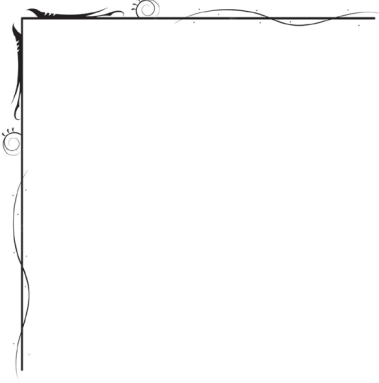


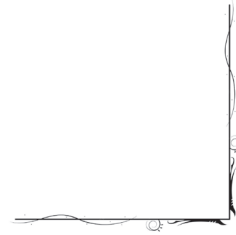


الحداثة الغريبة

ونشأة المنهج الكلامي التجديدي:

قراءة في التحولات البنيوية

محمود علي سرائب (*)



(*) متخصص بالكلام الإسلامي المعاصر - أستاذ في الحوزة العلمية / كربلاء المقدسة.

الملخص

تناقش هذه المقالة التحولَ البنيويّ الذي أفرزته الحداثة الغربيّة في بنية علم الكلام الإسلاميّ التقليديّ. فقد فرضت هذه الحداثة تحديات معرفيّة جديدةً - من العقلانيّة إلى حقوق الإنسان، والتحول في فهم النصّ والسياق - ما دعا المتكلّمين إلى استحداث خطاب كلاميّ تجديديّ، يعيد صياغة أدواتهم الفكرية بعقلية معاصرة دون التنازل عن الثوابت العقديّة.

تناول هذه المقالة سؤالاً جوهرياً: كيف أسهمت التحولات الفكرية التي صاحبت الحداثة الغربية في نشوء الحاجة إلى خطاب كلاميّ متجدد؟ وتسعى إلى بيان أن ظهور علم الكلام الجديد ارتبط، في جانب مهم منه، باستجابة الفكر الكلامي لجملة من التحديات المعرفية والمنهجية التي فرضها الواقع الفكري الحديث، من غير أن يعني ذلك تبني منطلقات الحداثة أو رفضها على نحو مطلق؛ إذ إن تقويم الحداثة الغربية، ونقد مبانيها ونتائجها، موضوع مستقل يقتضي دراسة خاصة تتجاوز نطاق هذه المقالة.

الكلمات المفتاحيّة: الحداثة الغربيّة، التحول المنهجيّ، وظيفة الخطاب الكلاميّ، لغة الخطاب العقديّ المعاصر، الهوية المعرفيّة الإسلاميّة، المرجعيّة المعرفيّة المتعدّدة^[١]، المنطق الكلاميّ العصريّ، الفكر الكلاميّ المتجدّد.

[١] المرجعيّة المعرفيّة المتعدّدة تعني اعتماد خطاب علم الكلام الجديد على مصادر متنوّعة في بناء المعنى، مثل العقل، والنصّ، والتجربة الإنسانيّة، والسياق، ممّا يعكس تركيبة معرفيّة متعدّدة الأبعاد تدعم صياغة خطابٍ حواريّ حديث.



المقدمة

انطلق هذا البحث من جملة من الإشكالات المفصلية التي أكدت أن علم الكلام الجديد ليس مجرد امتداد شكلي للمعرفة الكلامية التقليدية، بل هو مشروع معرفي يسعى إلى إعادة النظر في المفاهيم، والمنهج، واللغة، والبنية الفكرية التي يقوم عليها الخطاب الكلامي. ومن هنا طُرحت أسئلة محورية، من قبيل: هل يمثل علم الكلام الجديد امتداداً لعلم الكلام التقليدي أم تحولاً في بنيته؟ وما موقعه من الحقول المعرفية القريبة، كفلسفة الدين؟ وهل يقتصر التجديد على الموضوعات، أم يمتد إلى إعادة بناء منظومته المعرفية وآليات اشتغاله؟

وفي هذا السياق، نسلط الضوء على أحد أهم العوامل التي أسهمت في إعادة تشكيل الخطاب الكلامي المعاصر، وهو التحولات الفكرية التي صاحبت الحداثة الغربية. فقد أفرزت هذه التحولات مجموعة من الأسئلة والتحديات الفكرية - من العقلانية والعلوم الإنسانية إلى إشكالات الدولة والمجتمع والسلطة - الأمر الذي دفع عدداً من المتكلمين المعاصرين إلى تطوير خطاب كلامي أكثر قدرة على التفاعل مع هذه المستجدات، مع المحافظة على المرجعية العقدية والثوابت الإسلامية. ومن ثم لم يقتصر التجديد على توسيع موضوعات البحث، بل شمل إعادة النظر في الأدوات والمناهج واللغة التي يُبنى بها الخطاب الكلامي.

ومن هذا المنطلق، تتناول الدراسة أبرز القضايا المركزية التي استأثرت بها علم الكلام الجديد، والتي تمثل اليوم محوراً رئيساً في النقاش الكلامي المعاصر، ومن أبرزها:

- العلاقة بين الثابت والمتغير في المرجعية الكلامية، وحدود التفاعل مع التحولات الفكرية المعاصرة.



- إعادة بناء أدوات البحث الكلامي في ضوء مناهج التأويل والتحليل الحديثة، مثل الهرمنيوطيقا، والسميائيات، وبعض المناهج البنيوية.
- الإفادة من بعض مناهج العلوم الإنسانية، كاللسانيات المعرفية وعلم النفس المعرفي، في دراسة الخطاب الديني وآليات تلقيه.
- إعادة النظر في وظيفة علم الكلام، بحيث لا يقتصر دوره على الدفاع عن العقيدة، بل يسهم أيضاً في بناء خطاب معرفي قادر على الحوار مع الأسئلة الفكرية المعاصرة.

وتمثل هذه القضايا معالم أساسية في التحول المنهجي الذي شهده علم الكلام الجديد، إذ تعكس انتقاله من الاختصار على معالجة الإشكالات التقليدية إلى الانخراط في حوار معرفي مع الواقع الفكري المعاصر، مع المحافظة على هويته العقدية ومرجعيته الإسلامية.

أمّا بقية العوامل التي كان لها أثرٌ في هذا التحول، ولا سيما مناهج التأويل الحديثة، وما أثارته الدراسات الاستشراقية من إشكالات حول النص الديني، فسيفرد لها بحثٌ مستقل، يُعالج أثرها في إعادة قراءة النصوص الدينية، وفي تطور الخطاب الكلامي في مواجهة التحديات الفكرية المعاصرة.

وبهذا تتكامل هذه الدراسة مع سائر مباحث هذا المشروع البحثي؛ إذ ينتقل البحث من بيان الإطار المفاهيمي العام لعلم الكلام الجديد إلى تحليل أبرز العوامل التي أسهمت في تشكل خطابه المعاصر، تمهيداً للانتقال إلى دراسة أبعاده المنهجية والتطبيقية في المباحث اللاحقة.

وبذلك تكتمل هذه المقدمة، تمهيداً للانتقال إلى معالجة جملة من القضايا التي يتأسس عليها علم الكلام الجديد، وفي مقدمتها مفهوم التجديد الكلامي، ومعاييره، وضوابطه، ورواده، إلى جانب سائر المسائل التي شكّلت بنيته المعرفية



في العصر الحديث. وانطلاقاً من ذلك، نستهل هذا البحث ببيان أهم الإشكالات التي يدور حولها هذا العلم؛ إذ تمثل المدخل الطبيعي لفهم موضوعه، وحدود اشتغاله، ووظيفته المعرفية.

المحور الأول: المسائل المركزية في علم الكلام الجديد^[١]

يمثل هذا المحور البناء المفهومي والموضوعي الذي تشكلت حوله إشكاليات علم الكلام الجديد، وهو ما فرضته التحديات المعرفية والفكرية التي طرأت نتيجة الحدائث الغريبة، والشبهات الفلسفية والدينية التي تسلت إلى الساحة الإسلامية.

قسّمت مسائل علم الكلام الجديد إلى قسمين:

١. مسائل كانت مطروحةً أيضاً في علم الكلام القديم والتقليدي، ولكن نظراً لظهور إشكالات أو مناهج بحثٍ جديدةٍ، أُعيد طرحها مجدداً، مثل براهين إثبات وجود الله، أو مسألة الشر.

٢. مسائل لم يكن لها سابقةٌ في المتون الكلامية القديمة، وإنّما ظهرت بفعل عوامل مختلفة، وأصبحت من قضايا علم الكلام الجديد، مثل: التعددية الدينية، والتجربة الدينية^[٢].

وبالنظر إلى طبيعة التحوّلات التي فرضتها الحدائث، يمكن تصنيف المسائل المركزية في علم الكلام الجديد ضمن مجموعاتٍ أربع كبرى، تمثّل مجالات الاشتغال الرئيسة لهذا العلم في سياقه المعاصر، وهي: قضايا المفهوم والبنية الدينية، وقضايا المعرفة والمنهج والقراءة، وقضايا الإيمان والله والوحي، وقضايا الإنسان والمجتمع والدين.

[١] حب الله، حيدر، علم الكلام الجديد: قراءة أولية، ص ٣١٢-٣١٥.

[٢] طاهري، حبيب الله، درسهایی از کلام جدید [دروس في علم الكلام الجديد]، ص ٣٦-٣٧.

أولاً: قضايا المفهوم والبنية الدينية

تتناول هذه المجموعة من القضايا الإشكاليات المرتبطة بطبيعة الدين، وتعريفه، وحدوده، وبنيته الداخلية، بما يشمل العلاقة بين الثابت والمتغير، والمقدس والتاريخي، والجوهر والعرض، واللغة الدينية ودلالاتها.

١. تعريف الدين وطبيعته: يتناول علم الكلام الجديد تعريف الدين من حيث الماهية والمضمون والوظيفة. هل هو منظومة معرفية؟ أم تعبير عاطفي؟ أم سلوك عملي؟ وهل يمكن حصره بتعريف جامع مانع؟ والأسئلة المطروحة هنا: ما هو تعريف الدين في المنظور الإسلامي؟ هل للدين خصائص معرفية أو رمزية أو شعائرية فقط؟ ما الفرق بين ما هو ديني وغير ديني؟

٢. الجوهر والعرض في الدين: يحاول علم الكلام الجديد التمييز بين العناصر الجوهرية في الدين (العقائد، والتوحيد، والنبوة)، والعناصر العرضية (الأعراف، التطبيقات الاجتماعية).

الأسئلة المطروحة: ما مكونات الدين الجوهرية وما الذي يمكن عدّه عرضياً؟ كيف ترتّب عناصر الدين من حيث الأهمية؟ من أين نبدأ؟ من العقيدة، أم الأخلاق، أم القانون؟

٣. الثابت والمتغير في الدين: تناقش هذه المسألة ما إذا كان الدين ذاته قابلاً للتغير أم أنّ التحول يطال فهمنا البشري له فقط.

الأسئلة المطروحة: ما مساحة الثبات في الدين؟ ما حدود التغير في الفهم الديني؟ هل تتغير الأحكام أم تتغير القراءات؟

٤. لغة الدين: يطرح الكلام الجديد سؤالاً حول طبيعة اللغة الدينية: أهى بيانية، أم رمزية، أم أسطورية، أم تعبيرية؟

الأسئلة المطروحة: هل لغة الدين حقيقية أم مجازية؟ هل القضايا الدينية لها مضمون قابل للتحقق؟

هل للدين لغة خاصة؟



ثانيًا: قضايا المعرفة والمنهج والقراءة

يناقش هذا المحور الأسئلة المتعلقة بمصادر المعرفة الدينية والمنهج المعرفي الذي يعتمد عليه الدين، وأدوات تحليل النصوص، ومناهج التأويل والفهم، كالهرمنيوطيقا، ونظرية القراءة، والعلاقة بين النص والسياق، وسلطة القارئ مقابل سلطة المؤلف، والعلاقة بين المعرفة الدينية والمعرفة البشرية.

١- **مناهج المعرفة الدينية:** تبحث مناهج المعرفة في الدين: العقل، والنقل، والشهود، والتجربة، والتركيب، والتفكيك.

الأسئلة المطروحة: ما المنهج المعرفي في الدين؟ هل المنهج النقلي والعقلي كافيان؟ هل المعرفة الدينية تتأثر بتجربة المتلقي؟

٢- **المعرفة الدينية والمعرفة البشرية:** تناقش هذه المسألة التفاعل بين المعارف البشرية الحديثة والمعرفة الدينية.

الأسئلة المطروحة: هل المعرفة الدينية ذات طابع مستقل؟ ما حدود التداخل بين الذاتية والموضوعية في تفسير النصوص؟ ما العلاقة بين النص والقارئ؟

٣- **تعدد القراءات وفهم الدين:** هل يمكن أن تتعدد القراءات الدينية لنص واحد؟ وهل التعدد هنا تكاملي أم تفكيكي؟

الأسئلة المطروحة: ما معنى التعدد في الفهم الديني؟ ما حدود شرعية التعدد؟ ما الفرق بين الحصرية والشمولية والتعددية الدينية؟

٤- **مناهج التأويل والفهم، الهرمنيوطيقا:** «الهرمنيوطيقا أو تفسير النصوص: وفقًا لبعض الآراء حول الهرمنيوطيقا، فإن فهم النص لا يقتصر على قراءته واستخلاص مقاصد المؤلف منه. وبناءً على هذا الرأي، لا توجد أي حدود في فهم النص، كما لا يوجد فهم ثابت له. فهدف تفسير النص ليس إدراك مراد

المؤلف، بل إنَّ الكاتب نفسه يُعدُّ أحد قراء هذا النص.^[١]
 الأسئلة المطروحة: هل يوجد معنى ثابتٌ للنص أم أنَّ المعنى يتغيَّر بتغيَّر
 القارئ والسياق؟ ما دور المؤلف في تحديد معنى النص؟ هل يمكن الوصول
 إلى فهم موضوعي للنص؟

ثالثاً: قضايا الإيمان، الله، والوحي

يركز هذا القسم على إشكاليات تتصل بمفهوم الإيمان، وكيفية إثبات وجود
 الله، الاتجاهات العقديَّة الحديثة، البراهين الإلهيَّة، مفهوم الشرِّ، وتفسير الوحي،
 والمعجزة، وفهم صفات الله، وحدود اللغة في التعبير عن المقدَّس، وموقع
 التجربة الدينيَّة في المعرفة الإيمانيَّة، وعلاقة الإيمان بالعقل.

١ - الاتجاهات العقديَّة حول وجود الله: تشمل هذه الاتجاهات:

- الألوهيَّة: **Theism** الإيمان بإله خالق ومدبِّر.
- الربوبيَّة: **Deism** الإيمان بإله خالقٍ دون تدخُّل في العالم.
- اللاأدريَّة: **Agnosticism** الشكُّ في إمكانيَّة معرفة وجود الله.
- اللامبالاة: **Apatheism** اللامبالاة تجاه سؤال وجود الله.
- الإلحاد: **Atheism** نفي وجود الله.

٢ - البراهين على وجود الله:

- برهان الاستغناء: الله غنيٌّ عن البرهان، والوجود دليلٌ عليه.
- البراهين المفهوميَّة: كالبرهان الأنطولوجي (الوجودي).
- البراهين الكونيَّة: برهان الإمكان والوجوب، وبرهان الحدوث، وبرهان الحركة.
- برهان الغائيَّة: يدلُّ على التنظيم والغرض.
- البرهان الأخلاقي: يستند إلى القيم المطلقة.
- برهان الفطرة: الإيمان الفطريُّ بالله.

[١] واعظي، أحمد، درأمدى بر هرمنوتيك [مدخل إلى الهرمنيوطيقا]، ص ٥٩-٦٠.



البرهان الاستقرائي: يستند إلى الاحتمالات والتراكمات.

٣- مشكلة الشر: تطرح مسألة الشر بوصفه تحدّيًا لعقيدة الإله الكامل ذي القدرة والرحمة المطلقتين. الأسئلة المطروحة: لماذا يوجد الشرُّ إن كان الله قادرًا رحيماً؟ هل الشرُّ يتعارض مع وجود الله؟ ما الفرق بين الشرِّ الأخلاقي والطبيعي؟

٤- الوحي والمعجزة: هل الوحي اتّصالٌ مباشرٌ بالحقّ، أم تجربةٌ شعوريّةٌ؟ وهل المعجزة ممكنةٌ عقلياً؟ الأسئلة المطروحة: ما هي حقيقة الوحي؟ هل الوحي لفظيٌّ أم معنويٌّ؟ ما هي وظيفة المعجزة في إثبات الرسالة؟

٥- الإيمان والعقل والقلب: يناقش هذا المحور العلاقة بين مصادر الإيمان، هل مصدره عقلانيٌّ؟ أم وجدانيٌّ؟ أم شهوديٌّ؟

الأسئلة المطروحة: ما مصدر الإيمان؟ هل العقل يعزز الإيمان أم يهدّده؟ كيف تتكامل التجربة الدينيّة مع العقل؟

رابعاً: قضايا الإنسان والمجتمع والدين

يدرس هذا المحور موقع الإنسان في الرؤية الدينيّة الحديثة، وعلاقته بالمجتمع والدولة، وموقع الدين في المجال العام، ومفاهيم مثل الحرية، والكرامة، والعدالة، والتعددية، والأخلاق، والأسطورة، وحقوق الإنسان، وآفات التدين وعلاقة الدين بالأخلاق والتشريع والعلم.

١- الإنسان والدين (النزعة الدينيّة): تتناول هذه المسألة العلاقة الفطريّة أو النفسيّة بين الإنسان والدين، وتحاول الكشف عن دوافع التدين في الطبيعة الإنسانيّة.

الأسئلة المطروحة: هل الإنسان مفطورٌ على الإيمان والدين أم أنّه مكتسبٌ اجتماعياً؟ ما الأبعاد النفسيّة والوجوديّة التي تدفع الإنسان نحو التدين؟ كيف نفهم الحاجة الدائمة للدين عبر مختلف الحضارات؟

٢- الدور الديني في الحياة: تبحث هذه المسألة في الوظيفة الحضارية للدين، ودوره في بناء الفرد والمجتمع، وتأثيره على المعنى والأخلاق والقيم.

الأسئلة المطروحة: كيف يسهم الدين في بناء الوعي الإنساني والاجتماعي؟ ما علاقة الدين بالتكافل، والعدل، والمصير الفردي؟ هل يمكن بناء حياة إنسانية متكاملة من دون مرجعية دينية؟

٣- المجتمع الديني: تُعالج هذه المسألة طبيعة المجتمع القائم على القيم الدينية، وتحديد بنيته وأنماطه، وحدوده في مقابل المجتمع المدني أو العلماني. الأسئلة المطروحة: ما الخصائص المميزة للمجتمع الديني؟ كيف يختلف عن المجتمع المدني من حيث القيم والتنظيم؟ هل يمكن الجمع بين نموذج المجتمع الديني ونموذج الدولة الحديثة؟

٤- الدين والأخلاق: تتناول هذه المسألة العلاقة بين الدين ومصادر الأخلاق، وهل الأخلاق مستقلة عن الدين أم نابعة منه؟

الأسئلة المطروحة: هل يمكن تأسيس منظومة أخلاقية من دون دين؟ هل الأخلاق نسبية أم مطلقة في المنظور الديني؟ كيف يبرر الدين التزام الإنسان بالسلوك الأخلاقي؟

٥- الدين وحقوق الإنسان: تبحث هذه المسألة في مدى التوافق أو التعارض بين المفاهيم الإسلامية لحقوق الإنسان، والمعايير العالمية الحديثة.

الأسئلة المطروحة: هل تتوافق الشريعة مع الإعلان العالمي لحقوق الإنسان؟ ما مفهوم الكرامة والحرية في الدين؟ كيف تعالج الشريعة قضايا الحريات الفردية والمساواة؟

٦- الدين والأسطورة: تُناقش هذه المسألة مدى تقاطع الدين مع الأسطورة، وتفسير البعد الرمزي في النصوص الدينية.



الأسئلة المطروحة: هل تحتوى الأديان على عناصر أسطورية؟ كيف نميز بين الرمز والحقيقة فى الخطاب الدينى؟ ما حدود التأويل الرمزي للنصوص العقديّة؟

٧- الدين والأيدىولوجيا: تتناول هذه المسألة العلاقة بين الدين بوصفه مرجعيةً مطلقةً، والأيدىولوجيا بوصفها مشروعاً بشرياً للتغيير السياسى والاجتماعى.

الأسئلة المطروحة: هل يمكن استخدام الدين كأيدىولوجيا سياسية؟ ما الفارق بين الدين بوصفه مصدراً إلهياً، والأيدىولوجيا بوصفها اختياراً بشرياً؟ متى يتحوّل الدين إلى أداة تبرير للصراع أو الاستبداد؟

٨- آفات التدين: تحاول هذه المسألة تفسير الظواهر السلبية التى ترتكب باسم الدين، مثل العنف والتكفير، وتدرس علاقتها بالفهم المنحرف أو التدين المغشوش، لا بالدين الإلهى ذاته.

الأسئلة المطروحة: كيف ينشأ العنف باسم الدين رغم أن الدين يدعو إلى الرحمة؟ ما دور التأويل الخاطى فى إنتاج التطرف الدينى؟ هل تكمن المشكلة فى النصوص أم فى فاعلية الفهم والتطبيق؟

٩- الدين والعلم: تتناول هذه المسألة العلاقة المعقدة بين الدين والعلم، خاصةً فى ضوء النزاعات التى نشأت فى التاريخ الغربى، وفى ظلّ تطوّر النظريات العلمية الحديثة. يرى باحثو الأديان أن العلم، بمفهومه المعاصر، ظاهرةً جديدةً ومستقلةً عن الدين، وهذه الاستقلالية تعنى أن العلماء غير مقيدين بنتائج أبحاثهم العلمية بما يوافق الدين. ومن هنا، قد ينشأ أحياناً تعارضٌ بين نتائج العلم والنصوص الدينية. وهذه المقاربة تختلف عن الطريقة السابقة التى كان عليها المتدينون، حيث كان العلم لديهم فى خدمة إثبات المقولات الدينية أو على الأقل لا يتعارض معها^[١].

[١] مجتهد شبستري، محمد، هرمنوتيك كتاب وسنت [الهرمنوطيقا: الكتاب والسنة]، ص ٢١٣.

الأسئلة المطروحة: هل يوجد تعارضٌ جوهريٌّ بين الدين والعلم الحديث؟
ما حدود سلطة العلم في تفسير الغيب والمعنى؟ كيف يمكن التوفيق بين الوحي
والنظرية العلمية؟

المحور الثاني: الدوافع الفكرية والتاريخية لتأسيس علم الكلام الجديد

لقد جاء تأسيس علم الكلام الجديد في سياقٍ زمنيٍّ وفكريٍّ حافلٍ
بالتحوّلات. فلم يكن مجرد قرار معرفيٍّ، بل كان نتاجاً لتراكماتٍ من الشبهات،
والتحدّيات، والمراجعات الفكرية الكبرى التي واجهها العالم الإسلامي منذ
القرنين الماضيين، وخاصّةً مع تمدّد الحضارة الغربية الحديثة وأزماتها الفلسفية
والدينية والعلمية.

وقد مثّلت هذه التحدّيات تهديداً لبنية العقيدة التقليدية، وعجزاً ظاهراً في
أدوات الردّ والدفاع المعروفة في علم الكلام الكلاسيكي. من هنا، بدأت الحاجة
إلى حقلٍ جديدٍ يواكب الأسئلة المعاصرة، ويحتفظ بمرجعيتّه الإسلامية؛ فكان
علم الكلام الجديد.

لقد أسهمت عوامل متعدّدة في نشوء علم الكلام الجديد، نتيجة التحوّلات
الفكرية والمعرفية العميقة التي واجهها الفكر الإسلامي الحديث، غير أنّ أبرز هذه
العوامل، وأكثرها تأثيراً في دفع الحاجة إلى تأسيس خطابٍ عقديٍّ متجدّد، قد
حدّناها في ثلاثة دوافع وعوامل لنشوء علم الكلام الجديد، وهي: التحدّيات التي
فرضتها الحداثة الغربية، واتّجاهات تفسير النصّ، والشبهات الاستشراقية. وفي هذه
المقالة، نركّز على أبرزها — أي الحداثة الغربية — بوصفها المحركَ النبويّ الأشدّ
تأثيراً في تحويل الخطاب الكلامي من دفاعيٍّ جامدٍ إلى بناءٍ تأويليٍّ عقلانيٍّ.



أولاً: الحدث الغريب ودورها في نشوء علم الكلام الجديد

رغم التباين الواضح بين المفكرين والمؤرخين والفلاسفة في تحديد مفهوم الحدث، إلا أنها تُفهم عمومًا في الفكر الإسلامي المعاصر بوصفها مرحلة تاريخية وفكرية بدأت في أوروبا منذ القرن السادس عشر الميلادي، عقب الصراع الطويل بين الكنيسة والعلم. وقد أدت هذه المرحلة إلى تحوّل عميق في الرؤية إلى الإنسان والعقل والدين والمجتمع، وارتبطت بمفاهيم محورية مثل: العقلانية، والفردانية، والتقدم، والتحديث، ونقد التقاليد.

ويمثل مفهوم الحدث أحد أكثر المفاهيم تداولاً وإثارة للجدل في الفكر العربي المعاصر من حيث تحديد مدلولاته النظرية، ورصد مظهراته التاريخية والاجتماعية. وقد تباينت المواقف إزاء الحدث بين من عدّها مشروعًا فكريًا شاملاً لإعادة بناء المجتمع والدولة على أسس عقلانية حديثة، ومن رأى فيها نسقًا معرفيًا وافدًا يحمل أبعادًا إقصائية تجاه المرجعيات الدينية والتقليدية.

وقد شكّلت أعمال المفكر المغربي عبد الله العروي^[١] مرجعًا أساسيًا في تحليل الحدث؛ حيث تناولها بوصفها رؤية كلية للتغيير، وليست تقنية أو بنية سطحية فقط. وقد صرّح العروي بأنّ ما كتبه يُعدّ فصولاً متكاملة من مشروع واحد يتعلّق بفهم الحدث وتحليل شروط إمكان تحقّقها في السياق العربي، إذ يقول: «إنّ ما كتبت إلى الآن يمثل فصولاً من مؤلّف واحد حول مفهوم الحدث»^[٢].

[١] عبد الله العروي (١٩٣٣-) مفكر مغربي بارز، ومؤرّخ وفيلسوف، يُعدّ من أبرز رواد الفكر العربي المعاصر. وُلد في أزموور، وتخرّج في جامعة السوربون، حيث حصل على درجة الدكتوراه في التاريخ سنة ١٩٧٦م عن أطروحته الأصول الاجتماعية والثقافية للوطنية المغربية. عُرف بمشروعه النقدي في قراءة الفكر العربي، وبال دعوة إلى ترسيخ الوعي التاريخي وإعادة الاعتبار للتاريخانية، كما يتجلّى ذلك في عدد من مؤلفاته، ولا سيما كتابه الفكر العربي المعاصر.

[٢] العروي، عبد الله، العرب والفكر التاريخي، ص ٧٠.

ويعرّف العروِّي الحداثة بأنها قطيعة معرفية ومنهجية مع أنماط التفكير الموروثة عن العصور الوسطى، ويدعو إلى تجاوز المرجعيات التقليدية عبر نقد الأطر السلفية المهيمنة، من أجل بناء مشروع عقلائي وسياسي واجتماعي بديل، يتيح للمجتمع العربي الانخراط في حركة التاريخ الكوني. وبهذا المعنى، فإنّ الحداثة عنده ليست مجرد تحوّل زمني أو تقني، بل هي مشروع نقدي جذري يفرض مراجعة شاملة للبنى المعرفية والثقافية السائدة.

وفي السياق الاصطلاحي، تُقارب الحداثة بمصطلحات متعدّدة، منها:

- Modernity: حركة فكرية دالة على العقلانية والأنساق التنظيمية الحديثة.
- Modernism: مذهب فكري وأدبي يتمرد على الموروث.
- Modernization: عملية مستمرة من التحديث الاجتماعي والسياسي.

وبانت الحداثة تُستخدم في الفكر الإسلامي للإشارة إلى منظومة القيم والمؤسّسات التي تميّز الحضارة الغربية الحديثة، مثل: العقلانية النقدية، والديمقراطية، والترشيد الاقتصادي، والنزعة الإنسانية، والقطيعة مع المرجعية الدينية، والعقلانية في التنظيم الاجتماعي، وغير ذلك من المفاهيم^[١].

وفي إطار تحليل هذا التحوّل، يرى المفكّر رضوان السيّد^[٢] أنّ الدولة الحديثة في الغرب، التي نشأت بين القرنين السابع عشر والتاسع عشر، قد قامت على أربعة متركّزات أساسية:

[١] عبد الحميد، طلعت، الحداثة وما بعد الحداثة: دراسات في الأصول الفلسفية للتربية، ص ١٦٢.
[٢] رضوان نايف السيد (١٩٤٩): مفكّر وأستاذ جامعيّ لبنانيّ الأصل (حصل على الجنسية السعودية عام ٢٠٢١)، حاصل على الإجازة من جامعة الأزهر، والدكتوراه من جامعة توبنغن في الفلسفة الإسلامية. عمل أستاذاً للدراسات الإسلامية في الجامعة اللبنانية، ورئيساً لتحرير مجلتي الفكر العربي والاجتهاد. نال جائزة الملك فيصل العالمية في الدراسات الإسلامية عام ٢٠١٧.

- مرجعية العقل وشموليته: إذ عُدَّ العقل عنصراً مشتركاً بين البشر، بديلاً عن المرجعية الكنسية المغلقة. وقد مهدت الحركة البروتستانتية لهذا التحول من خلال التدين الفردي وحرية التفسير.

- الحق الطبيعي: وهو مجموعة من الحقوق الفطرية الملازمة للإنسان، وعلى رأسها الحرية والكرامة.

- العقد الاجتماعي: وهو اتفاقٌ ضمني بين أفرادٍ أحرارٍ وحكوماتهم، يقوم على مبدأ الانتخاب والرضا.

- الحريات والحقوق الفردية: التي يتم تكريسها في القوانين والتشريعات المدنية الحديثة.

ويؤكد رضوان السيد أنَّ هذه المبادئ لا تتعارض جوهرياً مع المفاهيم الإسلامية، بل يمكن مقاربتها داخل الإطار الفقهي والفلسفي الإسلامي. فعلى سبيل المثال، يقابل مبدأ الحق الطبيعي فكرة الضروريات الخمسة عند الشاطبي، التي تعدّ قيمةً كونيةً لا تختصّ بملةٍ دون أخرى.

ومن هنا، يدعو السيد إلى تجاوز خطاب الهوية المغلق والصدامي، والانخراط في العالم عبر تبني مرجعيتين متكاملتين: منظومة أخلاقية عالمية، تقوم على المشتركات الدينية الكبرى، ومنظومة عقلية قرآنية، تنبع من مفاهيم العدل، والتعارف، والمسؤولية، والعمل الخيري^[١].

ويختم تحليله بوصف الواقع الإسلامي المعاصر بأنه مأزومٌ نتيجة فقدان المرجعية الكبرى، داعياً إلى استعادة الدور العالمي للمسلمين من خلال العودة إلى العصر بمنطق الشاهد الحضاري ومسؤوليته، وذلك عبر رؤيةٍ مفتوحةٍ على الحوار الكوني والتعارف الإنساني، تتجاوز ثنائيات الصدام والانكفاء، وتعيد وصل الفكر

[١] السيد، رضوان، أزمة التغيير: الدين والدولة والإسلام السياسي، ص ٢٥، ٥١.

الإسلامي المعاصر بقضايا العالم والإنسان المعاصر على أسس عقلية وأخلاقية.

في ضوء هذه التحليلات النقدية، نتقل الآن من تفكيك أزمت الفكر الإسلامي المعاصر إلى تفصيل علاقة الحداثة الغربية بعلم الكلام الجديد عبر ثلاث محاور رئيسية: طبيعة التحدي الذي فرضته الحداثة الغربية؛ وآثارها المعرفية والدينية؛ وأخيراً أثرها في نشوء خطابٍ كلاميٍّ تجديديٍّ.

أولاً- طبيعة التحدي الذي فرضته الحداثة الغربية

نشأت الحداثة في الغرب بوصفها ردّ فعل جذرياً على سلطة الكنيسة الكاثوليكية، التي مارست هيمنةً شاملةً على المعرفة، والسلطة، والحياة اليومية. وقد مثّلت الكنيسة، في عصور ما قبل الحداثة، المرجع الأوحد في تفسير العالم والإنسان، واحتكرت دلالات النصوص الدينية، ورفضت أيّ تأويلٍ مغاير، وقمعت العقل النقديّ.

قد امتدّ لهيب التحرّر نحو محاولة تصحيح الوضع الدينيّ، عبر ميلاد حركة الإصلاح الدينيّ، التي كان مهدها ألمانيا، ثم ذاعت في أوروبا كلّها فيما بعد وانتهت إلى الثورة على الكنيسة، وممارساتها السلطوية، وتأسيس أول لبنة نحو التحرّر، ولو على المستوى الدينيّ حيث أضحت العلاقة بين الإنسان والله مباشرةً دون تدخل وساطة الراهب أو القسيس، خاصةً بعد ما ترجمت الأناجيل إلى كثيرٍ من اللغات.

ولكن القطرة التي أفاضت الكأس وقضت تماماً على أسطورة الكنيسة، وبزغ معها نور النهضة، والعلم، والعقل، والحرية، هو نشأة العلم الطبيعيّ، انطلاقاً من الثورة العلميّة التي أحدثها كلٌّ من كوبرنيك، وكيبلر، وغاليلي، فقد كان لهذه التوجّهات والإسهامات العلميّة أثرٌ بالغٌ في توجيه العقل نحو أن يكون هو الفاعل الحقيقيّ^[١].

[١] خوني ضيف الله، لخضر حميدي، دراسات وأبحاث في الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة، ص ١٣٠-١٣١.



ومن أبرز ممارساتها التي أدت إلى هذا النفور العام:

- عدّ الإنسان تابعاً خاضعاً بالكامل للكنيسة، ونزع المشروعىة عن العقل الإنسانى المستقل.
- التحريم الصارم لأيّ تأويل للنصوص المقدسة خارج مؤسّسة الكهنوت الكنسى.
- تحالف الكنيسة مع الطبقة الإقطاعىة وتوظيف الدين لخدمة الامتيازات الطبقيّة والسياسىة.
- احتكار تعريف القيم، والأخلاق، والغاية، والمصير، والمعرفة.

وقد أدت هذه السياسات القمعية إلى تفجّر حركة الإصلاح الدينى على يد مارتن لوثر (Martin Luther)^[١] فى القرن السادس عشر، التي مهّدت لنشأة المذهب البروتستانتى، وهو مذهبٌ دينى جديدٌ انطلق من مبدأ (حرية تأويل النص)، وتوسيع نطاق العلاقة الشخصىة مع الكتاب المقدس بعيداً عن سلطة الكنيسة. ثم تطوّرت هذه الحركة إلى منظومة فكرىة حديثة تستند إلى مركزىة الإنسان، والعقل، والتجربة، فظهرت مذاهب الفلسفة الطبعىة، والمادىة، والعقلانىة، والتجربىة، التي أسّست لتقاليد معرفىة ترى أنّ الدين لا يصلح أن يكون مصدراً للمعرفة، ولا مرجعاً لتفسير العالم^[٢].

[١] مارتن لوثر (١٠ نوفمبر ١٤٨٣ - ١٨ فبراير ١٥٤٦) راهبٌ ألمانى، وقسّيسٌ، وأستاذٌ للاهوت، ومُطلق عصر الإصلاح فى أوروبا، بعد اعتراضه على صكوك الغفران. نشر فى عام ١٥١٧ رسالته الشهيرة المؤلفة من خمس وتسعين نقطة تتعلّق أغلبها بلاهوت التحرير وسلطة البابا فى الحل من العقاب الزمنى للخطيئة. أبرز مقوّمات فكر لوثر اللاهوتى هي أنّ الحصول على الخلاص أو غفران الخطايا هو هديّة مجانية، ونعمة الله من خلال الإيمان يسوع المسيح مخلصاً، وثانياً رفض السلطة التعليمىة فى الكنيسة الكاثوليكية والتي تنيط بالبابا القول الفصل فيما يتعلّق بتفسير الكتاب المقدس فرأى أنّ لكلّ إمريء الحقّ فى التفسير؛ وثالثاً أنّ الكتاب هو المصدر الوحيد للمعرفة المختصة بأمور الإيمان؛ وعارض رابعاً سلطة الكهنوت الخاصّ لأنّه ورأى جميع المسيحيين يتمتّعون بدرجة الكهنوت المقدسة، وخامساً سمح للقسّ بالزواج.

[٢] بو الشعير، عبد العزيز، أزمة الحدّاءة الغربىة: انتقال العقل الإسلامى من التقويض إلى البناء، ص ٤٦-٤٧.

ثانياً- الآثار المعرفية والدينية للحدث الغريب

الآثار المعرفية:

شهد الفكر الإسلامي، في ظلّ تأثيرات الحدث الغريب، تحولاً معرفياً حاداً فرض أسئلةً جديدةً على مصادر المعرفة الدينية التقليدية، إذ بدأت النزعة العقلانية والتجريبية الغربية تشكك في كفاية النقل الديني وحده لفهم الواقع المتغير، ما أدى إلى أزمة معرفية واضحة في قدرة التراث على التفاعل مع الأسئلة المعاصرة.

وقد أشارت بعض الدراسات إلى أنّ الحدث ترفض مصادر الدين من الكتاب والسنة والإجماع، وما صدر عنها من عقيدة، وتدعو إلى تحرير العقل من ركام الموروث الذي تعدّه معيقاً للتقدم، كما تهاجم المؤسسات الدينية التقليدية، و«تنفي كلّ الثقافات السابقة عليها، بل تدعو إلى إنشاء فلسفات حديثة على أنقاض الدين»^[١].

والحدث عند بعض الباحثين هي: مذهبٌ فكريٌّ أدبيٌّ علمانيٌّ، بُني على أفكار وعقائد غريبة خالصة... وتهدف الحدث إلى إلغاء مصادر الدين، وما صدر عنها من عقيدة وشريعة وتحطيم كلّ القيم الدينية والأخلاقية والإنسانية بحجة أنّها قديمة وموروثة لتبني الحياة على الإباحية والفوضى والغموض، وعدم المنطق، والغرائز الحيوانية، وذلك باسم الحرية...^[٢].

وتعزز هذه الرؤية ما ذهب إليه عبد الوهاب المسيري^[٣]، الذي يرى أنّ

[١] الحميميدي، منتهى، الفكر الحداثي وأثره على المجتمع الإسلامي، ص ١٧٠.

[٢] الجهني، مانع حماد، الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، ج ٢، ص ٨٦٧.

[٣] عبد الوهاب المسيري (١٩٣٨-٢٠٠٨): هو مفكرٌ ومؤرّخٌ ومجدّدٌ فكريٌّ مصريٌّ بارز، اشتهر بإسهاماته المعرفية اللافتة عبر موسوعته الضخمة حول اليهودية والصهيونية (ثمانية أجزاء)، التي شكّلت إضافةً نوعيةً للنقاش العربي المعاصر حول الظاهرة الصهيونية. وقد تطوّر كأستاذ في الأدب الإنجليزي والمقارن بعد حصوله على الدكتوراه من جامعة راتغرز، وبرز أيضاً كأحد مؤسسي حركة المعارضة المصرية (كفاية).



الحدائفة الغربفة قامت على تفففد القفم والغفب؁ وأسست لما فُسففم (العقل الأءافف)؁ ففث ففءول الإنسان إلى مفرفء شفف؁ فُوظفه القوة؁ وفُسفغل إراءفه بفون مرفعة للفر أو الضمفر؁ بل حسب معفار الكفاءة والمنفعة.

الفففكف: من ألفة نفءفة إلى مشروع تفففكف الإنسان

فُعد مفهوم (الفففكف) من أكفر المفاهفم إءارة للءدل فف الفقول الفلسفة والأءفة الفءفةؑ إذ ارففب بفافة بالمءرسة الفففكفة أو مصفلف الفففف^[١] (Deconstruction) الفف أسسها جاك فرفا^[٢]؁ ففث اسفعمال المصفلف كمقاربة فحللفة لفق النصوف من داخلها؁ عفر كشف الفناقضاف الكامنة ففها؁ وفضح البنى السلطففة الفف فففى فلف ظواهر اللغة. وقء انفسر هذا الاسفعمال فف السفاف العربف المعاصر؁ ففث فُنظر إلى الفففكف بوصفه أءاة فحللفة منهفة فُعنى بـ(ففففف البنية النصفة من الفافل)؁ كما وصفه سعد البازعف ومفجان

[١] فعد الروفلف والبازعف أن الفففف هو المصفلف الفف أطلقه الففسوف الفرفسف المعاصر جاك فرفا على القراءة النفءة المءوكة الفف آفبها فف مهاجمفه الفكر الغربف الماوارفف منذ بفافة هذا الفكر فف فومنا هذا وقء حاول بعضهم نقل هذا المصفلف إلى العربفة ففث مسفف الفففكف؁ لكن مفل هذه الفرفة لا فففر من مفهوم فرفا فالفها فف هذا فال مصفلف الفففف. على أن الفففف أفرف من الفففكف إلى مفهوم فرفا. فلف الفافء الأءفف؁ ص ١٠٧. بمعنى أفر الفففكف الفف فو فف بففلل مفكانفكف أو ففففلف مباشر؁ فإن الفففف فُففل إلى هءم بنفوف معفف للمعانف الكامنة فف الخطاب؁ وإزاحة لكل ما فُففر أنه فافب أو مرفزف فف النصوف والفكر الغربف. الفففف لا فعنف الفءمفر؁ بل زعزة الأسس الففة الفف فقوم علفها المعنف. فرفا فرى أن الفكر الغربف؁ منذ أفلاطون فف هفءفر؁ قائم على المرفزة المفافزففةؑ أف إنه فُفم معنف الأشياء على فنافاف (عقل/فسء؁ نور/ظلمة؁ أصل/فرع...). وظففة الفففف هف كشف هشاشة هذه الفنافاف وفبان أن ما فُعد مرفزاف فف المعنف هو مرفء اصطفاع أففولوجف. الفففف لفس مرفء رفض؁ بل هو قراءة مءوكة فُظهر أن المعنف لفس مسفقراف ولا ففائف؁ بل هو مؤجل فافماف ومفعدء الاحفمالات.

[٢] جاك فرفا (١٩٣٠-٢٠٠٤): ففسوف فرفسف من أصل جزائرف؁ رائء فلسفة ما بعء البنفوفة؁ وأفء أفر مفكرف القرن العشرفن. عُرِف بفطوفره لمفهوم «الإزالة البنائفة» (De-construction)؁ ومصفلف «الاففلاف» (différance)؁ اللفن شكلاف انطفافة للعقل النفدف المعاصر فف النص والخطاب والهوفة.

الرويلي في معجمهما المفاهيمي^[١].

لكن هذا المفهوم لم يبقَ في حدود النقد الأدبيّ أو تحليل الخطاب، بل تمّدّد إلى حقل نقد الحداثة الغربيّة نفسها، كما في قراءة عبد الوهاب المسيري، الذي طور استعمالاً مغايراً تماماً لمصطلح التفكيك. فالتفكيك في منظوره لا يقتصر على تفويض النصوص، بل يتحوّل إلى مشروع تفكيك للإنسان ذاته، ونزع تدريجيّ لإنسانيّته، وعزله عن البعد الغيبيّ والروحيّ والأخلاقيّ.

التفكيك بوصفه جوهر المشروع الحداثي

يُنظر المسيري إلى التفكيك على أنّه السمة الأبرز لما يسميه بـ(العلمانية الشاملة)، حيث تنتقل المجتمعات من مرحلة الحياد القيميّ الجزئيّ (العلمانيّة الجزئيّة) إلى نفي الغيّبات والقيم والمعنى من الجذور، لتُصبح كلّ مظاهر الحياة خاضعةً لمنطق الأدوات والوظيفة. ويشرح المسيري رؤيته هذه بقوله: «ونحن نذهب إلى أنّ عملية الانتقال من العلمانيّة الجزئيّة إلى العلمانيّة الشاملة هي في جوهرها عملية تفكيك للإنسان، إذ يُردّ الإنسان، الذي يتحرّك داخل حيزه الإنسانيّ والحيز الطبيعيّ، إلى المادّة وقوانينها، فيُلغى الحيز الإنسانيّ ولا يبقى سوى الحيز الطبيعيّ/المادّيّ، وبدلاً من أن يكون الإنسان كائناً مركّباً متكاملاً، الإنسان الإنسان، فإنّه يصبح الإنسان الطبيعيّ أو الإنسان الوظيفيّ الذي يمكن تفسيره من خلال النماذج الموضوعيّة الرياضيّة، والذي تحرّكه غرائزه الوحشيّة المظلمة القابعة فيه (وهذه هي الاستنارة المظلمة)». ثم يضيف: «ويُلاحظ أنّه يوجد في معجم الحضارة الغربيّة الحديثة عددٌ كبيرٌ من الأفعال تبدأ بمقطع (دي de)، أو (ديس dis)، وكلّها أفعال ذات طابع تفكيكيّ تفويضيّ، تُعبّر عن جوهر المشروع التحديثيّ التفكيكيّ الغربيّ»^[٢].

[١] الرويلي، ميجان، والبازعي، سعد، دليل الناقد الأدبي، ص ١٠٧-١١١.

[٢] المسيري، عبد الوهاب، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: نموذج تفسيري جديد، ج ٢، ص ٦٣.



وقد أورد عبد الوهاب المسيري جملةً من النماذج لها دلالاتٌ رمزيةٌ ووجوديةٌ عميقةٌ تكشف كيف أنتجت الحداثة الغربية، في صيغتها العلمانية الشاملة، رؤيةً تفكيكيةً للإنسان، اختزلته إلى مخلوق بيولوجيٍّ أو وظيفيٍّ بلا مرجعيةٍ أخلاقيةٍ أو غائيةٍ. دعنا نتأمل كلَّ نموذجٍ، ثم نُعلِّق على الصورة الكلية التي ترسمها هذه الأمثلة:

هوبز^[١]: الإنسان ذئبٌ لأخيه الإنسان

النموذج: يقدم هوبز (في الليفانثان) تصوّرًا قاتمًا للطبيعة البشرية، مفاده أنَّ الإنسان مدفوعٌ بغرائز العنف والمصلحة، ولا يمكن ضبطه إلاَّ بسلطةٍ قهريةٍ.

الدلالة: في ظلِّ غياب الإيمان بالغيب والضمير الأخلاقي، يصبح الإنسان عدوًّا للآخر، ويُؤسَّس النظام السياسيُّ لا على العدالة أو الأخلاق، بل على الخوف والردع. تحوّل الإنسان من كائنٍ أخلاقيٍّ متعالٍ إلى كائنٍ مفترسٍ يحتاج إلى ترويضٍ سياسيٍّ.

داروين^[٢]: القرد أصل الإنسان

النموذج: في أصل الأنواع، يُنظر إلى الإنسان ككائنٍ متطوّرٍ بيولوجيٍّ من الكائنات الدنيا، من دون فرقٍ نوعيٍّ يفصله عنها.

[١] الفيلسوف توماس هوبز (Thomas Hobbes، ١٥٨٨-١٦٧٩) هو فيلسوفٌ إنجليزيٌّ من القرن السابع عشر، يُعدُّ أحد مؤسّسي الفلسفة السياسية الحديثة. اشتهر بكتابه البارز -Levia than (الليفانثان)، الذي نُشر عام ١٦٥١، ويُعدُّ من أهمِّ أعمال نظرية العقد الاجتماعي. هو أشهر مؤلّفات هوبز الفلسفية، صدر سنة ١٦٥١ م، "Leviathan" هو اسم الكتاب، وقد استعار هوبز الاسم من مخلوق بحريٍّ أسطوريٍّ ضخّم ورد ذكره في التوراة، للدلالة على الدولة القويّة والمرهوبة الجانب. في هذا الكتاب، يضع هوبز نظريةً متكاملةً عن الدولة والمجتمع والسياسة، منطلقاً من رؤيته للطبيعة البشرية بوصفها أنانيةً وعنيفةً إن تركت من دون سلطةٍ عليا.

[٢] تشارلز روبرت داروين (١٨٠٩-١٨٨٢) كان عالماً إنجليزيّاً في علم الأحياء والجغرافيا. اشتهر بطرحه نظرية التطوّر عبر الانتقاء الطبيعي، التي قدّمها بأدلة مستمدة من رحلته حول العالم. وتُعدُّ كتبه، خاصّة «أصل الأنواع» (١٨٥٩)، نقطة تحوّلٍ في فهمنا للتنوّع الحيوي والطبيعة، حيث أرسى الأسس العلميّة لفهم تطوّر الحياة على الأرض.

الدلالة: أُنتزع البعد القدسيّ عن الإنسان، وأُلغي مفهوم (الخلافة الإلهيّة)، وأُحلَّ محلّه صراع البقاء وتفوّق الأقوى. فباعتماد نظريّة الانتخاب الطبيعيّ، تم إسقاط المفهوم الإلهيّ عن الإنسان، فلم يبقَ للكرامة الأوليّة والصدارة، بل للوظيفة والقدرة على التكيف.

بافلوف^[١]: الإنسان كلبٌ مشروط

النموذج: أسّس بافلوف، عبر تجاربه السلوكيّة على الكلاب وفق مبدأ المثير والاستجابة، لفكرة أنّ السلوك البشريّ يمكن برمجته على وفق المبدأ نفسه، فتكون استجابته تلقائيّة للمثيرات.

الدلالة: ألغى الإرادة والنيّة، وفسّر الإنسان في ضوء قوانين المثير والاستجابة، وكأنّه آلةٌ سلوكيّة.

فذابت إنسانيّة الإنسان في معادلات التجربة والسلوك، وغاب العقل الأخلاقيّ والمعنى الذاتي^[٢].

هذا بعض ما وصلت إليه الحداثة الغربيّة:

١. تفكيك الإنسان أخلاقياً ومعنوياً: انتهى الأمر إلى نزع البعد الروحيّ والقيميّ عن الإنسان، فلم يعد مخلوقاً مكرّماً، بل صار موضوعاً للتقنيّة، والإحصاء، والهندسة الاجتماعيّة.

٢. عالم بلا ضمير ولا غاية: لمّا أُقصي الغيب، وأصبحت القيم نسبيّةً، والإنسان مجرد كائنٍ تطوّريّ؛ سقطت مفاهيم مثل الخير والشر لصالح المنفعة

[١] إيفان بتروفيتش بافلوف (١٨٤٩-١٩٣٦) عالمٌ روسيّ في الفسيولوجيا، حصل على جائزة نوبل في الطب سنة ١٩٠٤ تقديرًا لبحوثه في وظائف الغدد الهضميّة. اشتهر باكتشافه الانعكاس الشرطيّ (classical conditioning) من خلال تجاربه على الكلاب، فأرسي ذلك أساس مدرسة السلوكيّة في علم النفس.

[٢] المسيحي، عبد الوهاب، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، ج ٢، ص ٦٣.



والكفاءة، وسادت البراغماتية التقنية كمرجعية عليا، وتحولت القيم إلى خياراتٍ فرديةٍ لا يُحاسب عليها أحد.

٣. انفجار النزعة الوحشية في عالم متقدم: الغريب أنَّ هذه التصورات نشأت في أكثر العصور تقدماً تقنياً، وتمدناً، فكانت النتيجة حروباً عالميةً فتاكَةً، واستعماراً، وتمميّزاً عنصرياً، وأنظمةً رأسماليةً تسحق الإنسان وتُشيّته، وحداثةٌ تبرّر القتل والتدمير من أجل التقدم.

المسيري يريد أن يقول إنَّ الحداثة الغربية التي بدأت بالتحرّر من الكنيسة، انتهت إلى التحرّر من الإنسان نفسه. فقد أُنتج إنسانٌ ذئب، وقرْد، وكلبٌ، وآلةٌ، بلا غيب، ولا قداسة، ولا مقصد. هذه هي الوحشية المقنّعة بالتقنية، والاستنارة المظلمة) كما يسميها؛ ولهذا، يدعو المسيري - ومعه كثير من المفكرين الإسلاميين كطه عبد الرحمن إلى نقد هذا النموذج المادي، وبناء نموذجٍ حضاريٍّ بديلٍ يقيم الإنسان على ثلاثة أبعاد: الغيب، والمعنى، والقيم.

البعد الوجودي للتفكيك

ما يلفت النظر في قراءة المسيري هو أنّه لا يكتفي بالنقد الفلسفي التجريديّ، بل يشير إلى أنَّ النتائج الاجتماعية والوجودية لمشروع الحداثة تُسهم في تحويل الإنسان إلى وسيلة إنتاج فقط، تنفصل فيها الإرادة الإنسانية عن أيّ معيار أخلاقيّ، ويُستبعد الغيب بوصفه غير قابلٍ للقياس. وهو ما يسميه بـ(الاستنارة المظلمة)، في إشارةٍ إلى أنَّ الأنوار العقلية التي بشرت بها الحداثة قد تحولت إلى نفيٍ شاملٍ للبعد القيميّ والروحي. وهذا ما يطلق عليه (العقل الأداتيّ)، و(الوظيفية الشاملة) التي تسلب الإنسان معناه وكرامته، ليصبح أداةً في خدمة الإنتاج لا أكثر.

والعقل الأداتيّ ترجمةٌ للمصطلح الإنجليزي (إنسترومنتال ريزون-instru mental reason)، ويُقال له أيضاً العقل الذاتيّ أو التقنيّ أو الشكليّ، والعقل

الأداتيّ هو العقل الذي يلتزم، على المستوى الشكليّ، بالإجراءات دون هدف أو غاية، أي إنّهُ العقل الذي يوظّف الوسائل في خدمة الغايات دون تساؤلٍ عن مضمون هذه الغايات، وما إذا كانت إنسانيةً أو معاديةً للإنسان. وهو على المستوى الفعليّ، العقل الذي يحدّد غاياته وأولويّاته وحركته انطلاقاً من نموذجٍ عمليّ ماديّ بهدف السيطرة على الطبيعة والإنسان وحوسلتهما^[١].

أمّا طه عبد الرحمن^[٢]، فيصف هذا التحوّل بأنّه انفصالٌ بين العقل والغيب، ويؤكد أنّ «الحداثة الغربيّة تستند إلى قطيعة معرفيّة وحضاريّة بين العقل الدينيّ والعقل الفلسفيّ الغربيّ الغائب عن الغيب، وكأنّهما هويّتان لا مجال فيهما للتلاقح».

ومن آثار هذا الانفصال أيضاً إخضاع النصوص الدينيّة للمعايير الغربيّة، وخاصّة الفلسفة والعلم، ما أضعف حضور الخطاب المعرفيّ الإسلاميّ لصالح منطق العقل التجريبيّ، وطرحت تساؤلات عميقة حول طبيعة المعرفة العقديّة: هل هي يقينيّة؟ أم أنّها نتاجٌ ثقافيّ تاريخيّ قابلٌ للتجاوز؟ كذلك نُظر إلى لغة الدين بوصفها رمزيّة أدبيّة لا تنقل حقائق ميتافيزيقيّة، بل ينبغي تأويلها بما ينسجم مع الرؤية الإنسانيّة الحداثيّة.

الآثار الدينيّة:

امتدّت آثار بعض الاتجاهات الحداثيّة إلى البنية العقديّة ذاتها، إذ سعت إلى نزع القداسة عن الوحي وإعادة تفسير مفاهيم النبوة والمعاد والتشريع باعتبارها تعبيراتٍ إنسانية أو رموزاً ثقافية نشأت في سياقاتها التاريخيّة، لا حقائق غيبية

[١] المسيري، عبد الوهاب، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، ج ٢، ص ٢١.

[٢] طه عبد الرحمن (مواليد ١٩٤٤) فيلسوفٌ مغربيّ بارز، يُعرف بـ(فيلسوف الأخلاق)، ويُعدّ من أبرز المفكرين الإسلاميين المعاصرين. متخصصٌ في المنطق، وفلسفة اللغة، والأخلاق، ويُدرس ما بين التداول والفلسفة الأخلاقيّة في الخطاب الإسلامي الحديث. فهو يدمج بين المجال التداولي (المقام الذي يتم فيه التواصل وتبادل المعنى)، والفلسفة الأخلاقيّة (الاهتمام بالعمل القيمي)، ليؤسّس خطاباً كلامياً قائماً على التفاعل والمتغيّرات البشريّة.



متجاوزة. ونتيجةً لذلك، أخضعت الشريعة لمقولات التطور الاجتماعي والنسبية التاريخية، وغدت العقيدة تُفهم بوصفها نتاجاً ثقافياً قابلاً للنقد وإعادة التأويل، لا مرجعيةً إلهيةً ثابتة، الأمر الذي أدى إلى إعادة قراءة الدين ضمن الأطر الإنسانية والتاريخية، بدلاً من اعتباره وحياً إلهياً ملزماً ومصدراً للحقيقة المتعالية.

وفي هذا السياق، يشير طه عبد الرحمن إلى أنّ هذا التفريغ الحداثي يؤدي إلى اختزال الإنسان إلى جسد، وينفي عنه المعنى الأخلاقي والتعبدية، حيث يصبح الدين مجرد تصور ذاتي بلا إلزام معرفي أو أخلاقي.

فيرى أنّ «الأخلاقيّة هي وحدها التي تجعل أفق الإنسان مستقلاً عن أفق البهيمة، فلا مرء في أنّ البهيمة لا تسعى إلى الصلاح في سلوكها كما تسعى إلى رزقها مستعملةً في ذلك عقلها؛ فالأخلاقيّة هي الأصل الذي تنفرّع عليه كلّ صفات الإنسان من حيث هو كذلك، والعقلانيّة التي تستحقّ أن تنسب إليه ينبغي أن تكون تابعةً لهذا الأصل الأخلاقي»^[١].

ولذلك يرى أنّه «لا يصح للمسلم أن يقلّد النمط الحداثي للغرب؛ لأنّ هذا النمط بُني أساساً على نبذ الأخلاق نبذاً كاملاً، وعلى اعتبار دخولها في العلم أو في التقنية سبباً من أسباب التقهقر وإضعاف الإنتاجية فيهما؛ ومتى خلا العلم أو التقنية من الأخلاق اتّخذ منحى مادياً لا يلبث أن ينقطع عن النفع»^[٢].

يرى طه عبد الرحمن أنّ ما يميّز طور الحدث الغريب، منذ عصر الأنوار، هو «أنّه قرر أن يقطع صلته بالأخلاق». وقد تجلّى هذا الانفصال من خلال ثلاث مبادئ محوريّة:

مبدأ التوجّه إلى الإنسان: يدعو إلى الانفصال عن الإله؛ إذ يرى الإنسان قادراً

[١] عبد الرحمن، طه، سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحدث الغريب، ص ١٤.

[٢] المصدر نفسه، ص ١٨٩.

على أن يأخذ زمامه بيده، ويحدّد مصيره دون حاجةٍ إلى قوةٍ غيبيّةٍ أو موجودٍ متعالٍ. مبدأ التوسّل بالعقل: يكرّس الانفصال عن الوحي، بتقديم العقل بوصفه السلطان الداخلي الذي يحكم على الأشياء ويضبط الأفعال، دون استنارةٍ بسلطانٍ خارجيٍّ.

مبدأ التعلّق بالدنيا: يؤسّس للانفصال عن الآخرة، لأنّه يرى أنّ صلاح الإنسان وفلاحه محصوران في الدنيا، وأنّ الإيمان بالدار الآخرة «مجرد تهويمات وتضليلات»^[١].

النتيجة أنّ الحداثة الغربيّة لم تكن مجرد تحوّل معرفي، بل مثلت انقلاباً إبستمولوجياً على المفاهيم التأسيسية للعقيدة الإسلامية، من خلال نفي الغيب، وتحييد الوحي، وتفكيك المرجعيّات الدينيّة، وفرض الإنسان بوصفه مصدراً أوحد للمعرفة والمعنى.

ثالثاً- أثر الحداثة الغربيّة في نشوء علم الكلام الجديد

تمثّل الحداثة الغربيّة إحدى أهم القوى المحرّكة التي دفعت الفكر الإسلاميّ المعاصر إلى إعادة النظر في بنيته العقديّة ومنهجه الكلامي؛ فقد حملت معها منظومةً معرفيّةً وفلسفيّةً متكاملةً قلبت المرجعيّة من النصّ الدينيّ إلى العقل الكليّ، وأعادت صياغة مفاهيم الإنسان، والسلطة، والمعنى على أسس الحقوق الطبيعيّة، والعقد الاجتماعيّ، والحرّيّات الفرديّة. هذا التحوّل العميق - كما أشار رضوان السيّد وعبد الله العروي - لم يكن تغييراً تقنياً أو جزئياً، بل كان قطيعةً إبستمولوجيّةً مع أنماط التفكير الدينيّ الوسيط، وفتح آفاقاً جديدةً في التشريع والأخلاق والرؤية الكونيّة.

أمام هذه القطيعة، وجد الفكر الإسلاميّ نفسه أمام أسئلةٍ غير مسبوقَةٍ تتعلّق بشرعيّة السلطة الدينيّة، وموقع الإنسان، وحدود النصّ، ومرجعيّة الأخلاق، إضافةً

[١] عبد الرحمن، طه، روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، ص ١٠٠-١٠١.



إلى تحدّيات فلسفيّة ومعرفيّة تتصل بإمكان المعاد، ونسيّة الحقيقة، وتأويل الوحي كتجربة بشريّة. كما كشفت هذه المواجهة عن قصور المقولات الكلاميّة الكلاسيكيّة - من الجوهر والعرض إلى دليل الممكن والواجب - في التعامل مع الذهنيّة النقديّة المعاصرة، وأظهرت الحاجة إلى تجاوز القوالب اللغويّة والمنطقيّة القديمة نحو مناهج تحليليّة وتأويليّة قادرة على مخاطبة العقل الحديث.

لقد أفرغت العقلانيّة والتجربيّة الغربيّة المرجعيّة الدينيّة التقليديّة من كثير من سلطتها، وفرضت على المتكلّم المسلم أن يطور خطابه بما يستوعب أدوات المعرفة الحديثة ويعيد صياغة الأسئلة العقديّة ضمن سياقها الراهن، مع الحفاظ على الهوية التوحيدية والروحية للدين. وكما يؤكّد الشهيد مرتضى مطهري^[١]: «من البديهي أنّ مشكلات المجتمع البشري تتجدّد، والمشكلات الجديدة تحتاج إلى حلول جديدة، و(الحوادث الواقعة) ليست إلّا الظواهر المستجدة التي يقع عبء حلّها على عاتق حَمَلَة المعارف الإسلاميّة. وهذا هو سرّ ضرورة وجود مجتهد في كلّ عصر، وضرورة التقليد والرجوع إلى المجتهد الحي، وإلّا ففي المسائل المعيارية الثابتة لا فرق بين تقليد الحيّ والميّت. فإذا لم يلتفت المجتهد إلى مسائل العصر ومشكلاته، وجب عدّه في صفوف الأموات»^[٢].

وقد تبلورت من هذا السياق الحاجة التاريخيّة والفكريّة إلى علم كلام جديد، قادر على التفاعل الإيجابي مع التحوّلات الحضاريّة المعاصرة بوصفها تحدّيّاً معرفيّاً بنويّاً، لا مجرد خصومة فكريّة عابرة. ومن هنا بدأ هذا العلم يسعى إلى إعادة تعريف مرجعيّته وأهدافه وأدواته.

[١] مرتضى مطهري (١٩١٩-١٩٧٩): هو عالم دين، وفيلسوف ومفكر إسلاميّ شيعيّ إيرانيّ بارز. يُعدّ من أبرز تلامذة الفيلسوف محمّد حسين الطباطبائيّ والإمام الخميني، وله تأثير عميق على أسس الفكر في الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة. شارك في تأسيس (حسينيّة الإرشاد)، و(جمعيّة العلماء المجاهدين) [جامعه روحانيّت مبارز]، وتبوّأ منصب رئيس مجلس الثورة الإسلاميّة قبل استشهاده في عام ١٩٧٩.

[٢] مطهري، مرتضى، نهضتهاى اسلامى در صد ساله اخير [الحركات الإسلامية في المائة سنة الأخيرة]، ص ٩٠.

ولفهم طبيعة هذا التحوّل بنحوٍ أدقّ، يمكن استعراض أبرز المحاور التي شكّلت ملامح انتقال علم الكلام من صورته التقليديّة إلى صيغته التجديديّة المعاصرة:

١. تحوّل من الدفاع إلى البناء:

كان علم الكلام التقليديّ قائماً أساساً على الدفاع عن العقائد في مواجهة الخصوم (كالملاحدين أو الفرق المنحرفة)، لكنّه لم يكن مهياً لمواجهة نماذج معرفيّة جديدة كالعقلائيّة الماديّة أو التفكيك أو التجريبيّة الصرفة. جاءت الحداثة لتفرض تحدّيّاً من نوعٍ آخر: نفس البنية المفهوميّة نفسها، واستبدال الغيب بالعقل، والوحي بالعلم، والتشريع بالإرادة الفرديّة. هذا ما جعل المفكرين المسلمين - منذ مطلع القرن العشرين - يدركون أنّ مجرد الدفاع بالمنطق القديم لم يعد كافياً، بل لا بدّ من إعادة بناء الكلام على أسسٍ جديدةٍ تستوعب الأسئلة الحديثة، دون التفريط بالشواثب العقديّة.

٢. إعادة تحديد الوظيفة الكلاميّة:

أجبرت الحداثة علم الكلام على التحوّل من كونه علماً جدليّاً دفاعيّاً إلى علمٍ تأويليّ تحليليّ بنائيّ. ويشير هذا التحوّل إلى انتقالٍ منهجيّ في طبيعة هذا العلم ووظيفته استجابةً لمقتضيات العصر، إذ كان الكلام التقليديّ يركّز على الجدل والمناظرة بهدف دحض الشبهات وحماية العقيدة، فقد أضحى في صورته المعاصرة يفتّح على المناهج التأويليّة لفهم النصوص في سياقاتها التاريخيّة والثقافيّة، ويعتمد التحليل النقديّ لتفكيك المعتقدات، وبيان أسسها الفلسفيّة والاجتماعيّة، ويتّجه إلى البناء الإيجابيّ للرؤية العقديّة بما يربط الإيمان بالحياة اليوميّة، ويستثمر معطيات العلوم الإنسانيّة. ويتجلّى هذا التحوّل المعاصر في ثلاثة محاور أساسيّة:

الأول: تقديم العقيدة بلغة يفهمها الإنسان الحديث، بما يجعل الخطاب أكثر



قرباً من الواقع الفكري والثقافي المعاصر. يقول العلامة الشهيد مرتضى مطهري: «إن نشر الافكار الغربية والتقاطها باسم الفكر الإسلامي وإضفاء الطابع الإسلامي عليها، سواء كان ذلك عن سوء نية أم عدم سوء نية، خطرٌ يهدد كيان الاسلام. طريق مواجهة هذا الخطر لا تتمثل في المنع والحظر، ... بل في عرض المدرسة الإسلامية بشكل صحيح في كل المجالات وبلغة العصر. حوزاتنا العلمية التي تموج اليوم بالنشاطات الاجتماعية يجب أن تعي مسؤوليتها العظيمة العلمية والفكرية. يجب أن تضاعف أعمالها العلمية والفكرية عشر مرات. يجب أن تعلم أن الاقتصاد على الدراسات الفقهية والأصولية الرسمية لا يلبي حاجات الجيل المعاصر»^[١].

الثاني: ربط الإيمان بالحياة، بنحو يصبح الدين قوةً فاعلةً في صياغة السلوك الفردي والاجتماعي، لا مجرد قضية تُبرهن منطقياً، ويرى مالك بن نبي^[٢] أن «الدين في ضوء القرآن الكريم له غايتان، فإن قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾^[٣] يبين المفكر الجزائري مالك بن نبي أن الدين غايته أن يربط الأرض بالسماء، وهو حين ينشئ الشبكة الروحية التي تربط الفرد والمجتمع بالله، فإنه في الوقت نفسه يبني شبكة العلاقات الاجتماعية التي تتيح لهذا المجتمع أن يضطلع بمهمته الأرضية، وأن يؤدي نشاطه المشترك، وهو بذلك يربط أهداف السماء بضرورات الأرض. فهذا القانون الذي يبتته الآيات المحكمات، - كما في الآية المتقدمة - لم يرد أن يفصل الناس عن الأرض، ولكن

[١] مطهري، مرتضى، نهضتهای اسلامی در صد ساله اخیر [الحركات الإسلامية في المائة سنة الأخيرة]، ص ٨٩-٩٠.

[٢] مالك بن نبي (١٩٠٥-١٩٧٣): هو مفكر جزائري بارز في الفكر الإسلامي الحديث. اشتهر بتحليلاته العميقة لأسباب ركود الحضارة الإسلامية، واقتراحه مفاهيم رائدة مثل القابلية للاستعمار (colonisabilité)، وضرورة تجديد الفكر ليصنع النهضة. يُعد من رواد النهضة الثقافية الإسلامية في القرن العشرين.

[٣] سورة الذاريات، الآية ٥٦.

أراد أن يفتح لهم طريقاً أعظم خيراً ليضطلعوا بعملهم الأرضي^[١]. يرى بن نبي أن وظيفة الدين ربط الإنسان بالله عن طريق هذا الوضع الإلهي، كما أنه يفتح آفاقاً أوسع للإنسان حينما يربطه بأبعاد السماء، ويرفع بصره إلى ما بعد حياته الأرضية. فهناك غايتان للدين: ربط الصلة بالله، وبناء شبكة العلاقات الاجتماعية التي تدخل بالمجتمع دائرة الحضارة.

الثالث: استثمار العلوم الإنسانية في فهم الدين، في ضوء الإنسان ومعايشته، بدل النظر إليه بوصفه خصماً أو نقيضاً للمعرفة الإنسانية. ومن الواضح النقص في هذا المجال — «لم يدرج المتكلمون في مؤلفاتهم مبحثاً خاصاً بالإنسان يتناول تأصيل موقف نظري يحدّد موقع الإنسان في سلم المخلوقات، أي منزلة الإنسان وقيّمته بالنسبة إلى غيره، والهدف من وجوده، وحقوقه وكرامته وحرّياته، وطبيعة وظيفته، وأنماط حياته، وثقافته، وعيشه وعلاقتها بما يتشكّل لديه من رؤية للعالم، وما يرتبط بذلك من مسائل»^[٢].

٣. تحديث أدوات التحليل المعرفي:

أوجدت الحداثة - بما حملته من ثورة في المناهج وطرائق التفكير - قطعةً نسيئةً مع أنماط التحليل التي اعتمدها علم الكلام التقليدي؛ فلم يعد المنطق الأرسطي، والاستدلال الجدلي، والمقاربة اللغوية القديمة كافيةً للإجابة عن الأسئلة العقدية الجديدة أو لمواجهة الشبهات المعاصرة. وقد فرض ذلك استثمار جملة من الأدوات المعرفية الحديثة، يمكن تلخيص أبرزها بما يأتي:

أولاً- اللسانيّات الحديثة:

لم يعد إلقاء النصّ الدينيّ وتحليله يركّز فقط على تفسير الكلمات أو الجمل بمعزلٍ عن السياق، بل أصبح فهم هذا الخطاب يتطلّب تحليل ما خلف

[١] بن نبي، مالك، ميلاد مجتمع: شبكة العلاقات الاجتماعية، ص ٧٩.

[٢] الرفاعي، عبد الجبار، مقدمة في علم الكلام الجديد، ص ٤٨.



الكلمات: بنيته، وظروف إنتاجه وتلقيه، والطريقة التي يُدار بها في السياق الاجتماعي أو التاريخي. فقد تشكّلت اللسانيات الحديثة - في أفقها التداولي والسميائي - كأداة لفهم (الخطاب)، وليس الجملة فقط. فمثلاً:

تحليل الخطاب: لم يعد قائماً على النظر إلى الجُمْل فقط، بل أصبح بحثاً في كيف تُستعمل اللغة في السياق، وكيف تُنتج المعنى داخل الواقع الاجتماعي. يمنحنا هذا القدرة على فهم كيف يتواصل الخطاب الديني مع المستمعين أو القارئ، وكيف تُترسخ معانيه وتُحوّل إلى سلوك أو قيمة في المجتمع، بعيداً عن التفسيرات الحرفية والمجزأة. ففي إطار علم الكلام الجديد، لم يعد تحليل النصوص العقديّة مقتصرًا على بيان معانيها اللغوية أو إقامة البراهين المنطقية على صحتها، بل اتّسع ليشمل أدوات معرفيّة حديثة، ومن أبرزها المقاربة التداولية والمقاربة السيميائية.

التحليل التداولي: يركز على دراسة النصوص العقديّة في سياقها التاريخي والاجتماعي والثقافي، بهدف فهم كيفية إنتاج الخطاب، ولماذا صيغ بهذه الطريقة، ولمن وُجّه، وما الأثر المقصود منه على المتلقي. فالتداولية لا تكتفي بما يقوله النصّ، بل تهتمُّ أيضاً بكيفية قوله والظروف المحيطة به، ممّا يتيح قراءة أكثر وعياً تربط النصّ بواقعه وتكشف آليات تأثيره. فعلى سبيل المثال، لا يُفهم قوله تعالى: ﴿وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾^[١]. بأنّه أمرٌ أخلاقيّ عام، بل كخطاب موجه في سياق بناء مجتمعٍ متماسكٍ، يمكن اليوم توظيفه في مواجهة خطاب الكراهية وتعزيز ثقافة الحوار.

التحليل السيميائي: يُعنى بدراسة العلامات والرموز داخل النصوص العقديّة، والكشف عن طبقات المعنى التي تحملها في ضوء الثقافة التي تنتمي إليها. فالرموز القرآنية والحديثية، مثل النور والظلمات، تتجاوز مدلولاتها الحسية إلى معانٍ روحيةٍ وفلسفيةٍ عميقة، يمكن استثمارها في بناء خطابٍ عقديّ غنيٍّ

[١] سورة البقرة، الآية ٨٣.

بالدلالات، وقادر على التأثير في الوجدان والعقل معاً. فقلوه تعالى: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾^[١] لا يُخْتَزَلُ في معنى الضوء وفق القراءة السيميائية، بل يُقرأ كرمز للهداية والحق والتجلي الإلهي، وهو ما يمنح الخطاب العقديّ أفقاً روحياً وجمالياً واسعاً.

تكامل التداولي والسيميائي في الكلام الجديد: يوفر التحليل التداوليّ وعياً بسياق الخطاب وشروط تلقيه، بينما يمنح التحليل السيميائيّ قدرةً على توظيف الرموز والدلالات العميقة للنصوص. وعند دمجهما، يصبح الخطاب العقديّ في علم الكلام الجديد أكثر قدرةً على مخاطبة الإنسان المعاصر بلغة تجمع بين العمق المعرفيّ والجاذبيّة الرمزيّة، فيربط الإيمان بالحياة، ويجعل الدين حاضراً في الوجدان والفكر على السواء. وبذلك، فإنّ الجمع بين البعدين التداوليّ والسيميائيّ يوفّر تكاملاً منهجياً يجعل الخطاب العقديّ أكثر شمولاً وفاعليّةً في التأثير والإقناع. فتداولياً يمكن صياغة خطاب عقديّ يخاطب عقل الإنسان المعاصر من خلال مراعاة سياق التلقي واحتياجاته الفكرية والاجتماعية. وسيميائياً يمكن توظيف الرموز القرآنية والحديثية في بناء خطاب جذابٍ يحمل معاني مركبةً وعميقة تتجاوز الفهم الحرفي.

ثانياً- علم النفس المعرفي:

تتجاوز الحاجة إلى فهم النصوص في ذاتها إلى فهم كيفية تلقيها عند الفرد والمجتمع. فالعلوم المعرفية تقدّم أدوات لتحليل أثر النصوص الدينية في بنية الإدراك، وطرق ترسيخ الإيمان، وكيفية تشكّل القناعات أو تغييرها. إنّ دمج هذه الرؤية في علم الكلام يمكن من صياغة خطاب عقديّ يتناسب مع آليات التفكير النفسيّ والمعرفيّ للإنسان المعاصر، بما يجعله أكثر تأثيراً في السلوك الفرديّ والجماعيّ.

إنّ «الإعلام له قدرةٌ كبيرةٌ على تشكيل الوعي العام في زمن التكنولوجيات الرقمية، فالناس عادةً يتأثرون بما يتلقونه من أفكارٍ من خلال الفضائيات ومواقع

[١]- سورة النور، الآية ٣٥.



التواصل والمنابر الإلكترونية وغيرها من وسائل الإعلام المختلفة، وذلك بالاستفادة من النظريات الحديثة في علم النفس وخاصة المعرفية التي تهتم بكيف تحدث المعرفة عند الإنسان وذلك بوضعه في مقابل الآلة^[١].

يُمكن علم النفس المعرفي من فهم كيفية تلقي الأفراد والمجتمعات للنصوص الدينية وتحليل أثرها في بنية الإدراك وتشكل القنوات، الأمر الذي يسهم في صياغة خطاب عقدي أكثر انسجاماً مع آليات التفكير الحديثة، ويزيد من تأثيره على السلوك الفردي والجماعي، كما يتضح من قدرة الإعلام المعاصر على تشكيل الوعي العام عبر توظيف أدوات العلوم المعرفية. وفي هذا الإطار، لا يكتفي علم الكلام الجديد بدراسة العقائد بمنظور منطقي أو جدلي تقليدي، بل يوظف هذه المعارف الحديثة لفهم استقبال الإنسان المعاصر للخطاب الديني وتحليل أثره على وعيه وسلوكه، بما يعزز حضور الإيمان في الحياة الفردية والاجتماعية، ويجعل الدين أكثر فاعلية في مواجهة التحديات الفكرية التي فرضتها الحداثة ووسائل الإعلام المعاصرة.

ثالثاً: نظرية المعرفة الحديثة (الإبستمولوجيا)^[٢]:

طرحت الحداثة أسئلة نقدية عميقة حول طبيعة اليقين، وإمكان الوصول إلى الحقيقة، وحدود الذات العارفة. وفرض هذا على المتكلمين إعادة النظر في مناهج الاستدلال، ومفاهيم الحقيقة، وطبيعة العلاقة بين الذات والموضوع؛ إذ

[١] مسعودي، محمد رضا، الإعلام الديني وأثره على الإدراك والوجدان في ضوء علم النفس المعرفي، ص ٧٤٩.

[٢] الإبستمولوجيا التقليدية: ترى أنَّ المعرفة تنشأ من علاقة مباشرة بين الذات العارفة والموضوع المعرفي، بوصف الذات المصدر الرئيس لفهم الحقيقة والمعرفة. الإبستمولوجيا الحديثة: توسع هذه الرؤية لتشمل أكثر من الذات؛ فهي تحلل بني المعرفة عبر منظور نقدي يتضمن السياق التاريخي والاجتماعي ونظام القنوات الجمعي والطرق المعرفية المتداخلة. كما تعارض مفهوم اليقين المطلق وتفحص شروط ومحددات المعرفة في عصر التحولات العقلية والثقافية.

النقد الإستمولوجي لا يكفي بمساءلة براهين الوجود أو النبوة، بل يذهب إلى تحليل البنية المعرفية التي تنتج تلك البراهين، وتحديد مدى صلاحيتها في بيئة معرفية متغيرة.

ويعتمد جملة من الباحثين، على رأسهم محمد أبو القاسم حاج حمد^[١] في مشروعه المعرفي على إستمولوجيا تداولية تحليلية تتمحور حول التوفيق بين النص المقدس والعقل المعاصر، عبر تفكيك الأفكار التقليدية وإعادة بنائها على أسس معرفية كونية موحدة (الإنسان- الغيب- الطبيعة). يسهم هذا المنهج في تقوية خطاب علم الكلام الجديد، بتحويله من دفاع تقليدي إلى بناء معرفي نقدي، يُعيد صياغة العقيدة في سياق فكري متغير، ويجعل القرآن حاضراً للحركة الفكرية دون التنازل عن عمقه الإيماني.

ويرى محمد أبو القاسم حاج حمد في الإستمولوجيا الحديثة بوابةً ضروريةً لتجديد الفكر الإسلامي، من خلال تجاوز الأساليب المعرفية التقليدية التي تعتمد على المنهجيات اللاهوتية والتفسير الحرفي، نحو بنية معرفية قادرة على استيعاب التحولات الفكرية الحديثة. فقد طرح مشروعه بوصفه تجاوزاً واعياً للإستمولوجيات السائدة — مثلما فعلت ثورات العلوم — من خلال الجمع بين القراءة الغيبية والقراءة القلمية ضمن إطار معرفي توحيدٍ يشمل الإنسان، الغيب، والطبيعة معاً، مستنداً إلى القرآن بوصفه مصدراً معرفياً كونياً مطلقاً.

يستعمل محمد أبو القاسم حاج حمد مصطلح (الجمع بين القراءتين) ليعني الجمع المنهجي بين القراءة الغيبية (المعرفة بالوحي والتصور الإلهي)، أي الرؤية

[١] محمد أبو القاسم حاج حمد (١٩٤٢-٢٠٠٤) هو باحثٌ ومفكرٌ سوداني-إريتري بارز، شغل منصب مستشار علمي في المعهد العالمي للفكر الإسلامي في واشنطن، وشارك في تأسيس (مركز الإنماء الثقافي) في أبو ظبي (١٩٨٢) كما أسس (دار الدينونة) في قبرص لإعداد موسوعة منهجية للقرآن، وله عدة مؤلفات أسست إطاراً فلسفياً يُعرف بالإستمولوجيا الإسلامية المعرفية، منها: العالمية الإسلامية الثانية، ومنهجية القرآن المعرفية، وإستمولوجية المعرفة الكونية.

التأملية التي تصل إلى اللامتناهي، والقراءة القلمية (المعرفة العلمية والنسبية)، أي الفهم المتاح في حدود الواقع، ضمن زمن ومكان معينين. ويؤكد حاج حمد أن القرآن يتضمن دعوتين: الأولى (باسم ربك) وهي قراءة غيبية، والثانية (علم بالقلم) وهي قراءة عقلية قريبة وموضوعية، مما يشير إلى ضرورة الجمع بينهما في الفهم الإسلامي الأصيل. ويقول في هذا المجال: «لحظة الفصل والوصل بين القرآن والأبستمولوجيا، تعبر عن نفسها بمنطق الاستيعاب والتجاوز باتجاه المطلق المعرفي اللامتناهي. هنا بالتحديد يكون (منهج الجمع بين القراءتين) مدخلا لتأسيس قاعدة المفاهيم الكونية المطلقة والجامعة، أي القراءة الكلية والدخول في عالم الكليات. حيث يكون الجمع ما بين القراءة بالله خالقاً، والقراءة مع الله معلماً بالقلم الموضوعي، فالأولى قراءة ربانية متعالية وصولاً إلى اللامتناهي، والثانية قراءة موضوعية نسبية وصولاً إلى المحددات»^[١].

ويصل حاج حمد إلى النتيجة الآتية: «فالقراءة الأولى إذ تستصحب القراءة الثانية فإنها تتسامى بها إلى ما فوق النزوعات الغريزية من جهة، ثم تستصحب ما يستجد من مناهج القراءة الثانية لتعزز به رؤاها الربانية، فهي قراءة في (داخلية) القرآن وليست حساً ظاهرياً لمعانيه، ولكنها كما ذكرنا ليست قراءة باطنية تأويلية ذاتية وليست عصرائية مفتعلة. وليس من دليل نهائي عليها - من بعد استخدام المناهج الأبستمولوجية العلمية - سوى مخاطبتها للسمع والبصر والفؤاد، فهي قراءة مصدقة للقرآن ومكونيته ومجديته وكرمه وإحاطته»^[٢].

وتكمن أهمية هذا النموذج في أن حاج حمد لا يكتفي بإصلاح مناهج التفسير، بل يتناول البنى المعرفية قبل القضايا العقدية، فيتحوّل إلى مشروع إبستمولوجي شامل يمكن من تطوير علم الكلام الجديد بوصفه:

[١] حاج حمد، محمد أبو القاسم، إبستمولوجية المعرفة الكونية: إسلامية المنهج والمعرفة، ص ٢٠٦.

[٢] المصدر نفسه، ص ٢٠٩.

خطوة تحليلية نقدية: يتوقف الكلام الجديد عند شروط المعرفة وطبيعة اليقين، ولا يكرر موضوعاته التعبديّة القديمة.

وخطاباً عقدياً مرناً ومتجّداً: يقوم على أدوات معرفيّة تأسيسيّة تستوعب عقل الإنسان المعاصر، وتتفاعل مع الفضاءات الحضاريّة الراهنة.

وأرضيّة إعادة بناء معرفي: ينقل علم الكلام إلى البعد البنيويّ، بحيث يمكن للمتكلّم أن يؤسّس موضوعاته ومناهجه وفق رؤية إبستمولوجيّة نقدية متصلة بالسياق.

إنّ غاية حاج حمد الإبستمولوجيّة هي تأسيس خطابٍ كلاميٍّ جديدٍ لا يقف عند الدفاع التقليديّ، بل يبدأ من تحليل المعرفة ذاتها — كيف تُنتج؟ ما شروطها؟ — ليمتد إلى مشروع معرفيٍّ إصلاحيٍّ جذريّ.

رابعاً: منهجية التأويل (الهيرمينوطيقا):

منهج التأويل في الهيرمينوطيقا الفلسفيّة الحديثة، أصبح أداةً أساسيّةً لفهم النصوص الدينيّة داخل علم الكلام الجديد. هذا المنهج يدعو إلى تجاوز القراءة النصيّة الصارمة للآيات، ويعتمد بدلاً من ذلك على إدراك أنّ المعنى يتشكّل في علاقة ديناميكيّة بين النصّ والقارئ ضمن أفقٍ تاريخيٍّ محدّد. فقد أصبح فهم النصوص يحتاج إلى النظر في السياق الذي نزلت فيه، وكيف يتفاعل مع الأسئلة الجديدة لكلّ عصر، لا كما لو كانت مكتوبةً خارجةً عن الزمن.

أمّا في علم الكلام الجديد، فإنّ هذه المنهجية تمكّن الخطاب العقديّ من:

- صياغة نصٍّ يعيد تأطير العقيدة بما يتكيّف مع الزمن، دون التفريط بجذورها.
- التنقّل من دفاعٍ عقليٍّ جامدٍ إلى حوارٍ معرفيٍّ حيٍّ يتوافق مع العقل المعاصر.
- تقديم خطابٍ دينيٍّ لا يُروّض فقط، بل يُنشّط الوعي، ويعيد إنتاج المعنى عبر تعدّد مجالات الفهم.



وبهذا، تتحوّل الهيرمينوطيقا إلى وسيلةٍ لقراءةٍ حيّةٍ للخطاب العقديّ، تجعل النصّ الدينيّ ينبض في سياقه المعاصر بدون المساس بجوهره. ويقتضي هذا الموضوع بحثاً مستقلاً يكشف أثره العميق في تشكّل علم الكلام الجديد، ويوضح كيف أسهم في انتقال التفكير العقدي من الاقتصار على الوظيفة الدفاعية إلى بناء معرفيٍّ يستحضر التحولات التاريخية والإبستمولوجية التي تحكم الفكر المعاصر.

فتحديث أدوات التحليل المعرفي في علم الكلام الجديد ليس مجرد إضافةٍ شكلية، بل هو تحوّل في البنية المنهجية لهذا العلم؛ إذ ينتقل من الحصر في الأدوات المنطقية القديمة إلى استيعاب العلوم الحديثة، بما يجعل الخطاب العقديّ أكثر قدرةً على التفاعل مع الإشكالات الفكرية المعاصرة، وأكثر قرباً من لغة الإنسان الحديث وأدوات تفكيره. وبهذا يصبح علم الكلام قادراً على أداء وظيفته التأسيسية والتجديدية في آنٍ واحد.

٤. تغير نوع الأسئلة العقدية في عصر التحوّل المعرفي

في الخطاب العقديّ الإسلاميّ التقليديّ، كانت الأسئلة تسير ضمن دائرةٍ محدّدة: هل الله موجود؟ ما هي صفاته؟ هل الإنسان مجبوعٌ على الجبر أو الاختيار؟ لكن التحوّلات الفكرية المعاصرة - وتجدد المعرفة - خرج بهذه الأسئلة إلى عمقٍ أكبر، وأكثر ملاءمةً مع الواقع والوعي الجمعيّ.

أولاً: أمثلة على الأسئلة العقدية الجديدة:

إثبات وجود الله بطرقٍ غير تقليدية: السؤال لم يعد يقتصر على براهين الكلام التقليديّ، بل توسّع لبحث عن أدوات معرفية تجمع بين العقل والفطرة، وخصوصاً التأمل في الكون والطبيعة كنصٍّ معرفيٍّ متحرّك، وجدير بالاستثمار في الحجج العقدية.

مفهوم الوحي في زمن العلم والتقنية: صار فهم الوحي يتطلب إعادة صياغته في سياق يُدرك التطور العلمي والسيميائي، بحيث يصبح الوحي حضوراً للمعنى، لا مجرد نص جامد.

الحقيقة بين المطلقة والنسبية: هذا سؤال إبستمولوجي بامتياز؛ هل الحقيقة ثابتة لا تتغير؟ أم أنّ معرفتنا بها نسبية وشبه مؤكدة؟ هذا السؤال يحمل أثراً في معالجة الخطاب العقديّ ليتعامل مع الحقائق الحديثة والتعدد المعرفي.

العلاقة بين العقل والنص، وكيف نقرؤه اليوم؟ هل نأخذ النص كمرجع ثابت أم أنّ العقل قادرٌ على توليد فهم متجدد عبر آليات التأويل والتفسير التاريخي؟

هل الدين قابلٌ للنقد التأويلي؟ هذا السؤال يتجاوز الدفاع لي طرح إمكانية نقد الخطاب الدينيّ بأدب معرفية، وفهم كيف تطوّرت مفاهيمه، وكيف يمكن أن تتفاعل مع أسئلة العصر بدل أن تكون سحجاً فوقانية.

ثانياً: أثر تغيير نوع الأسئلة العقديّة في علم الكلام الجديد

لقد تغيّرت طبيعة تساؤلات الكلامية بنحو جذريّ، وهو ما أثر بشكل عميق على منهجية علم الكلام الجديد، فصارت النواتج المعرفية والكلامية تتنوع في أبعاد ثلاثة رئيسة:

١. خطاب تأسيسيّ عقلانيّ تأويليّ: أضحى علم الكلام ليس مجالاً للدفاع فقط، بل بناءً منهجياً يفكر ويُعيد قراءة الأسئلة نفسها. يستعمل التأويل كوسيلة لبناء نصّ حواريّ عقلانيّ، يتفاعل مع الواقع لا ينغزل عنه. وهذا يُخرج النصّ من وضعه التقليديّ الجامد إلى كونه حاضناً للتقدّم الإنسانيّ الحيّ في عصره.

٢. منهج إبستمولوجيّ متعدّد الأبعاد: لم يعد الفكر الكلاميّ يقتصر على العقل وحده، بل دمج العقل، والنقل (الوحي)، والفطرة، والتأويل السيميائي، ضمن



منظومة معرفية متكاملة وشاملة. هذا الانفتاح المنهجي يمثل خطوة إبستمولوجية نحو إعادة تأطير التعامل مع العقلانية الدينية في العصر الحديث. وقد دعمت الدراسات الحديثة، مثل مشروع (إعادة بناء الإبستمولوجيا الإسلامية)، فكرة التوازن بين الوحي والعقل كأساس للحوار المعاصر.

٣. مشروع معرفي والتزام حضاري: تحوّل علم الكلام من حقل نظري إلى أداة تواصل حضارية بين العقيدة والواقع، بين الثوابت ومتغيّرات العصر. صار خطاب الكلام حاضراً في مجريات الفكر والحياة، يقدم ديناً يتفاعل مع العقل والتجربة الزمنية الإنسانية. هذا التوجّه تجلّى في مشروع (أسلمة المعرفة) الذي أسّسه إسماعيل الفاروقي، حيث حاول دمج المعرفة الإسلامية مع مجالات المعرفة الحديثة كوحدة معرفية أخلاقية.

أحدثت الأسئلة العقديّة الحديثة - من طرق إثبات وجود الله الفكرية، إلى تأويل الوحي في زمن العلم، وتعدّد المعارف - أحدثت نقلة معرفية في علم الكلام؛ فنشأ خطاب تأسيسيّ عقلانيّ تأويليّ، يعتمد على منهج إبستمولوجيّ متعدّد الأبعاد يوازن بين العقل، والنقل، والفتوة، والتأويل، ويتحوّل إلى مشروع معرفيّ حضاريّ متفاعل مع الأحداث، لا يكتفي بالدفاع بل يبني الحوار عبر أسلمة الفكر.

ثالثاً: التغيّرات المفهومية في علم الكلام الجديد

هذه الأسئلة الحديثة لا تُغيّر علم الكلام فحسب، بل تفرض عليه انتقالاً جوهرياً يتسلّح بالإبستمولوجيا الجديدة:

١. تغيير بنية الحوار الكلامي: التركيز ينتقل من خطابات الدفاع إلى خطاب تأسيسيّ يتعامل مع أدوات المعرفة نفسها: العقل، والنصّ، والتاريخ. فالعقل لم يعد مجرد وسيلة للدفاع، بل أصبح يستعمل للقراءة والتأويل.

٢. تجديد أدوات الاستدلال: لم يعد الكلام يقتصر على الاستدلال المنطقيّ

أو الحجاجي التقليدي، بل اعتمد أدوات مستحدثة، منها التأويل النبوي، والهيرمنوطيقا، وقراءة السياقات قراءة تفسيرية عميقة.

٣. إعادة تصور هدف الكلام: الغاية الجديدة لا تقف عند إثبات العقيدة، بل تسعى إلى إيصالها بأسلوب يعيد الصلة بين النص والعقل، ويحول العقيدة إلى معرفة حيّة تؤثر في الفعل لا تنحصر في الدفاع.

٤. تشكّل مشاريع كلامية جديدة: برز علم الكلام الجديد بفعل جملة من المفكرين المعاصرين، وقد تمخّض عن هذا النبض الفكري مشروعٌ كلاميٌّ متجدّدٌ يميّز بعدة سمات:

أولاً: الربط بين العقيدة والحياة الأخلاقية والاجتماعية: لقد تحوّل الكلام من جدل نظري إلى خطاب يعيش الواقع؛ حيث لم تعد العقيدة موضوعاً جامداً، بل محطة ارتقاء أخلاقي واجتماعي، يعيد النُّبل إلى مجتمعٍ متعطشٍ للفهم وممارسة الخير.

ثانياً: استعمال الفلسفة التحليلية والمنطق الرمزي: يتطلّب الكلام الجديد تجاوز المنطق الجدلي والركون إلى منطق يتّصف بالدقّة الرمزية والتحليل النبوي في لغة واضحة تمكّن في الوقت نفسه من الإلمام بالدلالات العقديّة المتنوّعة.

ثالثاً: التحوّل من الأسلوب الجدلي إلى منهجية تأويلية بنويّة: تمكّن هذه الخطوة من قراءة النصوص الدينية كشبكة من المعاني المتلاحمة مع تاريخها، متجاوزة الخلاصات الجاهزة، نحو فهم تفاعلي عميق مع الواقع.

رابعاً: إعادة تأسيس العقيدة معرفياً وليس الدفاع عنها فقط: بحسب الدراسة التي عالجت تجديد علم الكلام، فإنّ التجديد لا يقتصر على المسائل بل يشمل المنهج، والهدف، واللغة، والهندسة المعرفية بالكامل، أي إخضاع النظام الكلامي لترميم معرفي يدفعه نحو الحاضر بروية نقدية. لقد ولدت في الفكر الإسلامي المعاصر مشاريع كلامية تجديدية تحوّلت إلى خطاب مؤثّر يمزج بين



البناء المعرفي والدفاع العقديّ. فقد ازداد تأثير هذا التيار في ربط العقيدة بالحياة المدنية والأخلاقية، واعتماد أدوات فكرية دقيقة كالفلسفة التحليلية والمنطق الرمزيّ، مع الانتقال من الدفاع الجدليّ إلى بناء تأويليّ بنويّ للنصوص. وفي المقابل، لم يعد الهدف مجرد حماية العقيدة، بل أعيد تأسيسها معرفياً داخل هندسة كلامية مرنة تعبّر عن الحوار الحضاريّ وتلبّي تحديات العصر.

خلاصة منهجية

مثلت التحولات الفكرية التي صاحبت الحدث الغريب تحدياً معرفياً أمام الفكر الإسلامي، إذ لم يقتصر أثرها على إثارة أسئلة جديدة، بل امتد إلى إعادة النظر في كثير من مناهج المعالجة الكلامية وأدواتها. وفي هذا السياق برزت الحاجة إلى تطوير الخطاب الكلامي ليصبح أكثر قدرة على معالجة الإشكالات العقدية المعاصرة، مع الحفاظ على أصول العقيدة الإسلامية ومرجعيتها.

وقد تجلّى هذا التطور في عدد من الجوانب، من أبرزها:

المرجعية: تعزز الاهتمام بإبراز التكامل بين النص والعقل والواقع في بناء الخطاب الكلامي، بما يتيح معالجة القضايا العقدية في ضوء المستجدات الفكرية، من غير إخلال بمرجعية الوحي.

الوظيفة: لم يعد دور علم الكلام مقصوراً على الرد على الشبهات والدفاع عن العقيدة، بل اتسع ليشمل بناء خطاب معرفي قادر على الحوار مع الأسئلة الفكرية المعاصرة، وبيان الرؤية الإسلامية بلغة أكثر فاعلية.

المفاهيم: اتجهت الدراسات الكلامية الحديثة إلى توسيع دائرة المفاهيم المطروحة، فألى جانب المباحث الكلامية التقليدية برز الاهتمام بقضايا الحرية، والعقل، والكرامة الإنسانية، والقيم، والعلاقة بين الدين والواقع، بوصفها موضوعات حاضرة في النقاش الفكري المعاصر.

الأدوات: لم يعد الاعتماد مقتصرًا على المناهج الكلامية والمنطقية التقليدية، بل اتجه بعض الباحثين إلى دراسة إمكانات الإفادة من عدد من المناهج المعرفية المعاصرة، كالمناهج التأويلية، والسيمائية، وبعض أدوات العلوم الإنسانية، في تحليل الخطاب الديني ومعالجة الإشكالات الكلامية، مع إخضاعها للنقد والتقويم في ضوء المرجعية الإسلامية.

الخاتمة: النتائج والتوصيات

أولاً: النتائج

بيّنت هذه الدراسة أن التحولات الفكرية التي صاحبت الحداثة الغربية مثّلت أحد أهم السياقات التي أفرزت تحديات معرفية ومنهجية جديدة أمام علم الكلام الإسلامي، الأمر الذي دفع عددًا من المفكرين والمتكلمين إلى مراجعة أدوات الخطاب الكلامي وتطوير مناهجه بما يتيح له معالجة الأسئلة العقدية المعاصرة، مع المحافظة على مرجعيته الإسلامية وثوابته العقدية. ولم يكن هدف الدراسة تقويم الحداثة الغربية قبولًا أو رفضًا، وإنما بيان أثرها في طبيعة الإشكالات التي واجهت الفكر الكلامي الحديث، ويمكن تلخيص أبرز النتائج فيما يأتي:

١. أسهمت التحولات الفكرية المصاحبة للحداثة الغربية في ظهور إشكالات عقدية ومنهجية جديدة لم تكن مطروحة بالصيغة نفسها في علم الكلام التقليدي، الأمر الذي استدعى تطوير الخطاب الكلامي ليصبح أكثر قدرة على التعامل مع قضايا العصر، مع الحفاظ على أصول العقيدة الإسلامية.

٢. شهد علم الكلام الجديد تطورًا في مناهجه وأدواته المعرفية، فلم يعد يقتصر على الأساليب الجدلية التقليدية، بل أفاد من مناهج التحليل العقلي والدراسات التأويلية وغيرها من الأدوات المعرفية الحديثة، بما يخدم معالجة القضايا الكلامية المعاصرة.



٣. أءء المسءءءاء الففكرفة إلى إعاءاء النظر فف العلاءة بفن النص والعقل والواقع؁ بما أءاح للخطاب الكلامف قراءاً أعمق للإشكالات المعاصرة؁ من فر أن فعنف ذلك الفخلف عن المرجعة الففنفة أو إخضاع النص لمقولات الففءاءة.

٤. أصبح الانفءاح المنضبء على بعض مناهف العلوم الإنسانفة أءء ملامح الخطاب الكلامف المعاصر؁ بوصفه وسفلة لفهم الأسئلة الففءفة وآفاء فشكلها؁ لا بوصفه فبنفاً فر نقءف لمقءماءها الففسففة أو فئائفها المعرففة.

٥. اسعء وظففة علم الكلام الففءف؁ فلم فعء مقءصراً على الرء على الشبهاء والءفاع عن العقفءة؁ بل أصبح معنفاً أفضاً بفناء خطاب حوارف قادر على ففسفر القضافا العقءفة بلغة معرففة معاصرة؁ والإسهام فف الفوار الففكرف مع الاءجاهاء الففءفة؁ مع الفمسك بالفوابت العقءفة.

فانفاً؁ فوصفاء علمفة

١. تعمفق الففلل المنهفف؁

فوصف الفرافة بفكرفس بفوء ففخصصة ففناول بالففلل والنقء المناهف والأءواء المعرففة الفف فءلء فف الفرافاء الكلامفة المعاصرة؁ مع بفان إمكانات الإفاءة منها وءءوءها المنهففة فف ضوء المرجعة الإسلامفة. وفمكن أن ففناول هءة البوء موضوءاء مثل؁ الهرمنفوطفقا وإمكانات الإفاءة منها فف الفرافاء الكلامفة الإسلامفة؁ والسفمفائفة وأثرها فف ففلل الخطاب الففنف؁ والضوابط المنهففة لفوظفف المناهف الفأوفلفة فف الفكر الإسلامف المعاصر.

٢. فطوفر معاففر الففءفء؁

العمل على بفاء إطار منهففف فءءء مفهوم الففءفء الكلامف؁ وفضبء معاففره وءءوءه؁ وفمفر بفن الففءفء المشروع الفف فطور أءواء الخطاب الكلامف؁ وبفن ما فؤءف إلى المساس بالفوابت العقءفة أو فءاوز المرجعة الإسلامفة.

٣. الارتكاز على الهوية المعرفية الإسلامية:

التأكيد على أن ينطلق تجديد علم الكلام من أصوله العقديّة ومرجعياته الإسلامية، مع الإفادة النقدية الواعية من التراث الإنساني والمعارف المعاصرة، بعيداً عن الجمود من جهة، أو الذوبان غير المنضبط في المناهج الوافدة من جهة أخرى.

٤. الإفادة المنضبطة من العلوم الإنسانية:

تشجيع الدراسات البينية التي تبحث في إمكانات الإفادة من بعض مناهج العلوم الإنسانية الحديثة في تطوير البحث الكلامي، مع إخضاعها للنقد والتمحيص، وتقويم مدى انسجامها مع الأسس المعرفية والمنهجية للفكر الإسلامي.

والحمدُ لله ربّ العالمين



فهرس المصادر

١. بن نبى، مالك، ميلاد مجتمع: شبكة العلاقات الاجتماعية، ترجمة عبد الصبور شاهين، دمشق، دار الفكر، الطبعة الثالثة، ١٩٨٦م.
٢. بو الشعير، عبد العزيز، أزمة الحدائث الغريبة: انتقال العقل الإسلامى من التقويض إلى البناء، إسلامية المعرفة، السنة التاسعة عشرة، العدد ٧٦، ربيع ١٤٣٥هـ، ٢٠١٤م.
٣. الجهني، مانع حماد، الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، الرياض، دار الندوة العالمية، الطبعة الخامسة، ١٤٢٤هـ.
٤. حاج حمد، محمد أبو القاسم، أبستمولوجية المعرفة الكونية: إسلامية المعرفة والمنهج، بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م (١٤٢٥هـ).
٥. حب الله، حيدر، علم الكلام الجديد: قراءة أولية، مجلة الحياة الطيبة (السنة الثالثة، العدد السادس والسابع)، جامعة المصطفى العالمية - فرع لبنان، سبتمبر ٢٠٠١م.
٦. الحميمي، منتهى، الفكر الحدائث وأثره على المجتمع الإسلامى، بحثٌ مقدّم إلى المؤتمر العلمي الأول «تجديد العلوم العربية والإسلامية بين الأصالة والمعاصرة»، كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنين، جامعة الأزهر، بنتسوق، ٢٠ مارس ٢٠٢١م.
٧. خوني ضيف الله، لخضر حميدي، دراسات وأبحاث في الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة، الجزائر، دار صبحي، الطبعة الأولى، ٢٠١٤م.
٨. الرفاعي، عبد الجبار، مقدّمة في علم الكلام الجديد، القاهرة، مؤسّسة هنداي، ٢٠٢٤م، الطبعة الثالثة.
٩. الرويلي، ميجان، والبازعي، سعد، دليل الناقد الأدبي: إضاءة لأكثر من سبعين تياراً ومصطلحاً نقدياً معاصراً، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، ٢٠٠٢م.
١٠. السيد، رضوان، أزمة التغيير: الدين والدولة والإسلام السياسي، أبو ظبي، دار الكتب الوطنية، ٢٠١٤م.
١١. طاهري، حبيب الله، درسهایی از كلام جديد [دروس في علم الكلام الجديد]، قم، دفتر انتشارات اسلامي (تابع جمعية المدرسين في حوزه قم)، ١٣٨٤هـ.
١٢. طلعت عبد الحميد، الحدائث وما بعد الحدائث دراسات في الأصول الفلسفية للتربية، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ٢٠٠٣م.
١٣. عبد الرحمن، طه، روح الحدائث: المدخل إلى تأسيس الحدائث الإسلامية، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦م.
١٤. عبد الرحمن، طه، سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحدائث الغربية، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.
١٥. العروي، عبد الله، العرب والفكر التاريخي، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي،

- الطبعة الخامسة، ٢٠٠٦م.
١٦. مجتهد شبستري، محمد، هرمنوتيك كتاب وسنت [الهرمنيوطيقا: الكتاب والسنة]، طهران، نشر طرح نو، الطبعة الأولى، ١٣٧٥هـ.
 ١٧. مسعودي، محمد رضا، الإعلام الديني وأثره على الإدراك والوجدان في ضوء علم النفس المعرفي، مجلة المعيار، كلية أصول الدين، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، مجلد ٢٥، عدد ٥٣، ٢٠٢١م.
 ١٨. المسيري، عبد الوهاب، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، دار الشروق، القاهرة، ١٩٩٩م.
 ١٩. مطهري، مرتضى، نهضت های اسلامی در صد ساله اخیر [الحركات أو النهضة الإسلامية في المائة سنة الأخيرة]. طهران، نشرة آثار الشهيد مطهري، انتشارات صدرا، الطبعة الأولى، ١٩٨٧م.
 ٢٠. واعظي، أحمد، درآمدی بر هرمنوتیک [مدخل إلى الهرمنيوطيقا]، طهران، انتشارات پژوهشگاه فرهنگي واندیشه اسلامی، الطبعة الثالثة، ١٣٨٥هـ.

