي، مجيد، اتجاهات الفكر الديني المعاصر في ايران، ترجمة ص. حسين، مراجعة صادق العبادي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، بيروت، ط١، ٢٠١٠.
٢٤- مذكور، ابراهيم، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الاميرية، ١٩٨٣.
٢٥- مذكور، عبد الحميد عبد المنعم، التجديد في العلوم الدينية علم الكلام نموذجا، بحث منشور، مجلة اصول الدين.
٢٦- ملكيان، مصطفى، علم الكلام الجديد في ايران، ضمن مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد الثامن عشر، الفلاح لنشر والتوزيع، ٢٠٠٢.
٢٧- الميالي، احمد عدنان، اشكالية خطاب الحداثة في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، بحث منشور.
٢٨- وضع لجنة من العلماء والاكاديميين السوفاتيين، بأشراف رو نتال يودين، ترجمة سمير كرم، مراجعة صادق جلال العظم، جورج طرابيشي، الموسوعة الفلسفية، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت.