



جامعة وهران 2

كلية العلوم الاجتماعية

قسم الفلسفة

أطروحة للحصول على شهادة الدكتوراه ل.م.د.

في الفلسفة تخصص فلسفة إسلامية وحضارة معاصرة :

علم الكلام واشكالية التعددية الدينية

مقدمة ومناقشة علنا من طرف

اشراف: أ.د. يموتن علجية

الطالب: مختاري عمر

أمام لجنة المناقشة

<u>اللقب والاسم</u>	<u>الرتبة</u>	<u>المؤسسة الأصلية</u>	<u>الصفة</u>
أ.د. بن عومر رزقي	أستاذ	جامعة وهران 2	رئيسا
أ.د. يموتن علجية	أستاذ	جامعة وهران 2	مشرفا ومقررا
أ.د. بلحمام نجاة	أستاذ	جامعة وهران 2	مناقشا
أ. د. بلحنافي جوهر	أستاذ	جامعة معسكر	مناقشا
د. بن يمينة كريم محمد	أستاذ محاضر "أ"	جامعة سعيدة	مناقشا

السنة الجامعية: 2022/2021



جامعة وهران 2
كلية العلوم الاجتماعية

قسم الفلسفة

أطروحة للحصول على شهادة الدكتوراه ل.م.د.
في الفلسفة تخصص فلسفة إسلامية وحضارة معاصرة :

علم الكلام واشكالية التعددية الدينية

مقدمة ومناقشة علنا من طرف

اشراف: أ.د. يموتن علجية

الطالب: مختاري عمر

أمام لجنة المناقشة

الصفة

المؤسسة الأصلية

الرتبة

اللقب والاسم

رئيسا

جامعة وهران 2

أستاذ

أ.د. بن عومر رزقي

مشرفا ومقررا	جامعة وهران 2	أستاذ	أ.د. يموتن علجية
مناقشا	جامعة وهران 2	أستاذ	أ.د. بلحمام نجاه
مناقشا	جامعة معسكر	أستاذ	أ. د. بلحنافي جوهر
مناقشا	جامعة سعيدة	أستاذ محاضر "أ"	د. بن يمينة كريم

محمد

السنة الجامعية: 2022/2021

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



يقول عبد الكريم

سروش:

لا يمكن المقارنة بين حرارة ولهيب مولوي وبرودة ولطافة الغزالي كنت أفر من حرارة مولوي إلى برودة الغزالي ولكن أين هذا من ذلك، شاهدت جرح روح الغزالي لشدة خوفه من سوء العاقبة.

وبسبب الجراح الكثيرة في مواقع الفكر الغزالي لا يمكن مشاهدة بسمه واحدة في أجواء هذا الفكر، كانت جروحه تبتسم بدلاً عنه.

الغزالي العارف الخائف وصاحب الروح الجريحة، يملك هيبة لا تطاق...

إله الغزالي عبوس، يملك قلبًا من حجر، غضبه غالب على عطفه وقهره على رحمته، وأنا لا أستطيع تحمل هذه الظاهرة في حركة الإنسان والحياة.

كنت أبحث عن إله رحمن رحيم، له قلب واسع، لا حدود له... وجدت هذا الإله عند مولوي.

وجدت مولوي العارف العاشق. الذي يحلق في سماء الوجدان وأجواء العشق وآفاق الحب. مقابل الغزالي الزاهد الخائف. الذي يعيش الخوف والرغبة في كل مشاعره، وأعماق وجوده، فما مدى اختلاف هذين العملاقين في واقع الفكر الأخلاقي، الحقيقة أن أحدهما مكمل للآخر، مع اختلافهما في المنهج وأدوات المعرفة.

عبد الكريم سروش . العقل والحرية . ص 10



شكر و عرفان

بسم الله الرحمن الرحيم والربّ المعين
الذي وفقنا لإستكمال هذه الأطروحة
نتقدم بالشكر الجزيل إلى التي أنارت لنا
الدرب،

فضيلة الاستاذة الدكتورة: يموتن علجية التي
لم تبخل علينا بنصائحها القيّمة وإرشاداتها،
فلها الفضل كل الفضل، فقد كانت السند
والوئد.

كما نتقدم بجزيل الشكر للجنة المناقشة ،
وكل أساتذة قسم الفلسفة جامعة وهران 2
بالخصوص الدكتور: بن عומר رزقي الذي علمنا
طلب الحكمة بأدب وصدق، وإن لم نصل إليها
فعلى الأقل اقتربنا منها، وإن لم نقرب فعلى
الأقل أردنا بلوغها. دون نسيان الدكتور: بن
يمينة محمد كريم الذي لم يبخل علينا بما
سألنا وطلبنا ومن خارج البلد نشكر الدكتور:
عبد الجبار الرفاعي الذي أفاض علينا بما
كشف الله عليه من العلم والمعرفة. وإن لم نستطع
الصعود إليه فقد استسلم تواضعا بالنزول
إلينا، فطابت روحه وطاب محياه.



الإهداء

إلى والديّ الكريمين ...
الذين علماني أن الإنسان بالعلم يموت
ليبقى خالداً.
إلى كل من يعرف الباحث مختاري عمر
أهدي له هذا العمل.

مقدمة

من المتفق عليه عند الباحثين والدارسين أن الدين في جوهره إنما هو مشطور عند أهله شطران؛ عقيدة نظرية تملأ الفؤاد، وطقوس وأعمال تخص الجوارح، يعدّ تلقيها والإيمان والعمل بها اعتناقاً للدين، وإنكارها خروجاً منه وارتداداً عنه، ولا تُستثنى أي منظومة دينية وضعية كانت أم سماوية من هذه القسمة، وقد عُرف العلم الذي يهتم بالإيمانيات بحثاً ودراسة، ويتكفل ببيانها والدفاع عنها عند المسلمين بعلم الكلام، أما التكاليف العملية فقد تقدم الفقه للخوض فيها، وقد نال الاشتغال بعلم الكلام نوع من الشرف والقدسية، لشرف الموضوع الباحث فيه، فتقدم بالرتبة عن جميع العلوم الإسلامية الأخرى، لأن أصحابه خاضوا في مباحث يتوقف عليها تحقق الشريعة؛ كإثبات الصانع وصفاته وأفعاله... الخ، فموضوعه أعلى الموضوعات ومعلومه أجلى المعلومات يقول الرازي في تفسيره "شرف العلم بشرف المعلوم فمهما كان المعلوم أشرف كان العلم الحاصل به أشرف فلما كان أشرف المعلومات ذات الله تعالى وصفاته وجب أن يكون العلم المتعلق به أشرف العلوم." ، من هنا اكتسب البحث والدفاع عن الأصول العقدية أهمية بالغة، ناهيك عن احتواء هذا العلم لجملة المبادئ التصديقية التي تقوم عليها العلوم الأخرى، ما جعلها تابعة له مبنية عليه فهو قاعدة لها وهو أساسها وإليه يعود أخذها واقتباسها، يقول الخواجه الطوسي في "تحصيل المحصل" "وبعد، فإن أساس العلوم الدينية علم أصول الدين، الذي يحوم مسائله حول اليقين، ولا يتم بدونه الخوض في سائرهما، كأصول الفقه وفروعه، فإن الشروع في جميعها محتاج إلى تقديم شروعه، حتى لا يكون الخائض فيها، وإن كان مقلداً لأصولها، كبان على غير أساس، وإذا سئل عمّا هو عليها لم يقدر على إيراد حجة أو قياس."

وقد كثرت البحوث والدراسات، وتعددت المدونات، وتنوعت المواضيع، خصوصاً بعد اتساع رقعة العالم الإسلامي ومواجهة عقائد شركية مختلفة، التحق أهلها بالإسلام طوعاً أو كرهاً، فلم تغب من أذهانهم المقولات الدينية التي تربوا عليها، فظهرت إشكالات جديدة انبرى المتكلمون في ردّها، بإيضاح المعتقد وتبيينه، وعرض مواضيع الشرع سرداً واستدلالات، ناهيك عن الظروف السياسية التي أعقبت وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم وما آل إليه الوضع من اختلاف وصراع على الخلافة، سرعان ما تسلسل إلى العقيدة وأضحى اختلافاً في الدين، ضف إلى ذلك ما أفرزته نصوص الدين من إشكالات من قبيل المحكم والمتشابه والقضاء والقدر وغيرها من المسائل، التي حركت البحث وأينعت الاجتهادات، وتولد الجدل

والسجال بين العلماء، فبدأت التحزبات وظهرت الفرق وتزاحمت المدونات وكثرت الخطوط الحمراء في التقليد والاجتهاد، ولما كان العقل هو الآلة التي يقابل بها المتكلم مادة العقيدة (الكتاب والسنة) ويستنبط منها أصول وأحكام الدين، فقد تعددت التصورات وتباينت المفاهيم وتنوعت التحليلات، واختلفت أدوات الاجتهاد في التعميد والتأصيل، والتحديد والضبط، فتزايدت المواضيع وتطور النظر، وتعددت المقالات المرتبة عند أرباب هذه الصناعة، فالتف حولهم اتباع وشكلوا بذل فرقا تحترف الجدل والمناظرة، وتجتهد بما أوتيت من أساليب الحجاج وأفانين الاستدلال في صرع الخصوم وسحقهم، فلا تترك لخصم ولو بحجة بينة، لأن الحق عندها مُرسم، لا يقبل القسمة والاشترك، أربابها نطاق باسم السماء على الأرض، فتدشن كهنوت قوله وفعله صادق مصدق، ونصوصه مقدسة وشيوخه أعرف بفقهِ النقل وأعلم بتفسيره وتأويله، والأحق بالتفكير في الدين وتناول قضايا العصر والتصدي لمشاكله وهمومه، فالمخالف لمقرراتها (الفرق) قريب من الكفر والظلال بعيد عن الحق، والخارج منها المتمرد على أصولها ملعون مبتدع، فالولاء والبراء هو عمدة الاعتقاد الكلامي، فتمجدت وتجلت كتاباتهم عند أتباعهم، فيما كانت لغة القدح والهجاء تبهت خصومهم كما حملتها الأدبيات الكلامية.

وقد عُدَّ هذا التقليد هو الحق المشع في مدار الإيمان، فسلفية القراءة كانت حاضرة سواء عند أرباب العقل أو النص (الباطن والظاهر)، هذه هي الجغرافيا الاعتقاد التي صنعها المتكلم قديما في مجتمع الإسلام، وهذه هي الصورة السلبية العتيمة بالآخر التي رسمها المخيال الكلامي ممثلة في صدمة القبول به إلا من باب الحوار الجدلي المتناحر في ساحة العقائد، فلا المنهج ولا اللغة و لا الغاية في هذا العلم كانت قد تسمح بنوع من الحوار الانفتاحي الإنساني الموضوعي، الذي لا تنتصر فيه إلا بلاغة الحجة وقوة الدليل ومنطق البرهان، خارج ذهنية التصنيف النمطي التقليدي الضيقة، والتي تضع المهزوم أو المنتصر في حد الفاسق أو الكافر أو المبتدع، ها هو الإله الذي رسمه المتكلمون للرعية، عبوس شديد القوة، سريع الغضب وأليم العذاب، غضبه يسبق رحمته، يرفض التعدد والاختلاف، فالدين المرضي واحد والمذهب الناطق به واحد أيضا، لا يقبل الكثرة والتنوع، وقد صدق هذا الرسول عن ربه بمروياته، التي عُدَّت سندا في بناء وبعث ذلك اللاهوت الصراطي التصنيفي عند المتكلمين تقنات منه كل صكوك التكفير وفتاوي الزندقة والتهجير، إنه حديث "الفرقة الناجية" إن بني إسرائيل افتقرت على احدى

وسبعين فرقة، وإن أمتي ستفترق على اثنتين وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة، وهي الجماعة " والذي ظل متقلبا في الأدبيات الكلامية. يخرس بها كل حراك أو اجتهاد في دنيا العقيدة، لدرجة أن تحول الحوار إلى صراع، حل السيف فيه محل القلم كوسيلة للإقناع وطريقة للدفاع، حول مسائل غارقة في التجريد، وقضايا عالقة في أبراج الغيبيات والنصوص المتعلقة بها حمالة أوجه، لأن العقل الإيماني ظل متمعنا في مقولاته متلذذا بانتصاراته، مفتخرا بتذليل المخالف وكرهيته واسترقاقه ومصادرة كرامته، فرارا من التمايز والتعدد وتقريراً للإجماع.

ما يعني أن المقولات التقليدية لعلم الكلام لم تكون أبدا مادة وتربة لنبات غراس السلم والعيش المشترك والتقارب، وإرساء الحوار الموضوعي الصادق، لأن الحق في الاختلاف كان أصلا موءودا . حلت محله الثقافة الشمولية وإهيات توتاليتارية مستمدة من قراءات أحادية تعسفية للنصوص، لقد كان العقل الإقصائي متغلغلا في التاريخ الكلامي للفرق إن كل غلطة أو سقطة تهدم ما قبلها، ولقد ظل هذا العقل الكلامي ردحا من الزمن يردّد نفس المقولات ويجتر نفس المناهج والأدوات، ويلفظ عين المقالات ويستدعي نفس المدونات على مستوى التبيين أو التلقين أو الدفاع، سيرا علة خطى السلف على مستوى التفكير والممارسة حبا جما لهم، وهذا الاستثمار العاطفي يقوي روح التعصب للفكرة الدينية ويهيج قوى الشر، ونوازع البطش والترصد للخصوم المعاندين لسلطان الحقيقة والمرتدين عن صوت الحق المجلجل، لقد جثم وتجمد أرباب الكلام على تلك الصورة النمطية للموضوع والمنهج والمقصد في علم الكلام، فلم تشهد أعمالهم أي نوع من التبديل أو التغيير أو التجاوز لهموم وشبهات تناولها أسلافهم فساروا وراءهم حذو النعل بالنعل، فرددوا نفس الإشكالات بنفس الأساليب والأدوات، وفي فلك سياقات ثقافية واجتماعية وحضارية واحدة، فغشيتهم السكونية المعرفية، أسكرهم الاستئناف المستنسخ للمسائل والقضايا. فتعطل الدرس الكلامي في حدود القراءة التراثية الترددية الشارحة، أعطبت كل مقومات الاجتهاد والتجديد فيه، وحرمته من إمكانية الاستفادة من المنجزات العلمية والمعرفية الجديدة.

ولم يكن هذا تمكيد عدو، بل واقع رسمته حدود الجغرافيا ومقومات الأمة اللغوية والفكرية والثقافية التي لم تكن تسمح بمعطياتها وإمكاناتها لتدشين أو استئناف أي محاولة تجديد أو تحديث ابستي - ميتودولوجي للدرس الكلامي، فذهنية التقليد وسلفية الاعتقاد قد أقفلت الباب في وجه أي تقدم وتطور لعلم الكلام،

في مقابل تضخم الحواشي وتورم الشروح، لقد ظلت الصورة النمطية المسيطرة على العقل الكلامي فترة من الزمن لم يتغير فيها لا الصحن ولا القوت، في مقابل تقدم وتطور بعض العلوم الإسلامية الأخرى وتحديث في مناهجها وترتيب جديد لمقولاتها وإعادة تصنيف لبنياتها وآلياتها الاستنباطية والاستدلالي كعلم أصول الفقه، والفقه والحديث والتفسير...، قابله ضيق وقت في مساحة الاجتهاد الكلامي، لكن هذا الوضع لم يتأبد إذا بدأت تخلق في دنيا المسلمين حديثا وترسم اسئلة وهموم وتحديات جديدة يبطن نمط حياة مغاير للنمط القديم، وتناسلت شبهات مغايرة، وظهرت مسائل جديدة عيّشت الكلام القديم غربة رهيبية، عجز عن الخوض في همومها ومعالجتها بالتقويم المنهجي والرسم المعرفي التقليدي، فتم التفكير في إعادة ترتيب البيت الكلامي القديم بما يتلاءم مع تحديات المسلم المعاصر، واختيار أو رسم طريقة بحث ولغة تعبير ومنهج دراسة وقبليات انطلاق، هذا كله طرح خصوصا بعد الزلزال الحدائثي الذي ضرب المعمورة من شرقها إلا غربها لم يستثني منها أي جغرافيا، فارتجت الأرض من تحت المجتمع الإسلامي دينا ودنيا، علما أدبا وفلسفة وتاريخا، ثقافة وحضارة، فاستيقض وعي الإعجاب للوهلة الأولى من منجزات الحضارة الغربية وكشوفاتها، التي لم يتدخل العقل الإسلامي في إنجازها بل أضحى من زاوية الاستهلاك متفرجا، وسرعان ما تحول الإعجاب إلى صدمة بعد درك الهوى وحالة التأخر والانتكاس التي بُلي بها مجتمع التوحيد، وارتسمت في جبين خير أمة أخرجت للناس، وما تبعه من شبهات وإشكالات لم يكن لها أثر عند السلف الغابر، فتعالت الصيحات إلى ضرورة بعث التجديد، وتحطيم أغلال السكون والتقليد، والفصل بين اجتهاد أموات مضوا، واجتهاد أحياء لازم الظهور والمضي قدما، بين اجتهاد تحقق، واجتهاد لازم التحقق، والتفكير في قراءة كلامية حديثة لهموم ومشاكل المسلم المعاصر، ليكون مرآة عاكسة لانشغالاته كما كان الكلام القديم.

وعليه فقد تكاثفت الجهود، وتعالت الصيحات، وتناسلت البحوث والدراسات صوب حمل الدرس الكلامي نحو العصرية والتحديث بدءا من التسمية " علم الكلام الجديد" كما تُداول في نصوص المجتهدين والباحثين، من هنا جاء بحثنا في هذه الرسالة يتوسط البحث والقراءة والدراسة والتحليل بين طورين من الصناعة الكلامية، كلام قديم بإلهياته وطبيعياته الخاصة المنضدة بجانب بعضها البعض، ومنهجه ومقصده المعروف والمتفق عليه (المنطق الدفاعي الحجاجي). وكلام جديد مازال في طور

الاختمار، يجبل به العقل العقدي الحديث لم تبرز معالمه وقواعده ولم يتم بعد مأسسته لأنه مازال يجري في معمل الابحاث والدراسات الإعداد له، من قبل عديد من المحاولات التي حملت هم تجديد هذا اللون من الفكر الإسلامي، عبارة عن مشاريع تروم في جوهرها تحديث المنظومة الكلامية و الاستفادة من المنجز المعرفي المعاصر وتجاوز الصورة التقليدية للتفكير الكلامي. في هذا السياق التجديدي تبرز أعمال المفكر الإيراني عبد الكريم سروش التي شكلت مجتمعة مشروعاً تأسيسياً مهماً قارب فيه الدين ومعارفه بلغة الاستيمية والميرمونييطيقي، تربى على عرفانية الشرق وذوقياته، وتعلم من حكمة الغرب وعقلانياته، فهو المتكلم الابستيمولوجي الفيلسوف والعارف والمتأله، من منبت فارسي حوزوي التكوين والنشأة، لوثر المسلمين كما سمته أحد الصحف الأجنبية وقد كانت له إسهامات مهمة في مجال تحديث المنظومة المعرفة الإسلامية ناهيك عن الجرأة في معالجة القضايا وإسدال الحجب عن مكامن الضعف والخلل في التراث، لا يخاف في ذلك لومة لائم، وتنبه للعجز الذي أصاب علم الكلام التقليدي في مسايرة ديمومة التحول المعرفي على مستوى علوم الإنسان والمجتمع والطبيعة وماوراء الطبيعة، وكذا قصوره في تفريج هموم المسلم المعاصر النفسية والروحية ومعالجتها، فوقع في فصام بين نظر قديم وواقع متحرك جديد، فتراجع دوره وانحسرت مهامه.

ويأتي المشروع سروشي بالمركب المعرفي والمنهجي والقيمي محاولاً تدشين عهد جديد من علم الكلام الذي ينطلق من مذاكرة التراث لا الدوس عليه وإلغائه، وصولاً إلى الاستفادة والتغذية من التراكم المعرفي الكشفي الذي حملته الفلسفة والعلم الحديث، دون إهمال التحولات السياسية والثقافية والاقتصادية والدينية التي شهدتها العالم في السنوات الأخيرة، من أجل تنجيع الإصلاح المرجو من علم الكلام الجديد. والتصدي الواعي لأهم القضايا والإشكالات التي تؤرق المثقف المسلم المعاصر خصوصاً تلك التي كانت من الوافد للمجتمع الإسلامي من قبيل التعددية الدينية التي لم يكن لها سابق بحث وحضور في الساحة الفكرية الإسلامية والتي مست في جوهرها البعد العقدي في التدين الإسلامي، وفيها تم التساؤل عن علاقة الأنا بالآخر، موقع الأنا الحضاري والتاريخي وموقع الآخر الحضاري أيضاً والتاريخي، وكذا ضرورة الخروج المتفاعل مع العالم بعد طول خمود وعكوف على الذات.

وهنا برزت اشكالية جوهرية التف حولها هذا البحث وتركزت في حدودها هذه الدراسة، ترتبط أساسا وتعلق بموقف العقل الإيماني الإسلامي من المخالف على مستوى الملة والمذهب، هل ستتردد نفس الصورة التي رسمها علم الكلام القديم حول الآخر الذي تم قراءته بذاتية وتحييز صادرت حقه في الاجتهاد، والاختلاف والتعايش؟ هل الحق الديني واحد وتتعدد السبل إليه؟ أم أن الطريق المؤدي إليه واحد وإن تعددت المسالك؟ كيف نظر علم الكلام الجديد إلى قضية حرية الاختلاف الديني؟ هل الحوار الديني معه سيسير دائما بصراع ماني ثنائي (حق وباطل) بين المتخالفان المختلفين؟ كيف يستطيع مجتمع التوحيد وبسلطة النص المعصوم وسنة الخاتم الرسول، ونرجسية خير الأمة المخرجة في الوجود بدين آخر الوحي، أن يقبل بكثرة دينية وتعددية عقدية؟ وهنا ركزنا على القراءة العرفانية والكلامية الجديدة التي يقدمها عبد الكريم السروش في سلسلة كتاباته المتعاقبة ودراساته المتناسلة، وفي ضوء المناهج المعتمدة في استقراء ظواهر الدين، ومطالعة التراث وغربلته.

وفي إطار هذه الإشكالية المركزية تفتقت مجموعة من الأسئلة الفرعية المتفجرة منها على شاكلة: ما هو موقف الدرس الكلامي التقليدي من الاختلاف الديني؟ هل الفرق الكلامية كانت ترحب بالتجديد والاجتهاد من الداخل على مستوى الاعتقاد والاختلاف والتباين من الخارج؟ هل الحوار الموضوعي هو الذي حكم الجدل الكلامي قديما؟ وهل نصوص التأسيسية تم توظيفها لتوسيع الرحمة أم لشوملة اللعنة؟ هل عقيدة النص المعصوم تسمح بالتعايش والتقارب بين الأديان؟ وهل يمكن القول بنسبية الحقيقة الدينية في قضايا الاعتقاد مما يسمح بالانفتاح على الآخر والتواصل الإنساني معه؟ وهل تقبل الأنا الاستعلائية بنوع من الهبوط الاضطراري لمراجعة الذات ومحاوره الآخر على أرضية العلمية والموضوعية والإنسانية؟ هل تبقى ذهنية الدفاع والإفحام ومنطق الإقصاء والتفكير حاكم على الحوارات الدينية اليوم أم أنه يمكن تجاوز هذه الذاكرة المذهبية وقواعد اللعبة الجدلية الهرمة بالانفتاح الجديد على الآخر مع تدشين مقولاتي لعلم الكلام الجديد؟ إلى أي مدى يمكن لتجديد علم الكلام أن يساهم في التقريب بين المجموعات الإسلامية المختلفة وأن يعدل الصور المشوهة الكامنة في الذاكرات المذهبية والعصبية المغلقة؟ إلى أي مدى يستطيع العلم الجديد أن ينتج خطاب تواصل صادق وموضوعي يؤمن التعرّف والتعارف

والتعريف بما هي حلقات أساسية في بعث التقريب ودفع التعايش بين المختلفين مذهبيا ومليا؟ هل يمكن أن يكون للخلاص الأخرى طرقا موزعة بين المذاهب والأديان كلها لها نصيب من الحظ في دركها؟. ومن أجل الإجابة عن هذه الأسئلة وغيرها كانت حركتنا في خط اهليلجي جيئة وذهابا بين مدونات الكلام القديم ومكتباته الجدلية لدى أرباب الملل والنحل، وما كتب عنها، وكذا البحوث والدراسات التي قدمت حول علم الكلام الجديد وخصوصا ما كان منها متعلقا بالمشروع سروشي (العقل والحرية/القبض والبسط/التراث والعلمانية/الصرافات المستقيمة/ بسط التجربة النبوية/ كلام محمد رؤى محمد) التجديدي وبالدرجة الأولى على مؤلفاته معنيين النظر والتأمل فيها وما كتب حوله شرحا وجرحا، تعليقا ونقدا، طلبا منا للموضوعية والأمانة العلمية والنزاهة البحثية، دون إفراط في التمجيد أو تفريط في التنديد، وإن لم تكن قراءتنا في جوهرها نقدية إلا أنها سعت بما أوتيت من قوة التحليل والجمع والمقارنة والاستقراء للنصوص من مذاكرة المشروع وإبراز مفاصله وعمقه المنهجي، وبنائه المعرفي والفكري الهادف إلى التجديد والإصلاح ولاستوفاء هذا البحث غايته معرفة ومنهجنا ارتأينا تقسيمه إلى خمسة فصول:

حمل الفصل الأول عنوان: **قراءة كرونولوجية لعلم الكلام**، حاولنا فيه تقديم قراءة تاريخية تحليلية لمصطلح علم الكلام ومنهج أركولوجي مقارن وقفنا على مفهومه وماهيته كما تردد في صنوف المتكلمين والشرح والدارسين، وكذا استقرأنا مناهج المتكلمين في التعاطي مع قضايا العقيدة ومسائل الكلام والبحث في أصالتها ومدى الاستمداد من مناهل خارج الصناعة الكلامية، انتهاء بالبحث في أسباب نشأة علم الكلام للوقوف على مدى أصالة هذا العلم ومدى تأثيره بالوفاد الأجنبي .

وفي الفصل الثاني بعنوان: **جدلية الانا والآخر في علم الكلام الإسلامي**، تركز بحثنا على جدلية المتكلم مع الآخر المذهبي أو الملمي والنحلي، ومحاولة مشهدة العلاقة التاريخية التي ربطت العقل الكلامي الجدلي بالمختلف والمخالف لمدونات الاعتقاد في الفهم والاستنباط والتأصيل والاستدلال، متسائلين ومجيبين عن مدى حرية الاجتهاد في تاريخ علم الكلام عند الفرق ومدى قبولها للتعدد من الداخل أو الخارج، وما هي فرص التقارب والتعايش التي كانت ممكنة عند أرباب الكلام الذين بنوا خنادق صراع وحروب وإدانة لا مجامع الحوار والتواصل المفضية للتعايش؟ وكيف كان يتم الحوار مع «الآخر» من منظور «الأنأ» الضيقة المستعالية بالسلطة السياسية؟

أما الفصل الثالث الذي تعنون: **التعددية الدينية قراءة دلالية وتاريخية** فكان يدور حول مفهوم مركزي في هذا البحث وهو «التعددية الدينية» وحاولنا الإحاطة به علما وتعريفا وتاريخيا، والكشف عن ماهيته وكيفية دخوله وتداوله في الثقافة الإسلامية، وقبل ذلك في الثقافات الأجنبية قديما وحديثا.

وعنوان الفصل الرابع: **التجربة الكلامية عند عبد الكريم سروش** وفيه رسمنا خارطة البحث في ما بات يعرف "علم الطلام الجديد" منقبين عن أصل التسمية وتاريخ وأسباب النشأة، وأهم المشاريع التي تبنت هذا المفهوم (علم الكلام الجديد)، كما أبرزنا أهم مفاصل وصور التجديد في علم الكلام الجديد، وهذا كله تمهيدا لبسط الهندسة الكلامية الجديدة عند عبد الكريم سروش، والتي اختارت من المعرفة الدينية محور الاهتمام، وأسّ الدراسة والبحث، لينتهي إلى تجذير حقيقة نسبية وبشرية وتاريخية المعرفة الدينية وتبعتها للمعارف الغير البشرية، وأن الدين؛ الإسلام هو بذاتيته الثابتة وعرضياته المتحولة كان وهو أمامنا موجود، وتتأشكل في هذا السياق نظرية "الحد الأعلى والحد الأدنى من الدين" (نظرية تكامل المعرفة الدينية).

وعنوان الفصل الخامس: **التعددية الدينية بين عقلانية الكلام وذوقية العرفان في فلسفة عبد الكريم سروش** كان الفصل في إشكالية البحث فتم التعرض لكون جديد من البحث في العقيدة وهو علم الكلام الجديد ساعين بما أوتينا من قوة المادة والتحليل إلى تقديم رؤية حول المفهوم والتسمية والتأسيس وأهم القضايا والمواضيع المعالجة فيه، والتي خاض فيها المتكلم الجديد على رأسها التعددية الدينية التي تناولناها عند أهم مجدد فارسي معاصر وهو عبد الكريم سروش فصرفنا قراءتنا عند ذلك صوب مشروعه ومنهجيته وقراءته والتحديث الذي قام به، بالجمع تأثرا بين مختلف المرجعيات والمناهل، بدءا بالوحي الذي صاغ له مفهوما وتصورا جديدا خارج نطاق التفسير والفهم القديم، ليصيغ مبحثه التجديدي في ميدان الدين والمعرفة الدينية (علم الكلام) والصياغة النهائية التي يقدمها لمشروع التعدد الديني، والموقف من الآخر زمن التحول العلمي والفلسفي والحضاري والإنساني والتاريخي والسياسي، واقفين بذلك على أهم المباني والآليات المؤسسة للمشروع.

وقبل أن نختم هذه المقدمة بؤدنا أن نشير لبعض العوائق والصعوبات التي اصطدمنا بها في مسار البحث وهي فقداننا للسان الفارسي ما حرمننا من الاطلاع المباشر على المتن سروشي مباشرة وبلا واسطة،

فاعتمدنا بالدرجة الأولى على أعماله المترجمة إلى اللغة العربية، ناهيك عن وجود عشرات المقالات والدراسات والبحوث المحررة حول سروش والتي لا زالت بلغتها الأم ولم يتم ترجمتها إلى حد الآن. إضافة إلى صعوبة الوصول إلى بعض المصادر المهمة لعدم توفرها كنسخة إلكترونية أو ورقية.

أما عن الدراسات السابقة التي استفدنا منها حول الموضوع فنشير إلى رسالة دكتوراه للباحث حسام علي حسن العبيدي العراقي والتي حملت عنوان " التعددية الدينية عند عبد الكريم سروش " التي نوقشت عام 2014 بجامعة الكوفة، وكذا رسالة دكتوراه للطالب سامي سنوسي " الفلسفة الكلامية عند عبد الكريم سروش دراسة تحليلية نقدية " التي نوقشت بجامعة الجزائر 2 عام 2020، إضافة إلى رسالة دكتوراه للطالبة خولة دميري من جامعة باتنة حملت عنوان " تأثير المناهج الغربية في تجديد علم الكلام " والتي نوقشت عام 2019، وكذا أطروحة الباحث العراقي علاء شنون مطر العتاي بعنوان " التعددية الدينية في فكر جون هيك وحضورها في الفكر الإسلامي المعاصر " من جامعة الكوفة نوقشت سنة 2020.

الفصل الأول

قراءة كرونولوجية في علم الكلام

المبحث الأول: علم الكلام قراءة في الماهية والتاريخ

المبحث الثاني: عوامل نشأة علم الكلام.

المبحث الثالث: : قراءة في مناهج المتكلمين

المبحث الأول: علم الكلام قراءة في الماهية والتاريخ

يتفق كل والٍ بالدراسة لدين الإسلام أن الأحكام الشرعية لهذا الدين تنقسم إلى قسمين رئيسيين: قسم يرتبط بأصول الإيمان الدينية فكانت أحكامه اعتقادية، وقسم يتعلق بالأعمال والمعاملات وتسمى أحكامه أحكاماً تشريعية فقهية. فالتعاليم الإسلامية على ثلاثة أقسام: {عقائد، فقه، وأخلاق}، ويرى بعض المفكرين أن هذا التقسيم راعي أبعاد الإنسان الثلاث (العقل/خصال/أفعال) « وقد لوحظ في هذا التقسيم جهة ارتباط التعاليم الإسلامية بالإنسان، فإن (العقائد) ترتبط بعقل الإنسان وفكره، وعلم (الأخلاق) يرتبط بسجاياه وخصاله، وعلم (الفقه) يرتبط بأفعاله وسلوكه¹ ف جاء متناسبا معها، فما ارتبط بالأصول واستقر اهتمامه في دائرة الاعتقاد سميناها علم الكلام « الأحكام المنسوبة إلى الشرع منها ما يتعلق بالعمل تسمى فرعية وعملية ومنها ما يتعلق بالاعتقاد، وتسمى أصلية واعتقادية... وسموا العمل باسم الفقه، وخصوا الاعتقادات باسم الفقه الأكبر، والأكترون خصوا العمليات باسم الفقه، والاعتقادات بعلم التوحيد²».

أولاً: تعريف علم الكلام

1- لقد ورد تعريف علم الكلام في الموسوعات:

« علم الكلام هو بيان كيفية الاستدلال على تحصيل عقائد صحيحة، جازمة، يترتب صحة الشرائع عليها. أو الاستدلال على شرائع وعقائد مخصوصة³، فيكون القسم الأول من هذه الصناعة هو النظر في الدليل، لينتهي هذا الاستدلال بنتيجة ويصل إلى الضالة وهي: تحصيل عقيدة الخالصة من الشك والظن، والمقصود بالشرائع التكاليفات العملية المرتبط صدقها بحصول المعرفة الصحيحة بالعقائد، والاستدلال الثاني الذي حمله التعريف هو الاستدلال النقلى من الكتاب والسنة، والذي يخدم عقيدة خاصة كشفاعة النبي صلى الله عليه وسلم، أو وجود الجنة والنار... الخ، بمعنى أنه آلة تعطي صاحبها درجة

¹ مرتضى المطهري، الكلام، ترجمة: حسن علي الهاشمي، دار الولا، لبنان، ط1، 2009م، ص12

² سعد الدين التفتازاني، شرح المقاصد النسفية، ج1، تحقيق وتعليق مع مقدمة في علم الكلام: عبد الرحمن عميرة، عالم الكتب، لبنان، ط2، 1998م، ص164

³ القاسم بن محمد عليه السلام، الأساس لعقائد الأكياس، مكتبة أهل البيت (ع)، اليمن، (داط)، (داس)، ص14

وصنعة متقنة في المعرفة والوصول إلى المعتقد الصحيح، أو أنه يعلم طالبه كيف يستدل ويثبت صدق وصحة عقائد معينة وكشف الزيف والشبهة عنها.

في موسوعة دائرة المعارف الإسلامية يُصنف علم الكلام كمعلم من معالم الفكر الديني الإسلامي، فيتقدم هنا تعريف مقارن بين حدّي الفقه/ العلم/ الكلام « وعلى أية حال فبينما المعنى الأصلي لمصطلح «الفقه» - خصوصاً في المذهب الحنفي - يعني الفهم والفتنة؛ مما يميزه عن « العلم » بمعنى « المعارف التقليدية »، اكتسب مصطلح «الكلام» معاني « التحوار والمناقشة والجدل »¹. فنصبح هنا أمام مشترك لفظي (فن التحوار والمناقشة والجدل عن المعارف العقديّة)، فيعبر بهذا علم الكلام عن مبحث منظم ومنهج مضبوط مجزئة من البراهين، والمناقشات والجدل والاستدلال والاستنباط في التعامل مع مضمون العقيدة، والذي لا يتقوم إلا بوجود الآخر حتى يتم فعل الحوار بين مشكك ومنكر ومثبت ومدافع. « وعلم الكلام ليس أكثر من مناظرات المتكلمين ومنازعاتهم »².

أما عند المتكلمين فقد تحددت غايته الأولى في نصرة العقيدة والذب عنها ضد خصومها، ليكون الهدم والتقويض لمقولات الخصوم هو فاتحة التجربة الكلامية التي تبغي صرع الآخر وتمكين الأنا، لينتهي إلى بناء التصور الصحيح للعقائد الإسلامية الحقّة (ثنائية البناء والهدم التي توجه ذاكرة المتكلم). يقول عضد الدين الإيجي* في تعريف يظهر فيه الغاية من علم الكلام والتسامح واللينّة مع الخصوم « والكلام علم يقتدر معه إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه، والمراد بالعقائد ما يراد به النفس الاعتقاد دون العمل، وبالدينية المنسوبة إلى محمد صلى الله تعالى عليه وسلم، فإن الخصم وإن خطأناه، لا نخرجه من علماء الكلام »³، يظهر أن الغاية من علم الكلام هو بناء صرح معرفي وتكوين ملكة علمية لدى أصحابه تمكنه

¹ م.ت. هوتسما وآخرون، الآثار العلوية - أبو بكر، موجز دائرة المعارف الإسلامية، ج2، المحقق: إبراهيم زكي خورشيد وآخرون، مركز الشارقة للإبداع الفكري، الامارات، ط1، 1998م، ص 7369

² عبد الكريم سروش، القبض والبسط في الشريعة، دار الجديد، لبنان، ط2، 2010، ص 33
* (1281م-1355م-) قاضي ومتكلم وفقه شافعي ولغوي، من كبار علماء الأشعرية، كان إماماً في المعقول قائماً بالأصول والمعاني والعربية، من أهل (إيج) من نواحي شيراز، مات مسجوناً جرت له محنة مع أمير كرمان مؤسس دولة بني مظفر فمات مسجوناً. من تصانيفه: "الفوائد الغيائية في المعاني والبيان." "المواقف في علم الكلام". انظر: ابن حجر العسقلاني، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثمانية، ج2، دار الجليل، بيروت، (داط)، (داس)، ص322-323. أيضاً: تاج الدين السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج10، تحقيق: عبد الفتاح محمد الجاوي - محمود محمد الطناحي، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، (داط)، (داس)، ص 46-47

³ عضد الدين الإيجي، المواقف في علم الكلام، عالم الكتب، بيروت، (داط)، (داس)، ص 7

من إثبات العقيدة والذب عنها، وذلك بإبطال الشبهات ودرء كل ما يضر بالاعتقاد بالأدلة والبراهين والحجج، وهنا تبرز وظيفة علم الكلام الدفاعية التبريرية، ثم ينتقل الإيجي إلى تخصيص موضوع علم الكلام بالعقيدة الإسلامية دون سواها أي ما أنزل على النبي محمد صلى الله عليه وسلم، فيصبح علم الكلام علما إسلاميا أصيلا تفتقده الأديان الخارجة عن الإسلام، وهذا التعريف من الشواهد القوية على أصالة علم الكلام تأتي من موضوعه الذي هو الاعتقاد الإسلامي، وغايته وهي التأسيس النظري للاعتقاد والذب والمرافعة عنه ضد الشبهات « وهكذا يكون علم الكلام علما دينيا خالصا سواء في موضوعه أو غايته، وإذا كان أحد معاني الأصالة أن يكون للشيء أصل ثابت يُبنى عليه، فإن الأصل هنا في علم الكلام هو الدين الإسلامي وأصوله فهي موضوعه وغايته»¹.

ثم يتوسع البحث في علم الكلام ليشمل كل المذاهب الإسلامية، ومادام الخصم تحت راية التوحيد لا يردُّ أصلا من أصول الدين، فحتى وإن بُدِّعَ وَخُطِّيَ فلا يُخْرَجُ من دائرة الكلام، ومادام علم الكلام مخصوص بعقيدة التوحيد فإن المخالف لا يخرج عن دائرة الإسلام بمعنى لا يُكْفَرُ، وبالعودة إلى القرن الرابع هجري، نجد ممثل المشائية الإسلامية الفارابي* (ت 339هـ) يقدم أقدم وأول تعريف للعلوم في البيبوغرافيا التي يصنف ويعرف فيها علوم عصره ويحدد معالمها " إحصاء العلوم " « وصناعة الكلام - ملكة يقتدر بها الإنسان على نصرته الآراء والأفعال المحدودة التي صرَّح بها واضع الملة، وتزييف ما خالفها بالأقاويل»²، لو قمنا بتشريح هذا النص فإننا سنصطدم للوهلة الأولى بمصطلحات أساسية، الوقوف على كنهها يعد مفاتيح لمغاليق هذا النص من قبيل: "الصناعة"، "ملكة"، "الكلام"، "الآراء" و"الأفعال" وكذا مقابلة الكلام بالفقه، بل وقد وضع تحت راية الدفاع الكلامية النظريات والعمليات، فلو عدنا إلى مصطلح صناعة فإننا نجد أن هذا الضرب من العلم ليس متاحا للجميع بل هو من نصيب الخاصة من الناس، التي تجتهد تعلمها وتدرجا في تحصيله، فهو حكراً على الخاصة التي تتوفر فيها مقومات ومؤهلات التعلم والاكتساب لصناعة الكلام،

¹ محمد صالح محمد السيد ، أصالة علم الكلام، دار الثقافة والنشر والتوزيع، القاهرة، (د/ط)، 1987، ص 15

* أبو نصر محمد الفارابي (874-950م)، ولد في فاراب إقليم تركستان (كازاخستان اليوم) رغم اختلاف وشكوك في ذلك، من أشهر الفلاسفة المسلمين لُقِّبَ بالمعلم الثاني بعد أرسطو (المعلم الأول)، كما عرف اهتمامه بالموسيقى إلى جانب الفلسفة والمنطق، من مؤلفاته " إحصاء العلوم " . " آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها " . " كتاب الحروف " . " كتاب الموسيقى الكبير " مصطفى عبد الرزاق

باشا، فيلسوف العرب والمعلم الثاني، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، (د/ط)، 1945، من ص 55 إلى ص 76

² أبو نصر الفارابي، إحصاء العلوم، ت: علي بولحم، دار ومكتبة الهلال، لبنان، ط1، 1996، ص 86- 87

إذ لا تقوى عليه العامة وعن هذه الصناعة يقول الجرجاني* في تعريفاته « الصناعة ملكة نفسانية يصدر عنها الأفعال الاختيارية من غير روية، وقيل: العلم المتعلق بكيفية العمل¹ » فالملكة تفيد استعداد وتأهب وقدرات معينة لدى فئة من الناس تجعلهم بوجودها خير مؤهلين لتبني الوظيفة الكلامية علما وعملا .

إن تسمية الصناعة الكلامية من نحت الفارابي ولم تكن متداولة من قبله، والملفت للإنتباه أنه لم يستعمل لفظ العلم بل صناعة، دلالة على أنه لازال لم يرتقي إلى مصاف العلوم التي تعتمد المنطق في مباحثها وهو المتأله الفيلسوف والمنطقي، ناهيك عن المكانة المهمة التي كان يحتلها المنطق في أي حقل معرفي والذي تأخر علم الكلام من الاستفادة من مباحثه « إذا ما عرفنا أن الكلام الإسلامي لم يخضع لنظرية المعرفة الأرسطية حتى ذلك الوقت،² فاستحضار مصطلح الصناعة بدل العلم، وربما غاية هذا التوظيف نفي الهوية العلمية من علم الكلام لافتقاره للمنطق كاحتمال « هذه التسمية من نحت الفارابي نفسه، وهي ذات دلالة بالغة الأهمية إذا ما عرفنا أن الكلام الإسلامي لم يخضع لنظرية المعرفة الأرسطية حتى ذلك الوقت ما يجعله في نظر الفارابي الفيلسوف، والداعية الأكبر لتلك النظرية آنذاك، مجرد «صناعة» وليست «علما» ... ومن الواضح أن طبيعة هؤلاء الخصوم- كما يبدو غير متقيدين بما يصرح به واضع الملة والعقيدة، .. فالخصم هنا ليس "مسلمًا". ومن هنا نفهم أن مهمة صناعة = الكلام في عصر الفارابي لم تعد تلك المهمة التي انطلق منها الجيل الأول من متكلمي الإسلام، هذا الجيل الذي كان معنيا بالانشقاق الإسلامي/ الإسلامي بشأن قضايا «إسلامية»³، وكأن تعريف الفارابي لم يكن على ضابط الإسلام وإنما مقتضى فلسفة الدين، بعد أن جعل الكلام الإسلامي صناعة ملية تهدف الدفاع عن أي دين، ضف إلى ذلك التحول الذي طرأ على الخصم فلم يعد ذلك الآخر المشارك في الملة والمركّز إلى نفس النص والرواية، بل أضحي من خارج دائرة الإسلام غريب عن عقيدتها ونصوصها، أو اقتصره على الدفاع والرد، لأنه

* أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني (400- 471هـ/1009- 1078م) الفارسي عالم بالنحو والبلاغة والمتكلم المعتزلي، ولد وتوفي في جرجان انظر ترجمته في : جلال الدين السيوطي، بغية الوعاة، ج2، ت: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر، سوريا، ط2، 1979، ص106، أيضا: جمال الدين القفطي، إنباء الرواة على أبناء النحاة، ج2، ت: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي- مؤسسة الكتب الثقافية، القاهرة/بيروت، ط1، 1986، من ص188 إلى 190

¹ الشريف الجرجاني، التعريفات، وضع حواشيه وفهارسه: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، لبنان، ط4، 2013، ص 137

² علي المدن، تطور علم الكلام الإمامي حتى القرن السابع الهجري، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ط1، 2010، حاشية

الصفحة 43

³ المرجع نفسه، حاشية الصفحة من ص 42 إلى ص 44

مسبق بحصول معرفي استفاد منه من نصوص الكتاب والسنة وجلسة تلقي واستماع من الأئمة والشيوخ، وهذا ما تبناه البعض « واعتبر البعض الصناعة في العلم والمعرفة، وفسروا الصناعة بمعنى نفي الهوية العلمية عن الكلام، واستنادا إليه شبهوا بفن الجدل، وقالوا: كما أن الجدل فن ومقدرة وليس علما كذلك فالكلام فنّ الدفاع عن الثغور العقائدية وليس علما نظريا، وقد فسّر البعض سبب تسمية الكلام بهذا الاسم على هذا الأساس. ¹ يُصنّف الفارابي على رأس الاتجاه الذي يُسندُ لعلم الكلام الإنفراد بالمهمة الدفاعية، بمعنى أنه يقدم الغاية من هذا العلم دون الإشارة إلى منهجه الذي يُعدُّ أهم نقطة وخاصية كان ينبغي الإشارة إليها، مقتصرًا على الموضوع "الآراء والأفعال" والغاية وهي "نصرة" هذه الآراء والأفعال « الاتجاه الأول يعرف علم الكلام على أنه علم آلي فقط كما هو المنطق، بمعنى أنه يُفاد منه في الدفاع عن الدين والعقيدة... وعلى هذا الأساس فإن المنظور من هذا العلم ليس تحصيل المعرفة وإنما الذود عن جميع المعارف المستقاة من الوحي الإلهي وإثباتها والبرهنة عليها ²، ومن أبرز العلماء الذين يمثلون هذا الاتجاه يمكن الإشارة إلى الفارابي وهنا تظهر الهوية الدفاعية الاستهلاكية لعلم الكلام دون هوية الإنتاج المعرفي وقد أشار العالم الشيعي اللاهيجي* إلى هذه الثنائية التي حكمت تاريخ علم الكلام كتنصيرين رئيسيين استنبط من تعاريف العلماء لعلم الكلام، فقد توقع علم الكلام في الثقافة الإسلامية إما في إطار الآلية الدفاعية أو تحصيل وإنتاج المعرفة. وأشار المفكر الإيراني أحد قراملكي* إلى نقطة مهمة تُعدُّ فاتحة هذا الإشكال قائمة على تحديد الموقف من الفلسفة، قبولًا أو رفضًا، إذ لاحظ أن الذين وقفوا في موقع العداة والإدانة للفلسفة

¹ أحد قراملكي، الهندسة المعرفية للكلام الجديد، ترجمة: حيدر نجف وحسن العمري، دار الهادي، لبنان، ط1، 2002، ص 50

² عبد الحسن آل نجف، مدخل إلى الفكر الكلامي عند الشهيد الصدر، دار الهادي، لبنان، ط1، 2003م، ص 19-20

* ويسمى الفياض " العلم الفاضل الحكيم المدقق المحقق المولى عبد الرزاق بن علي بن الحسين اللاهيجاني الجليلاني القمي، صاحب الشوارق، وكوهر مراد، وسرمايه إيمان، وغيره... كان تلميذ المولى صدرا... وكان مدرسا بمدرسة (معصومة قم) توفي بها سنة 1051... واللاهيجي نسبة إلى لاهج بكسر الهاء ناحية في بلاد جيلان" ينظر: عباس القمي، الكنى والألقاب، ج3، منشورات مكتبة الصدر، طهران، (داط)، 1397هـ، ص 36-37

** ولد الدكتور أحد فرامرز قراملكي في تبريز، سنة 1340 شمسية. - أنهى المرحلتين الابتدائية والثانوية في تبريز. - حاز على الماجستير والدكتوراه في الفلسفة الإسلامية وعلم اللاهوت من جامعة طهران. سجل 33 كتابًا ومئات المقالات، منها: - أخلاقيات العمل. - الأخلاق في المنظّمات غير الحكومية. - تاريخ الفلسفة. - البحوث الأساسية في مجال الدين. - الأخلاق التطبيقية في إيران والإسلام. - أسئلة الماجستير في اللاهوت. - مناهج البحث في الدراسات الدينية - الهندسة المعرفية للكلام الجديد نقلا عن موقع: المعارف الحكمة

<http://maarefhekmiya.org/author/ahad> .

جعلوا من الكلام ذا هوية انتاجية لا استهلاكية. فإلى جانب الدفاع نجد المتكلم يشرح ويستنبط ويستدل ويبين ويوضح المفاهيم الدينية، يصوغ ابستمولوجيات دينية (عقائدية) وهذا مبني على مسلمة التعارض بين الحقيقتين الفلسفية والدينية، إضافة إلى العقم الذي ألحقته الهوية الدفاعية الجدلية الخصومية بعلم الكلام « إن التصور الرئيسي الثاني لماهية علم الكلام هو اعتباره منتجا للمعرفة، ولظهور وروج هذا التصور سببان: أولا إعراض بعض العلماء عن الافكار الفلسفية اليونانية، واليأس المعرفي من وصول العقل المحض الى معرفة الوجود، والتوقع تبعا لذلك أن يتم الحصول على معرفة الوجود من خلال الوحي. ثانيا: الاعتقاد بعدم جدوى علم الكلام الراجح على أساس التصور الدفاعي له، فهو بسبب دخوله في جدالات عقيمة لم يسهم في إثراء وترويح المعارف الدينية»¹.

ويقف وراء هذه الهوية التيار السلفي والمدرسة الأخبارية* ومناهضوا التراث العقلي اليوناني، فجعلوا علم الكلام سابقا للمعرفة الدينية منتجا وصائغا لها، ومعلوم أن إنتاج العلم للمعرفة مسبق ومشروط بتحديد موضوعه الذي له تمام السلطة في تحديد منهجه، (طبيعة الموضوع تحدد طبيعة المنهج) وهنا نكون أمام حقيقة تعدد المواضيع التي وضعت في القوالب التعريفية لعلم الكلام، فقد ابتلي أنصار الهوية الانتاجية بالاختلاف «يعود الاختلاف الأساسي بين التعريفات المرتبطة بهوية الإنتاج المعرفي لعلم الكلام إلى تعيين موضوع هذا العلم، فإذا كان الكلام مُنتجا للمعرفة فيجب تعريفه طبقا للموضوع»².

¹ أحد قراملكي، الهندسة المعرفية للكلام الجديد، المرجع السابق، ص 75

* تنسب هذه المدرسة إلى التيار الشيعي الامامي وتُذكر دائما في قبالة المدرسة الأصولية حيث كانت الرواية ومنهج التعامل معها محور الاختلاف بينهما يقول: محسن «لقد اختلفت المدرستان الأصولية والأخبارية حول ضرورة هذا العلم من جهة وحول قواعد تصحيح الاحاديث من جهة أخرى اختلافا أساسيا.» محمد كديور، القراءة المنسية، ترجمة: سعد رستم، الانتشار العربي، لبنان، ط1، 2011، ص150، ظهرت أوائل القرن الحادي عشر الهجري على يد الميرزا محمد أمين الاسترابادي، فالأخبار عندهم حجة لا يجوز مخالفتها أو التعامل معها وفق المنظومة القواعدية للاستنباط المتمثلة في أصول الفقه، يُفسّر منهج رجال الحديث الأخباريين طريقة التيار في التعاطي مع النصّ حسب زعمهم - فهم إذا لا يعتمدون إلا على متون الأخبار التي تروى عن أئمتهم، ويتمسكون بظاهر الحديث، ولا يرون الأدلة الشرعية إلا الكتاب والحديث، وهم بذلك يمنعون الاجتهاد وإعمال العقل. " غير أن هذا التفكير النصوي ليسا حكرا على العقل الشيعي بل إن كل نظام ديني إلا واحتوى على هذا النمط من التفكير سواء في الجهة السنية أو في الأديان الأخرى. ينظر: محمد السيد الصياد، الأخباريون والسياسة في إيران، المعهد الدولي للدراسات الإيرانية، 6 أكتوبر 2019، ص7 وما بعدها.

<https://rasanah-iiis.org/>

² أحد قراملكي، الهندسة المعرفية للكلام الجديد، المرجع نفسه، ص 76

ويمكن أن نقدم أحد النماذج التعريفية الممثلة للهوية الإنتاجية انطلاقاً من أبي حامد الغزالي* الذي وقف بالضد لإلهيات الفلاسفة "تهافت الفلاسفة" الذي أثبت فيه تعارض النظريات الفلسفية مع التعاليم الإلهية، وبالتالي سيغدو علم الكلام مع هذا الأشعري ليس جدلاً مخصصاً وإنما أداة لتحصيل المعرفة الدينية التي يعجز الفيلسوف حسب حسه عن الوصول إليها «ما يطلبه الفلاسفة من الفلسفة اليونانية وتأملات العقل النظري سراب وليس حقيقة، ويجب استقاء علم الوجود الصحيح من الوحي، لأن العقل الإنساني لا يمكنه الوصول وحيداً إلى حقائق الأمور والسعادة الحقيقية»¹.

يجعل الغزالي في كتاب الإحياء علم الكلام في مصاف العلوم الكفائية، التي تنبهي لحراسة وصون عقائد العامة التي لا حول لها أمام تشويشات الخصوم، وتطاولات الأعداء «فإذاً؛ الكلام صار من جملة الصناعات الواجبة على الكفاية حراسةً لقلوب العوام عن تحييلات المبتدعة، وإنما حدث ذلك بحدوث البدع»²، لهذا ينوه الغزالي مؤكداً أن المتكلم ينبغي عليه أن يعلم ماهيته ومرتبته في هذا الدين؛ والتي لا تتعدى أن يكون درعاً واقياً وجداراً حامياً لعقيدة التوحيد والمنتسبين إليها، فهو ردة فعل، واستجابة لعدوان وضرر يلحق بتصدقات المؤمن (التوحيد) «فليعلم المتكلم حدة من الدين، وأن موقعه منه موقع الحارس في طريق الحجج»³ أما حظ الكلام من تقسيم العلوم عند الغزالي في كتاب "المستصفي" كالتالي: فهو أم العلوم، أو علم العلوم، أو أصل الأصول، فهو بمثابة الواجب للمكنات (على مستوى ابستيمي) « فالعلم الكلي من العلوم الدينية هو: الكلام... والمتكلم هو الذي ينظر في أعم الأشياء وهو الموجود»⁴.

وبهذا يكون علم الكلام علماً للوجود، ليصل إلى واجب الوجود من خلال تقسيم العالم كله إلى قديم أزلي ومحدث مخلوق، فهو يقدم تصور كلياً عن الوجود من أجل حصول التقسيم للموجودات إلى واجب

* أبو حامد محمد الغزالي الطوسي النيسابوري أحد أعلام عصره وأحد أشهر علماء المسلمين في القرن الخامس الهجري، 450 هـ - 505 هـ / 1058 م - 1111 م. كان فقيهاً وأصولياً وفيلسوفاً، وكان صوفي الطريقة، شافعي الفقه من أهم مؤلفاته نذكر: تهافت الفلاسفة والمنقذ من الظلال، المستصفي، إحياء علوم الدين، مشكاة الأنوار... الخ انظر: عبد الكريم عثمان، سيرة الغزالي وأقوال المتقدمين فيه، دار الفكر، دمشق، ط1، (داس). وأوفى الترجمات في كتب السير للمتقدمين نجدها عند: شمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج19، ت: بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1984، من ص322 إلى ص346

¹ أحد قراملكي، الهندسة المعرفية للكلام الجديد، المرجع السابق، ص44

² أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ج1، دار المنهاج، المملكة العربية السعودية، ط1، 2011، ص85

³ المصدر نفسه، ص86

⁴ أبي حامد الغزالي، المستصفي من علم الأصول، ت: أحمد زكي حماد، دار الميمان للنشر والتوزيع، السعودية، (داط)، (د/س)، ص8

وممكن، بمعنى علم الكلام ينتقل بنا بتصوراته من الموجود إلى الموجد، بعد أن يبين كلا صفتاهما (القديم والمحدث) « فيقسم الموجود أولاً إلى قديم ومحدث، ثم يقسم المحدث إلى جوهر وعرض... ثم ينظر في القديم: فبيّن أنه لا يتكرر، ولا ينقسم انقسام الحوادث»¹، وعند هذا الحد تنتهي حركة العقل بعد أن أثبت الباري وما يجوز له وما لا يجوز عليه، وأثبت حدث العالم وجواز بعثة الأنبياء، لينصت لترانيم الوحي لعجز العقل عن إدراك بعض الحقائق الدينية بدونه « عند هذا ينقطع كلام المتكلم، وينتهي تصرف العقل، بل العقل يدل على صدق النبي، ثم يعزل نفسه ويعترف بأنه يتلقى من النبي بالقبول ما يقوله في الله واليوم الآخر، مما لا يستقل العقل بدركه ولا يقضي أيضاً باستحالته»²، وكأن عمل المتكلم هو السير بالعقل في إثبات الأصول الكبرى للعقيدة استدلالاً قبل أن يُؤلّي وجهه شطر الوحي سمعاً وتصديقاً وطاعة، ولم تظهر في التعريف أي إشارة إلى التصور الدفاعي الكلامي التي سيلصقها به (علم الكلام) أنصار الهوية الدفاعية، وإن كانت الهوية المنتجة للمعرفة محايثة لخاصية الدفاع الكلامية إل أن هذه الأخيرة (حراسة العقيدة والذب عنها) ليست المطلوب الأول والمبتغى الجوهرى عند المتكلم المنتج للمعارف؛ علم الوجود المستسقى من الوحي الإلهي كما يوضحه الجرجاني في "التعريفات" « علم الكلام: علم باحث عن الأعراض الذاتية للموجود من حيث هو على قاعدة الإسلام»³.

وينحو التفتازاني* نفس هذا المنحى في تعريفه لعلم الكلام الذي يلبسه هو أيضاً الهوية الإنتاجية « الكلام هو العلم بالعقائد الدينية على الأدلة اليقينية»⁴، وهذه دعوة إلى النظر والاستدلال لكل والنجح لحريم علم الكلام، إن الباحث عن الإعتقادات في الكتاب والسنة بأدلتها التفصيلية اليقينية يسمى متكلماً لأن العقائد لا تقام بالشك والظن. لكن هذا التمثل الإنتاجي للمتكلم في عالم العقيدة لا ينفي الدور المنوط له في الذب والدفاع عن العقيدة وإن لم تُذكر في تعريفاتهم إلى أنها كانت متضمنة في كتبهم « وتجدر الإشارة

¹ المصدر السابق، ص 8

² المصدر نفسه، ص 8

³ الشريف الجرجاني، التعريفات، المصدر السابق، ص 158

* متكلم ووأصولي ونحوي وفقه حنفي «الإمام سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله الهروي الخراساني العلامة الفقيه الاديب الحنفي الشهير بالتفتازاني ولد سنة 722 وتوفي بسمرقند في الحرم سنة 792 اثنتين وتسعين وسبعمئة. من تصانيفه أربعين في الحديث . ارشاد الهادي في النحو... تهذيب المنطق والكلام... شرح العقائد النسفية. « اسماعيل باشا البغدادي، هدية العارفين، ج2، مكتبة المعارف

الجليلة، استانبول، (داط)، 1955، ص 429-430

⁴ سعد الدين التفتازاني، شرح المقاصد، ج1، عالم الكتب، لبنان، ط2، 1998م، ص163

إلى أن اقتصرهم في تعريف علم الكلام على ذكر البعد المعرفي فقط، لا يدل على رفض البعد الدفاعي منه. لأنك تراهم في كتبهم قد اهتموا بهذا البعد أيضا»¹.

الآن نعود إلى تصور الهوية الدفاعية والذي قارب أهله الحقيقة الفلسفية بالحقيقة الدينية واعتبروا أن لا تعارض بينهما، إذ لم تسجل حسبهم الحقيقة الفلسفية أي تعارض مع حقائق الدين بل دعمته، وشهدت له كما يذهب جمهور المشائية مع اختلاف طفيف بين منهج الفيلسوف البرهاني ومنهج النبي الوحياني، فالمحصّل من الفلسفة كحقيقة (علم الوجود) يغنينا من البحث عنها في علم الكلام الذي سيغدو مع هؤلاء وسيلة دفاع وذب عن الحقائق الوحيانية، التي سبق للمتكلم حصول علم له بها، والفارابي يُعدُّ إمام هذا التصور الدفاعي الذي يرى أن المنجز المعرفي الذي استفاد منه المتكلم في جلسة التلقي الأولى مع الوحي الذي قدم له تفسيراً لعالم الوجود (المنجز المعرفي الوحياني)، فأعفاه من مهمة الإنتاج التي استبدلت بخاصية الدفاع « إن الأشخاص الذين انطلقوا من موقف الفارابي في تحليلهم لهوية علم الكلام وتعريفهم له، أناطوا به مهمة المحافظة على العقائد الدينية، وتنبّخوا عن الإقرار له بمسؤوليته عن تحصيل المعرفة بعالم الوجود، ... ولم يرى أتباع الفارابي أي حاجة - مع وجود الفلسفة - لتحصيل المعرفة بعالم الوجود عن طريق علم الكلام،»² ومن الذين تمثلوا هذه الهوية الدفاعية نجد الأشعري ابن خلدون* الذي جعل الكلام في مقدمته « وهو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات على مذهب السلف وأهل السنة،»³ وكأن الكلام عند أهل السنة دون غيرهم، لهذا نجد اللاهيجي يخص الغاية من علم الكلام بحسب المتقدمين في خاصيتين دفاعيتين في جوهرهما تُسحب منهما هوية الإنتاج الكلامي، تتمثل في حفظ العقيدة الدينية وكذا نصره الأصول والقواعد المذهبية « حاجة قدماء

¹ رضا برنجكار، علم الكلام الإسلامي دراسة في القواعد المنهجية، ترجمة: حسنين الجمال، مؤسسة دراسة وتدوين الكتب الجامعية للعلوم الإنسانية (سمت) ومركز تنمية العلوم الإنسانية، بيروت، ط1، 2016، ص 22

² أحد قراملكي، الهندسة المعرفية للكلام الجديد، المرجع السابق، ص 42

* مؤرخ وعالم اجتماع إسلامي ولد سنة 732هـ. يعود إلى أصول يمنية عرف بكثرة سفره بين تونس المغرب والجزائر والأندلس ذاع صيته بأهم كتبه وهو "المقدمة" (وُلد أبو زيد عبد الرحمن بن محمد المعروف بابن خلدون في تونس سنة 1322م/732هـ. وتوفي في القاهرة سنة 1046م/808هـ. وكان ابن أسرة اندلسية دخلت الاندلس بُعيد الفتح واستوطنت قرمونة ثم انتقلت إلى اشبيلية... وقد تعهده والده منذ صباه بالتعليم فحفظ القرآن، ووضع في جامع الزيتونة الشهير حيث درس الحديث والفقه والنحو، وقرأ الكثير من كتب الأدب والشعر، ثم انتقل إلى علوم المنطق والفلسفة» حنا الفاخوري، خليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، ج2، دار الجيل، بيروت، ط3، 1993، ص 472

³ عبد الرحمن ابن خلدون، المقدمة، دار الغد الجديد، القاهرة، ط1، 2014م، ص 428

المسلمين لهذا العلم كانت لسببين: الأول، المحافظة على العقائد الشرعية من تطاول وتجاوز الجاحدين والمعاندين من بقية الملل والشرائع، وتشمل هذه الحاجة أهل الإسلام، والآخر سعي كل فرقة من فرق المسلمين لإثبات أصولها وعقائدها والمحافظة عليها من المساس من قبل الفرق الإسلامية الأخرى، ومما لا شك أن هذا السعي كان يختلف من فرقة إلى أخرى.¹

- الطابع الشمولي في تعريف الفارابي لعلم الكلام إذ لم يجعل قيدا إسلاميا لهذا العلم بل جعله وسيلة لنصرة الاعتقادات، ولم يؤكد على إسلامية هذه العقائد، سوى أنه أكد على سماويتها، فهو العلم الذي يُرافع عن العقائد الدينية ويدافع عنها دون اختزال هذا العلم في تصور فتوي (أشعري، معتزلي، شيعي ..) أو تصور ملّي (يهودي، مسيحي، إسلامي)، مما يعني أن الكلام متعلق بالفكر الديني على العموم لكن في حدود التشريع السماوي (التي صرح بها واضع الملة)، وقد أشار إلى هذه القضية المفكر الروسي هاري ولفسون* بعد أن وجد هذا الرأي متكررا بالمعنى عند ابن رشد** المبسوط في " تفسير ما بعد الطبيعة" عند مناقشته لدليل الخترع عند المتكلمين من أهل الملل حسبه « وإفراط هذا التوهم هو الذي صير المتكلمين من أهل الملل الثلاث الموجودة اليوم إلى القول بأنه يمكن أن يحدث شيء من لا شيء، وذلك أنه إن جاز الإختراع على الصورة جاز الإختراع على الكل»². وكان علم الكلام هو علم ملّي، جعله ابن رشد

¹ أحد قراملكي، الهندسة المعرفية للكلام الجديد، المرجع السابق، ص 42

* من أهم المستشرقين الروس المهتمين بالفكر الإسلامي على رأس ذلك علم الكلام كما تشهد بذلك موسوعته " فلسفة المتكلمين" ناهيك عن اهتمامه بالفكر الفلسفي اليهودي كما يشهد بذلك كتابه " فيلون اليهودي: أسس الفلسفة الدينية في اليهودية" وفلسفة أرسطو وابن رشد واسبينوزا « مؤرخ لفلسفة العصور الوسطى اليهودية والإسلامية. ولد في روسيا البيضاء سنة 1887. وهاجر إلى الولايات المتحدة الأمريكية سنة 1903، وتعلم في جامعة هارفرد (في مدينة كامبردج ضاحية بوسطن).... وفي سنة 1915 عين مدرسا في جامعة هارفرد، ورقى فيها أستاذا في سنة 1920 لأدب العبري والفلسفة اليهودية، كما أنه بين عامي 1923 و1925 كان يلقي دروسا في المعهد اليهودي للديانة. واستمر استاذا عاملا ثم متقاعدا حتى وفاته في سنة 1974 « عبد الرحمن البدوي، موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين، لبنان، ط3، 1993، ص623

** يلقب بالشارح الأكبر من أبرز ممثلي التيار الفلسفي المشائي الإسلامي، أندلسي الميلاد مغربي المنية، من أكبر شراح أرسطو جمع بين الفقه وأصوله والطب وفنونه والحكمة ومباحثها « هو أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد المولود في قرطبة سنة 520هـ 1126م وكانت قرطبة في ذلك العصر من أهم مراكز العلم والحضارة الإسلامية في الأندلس. أما أبوه فهو القاسم أحمد قاضي قرطبة، وكان جده أبو الوليد من ألمع فقهاء الأندلس وأكثرهم تضلعا، وقد ولي منصب قاضي القضاء في الأندلس، عرفت له مباحث جليلة في الفلسفة وفي الفقه وفي الشرعيات على وجه العموم» محمد أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعرفة الجامعية، مصر، ط2، 1990، ص501-502.

² ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، ج3، تحرير: موريس بويج، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، (داط)، 1938، ص1503

مشاركاً بين الأديان الإبراهيمية الثلاث، فنكون أمام علم كلام : يهودي/مسيحي/إسلامي «ويتحدث ابن رشد عن المتكلمين من أهل ملتنا ومن أهل ملة النصارى»¹، وبالتالي فإن مهمة علم الكلام تتعدى الحدود الإسلامية والتقييدات المذهبية ليُصبح متّسعاً شاملاً لكل الأديان، و التي يتقدم أعلامها للدفاع عن عقائدها بلا قيد ملة أو فرقة أو مذهب، فهو علم الدفاع عن الفكر الديني بالخصوص وما يتضمنه من آراء وأحكام مقدسة من وضع الشارع .

- لا يحصر الفارابي مهمة الدفاع الكلامية في التكاليف القلبية النظرية بل يجعل دائرة علم الكلام واسعة تضم حتى العمليات (التكاليف العملية)، فهو يجعل علم الكلام مكلف بالدفاع عن جميع المقولات الدينية بشقيها النظري والعملي " نصرّة الآراء والأفعال"، مع أن المعلم الثاني يضع تمييزاً بين الفقه والكلام « لأنّ الفقه يأخذ الآراء والأفعال التي صرح بها واضح الملة مسلمة يجعلها أصولاً فيستنبت منها الأشياء اللازمة عنها. والمتكلم ينصر الأشياء التي يستعملها الفقيه أصولاً من غير أن يستنبط عنها أشياءً أخرى»². ولا يستبعد الفارابي أن تجتمع صفة الاستنباط والدفاع في الشخص الواحد « فإذا اتفق أن يكون لإنسان ما قدرة على الأمرين جميعاً فهو فقيه متكلم، فيكون نصرته لها بما هو متكلم، واستنباطه عنها بما هو فقيه»³، لكن الإشكال المتقدم في هذا التعريف هو ما علة دخول الفقه تحت راية الدفاعية الكلامية إذا كان موضوع العلم هو العقيدة النظرية لا الأعمال؟، يذهب الدكتور علي بوملحم* الشارح والمقدم لكتاب "الإحصاء" إلى افتراض أن تكون المسائل الأخلاقية التي غدّت الجدل الكلامي هي المقصودة من مصطلح الفقه من قبيل التحسين والتقييح، الحرية، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر «لم يوضح ماذا يعني بالآراء والأفعال في علم الكلام. وربما قصد بالأفعال أفعال الإنسان الخلقية وسلوكه لأن المتكلمين تطرقوا إلى المسائل المتعلقة

¹ هاري، أ، ولفسون، فلسفة المتكلمين في الإسلام، ج1، ترجمة: مصطفى لبيب عبد الغني، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط2، 2009، ص 39

² أبي نصر الفارابي، إحصاء العلوم، المصدر السابق، ص 87

³ المصدر نفسه، ص 87

* علي يوسف بوملحم ولد في مليخ- لبنان سنة 1935م حاز الإجازة في اللغة العربية وآدابها، والحقوق، والفلسفة، في الجامعة اللبنانية في بيروت، نال شهادة دكتوراه دولة في الفلسفة في جامعة القديس يوسف في بيروت سنة 1979 انتقل للتدريس في الجامعة اللبنانية سنة 1979 من مؤلفاته: المناحي الفلسفية عند الجاحظ، في الأسلوب الأدبي- نحو رية جديدة إلى فلسفة الد الفن- بالإضافة إلى تحقيقه لبعض الكتب "إحصاء العلوم" للفارابي، و "المفصل في صناعة الإعراب" للزمخشري. ينظر: علي بوملحم، نحو رؤية جديدة... في ما وراء الطبيعة، دار المواسم، بيروت، ط1، 1999. الواجهة الأخيرة للكتاب

بالأخلاق والحرية والإرادة والصالح والطالح والخير والشر.¹، ويبقى الاختلاف القائم بين الفقيه والمتكلم هو طريقة تناول المقولات الدينية اعتقاد أو عمل، فهذا يستنبط من الكتاب والسنة أحكاما تخص الجوارح، وذلك يستنبط قواعد تخص الفؤاد. المتكلم يتقدم لنصرة التكاليف القلبية والعملية لأنها مجتمعة تشكل سقف الدين، يمكن أن يُلاحظ هنا أن دور العقل وحركيته في علم الكلام أظهر منه وأنشط في الفقه المستند إلى النص بامتياز، ويشير الأستاذ مصطفى عبد الرزاق* أن الفارابي لم يعمد إلى إبراز الفرق بين الفقيه والمتكلم وإنما أراد أن يبين ماهية العلوم الدينية ومكوناتها « نعم إن الفارابي في «إحصاء العلوم» لم يقصد إلى بيان الكلام الإسلامي. والفرق بينه وبين الفقه على مصطلح أهل الإسلام، بل قصد الكلام في العلوم الدينية جملة فجعلها طائفتين: طائفة تبحث فيما يقتدر به الإنسان على الاستنباط من نصوص الدين المأخوذة تسليماً؛ وطائفة تبحث فيما يقتدر به الإنسان على نصرة ما جاء به الدين من العقائد والأحكام وتزييف كل ما خالفه بالبراهين العقلية»²، وقد كان رأي الفارابي هذا معتبراً عند بعض الأعلام كأبي حيان التوحيدي** الذي أشار في نص مهم إلى حقيقة الصلة الموجودة بين الفقه والكلام حتى أضحي الفصل بينهما وظيفياً مستحيلاً، فبعد تحقيقه لماهية الفقه والكلام يقدم هذا النص الذي يتجاذب فيه حدي الكلام والفقه بعد أن وجد أن العقل بينهما مُعتبر «وبابه مجاوزٌ لباب الفقه، والكلامُ فيهما مشتركٌ وإن كان بينهما انفصال وتباين، فإنَّ الشُّركة بينهما واقعة، والأدلة فيهما متضارعة». ألا ترى أن الباحث عن

¹ أبي نصر الفارابي، إحصاء العلوم، المصدر السابق، هامش الصفحة، ص 86

* (1885-1974) مفكر وأديب مصري، وعالم بأصول الدين والفقه الإسلامي شغل منصب شيخ الجامع الأزهر الشريف، كما كان كاتباً صحفياً متميزاً، يعتبر باعث الفلسفة الإسلامية في العصر الحديث، ومن أبرز شيوخ الأزهر الشريف، ومجدد الفلسفة الإسلامية في العصر الحديث، من أعماله: "تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية". " فيلسوف العرب والمعلم الثاني". ينظر: علي عبد الرزاق، من آثار مصطفى عبد الرزاق، دار المعارف، مصر، ط1، 1957.

² مصطفى عبد الرزاق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية تقدم: محمد حلمي عبد الوهاب، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 2011م، ص 376-377

** هو علي بن محمد بن العباس التوحيدي البغدادي، كنيته «أبو حيان» (922م-1023م) فيلسوف ومتصوف وأديب من أعلام القرن الرابع هجري، ولد ببغداد وقد ساعده عمله في الوراقة والنسخ على تكوين ثقافته الموسوعية في مجال الفكر والعلم والأدب، سمي بفيلسوف الأدباء وأديب الفلاسفة، اخذ عن أبي سعيد السيرافي والفلسفة والمنطق عن يحيى بن عدي على أرجح الأقوال توفي في شيراز وكان وفاءً في شيراز عام 414هـ على أرجح الأقوال، وذلك بعد هروبه من وعيد بالقتل من «الوزير المهلبي» بعد وشاية نالته من خصومه، وبعد أن أترى المكتبة العربية بروائع الكتب أهمها: "الإمتاع والمؤانسة" " الهوامل و الشوامل" .. ينظر: أحمد عبد الهادي، أبو حيان التوحيدي فيلسوف الأدباء- وأديب الفلاسفة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1997. أيضاً: سير أعلام النبلاء لشمس الدين الذهبي، ج17، ت: بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1984. من ص 119 إلى ص 123

العالم في قدمه وحدوثه وامتداده وانقراضه يشاورُ العقل ويخدمه، ويستضيء به ويستفهمه. كذلك الناظرُ في العبد الجاني: هل هو مشابهٌ للمال فيردُّ إليه أو مشابهٌ للحرِّ فيحملُ عليه، فهو يخدم العقل ويستضيء به.¹

يظهر الطابع الغائي في تعريف الفارابي لعلم الكلام، لأنه عمد في تعريفه إلى تقديم التصور الدفاعي الجدلي فوق كل الاعتبارات، وهو ما يجعل من هذا العلم وسيلة بيد المتكلم يرتب بحرية مطلوب الدفاع كيفما هو يريد، وهناك تفسيرات لهذا التصور الدفاعي منها ما ربط هذه الغائية بنوع العلم فإذا تحددت هوية العلم بأنه من سنج العلوم الآلية ثبت التصور الغائي في تعريفه، والراجح أن الاقتصار على غاية ودور العلم الكلام قد يكون مردّه إلى إيمان هؤلاء بعجز علم الكلام عن الإنتاج المعرفي « إن علة قيام البعض بتقديم تعريف غائي لعلم الكلام هو اعتقادهم أنه غير منتج للمعرفة، فمن وجهة نظر علماء المنطق العلم الذي يبحث في تحصيل المعرفة يتم تعريفه حسب الموضوع، وأما العلم ذو الهوية الآلية والدفاعية فيعرفُ حسب الهدف، ووظائفه في الوصول إلى الهدف»²، هناك من يقدم تحليلات مغايرة على شاكلة عبد الكريم السروش الذي ربط تقدم التصور الغائي في التعريف بفقدان العلم للموضوع « هذا علمٌ بلا موضوع، ولا يمكن ذكر موضوع معين له، والإدعاء بأن علماء الكلام قد بحثوا في عوارضه الذاتية المباشرة، ... ويمكن اعتبار قسم آخر من العلوم من تلك التي تفتقر إلى الموضوع، وأحدهما علم الكلام هذا»³. لكن في مقام آخر من كتابه "القبض والبسط النظري في الشريعة" يشير إلى استقراء تاريخي مهم، وهو أن علم الكلام في المرحلة التي سبقت تلاقحه مع الفلسفة كموضوع ومنهج كان له دور الإنتاج والصناعة المعرفية، بدليل أن الفترة التي تغذى فيها علم الكلام بالحكمة اليونانية شهدت احتضاراً وانحساراً لهذه المهمة، بعد أن بنى مراكز دفاعية متسلحة بأدعج اليونان لا يهتمها الإنتاج المعرفي « علم الكلام كان في البداية علماً منتجاً (ينتج فلسفته الخاصة)، ثم تحول على يد بعض الحكماء، كالخواجة نصير الدين الطوسي، إلى علم مستهلك بعد أن استعار مقدماته العقلية وأساليبه البرهانية من الفلسفة»⁴، يظهر الطابع الإيديولوجي في أغلب

¹ عزة السيد أحمد، رسائل أبي حيان التوحيدي، "رسالة في بيان ثمرات العلوم"، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، (داط)، 2001، ص 230-231

² أحد قراملكي، الهندسة المعرفية للكلام الجديد، المرجع السابق، ص 85.

³ عبد الكريم السروش، القبض والبسط في الشريعة، المصدر السابق، ص 65-66.

⁴ المصدر نفسه، ص 61

تعريفات علم الكلام، فهذا هو الغزالي يلبسه لباسا سنيا مقصيا آثار وجهود كل الفرق الإسلامية باستثناء المتن الأشعري، الذي اعتبره الممثل الوحيد للجبهة السنية « إنما المقصود منه حفظ عقيدة أهل السنة وحراستها عن تشويش أهل البدعة، فقد ألقى الله إلى عبادته على لسان رسوله عقيدة أهل الحق، على ما فيه صلاح دينهم ودنياهم كما نطق بمعرفته القرآن والأخبار »¹، يظهر هذا التعريف أنه موجه بذاكرة مذهبية أشعرية، لهذا اعتبر الغزالي أن العقيدة الحقة هي المنبثقة من مورد القرآن والسنة مهما لا لدور العقل "المعقولات" الذي ستبناه المعتزلة آلة لتحصيل العقيدة الحقة، ولم يكن ابن خلدون كما مر بنا ببعيد عن التصور الايديولوجي للغزالي على عكس الفارابي « من هنا نرى أن الفارابي والإيجي قد جعلوا علم الكلام يقوم على نصرة العقيدة الإسلامية دون تمييز بين الفرق الإسلامية: فإننا نجد ابن خلدون يحصر التعريف في نصرة الاعتقادات على مذهب السلف وأهل السنة ويخرج باقي الفرق»²، يذهب العلامة الحلبي* إلى أن علم الكلام هو العلم المتعلق بواجب الوجود معرفةً به وبصفاته، بعد أن أشار إلى أن شرف هذا العلم مستمد من شرف معلومه « ولما كان الغرض الأقصى من هذا الفن معرفة الله تعالى وصفاته وكيفية أفعاله وتأثيراته، والبحث عن رسله وأوصيائهم، وأحوال النفس والمعاد،»³ لقد عرّف الحلبي الكلام بموضوعه والذي هو واجب الوجود وبغايته والتي هي المعرفة بهذا الواجب وما يتفرع عنه، فإننتاجية المتكلم مرتبطة بتحقيق العلم بواجب الوجود وغيره مما تحدّد في التعريف، لكنه لم يخفي الطابع المذهبي في تعريفه بأنه جعل معرفة الأئمة (وأوصيائهم) من مقاصد المتكلم وغايات علم الكلام المنشودة.

¹ أبي حامد الغزالي، مجموعة رسائل الإمام الغزالي، وضع حواشيه وخرج أحاديثه وقدم له: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 1988، ص 32

² علي عبد الفتاح المغربي، الفرق الكلامية الإسلامية مدخل ودراسة، مكتبة وهبة، القاهرة، ط2، 1995، ص11

* الحسن بن يوسف بن علي بن محمد بن مُطَهَّر الحلبي فقيه ومتكلم شيعي امامي ينتسب للقرن الثامن هجري، من تلامذة نصير الدين الطوسي وميثم البحراني، ولد في الحلة (647هـ) وتوفي فيها (726هـ) ثم نقل جثمانه إلى النجف الأشهر، وتقوم شهرة العلامة الحلبي في الأكثر على الحكمة والكلام والفقه والرجال من آثاره: "خلاصة الأقوال في علم الرجال". "الجواهر النضيد في علم المنطق". ينظر: السيد محسن الأمين، أعيان الشيعة، ج5، حققه وأخرجه: حسن الأمين، دار المعارف للطبوعات، بيروت، (داط)، 1983، من ص 396 إلى ص 408

³ العلامة الحلبي، نهاية المرام في علم الكلام، تحقيق: فاضل العرفان، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، إيران، ط2، 1430هـ، ص6

لو عدنا الى تعريف الإيجي وحتى الفارابي نجدهم يجعلون علم الكلام مشروطا بتوفر القدرة التامة لدى المتكلم والتي يسمونها في بعض الأحيان بالملكة، وهي العلم بالأدلة عقلية أو نقلية كانت، وكذا أدوات الحجاج والمجادلة والحوار وأساليب اللغة وفن الخطاب الخ...، بما أنه معرفة جدلية بامتياز تهدف إلى تجلية الموقف الإيماني والانتصار له تقريرا للرأي الديني الصحيح، أمام تحديات النحل والملل الضالة « فهم لا يكتفون بما يمكن التوصل إليه من الأدلة الشرعية المأخوذة من الكتاب والسنة، وإنما يضيفوا إلى ذلك الأدلة العقلية التي استخدموها في جدال أتباع الأديان الأخرى، ممن يدينون بعقائد أخرى مخالفة لما جاءت به العقيدة الإسلامية »¹، وقد نجد عند التهانوي* قيدا منهجيا ومعرفيا للمتكلم يجتمع فيه الدفاع والعلم بالمعتقد (الدفاع والإنتاج) « فينطبق التعريف على العلم بجميع العقائد مع ما يتوقف عليه إثباتها من الأدلة ورد الشبه، لأن تلك القدرة على ذلك الإثبات إنما تصاحب هذا العلم... وفي اختيار إثبات العقائد على تحصيلها إشعار بأن ثمره الكلام إثباتها على الغير، وبأن العقائد يجب أن تؤخذ من الشرع ليُعتدّ بها، وإن كانت مما يستقل العقل فيه، »².

لهذا نجد في أغلب التعاريف أن فعل الاقتدار هو الذي يُكسبه علم الكلام لصاحبه، الذي ينبغي أن تكون له دراية وقدرة تامة وقريحة متمكنة على اكتساب هذه الصناعة النظرية بتعبير اللاهيجي « صناعة نظرية يقتدر بها على إثبات العقائد الدينية»³، إلى هنا نكون قد وقفنا ولو من بعيد على تعريف بالرسم لعلم الكلام، في حين أن حقيقته تكون بتلُّع ثوب التجربة الكلامية والغوص في مسائله ومناهجه وقضايا وظروف نشأته وملابساتها، وإن كان التعريف الذي قدمناه « ليس تعريفاً بحقيقة على طريقة «الحد

¹ محمد حسن مهدي بجيت، فن المناظرة رؤية إسلامية، عالم الكتب الحديث، الاردن، ط1، 2014، ص 250

* محمد علي بن شيخ علي بن محمد حامد بن محمد صابر الفاروقي السني الحنفي التهانوي، باحث هندي وعالم موسوعي ولغوي من أئمة القرن الثاني عشر للهجرة. والتهانوي نسبة إلى مسقط رأسه «تھانة بھون» من ضواحي دلهي، وقبره فيها اليوم. باحث واديب وعالم وكاتب هندي، لقب بالموسوعي الكبير ويعتبر أعظم عمل قدمه للمكتبة الإسلامية " كشاف اصطلاحات الفنون". انظر: مقدمة د/ رفيق العجم للكتاب.(سيرة التهانوي). أيضا: خير الدين الزركلي، الاعلام، ج6، دار العلم للملايين، بيروت، ط15، 2006، ص 295

² محمد علي التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، ج1، ت: رفيق العجم - علي دحروج، ترجمة: عبد الله الخالدي، مكتبة لبنان ناشرون، لبنان، ط1، 1996، ص 29

³ عبد الرزاق اللاهيجي، شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام، ج1، تحقيق: أكبر أسد علي زاده، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، ط3، 1433هـ، ص 51

الحقيقي» لدى «المناطق» وإنما هو تعريف بالرسم فقط؛ إذ «التعريف الحقيقي» أو معرفة جوهر هذا العلم أو -أي علم آخر- إنما يتحقق بعد المعرفة التامة بمسائله وأبحاثه جميعا»¹

يعيش المتكلم قبل الخوض في أي تجربة كلامية نوع من الالتزام والتعهد والنذر بتأمين المبادئ التصديقية (الاعتقادات)، وهنا تكون سلطة دينية قد كفت ذاك أو هذا المتكلم صياغة المقولات الدينية، كتجهيز وهيئة مسبقة تجعل المتكلم في مأمن من أي تحول أو عارض قد يطرأ على عقيدته المتبناة إثباتا ودفاعا، وبالتالي سلامة الإيمان المذهبي الصحيح وثبات الترسمة العقديّة وبالتالي يصبح « هذا التوصيف أو تلك التوصية كأنها تفترض مسبقا انتهاء علم الكلام من البناء الاعتقادي، ومن ثم هو يقوم أو يجب أن يقوم بتبيينه، أو إقامة الدليل عليه، أو الدفاع عنه، برد الانتقادات الموجهة إليه وهذا يستدعي أن يكون ثبوت المعتقد الديني أو المذهبي لدى العقل الكلامي أمرا مفروغا منه، ويُراد لعلم الكلام أن يعرضه أو يبرهن عنه للآخر وهذا يتطلب معرفيا أن نكون قد هيأنا ما يجهز لعلم الكلام هذه المعتقدات ليقوم بدور خدمتها»²، بمعنى أن المتكلم يكون قد استفاد من جلسة سماع وتلقين وتلقّي لأئمة المذهب الذين كان لهم شرف رسم المعتقد الفرقي السليم والصراطي (به تُعرف الفرقة الناجية من الهالكة). ثم يتوج تحصيله بالاستعانة بالعقل للاستدلال والدفاع بخلاف الفيلسوف الذي يركن إلى العقل فقط ولا يسلم بمقدمات إيمانية « وغاية الأمر، أن الإنسان يستعمل القضايا التي يأخذها من النقل في بناء نظام متكامل، ولا يتوقف في بنائه إلى أن يتمكن من معرفة البرهان على كل القضايا بالعقل فقط. »³

يذهب بعض الدارسين أن أهم أثر فقهي في ميدان الاعتقادات كان من صنيع أبي حنيفة* أحد أئمة الفقهاء المجتهدين في القرن الثاني للهجرة، والذي ارتضى له تسمية " الفقه الأكبر " مقابلا "للقفه الأصغر"

¹ حسن محمود الشافعي، المدخل إلى دراسة علم الكلام، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، باكستان، ط2، 2001، ص 9
² حيدر حب الله وآخرون، العقلانية الإسلامية والكلام الجديد، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط1، 2008، ص16-17

³ سعيد عبد اللطيف فودة، موقف الإمام الغزالي من علم الكلام، دار الفتح للدراسات والنشر، الأردن، ط1، 2009، ص 32
* إمام الرأي والقياس الفقيه الكوفي أبو حنيفة « هو: النعمان بن ثابت. من موالي " تسيمة الله بن ثعلبة" ، وكان خزازا ب"الكوفة"، ودعاه ابن هبيرة للقضاء" فأبى، فضربه أياما، كل يوم عشرة أسواط... ومات "ببغداد" في رجب سنة خمسين ومائة، وهو يومئذ ابن سبعين سنة، ودفن في مقابر "الخيزران" فولد "أبو حنيفة" حماد بن أبي حنيفة، وكان يُكنى: أبا اسماعيل، وهلك ب"الكوفة" ». ابن قتيبة الدينوري، المعارف، تحقيق: ثروة عكاشة، دار المعارف، مصر، ط4، (داس)، ص495، أيضا: محمد أبو زهرة، أبو حنيفة حياته وعصره آراؤه الفقهية، دار الفكر العربي، القاهرة، ط2، 1947.

(العمليات) وذلك يعود إلى تلك الرسالة الصغيرة في أصول الدين والاعتقاد وقد روى هذه الرسالة ابنه "حماد بن ثابت الكوفي" (ت 176هـ) الذي كان أدرى بمذهب أبيه « أول من استخدم مصطلح «الفقه الأكبر» للاعتقادات مقابلاً «الفقه الأصغر» للعبادات، كما استخدم مصطلح « أصل التوحيد»¹. ونظراً لشهرته فقد انبرى كثير من الأعلام في شرحه من داخل الحنفية وخارجها، ويصوغ لنا أحد الأحناف تعريفاً لعلم الكلام من مجموع أقوال أبي حنيفة في تحديد ماهية علم الكلام وهو البياضي البسنوي* « (هو الفقه الأكبر)، هو معرفة النفس عن الأدلة ما يصح لها وما يجب عليها من العقائد الدينية»². أي معرفة التكاليف والمحظورات القلبية النظرية (المجردة)، ثم يردف قولاً يبين فيه البسنوي سبب هذه التسمية وعلتها من الإمام باعتباره أصلاً لما يليه من العلوم « وأشار إلى اسمه الدال على شرف مسماه وكونه أصلاً لما سواه حيث سماه الفقه الأكبر؛ »³.

وهو ما نجده يتكرر بنفس التصور الحنفي عند العلامة الكمال بن الهمام** « والكلام معرفة النفس ما عليها من العقائد المنسوبة إلى دين الإسلام عن الأدلة علماً وظناً في البعض منها»⁴. قد يتسائل القارئ كيف للظن أن يلتقي مع العلم في العقيدة؟ فالمقطوع به أن العلم هو الأصل في العقيدة والمقصود به ما

¹ علي سامي النشار ، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج1، دار المعارف، القاهرة ، ط9 ، ص 234
* كمال الدين أحمد البياضي الحنفي المذهب الماتريدي العقيدة (1044-1097هـ-1634-1686م) أحمد بن الحسن بن سنان الدين يوسف البسنوي، الرومي، المعروف ببياضي زاده الحنفي (كمال الدين) من قضاة الأناضول. من مؤلفاته: إشارات المرام من عبارات الظغمات في شرح الفقه الأكبر لأبي حنيفة، رسالة في تفسير اللوائح على وجه البحث والسؤال، سوائح المطارحات ولوائح المذاكرات في العلوم/ شرح كتاب الوصايا، والفقه الأبسط" ينظر: عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين، ج1، مؤسسة الرسالة، لبنان، ط1، 1993، ص 120-121

² أحمد البياضي ، إشارات المرام من عبارات الإمام، تحقيق: أحمد فريد الزبيدي، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2007، ص16

³ المصدر نفسه، ص 16

** من كبار علماء الحنفية (1388م-1457م) "محمد بن عبد الواحد بن عبد الحميد بن مسعود، كمال الدين ابن همام الدين ابن حميد الدين ابن سعد الدين، المعروف بابن الهمام السيواسي الأصل الحنفي. ولي جدّه وحد أبيه قضاء سيواس، وولي أبوه قضاء الحنفية بسكندرية، وولد هو في سنة ثمان أو تسع وثمانين وسبع مائة، وتفقه فبرع في الفقه والأصول والعربية، وشارك في فنون، وتجرد وسلك. ثم ولي تدريس المدرسة الأشرفية بترسباني المستحقة بالقاهرة مدة وتركها تنزهاً عنها وشرح « الهداية» في الفقه، و« البديع» لابن السعدي في الأصول وغير ذلك". ينظر: تقي الدين أحمد بن علي المقرئ، درر العقود الفريدة في تراجم الأعيان المفيدة، ج3، دار الغرب الإسلامي ، بيروت، ط1، 2002م، ص 413

⁴ الكمال بن الهمام الحنفي، المسابرة في علم الكلام والعقائد التوحيدية المنجية في الآخرة، المطبعة المحمودية التجارية ، مصر، ط1، (داس)،

ثبت به الدليل القطعي كوجود الصانع وحدوث العالم، والظن ما ثبت بدليل غير قطعي وهو يجوز في فروع العقيدة لا في أصولها مثل أحاديث عذاب القبر التي تدخل في دائرة الظنيات، فيجوز أن يتقدم الظني في مقام إثباتها لأنها من فروع العقيدة لا أصولها ولا حرج ولا بأس في ذلك، أما الدليل الظني في أصول العقيدة فغير مقبول، والمسلم مطالب بتصديق الاثنين معا أصلا وفرعا « وتعيين محال وجوب العلم ك معرفته تعالى وصفاته الذاتية والظن ك بعض شروط النبوة وكيفية إعادة المعدوم والسؤال في القبر من الخارج»¹.

أما في العصر الحديث فنجد المفكر الإصلاحى محمد عبده* يعرف علم الكلام بالإشارة الصريحة إلى موضوعه بذكر الواجب والممتنع في إثباته ونفيه « علم يبحث فيه عن وجود الله وما يجب أن يثبت له من صفات وما يجوز أن يوصف به وما يجب أن يُنفى عنه، وعن الرسل وما يجب أن يكون عليه وما يجوز أن يُنسب إليهم وما يُمتنع أن يُلحق بهم»²، لم تظهر مهمة الدفاع هنا باستثناء الاستغراق في الدور الإثباتي والإقراي للمتكلم حيال الواجب والممكن من الموجودات (الله كواجب الوجود وما دونه من إمكانات). لكن هذا كما ذكرنا سابقا لا يُخفي الدور الدفاعي للمتكلم الذي يتقدم دائما بحماسة الذب والمرافعة عن عقيدة التوحيد، المعرفة والإثبات والدفاع هذا هو الثالث الذي يحكم التجربة الكلامية الإسلامية في نصرتها لدين التوحيد فالمتكلم عارف بالحقائق الإيمانية (كتاب وسنة) وشارح لها ومثبت بالأدلة العقلية والنقلية لمضامينها وراى لشبهات ومقولات الخصوم، وهو ما يجمعه الشيخ مرتضى مطهري** في تعريفه لعلم الكلام « (علم يبحث في أصول الدين الإسلامى)، ويتوخى بيان ما هو داخل في أصول الدين وما هو خارج

¹ المصدر السابق، ص 5

* مفكر وفقه ومجدد ومصلح مصري (1849-1905) من مؤسسى النهضة المصرية الحديثة، ومن كبار الدعاة للتجديد و الإصلاح و التنوير مفكر ومنظر للنهضة في جوانبها الفكرية والسياسية والاجتماعية. من مؤلفاته: "رسالة في التوحيد"، تحقيق وشرح "البصائر القصيرية للطوسي". ينظر: صلاح زكى أحمد، أعلام النهضة العربية في العصر الحديث، مركز الحضارة العربية، القاهرة، ط1، 2001، من ص 63 إلى 69

² محمد عبده، رسالة التوحيد، المطبعة الخيرية إدارة السيد « محمد عمر الخشاب » ، القاهرة، ط2، 1343هـ، ص 03

** مفكر وعالم دين إسلامى من إيران (1920)، من أعلام الإصلاح والتجديد الدينى فى الفكر الشيعى والإسلامى عامة، عرف بعمله السياسى فى بث النزعة الثورية إبان حكم الشاه، من المنظرين للجمهورية الإسلامية الإيرانية، تراوحت اهتماماته بين علم الكلام والتفسير والفلسفة الإسلامية والاجتماع والسياسة، أبرز تلامذة المفسر محمد حسين الطبطبائى وروح الله الخمينى، مات مغدورا فى 1 ماى عام 1979 على يد جماعة تطلق على نفسها "جماعة الفرقان" بعد ثلاثة أشهر من انتصار الثورة الإسلامية، من أهم أعماله: "العدل الإلهى"، "المجتمع والتاريخ" "الإسلام وإيران" وعديد الكتب، ينظر: نجف لك زائى، آفاق الفكر السياسى عند الشهيد مرتضى مطهري، ترجمة: وليد محسن، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامى، بيروت، ط1، 2005، ص9 وما بعدها

منها: ويتعرض إلى بيان الأدلة التي يمكن من خلالها إثبات هذه الأصول ويتصدى للإجابة عن الشبهات والشكوك التي تُثار ضد هذه الأصول»¹.

- نخلص في الأخير أن المتكلم ينطلق من مفروضات ومقدمات نصية تشكل مجتمعة عمدة الاعتقاد الإسلامي وباكورة كل الاجتهادات الكلامية وهي الكتاب والسنة لا يشذ عن ذلك إلا خارج عن دائرة التوحيد « أوائل المباحث الكلامية وأوائل الأدلة التي يُستدل بها في أصول الدين والعقائد نجدها في القرآن الكريم وفي كلمات الرسول صلى الله عليه وآله وسلم »².

- لقد تراوحت تعريفات العلماء بين مستقر على الموضوع وبين مقدم للغاية كلٌّ حسب تصوره لهذا العلم، وإيديولوجيته المتبناة، وكذا ميمز بين علم كلام ديني يشمل كل الفرق الموحدة، وبين علم كلام مذهبي فرقي موجه بذاكرة مذهبية ونحلية خاصة، فهناك حتى من حرّم كل الفرق المخالفة من الدخول تحت مظلة التجربة الكلامية كما في قول الخياط* عن شيوخه المعتزلة « لتعلم أن الكلام لهم (يقصد المعتزلة) دون سواهم »³، وعليه فإن التعريف المستنتج من جل هذه التعريفات والذي يجمع خصائص علم الكلام الثلاث هو كالتالي « هو العلم الباحث عن العقائد الدينية اعتمادا على المنهجين العقلي والنقلي، والمسؤول عن تبينها وتنظيمها وإثباتها استنادا إلى مصادر هذه العقائد والرد على شبهات المخالفين واعتراضاتهم »⁴ ضف إلى ذلك أن ما يُستفاد من بعض هذه التعريفات هو أن هناك علاقة بين الفقه

¹ مرتضى مطهري، الكلام، المرجع السابق، ص21

² من مقدمة المحقق إبراهيم اللواساني لكتاب: نور الأفهام في علم الكلام ج1، للسيد حسن الحسين اللواساني، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ط1، 1425هـ، ص4

* أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد المعروف بالخياط وكان عالما فاضلا من أصحاب جعفر، وله كتب كثيرة في النقوض على ابن الرواندي وغيره، وهو أستاذ أبي القاسم البلخي، - رحمه الله - وذكر انه لما أراد العود إلى خراسان من عنده، أراد أن يجعل طريقه على أبي علي، فسأله أبو الحسين بحق الصحبة ألا يفعل ذلك؛ لأنه خاف أن يُنسب إلى أبي علي - رحمه الله - وهو من أحفظ الناس باختلاف المعتزلة في الكلام، وأعرفهم، بأقلاويلهم. وقد كان الشيخ أبو القاسم يكتبه بعد العود من عنده حالا بعد حال، فيعرف من جهته ما خفي عليه، فجواباته عن مسأله كثيرة، وقد تكلمنا على ذلك. ينظر: أبو القاسم البلخي، القاضي عبد الجبار، الحاكم الجشمي، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق: أحمد فؤاد السيد، المعهد الألماني للأبحاث الشرقية - دار الفارابي، بيروت، ط1، 2017، ص289-290. انظر أيضا: شمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج14، ت: بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1984. ص220، خير الدين الزركلي، الاعلام، ج3، دار العلم للملايين، بيروت، ط15، 2006، ص347

³ أبي الحسين الخياط، الانتصار والرد على ابن الرواندي الملحد، تحقيق: د/ نيرج، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، (داط)، 1925، ص8

⁴ رضا برنكار، علم الكلام الإسلامي دراسة في القواعد المنهجية، المرجع السابق، ص22

والكلام كما أشار الفارابي في تعريفه، وهو ما يكشف عن وثيق صلة بينهما، مادام أن الفقيه ينطلق من أصول الفقهية تتيح له عملية استنباط الأحكام الشرعية وهذه الأحكام تدخل في مرمى الدفاع الكلامي، باعتبارها مقررات دينية يجب الذب عنها وهو ما يعبر عن تكامل المعرفة الدينية «البحث الكلامي لا يختص بالأصول الاعتقادية بل يشمل أيضا المسائل الفرعية والأحكام العملية، وذلك لأن السؤال عن الأحكام الفرعية له وجهان، فقد يكون الهدف. الحصول على سند الحكم، فهذا يرجع إلى علم الفقه وقد يكون الهدف معرفة فلسفة الأحكام، فهذا على عهدة علم الكلام،¹ فالتمييز بين الحق والباطل في مجال الاعتقادات هو غاية الغايات الكلامية أي: « عرض المفاهيم الاعتقادية التي يجب على المسلم أن يؤمن بها»²، إلى هنا نجد أن هناك ثلاث هويات محصلة إنتاج، دفاع، والهوية الوسطية؛ التي تجمع الإنتاج بالدفاع مع أسبقية محتملة بينهما، أي بين التصور الآلي والتصور الإنتاجي اتصال وترابط وثيق لا تعارض وانفصال عميق « إذا أخذنا الهوية الوسطية لعلم الكلام بعين الاعتبار يمكن أن نرجع التصورين الرئيسيين له إلى تصور واحد شامل؛ لأن تحصيل المعرفة لا يتنافى مع الدفاع، وبين الهوية الدفاعية وهوية الإنتاج المعرفي توهم عدم انسجام وليس عدم انسجام حقيقي، وعلى هذا الأساس يمكن القول: بأن الكلام معرفة وسائطية بين الوحي (الكتاب والسنة) وذهن ولغة المخاطبين ودوره عبارة عن تحصيل معرفة بالعقائد، وتوضيح وفهم التعاليم الدينية، وتصحيح العقائد الدينية، وإثبات تعاليم الوحي، ودفع الآراء المعارضة. »³.

¹ على الرياني الكلبايكاني، ما هو علم الكلام ، مؤسسة بوستان كتاب (مطبعة مكتبة الإعلام الإسلامي)، قم، ط1، 1418هـ، ص 31-30

² السيد محمد حسن الترحيني، الأحكام في علم الكلام، دار الأمير للثقافة والعلوم، لبنان، ط1، 1993، ص 9

³ أحد قراملكي، الهندسة المعرفية للكلام الجديد، المرجع السابق، ص 95-96

ثانيا: موضوع علم الكلام

أما فيما يتعلق بالموضوع يكاد يكون إجماع على ، أن التوحيد هو معدن الجدل الكلامي، وأساس الحركة الكلامية، فأصول الدين هي مادة الصناعة الجدلية (التوحيد/النبوة/المعاد) يقول الإيجي « وهو المعلوم من حيث يتعلق به إثبات العقائد الدينية قريبا أو بعيدا وقيل: هو ذات الله تعالى، إذ يبحث فيه عن صفاته وأفعاله في الدنيا كحدوث العالم، وفي الآخرة كالحشر، واحكامه فيهما كبعث الرسول ونصب الإمام، والثواب والعقاب،»¹، هذه هي أمهات البحث الكلامي، وقد تتفرع عنها مسائل من قبيل البحث في الجواهر والأعراض وما غير ذلك «وهكذا يوضح لنا- الإيجي- أن موضوعات علم الكلام تدور حول الذات الإلهية، وما يتعلق بها من صفات الذات، وصفات أفعال في الدنيا، كخلق العالم، وما يتفرع عليه...»²، غير أن الإيجي يجعل ضابطا في البحث الكلامي وهو أن يكون على مقتضى الكتاب والسنة، فيستدعي العقل للاستدلال والبرهنة على المعلوم قطعا من الدين، لا المبني على الظن والشك، فالتسليم القطعي(اليقين) مُسبقا يقود إلى البرهان العقلي، فشرط الكلام استلها مضمون العقيدة من النقل، أي أن تكون على طريق الكتاب والسنة « وهو أن البحث ههنا على قانون الإسلام... قانون الإسلام ماهو الحق من هذه المسائل »³، وكأن حتى في العقيدة أصولا بها تُعرف وتتقوم، وفروعا تتفجر لحظة البحث والاستدلال عليها، فإذا كانت تلك التي ذكرناها أمهات المسائل، فإن هذه بنائتها، فإثبات حدوث الجوهر وفنائه تأكيدٌ لافتقاره إلى موجد «وإما قضايا وغما قضايا تتوقف عليها تلك العقائد كتركب الاجسام من الجواهر الفردة، وجواز الخلاء وانتفاء الحال، وعدم تمايز المعدومات المحتاج إليها في المعاد...»⁴.

أما التفتازاني فبعد تحريه القسمة التقليدية للدين (أصول/ فروع) مميزا العمليات عن الإيمانيات يحصر موضوع الكلام بالبحث في «ذات الله تعالى، لأنه يبحث عن صفاته الثبوتية والسلبية، وأفعاله المتعلقة بأمر الدنيا، ككيفية صدور العالم عنه باخلاختيار، وحدوث العالم، وخلق الأعمال، وكيفية نظام العالم، كالبحث عن النبوات وما يتبعها أو بأمر الآخرة، كبحث المعاد وسائر السمعيات، فيكون الكلام هو

¹ عضد الدين الإيجي، المواقف في علم الكلام، المصدر السابق، ص 7

² أحمد محمود صبحي، في علم الكلام " المعتزلة"، ج1، دار النهضة العربية، بيروت، ط5، 1985، ص26

³ عضد الدين الإيجي، المواقف في علم الكلام، المصدر نفسه، ص7-8

⁴ التهاوتي، كشاف اصطلاحات الفنون، المصدر السابق، ص 30

العلم الباحث عن احوال الصانع، من صفاته الثبوتية والسلبية، وأفعاله المتعلقة بأمر الدنيا والآخرة»¹، وإن صحَّ هذا الموضوع عُرفت قيمة هذا العلم ومكانته بين العلوم، حتى لأنه كان متقدماً عليها بالرتبة والشرف والقدسية يقول التفتازاني مبرزاً قيمة وأهمية هذه الصناعة، خدمة للدين، وتأثيراً في بقية العلوم «وبالجمله هو أشرف العلوم لكونه أساس الاحكام الشرعية، ورئيس العلوم الدينية، وكون معلوماته: العقائد الإسلامية. وغايته الفوز بالسعادات الدينية والديوية، وبراهينه: الحجج القطعية المؤيد أكثرها بالادلة السمعية»² وبصدق فهو رئيس للعلوم الإسلامية الذي ينبري لتقرير العقائد والدفاع عنها على مقتضى كتاب الله وسنة رسوله، فهو الأساس الذي تبني عليه بقية الفروع (علوم الدين) «وهذه الأمور إنما تعلم من الكلام، فيكون مبنى قواعد الشرع وأساسها ورئيس معالم الدين ورأسها»³.

ثالثاً: تسمية علم الكلام

إن لمسألة التسمية أهمية خاصة عند الولوج إلى دائرة أي علم، وقد عدت التسمية من المبادئ العشرة التي ينبغي الالتزام بها عند طلب أي علم، كما يرويها البيجوري* في حاشيته على السنوسية:

« إن مبادئ كل فن عشرة الحد والموضوع ثم الثمرة
وفضله ونسبه والواضع والاسم الاستمداد حكم الشارع
مسائل والبعض بالبعض اكتفى ومن درى الجميع حاز الشرفا»⁴

¹ سعد الدين التفتازاني، شرح المقاصد، ج1، المصدر السابق، ص180

² سعد الدين التفتازاني، شرح العقائد النسفية، تحقيق: علي كمال، مكتبة الكليات الأزهرية، مصر، ط1، 1987، ص12

³ سعيد عبد اللطيف فودة، موقف ابن رشد الفلسفي من علم الكلام، دار الفتح للدراسات والنشر، الأردن، ط1، 2009، ص67

* (1198 - 1277 هـ = 1784 - 1860 م) إبراهيم بن محمد بن أحمد الباجوري: شيخ الجامع الأزهر. من فقهاء الشافعية. نسبته إلى الباجور (من قرى المنوفية، بمصر) ولد ونشأ فيها، وتعلم في الأزهر، وكتب حواشي كثيرة منها (حاشية على مختصر السنوسي - ط) في المنطق، و (التحفة الخيرية - ط) حاشية على الشنشورية في الفرائض، و (تحفة المرید على جوهرة التوحيد - ط) و (تحقيق المقام - ط) حاشية على كفاية العوام للفضالي، في علم الكلام، و (حاشية على أم البراهين والعقائد للسنوسي - ط) توحيد، و (المواهب اللدنية - ط) حاشية على شمائل الترمذي. وله (فتح الخبير اللطيف - ط) في الصرف، و (الدرر الحسان) فيما يحصل به الإسلام والإيمان، و (تحفة البشر على مولد ابن حجر) وغير ذلك. تقلد مشيخة الأزهر سنة 1263 هـ واستمر إلى أن توفي بالقاهرة. خير الدين الزركلي، الأعلام، ج1، دار العلم للملايين، بيروت، ط15، 2006، ص71

⁴ مخطوط حاشية الباجوري على السنوسية، الباجوري إبراهيم بن محمد، مكتبة جامعة الملك سعود " قسم المخطوطات"، الرقم 5506،

نسخها محمد صالح بن الحميدان، تاريخ النسخ: 1247هـ، ص5

1- **الفقه الأكبر**: لقد شهد علم الكلام عبر تاريخه تداول كبير لتسميات كثيرة متنوعة ومتعددة « الأمر الذي لا نعرف له نظيراً في علم آخر»¹. وعليه نجد أن أقدم تسمية قُدمت لعلم الكلام هي: " **الفقه الأكبر** " وتعود إلى الإمام والفقير المتكلم " أبو حنيفة " «وينبغي أن نلاحظ أن أبي حنيفة هو أول من استخدم مصطلح "الفقه الأكبر" للاعتقادات مقابلاً " الفقه الأصغر " للعبادات»²، وهو عنوان أشهر رسالة صغيرة كتبها في أصول الدين والاعتقاد، وهذا تمييزاً له عن الفقه الأصغر المتعلق بالأحكام العملية، فإذا كان الفقه يفيد في معناه العام العلم والفهم والمعرفة كما يرى الجرجاني « عبارة عن فهم غرض المتكلم من كلامه»³، فإن قراءة تحليلية للتسمية تجعلها بمعنى: العلم والمعرفة بأصول الاعتقاد، لهذا كان التفقه في الكبريات أولى من التفقه في الصغريات وهو المقصود من التسمية « فهم المعارف الدينية كلها، بل يمكن القول إن المراد في الدرجة الأولى هو فهم المسائل العقديّة ويليه فهم الأخلاق والأحكام»⁴، وهذه التسمية تدل على تكامل المعرفة الدينية في بدايتها فلم يكن هناك تمايز وانفصال بين المعرفة الاعتقادية والمعرفة الفقهية، لهذا نجد اهتمام الإمام أبي حنيفة والذي سيرت إرثاً فقهياً سيتجمّع في صورة مذهب من قبل تلامذته ليسمى باسمه، هو نفسه المنتج والمؤلف والمجادل في الدائرة العقديّة (علم الكلام) « عمد كثير من الفقهاء إلى بيان المعارف العقائدية، وتأليف الكتب للدفاع عنها، بالتزامن مع اشتغالهم بمباحث الفقه والأصول»⁵، وتظهر النفحة الفقهية الحنفية في تعريف ابن الهمام لعلم الكلام على قانون أبو حنيفة الفقهية (الواجب / المحذور) « والكلام معرفة النفس ما عليها من العقائد المنسوبة إلى دين الإسلام»⁶، لقد رُفِعَ عن النفس الممتنع في ميدان الاعتقاد وقيدتها بالواجبات باعتبار أن مجال العقيدة يفترض معرفة يقينية جزمية قيديّة اضطرارية، لا تقبل الإدراك الظني والمعرفة الربّية، أو التصديق النسبي المعرّض للشك والحيرة، بل علم جزمي يقتضي ولاء وطاعة جوانية.

¹ محمود حسن الشافعي، المدخل إلى دراسة علم الكلام، المرجع السابق، ص 20

² علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج 1، المرجع السابق، ص 243

³ الجرجاني، التعريفات، المصدر السابق، ص 170

⁴ رضا برنجكار، علم الكلام الإسلامي دراسة في القواعد المنهجية، المرجع السابق، ص 21

⁵ محمد بن علي الجليلاني الشيتوي، علاقة علم أصول الفقه بعلم الكلام، مكتبة حسن العصرية، لبنان، ط 1، 2010م، ص 76

⁶ ابن الهمام، المسابرة في علم الكلام، المصدر السابق، ص 5

2- علم الكلام: يجمع الدارسون على أن هذا الاسم ظهر معاصراً لمصطلح الفقه الأكبر لدى الجيل الأول من الفقهاء، وذلك في القرن الثاني للهجرة بعد أن أصدرت تلك الفتاوى التي تحرم الاشتغال بعلم الكلام، فقد وردت هذه التسمية ببطن تلك الصكوك، على رأس هؤلاء أبي حنيفة الذي يعد أول من اشتغل بهذا العلم وخاض فيه « وكان من أوائل من اشتغل بهذا الفن تعلماً وتعليماً ورداً على المبتدعة في زمانه أبي حنيفة المتوفي 150هـ¹، وقد وردت تسمية الكلام على لسان أبو حنيفة في معرض رفضه الخوض في المسائل الكلامية رغم تأليفه رسالة في الاعتقاد، ومناظرته لكثير من الفرق والمبتدعة في عصره، إلا أنه وجد أن الابتعاد عن هذا العلم خير من الاشتغال به، بخلاف الفقه الذي دعا إلى تعلمه والإقبال عليه لأنه أنفع للناس » مع أي رأيت ممن تنحل الكلام وتجادل فيه، قوماً ليس سيماهم سيماء المتقدمين، ولا منهاجهم منهاج الصالحين، رأيتهم قاسية قلوبهم، غليظة أفئدتهم، لا يباليون مخالفة الكتاب والسنة والسلف الصالح، فهجرتهم والله الحمد.²، وردت تسمية الكلام في نصوص الشافعي* المبعوضة والمفتية بالقطع مع الكلام والتنكيل بأهله وتهجيرهم « حكمي في أهل الكلام أن يضربوا بالجرید، ويحملوا على الإبل يُطاف بهم في العشائر والقبائل ويُنادى عليهم . هذا جزء من ترك الكتاب والسنة وأقبل على الكلام³. إلى هنا نجد أن تسمية علم الكلام لهذا الفن قد جرت على ألسنة الفقهاء نهيًا ورفضًا له وتحذيرًا منه، وإلى هذا المعنى يشير العلامة الحلبي « أنكر جماعة البحث في العلوم العقلية والبراهين القطعية فإذا سئلوا في مسألة تتعلق بالله

¹ من مدخل المحقق: محمد السيد البرسيحي، لكتاب بحر الكلام، لأبي معين النسفي دار الفتح للدراسات والنشر، عمان - الأردن، ط1، 2014، ص35

² طاش كبرى زاده، مفتاح السعادة ومصباح السيادة، ج2، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 1985، ص136
* الامام الشافعي - محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان ابن شافع القرشي ابو عبد الله الامام الشافعي رحمه الله ولد بعسقلان سنة 150 وتوفي بمصر سنة 204 أربع ومائتين . له من التصانيف إثبات النبوة والرد على البراهمة . احكام القرآن اختلاف الحديث . امالي الكبير في الفقه . الإمام الصغیر . تعظيم قدرة الصلاة . التقبيح في علم القيافة . الحجة العراقي . رسالة في بيان الناسخ والمنسوخ من القرآن والسنة . سنن في الحديث . الفقه الأكبر . كتاب الأسماء والقبائل في اختلاف العراقيين . كتاب الأم في الفقه مجلدات . الكتاب الجديد . الكتاب القديم . الكتاب المبسوط في مذهبه . كتاب المبسوط كذا . مختصر البويطي . مختصر الربيع . مختصر المزني . مدافع القرآن وغير ذلك . ينظر: اسماعيل باشا بغداد، هدية العارفين، ج2، المصدر السابق، ص9.

³ جلال الدين السيوطي، صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام، ج1، تحقيق: علي سامي النشار وسعاد علي عبد الرزاق، سلسلة إحياء التراث الإسلامي، مجمع البحوث الإسلامية، مصر، ط1، 1970، ص65

تعالى وصفاته وأفعاله والنبوة والمعاد، قالوا: نحينا عن الكلام في هذا العلم، فاشتهر هذا العلم بهذا الاسم
«¹.

وعن علة هذه التسمية فقد جمع التفتازاني في "شرح المقاصد" حزمة من الممكنات التي جرت كأسماء لهذا العلم «لأن مباحثهم كانت مصدرية بقولهم: الكلام في كذا وكذا ولأن أشهر الاختلافات فيه كانت مسألة كلام الله تعالى أنه قديم أو حادث، ولأنه يورث قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات كالمنطق في الفلسفيات، ولأنه كثر الكلام فيه من الكلام مع المخالفين والرد عليهم، ما لم يكثر في غيره. ولأنه لقوة أدلته صار كأنه هو الكلام دون ما عاداه كما يقال للأقوى من الكلامين هذا هو الكلام»،² لو عدنا إلى الاحتمال الأول فسنجد له مصداق واقعي «إن الوجه في تسمية علم العقائد بـ «الكلام» هو أن المتكلمين يتدئون أبحاثهم بقولهم «الكلام في كذا»، وهذا صار سببا لتسمية علم العقائد بهذا الاسم»³ ، لكن هذا الاحتمال يبقى نوعا ما بعيدا لأن التسمية تسبق التأليف، ومرحلة التدوين في علم الكلام جاءت متأخرة، كما هو الحال في أي علم.

أما مسألة الخوض في الكلام الإلهي كأكثر المسائل الكلامية تنازعا واختلافا، فإن قولنا كهذا يطمس الآثار الكلامية للخوارج والمرجئة والشيعية والقدرية الأوائل الذين خاذوا جدلا كلاميا كبيرا حول الإمامة ومرتكب الكبيرة، لأن مسألة الكلام الإلهي والنزاع حول قدمه من حدوثه جاءت كذلك متأخرة في مرحلة لاحقة من تاريخ الجدل الكلامي، وقد تم احتضانه من قبل الخلفاء العباسيين، فاحتدم الصراع واستشرى الجدل حول هذه القضية التي برزت تسمية العلم بأسماء أحد موضوعاته تسمية النوع باسم الفرد كما يشير إلى ذلك أبي بكر المقدسي* «وسمي هذا العلم بالكلام، وهو علم التوحيد والصفات؛ لأن مسألة الكلام

¹ العلامة الحلي، نهاية المرام في علم الكلام، المصدر السابق، ص 8

² سعد الدين التفتازاني، شرح المقاصد النسفية، ج1، المصدر السابق، ص164-165 .

³ علي الرباني، ما هو علم الكلام، المرجع السابق، ص 19

* ابن أبي شريف (822-906هـ = 1419-1501م) محمد بن محمد بن أبي بكر بن علي بن أبي شريف المقدسين أبو المعالي، كمال الدين ابن الامير ناصر الدين: عالم بالأصول، من فقهاء الشافعية. من اهل بيت المقدس، مولدا ووفاة. نعته ابن العماد بالإمام شيخ الإسلام ملك العلماء الأعلام. درّس وأفتى ببلده وبمصر. له تانيف، منها " الدرر اللوامع بتحريير جمع الجوامع-ط" في أصول الفقه، و " الفرائد في حل شرح العقائد-خ" بخطه، رأيته في خزانة الليثي بمركز الصف بمصر و " المسامرة على المسامرة - ط" في التوحيد، و " صوب الغمامة في إرسال العمامة-خ" في شسترتي (2/4294) واعتمد في تسمية أبيه، على بروكلمن. خير الدين الزركلي، الاعلام، ج7، دار العلم للملايين، بيروت، ط15، 2006، ص 53.

كان أشهر مباحثا، وأكثرها نزاعا،¹ بل إن الإيجي يرى أن النزاع حول هذه المسألة وصل حدّ الاقتتال وسفك الدماء « أو لأن مسألة الكلام أشهر أجزائه حتى كثر فيه التناحر والسفك فغلب عليه،² لكن التساؤل الذي يضعف هذا الادعاء هو أن مسألة الكلام الإلهي لم تكن أظهر المسائل وأهمها، فقضية الصفات كان لها اعتبار كبير في الجدل الكلامي بين الفرق الكلامية كما تشهد كتب الملل والنحل بذلك. كما أن اسم الكلام كان ملتصقا بهذا الفن في مرحلة متقدمة من تلك النزاعات حول القرآن كما جرى عند الفقهاء. أما الوجه الثالث الذي أراد به المتكلمون أن يقابلوا منطق الفلاسفة بعلم الكلام الاسلامي، ليكون المنطق مرادفا للكلام، فيستغني علماء العقائد عن المنطق بالكلام، فإن هذا الرأي يُردّ عليه أن هذا التصور يعبر عن مرحلة متأخرة بكثير وبالضبط في العصر العباسي، أين تم دخول التراث اليوناني إلى حضارة المسلمين إبان عصر الترجمة في القرن الثالث للهجرة، والتي لم يعرف قبلها المسلمون شيئا من ثقافة الإغريق، الرد الثاني أن علم الكلام ليس مقدمة و فن مستقل عن علم العقيدة لنقابل به المنطق الذي يعدّ آلة العلوم على رأسها علم الكلام ومقدمة للفلسفة في حد ذاتها « إن علم الكلام ليس علما مستقلا عن علم العقائد، حتى يجعل الأول مقدمة للثاني، كما أنّ المنطق مقدمة للفلسفة. »³

أما الوجه الرابع من التسمية مفاده أن علم الكلام يعطي لصاحبه قدرة ومهارة في المناظرة والجدل ضد خصومه، فعُدّ سلاحا في العقائد لردع المخالفين وإفحام المتطاولين، إثباتا شرحا ودفاعا والكشف عن صحيح البرهان من سقيمه، بأسلحة الجدل وقوارع المحاجة وقوة الخطاب، وهي الفكرة التي استقر عندها المستشرق دي بور* عندما جعل مصطلح الجدل مرادفا لعلم الكلام « وأحسن عبارة تدل بها على علم

¹ أبي بكر المقدسي ، غاية المرام في شرح بحر الكلام، تحقيق: عبد الله محمد عبد الله اسماعيل ومحمد السيد أحمد شحاتة، المكتبة الأزهرية للتراث، الجزيرة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2012، ص 218

² عضد الدين الإيجي ، المواقف في علم الكلام ، المصدر السابق، ص 9

³ علي الرباني ، ما هو علم الكلام، المرجع السابق، ص 19.

* دي بوير، ت. ج. (Bour, T. J.de (1942-1866). من أساتذة الفلسفة في جامعة أمستردام. آثاره: الغزالي وابن رشد (ستراسبورغ 1894) ، والترجمة اللاتينية لإحصاء العلوم للغزالي (مونستر 1900) ، ودراسة عن الكندي (الدراسات الشرقية لنولده، 1906) ن وتاريخ الفلسفة في الإسلام (شتوتجارت 1921 ، وقد نقله إلى الإنجليزية جونس، فصدرت الطبعة الثانية في لندن 1933 ، وإلى العربية الأستاذ أبو ريده، القاهرة 1938 ، والطبعة الثانية 1948) وله في دائرة المعارف الإسلامية : مقالة عن ابن سينا، ومقالة عن نور وخلق. وفي دائرة المعارف الدينية: الفلسفة الإسلامية، ثم العقيدة الإسلامية والخلق (مؤتمر الفلسفة الدولي، 6، 1926) ، ومنزلة الغزالي في مدرسة الفلسفة الإسلامية (الأعمال الشرقية 1936) ، وبمعاونة لياندر: قواعد التوراة الآرامية (هالة 1926) . نجيب العقيقي، المستشرقون، ج2، دار المعارف، القاهرة، ط5، 2006، ص317.

الكلام هي : Theologische Dialektik (= الجدل في المسائل الاعتقادية) أو Dialektik (=الجدل) فقط،¹، لقد ركز هذا الرأي على عنصر الجدل والمناظرة أي الطابع النظري، وهذه حقيقة تاريخية في علم جعل من النظريات الدينية (العقائد) موضوعا له وهو قريب من ما قاله ابن خلدون في مقدمته « وكانت طريقتهم تسمى علم الكلام: إما لما فيها من الحجاج والجدال وهو الذي يسمى كلاما »²، وقد كان اقتناء أدوات المناظرة والحجاج تكسبا وتعلما فريضة مذهبية لنصرة العقيدة ضد الخصوم داخل حريم المسلمين أو خارجهم كما يرى فان اس* « مهما يكن كان عليهم أن يتعلموا أن يدافعوا عن رأيهم وأن يتخلصوا من التَهَيُّب أمام الخصم »³، وقد أكد فان اس على الأساليب اللغوية وفنون الخطاب التي تمكن المتكلم من الخوض في الإلهيات « وهكذا يعرف المرء أن المقصود بالمتكلمين هنا مجرد أبطال اللسان»⁴، ويقول في موضوع آخر موضحا أن علم الكلام هو صناعة لغوية بالدرجة الأولى « والمقصود ببساطة هو (اللياقة في الكلام) »⁵، في حين أن المطهري اعتبره قوة في الاستدلالات إلى جانب بلاغة وقوة الخطاب « إنما سمي هذا العلم ب(الكلام) لأنه يرفع من مستوى صاحبه في التكلم والاستدلال »⁶، وقد يكون هذا الوجه هو الأقرب إلى الحقيقة والأجدر إلى الاعتبار من غيره، لأنه تأهيل قبلي للمسلم على المستوى النظري للخوض في مسائل العقيدة والذود عنها، وإقامة الحجة على الخصوم وإبطال دعاويهم فيكون علم الكلام « صناعة جدلية، تقوم ميزتها الأساسية في المناظرة مع خصم حقيقي أو مفترض، وهي

¹ ت، ج، دي بور ، تاريخ الفلسفة في الإسلام ، ترجمة: محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار النهضة العربية للطباعة والنشر والتوزيع ، لبنان، طبعة خاصة، 1981، ص 96.

² ابن خلدون ، المقدمة، المصدر السابق، ص 443.

* *Josef van Ess* ولد سنة 1934 في مدينة آخن هو مستشرق ومتخصص في الدراسات الإسلامية من ألمانيا (ودرس في جامعة إبرهارد كارل في توبنغن حتى تقاعده في سنة 1999 كان العمل الأساسي ليوسف فان إس هو دراسة علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة، وهو عنوان كتابه الأشهر المؤلف من ستة أجزاء ويدرس تاريخ الأفكار الكلامية والمتكلمين في القرنين الثاني والثالث الهجري. من أهم آثاره: « فكر الحارث المحاسبي » طبع بمطابع جامعة بون سنة 1961م، « نظرية المعرفة عند عضد الدين الإيجي » نشره فرانس شتاينر بفيسبادن 1966م، توفي في 20 نوفمبر في مدينة توبنغن 2021م. السيد محمد الشاهد، التوحيد والنبوة في القرآن حوار المسيحية والإسلام، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت- لبنان، ط1، 1994، ص 14-15

³ فان اس، تاريخ علم الكلام والمجتمع، في القرنين الثاني والثالث للهجرة، ج1، ترجمة: سالمه صالح، منشورات الجمل، بغداد- بيروت، ط1، 2008، ص 80

⁴ المرجع نفسه، ص 84.

⁵ المرجع نفسه، ص 84.

⁶ مرتضى مطهري، الكلام، المرجع السابق ، ص 22.

المناظرة التي تصاغ عادة في عبارات، مثل "إن قلمنا قلنا" التي توافق "eidephate- apokrinoometha" في الأدبيات المسيحية»¹.

أما وجه التسمية الأخرى فهي تلك التي ترى أنه لكثرة الكلام والجدل والمخاصمة مع المخالفين في ميدان العقائد، اشتهرت تسميته بعلم الكلام وهذا ما يشهد عليه التاريخ النضالي للمتكلمين مع الملل والنحل المخالفة كما يرى هنري كوربان* «كانوا يستخدمون جدلهم وحججهم في الدفاع عن الدين، ولم يتعلقوا بالحقائق الثابتة أو التي يمكن إثباتها، بقدر ما كانوا يدافعون، بمختلف وسائل جدلهم اللاهوتي، عن المبادئ الإسلامية التي يقوم عليها الدين الحنيف. ولا شك أن هذا أمر حتمي لقيام كل فرقة دينية.»²، فلكثرة الكلام والمجادلة في العقيدة مع أهل الأهواء والبدع سمي علما للكلام، ولم يشهد أي حقل معرفي من الحقول الإسلامية ذلك الكم الهائل من الصراع والردود والخصومة مثلما شهد في مضمار العقائد، والمكتبة الكلامية المغرقة في جدل الأنا والآخر خير شاهد على ذلك وإن كان فأس يعتبر أن الجدل مع غير المسلمين هو الذي بزغ فيه نجم المتكلمين «كان الجدل مع غير المسلمين أيضا أكثر المجالات التي أظهر فيها المتكلمون كفاءتهم»³. وتشهد المسائل الكلامية المثارة قديما على هول الجدل والتناحر والنزاع المحتدم، الذي ابتلي به العقل الإسلامي من قبيل القدر، وحكم مرتكب الكبيرة، والكلام الالهي، ومسألة الصفات... الخ. «اعلم رحمك الله أن علماء الإسلام ما صنعوا ما صنعوا كتب العقائد ليثبتوا في أنفسهم العلم بالله تعال وإنما وضعوا ذلك ردعا لخصوم الذين جحدوا الإله أو الصفات أو الرسالة أو رسالة محمد صلى الله عليه و سلم بالخصوص أو الإعادة في هذه الأجسام بعد الموت ونحو ذلك مما لا يصدر إلا من كافر... ومعلوم أن

¹ أرتور سعيديف وتوفيق سلوم، الفلسفة العربية الإسلامية الكلام والمشائية والتصوف، دار الفارابي، لبنان، ط1، 2000م، ص 27.
* مستشرق فرنسي ولد في 14 أبريل 1903 من أسرة بروتستنتية وأتقن اللغة اللاتينية واليونانية، كما أتقن اللغة الألمانية، وألم بالروسية، ودرس الفلسفة في كلية الآداب (السوربون) في باريس، كما تعلم اللغة العربية ودخل الفلسفة الإسلامية من بوابة ابنت سينا كما اهتم بفلسفة الإشراق للسهروردي، تولى تسيير معهد الدراسات الإيرانية في طهران. كانت حياته حافلة بالتأليف والترجمة، فالنزعة الشيوعية العرفانية قد أوغلت في حياة وفكر كوربان كما يرى البدوي ناهيك عن اهتمامه بتصوف وفكر الحلاج توفي كوربان في 7 أكتوبر 1978، من أهم أعماله: "آلام الحلاج"، "التخيل الخالق في تصوف ابن عربي". ينظر: عبد الرحمن البدوي، موسوعة المستشرقين، المرجع السابق، من ص 482 إلى ص 485

² هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة: نصير مروة وحسن قبيسي، عويدات للطباعة والنشر، لبنان، ط2، 1998م، ص 170

³ فان اس، تاريخ علم الكلام والمجتمع، في القرنين الثاني والثالث للهجرة، ج1، المرجع السابق، ص 86

الراجع بالبرهان أصح إيمانا من الراجع بالسيف إذ الخوف قد يحمل صاحبه على النفاق وصاحب البرهان ليس كذلك»¹

- أما التصور الأخير المقدم في علة التسمية هو أن الخوض في العقيدة والكلام فيها، هو أشرف كلام وأقواه فشرفه من موضوعه « وأشرف العلوم إنما هو العلم الملقب بعلم الكلام، الباحث عن ذات واجب الوجود، وأفعاله ومتعلقاته؛ إذ شرف كل علم إنما هو تابع لشرف موضوعه الباحث عن أحواله العارضة لذاته»²، وقوته جاءت من قوة أدواته الاستدلالية بشقيها العقلي والنقلي وأفانين اللغة، وكان المتكلم هنا أكمل شخص خائض في أقدس موضوع، (قوة منهج وبلاغة حجة وقدسية موضوع)، فنقول للذي أفحمناه وصرعناه من الخصوم هذا هو الكلام الأصوب والحق وما عاداه ليس بكلام فقد يكون هذا التعليل راجع إلى « منهجه، وهو الكلام والجدل والرد على الخصوم، فيكون بهذا الكلام الصحيح دون غيره لأنه يعتمد على كلام الله، في استخراج حججه المؤثرة في القلوب والعقول معا »³.

بعد عرض كل أوجه الاحتمالات التي جمعها نص التفتازاني نجد أن هناك اختلاف بين الدارسين لتاريخ علم الكلام في اختيار أوجه هذه الاعتبارات، وتقلبات في الاستقرار حول تسميته، حيث يذهب عبد الرحمن البدوي* إلى الاستقرار على مسألة خلق القرآن كعلة أساسية في تسمية علم الكلام، وقد جرى استعمال ذلك في النصف الأول من القرن الثالث للهجرة أي في الفترة التي امتزج فيها علم الكلام بالفلسفة حيث يقول « سمي علم الكلام لأن مسألة الكلام كانت أشهر مباحثه وأكثر نزاعا وجدالا، حتى إن بعض المتغلبة قتل كثيرا من أهل الحق لعدم قولهم بخلق القرآن»⁴، وقد رفض رأي مصطفى عبد

¹ عبد الوهاب الشعراني، اليواقيت والجواهر، ج1، دار إحياء التراث العربي - مؤسسة التاريخ العربي، لبنان، ط1، 1995، ص46-47

² سيف الدين الآمدي، غاية المرام في علم الكلام، تحقيق: حسن محمود عبد اللطيف، مطابع الأهرام التجارية، القاهرة، (داط)، 1971م، ص4

³ محمد صالح محمد السيد، أصالة علم الكلام، المرجع السابق، حاشية ص17

* عبد الرحمن بدوي (1917-2002) مفكر مصري، مارس الفلسفة تدريسا وترجمة وتحقيقا غزير الإنتاج، تزيد كتبه على 150 عنوانا. من أبرز كتبه: الزمان الوجودي؛ دراسات في الفلسفة الوجودية؛ المثالية الألمانية؛ منطق أرسطو؛ مذاهب الإسلاميين. يمكن اعتبار البدوي حالة فريدة في الفكر العربي، من حيث حجم الأعمال المنشورة وتنوع موضوعاتها. إن هذا الرجل الذي عاش عمرا مديدا انقطع فيه بالكامل للبحث والتدريس والتأليف، وأتقن العديد من اللغات القديمة والحديثة حتى لم يبق مجال في الفلسفة إلا كتب فيه، متراجما وشارحا وعارضا أقوال الصوفية وشطحاتهم. السيد ولد أباه، أعمال الفكر العربي مدخل إلى خارطة الفكر العربي الراهنة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2010، ص100

⁴ عبد الرحمن البدوي، مذاهب الإسلاميين، دار العلم للملايين، لبنان، (داط)، 1997م، ص32

الرزاق الذي اعتبر أن هذه التسمية تعود إلى الحملة الفقهية التي أطلقها الفقهاء على علم الكلام وأهله، مستدلاً بالذم المالكي والشافعي للصناعة الكلامية «ذلك أن لواصل بن عطاء كتاباً في علم الكلام ذكرتها المصادر المختلفة، وهو قد توفي في سنة 131هـ (748م-749م) وولادته في سنة 80هـ (699م) فهل لُقّب بلقب متكلم هو أو زميله عمرو بن عبيد المتوفي سنة (142هـ-759-60م)، وهل عُدّت أبحاث كليهما في العقائد «كلاماً»؟ سيكون معنى هذا أن إطلاق اصطلاح «كلام» و«متكلم» قد ظهر قبل بداية القرن الثاني للهجرة (الثامن ميلادي) إن صح ما افترضه الشيخ مصطفى عبد الرزاق من أن استعمالهما كان قبل تدوين العلوم وهذا أمر لم يثبت¹. لكننا نجد في نص آخر أن البدوي بروح اعتزالية لا يرضى إلا أن تكون هذه التسمية محايدة للعقل الاعتزالي حيث أرجع ظهور هذه التسمية زمن صعود نجم الاعتزال إبان خلافة بني العباس «ولا بد أن مسألة خلق القرآن وموقف المعتزلة منها ومعاضدة المأمون ثم المعتصم والوائق لهم في ذلك الموقف، ضد موقف ابن حنبل وما أدى إليه ذلك من اضطهاد وتعذيب وتنكيل بمن لا يقول بأن القرآن مخلوق، هو الذي جعل من الضروري إيجاد تسمية لهذا اللون من البحث ولمن يخوضون فيه»². وهو ما صرح به الشهرستاني* في الملل الذي اعتبر أن الكلام المرادف للجدل قد كان مطلقاً زمن الخليفة العباسي المأمون «لفظ الكلام أصبح اصطلاحاً فنياً في عهد المأمون فأصبح لفظ الكلام مرادفاً للفظ الجدل»³، وهو ما نبهه مشتركاً فيه عند أحمد محمود صبحي** الذي ينحو بدوره

¹ المرجع السابق، ص 32

² المرجع نفسه، ص 32

* الأفضل محمد بن عبد الكريم بن أحمد الشهرستاني، أبو الفتح، شيخ أهل الكلام والحكمة، وصاحب التصانيف. برع في الفقه على الإمام أحمد الخوافي الشافعي، وقرأ الأصول على أبي نصر بن القشيري، وعلى أبي القاسم الانصاري. وصنّف كتاب «نهایة الإقدام»، وكتاب «الملل والنحل» وكان كثير المحفوظ، قوي الفهم، مليح الوعظ. سمع بنيسايور من أبي الحسن بن الأخرم. قال السمعاني: كتبت عنه بمرو، وحدثني انه ولد سنة سبع وستين وأربع مئة. ومات في شعبان سنة ثمان وأربعين وخمس مئة. شمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج20، ت: بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1984، من ص 286 إلى ص 288. انظر أيضاً: تاج الدين السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج6، تحقيق: عبد الفتاح محمد الجاوي- محمود محمد الطناحي، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، (د.ا.ط)، (د/س). من ص 128 إلى ص 130

³ أبي الفتح الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق: صدقي جميل العطار، دار المعرفة للطباعة والنشر، لبنان، ط6، 1997، ص 36

** الأستاذ الدكتور أحمد محمود صبحي (1928م-2004م) هو مفكر وأستاذ الفلسفة الإسلامية بالعديد من الجامعات في مصر والعالم العربي، وهو أحد أشهر تلاميذ الأستاذ الدكتور علي سامي النشار. من أعماله: "في علم الكلام" "في فلسفة التاريخ". التصوف: إيجابياته وسلبياته"

نفس منحى البدوي في تعليل التسمية بمسألة خلق القرآن « ويبدو أن أصح الأقوال في ذلك هو الرأي الثالث، فمسألة «كلام الله» أو خلق القرآن هي أشهر المسائل التي ثار حولها الخلاف بين المتكلمين زمن المأمون، إذ احتدم الصراع إلى حد الاضطهاد وسفك الدماء بين المعتزلة* والحنابلة** حول مشكلة: هل القرآن مخلوق أم غير مخلوق؟ هل كلام الله محدث أم قديم؟ فأطلقت التسمية على العلم بأكمله»¹.

أما مصطفى عبد الرزاق فإنه إلى الفقهاء يعزي ظهور هذه التسمية عصر المرحلة الشفهية وقبل عصر التدوين، حتى أنه يورد نصوصا للفقهاء في ذمهم لعلم الكلام وتحذير المسلمين منه، باعتبارهم أول من جرت تسمية علم الكلام على ألسنتهم، وأن الكلام هنا جاء ضد السكوت الذي نادى به الفقهاء الذين رفضوا الكلام في الاعتقادات بخلاف الفقه فقد أجازوا فيه ذلك وباركوه، أما الوجوه الأخرى للتسمية فيعتبرها لاحقة لمرحلة التدوين وظهور العلم «فالكلام ضد السكوت، والمتكلمون كانوا يقولون حيث كان ينبغي الصمت اقتداء بالصحابة والتابعين الذين سكتوا عن المسائل الإعتقادية لا يخوضون فيها.»²، كما ويضيف ترجيحاً آخر يتساوي مع الاحتمال الأول في الصحة واليقين وهو أن الكلام في الاعتقادات جاء مقابلاً للفقه في العمليات، فالأول منبوذ قبيح والثاني ممدوح صحيح «والكلام على هذا مقابل الفعل كما

* المعتزلة بين المدارس الكلامية المختلفة ، مدرسة فكرية عقلية ، أعطت للعقل القسط الأوفر والسهم الأكبر حتى فيما لا سبيل له للقضاء فيه ، ولها من نتائج الفكر والمعرفة ما شهد له التاريخ ، ودلت عليه كتب القوم و رسائلهم الباقية . وما نقله عنهم خصومهم و أعداؤهم . وباختصار ، إنه مذهب فكري كبير يزخر بمعارف حول المبدأ والمعاد ، وبأنظار عقلية أو تجريبية حول صحيفة الكون أذّ الاعتزال بعنوان المنهج الفكري العلمي لا السياسي يرجع إلى أوائل القرن الثاني ، وذلك عندما اعتزل واصل بن عطاء عن حلقة الحسن البصري و شكّل حلقة دراسية فكرية في مقابل أستاذه ، والقرائن القطعية تؤكّد بظهوره في أوائل ذلك القرن ، فإنّ واصل بن عطاء من مواليد عام 80 من الهجرة ، وقد توفّي أستاذه الحسن البصري عام 110 ، فمن البعيد أن يستطيع إنسان على تشكيل حلقة دراسية قابلة للذكر في مقابل الخطيب الحسن البصري ، وله من العمر دون العشرين . وهذا يؤكّد على أنّ الاعتزال ظهر في أوائل القرن الثاني . ثمّ إنّ القول بالمنزلة بين المنزلتين و إن كان يعدّ منطلق الاعتزال ، ومغرس بذره ، ولكن حقيقة الاعتزال لا تقوم بهذا الأصل ، ولا يعدّ الدرجة الأولى من أصوله ، فإنّ الأصلين التوحيد والعدل يعدّان حجر الأساس لهذا المنهج ، وسائر الأصول في الدرجة الثانية . جعفر السبحاني، بحوث في الملل والنحل، ج3، مؤسسة الإمام الصادق، إيران، ط1، 1427هـ، 165-187، أيضاً: الشهرستاني، الملل والنحل، المصدر السابق، ص34،

** الحنابلة هم أتباع المذهب الحنبلي ، سمو بذلك نسبة لإمامهم وقدمهم إمام أهل السنة الإمام أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني رحمه الله تلميذ الشافعي تعالى صاحب المذهب المتوفي (ت 241 هـ) . انظر ترجمته في: شمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج16، ت: بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1984. ص 177. أيضاً: الزركلي، الأعلام، ج1، المرجع السابق، ص 120

¹ أحمد محمود صبحي ، في علم الكلام ، ج1، المرجع السابق، ص 19

² مصطفى عبد الرزاق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، المرجع السابق، ص 388

يقال: فلان قوال لا فعال. والمتكلمون قوم يقولون في أمور ليس تحتها عمل فكلامهم نظري لفظي لا يتعلق به فعل، بخلاف الفقهاء الباحثين في الأحكام الشرعية العملية¹، أما الشيخ محمود حسن الشافعي* فيرى أن أبو حنيفة هو من تفضل على علم العقائد بهذه التسمية (الفقه الأكبر) « ولما كان في مقدورنا الآن ترويح تسمية معينة لهذا العلم من بين هذه التسميات لاقتراحنا أن يسمى "الفقه الأكبر"².

في الأخير يمكن الإشارة إلى أن هناك تسميات أخرى استفاد منها علم الكلام كعلم أصول الدين، وعلم التوحيد، وهناك كتب حملت هذا الاسم مثل "الإبانة عن أصول الديانة" للأشعري** وكتاب "أصول الدين" للبغدادي*** و"الغنية في أصول الدين" لأبي سعد النيسابوري**** « وقد يسمى بعلم أصول

¹ المرجع السابق، ص 390

* الدكتور حسن محمود عبد اللطيف الشافعي (1930) أستاذ العقيدة والفلسفة الإسلامية بكلية دار العلوم، ورئيس مجمع اللغة العربية بالقاهرة منذ فبراير 2012 وحتى عام 2020، وهو أول أزهري يعتلي المنصب. وهو أيضاً عضو في هيئة كبار علماء الأزهر ومجلس حكماء المسلمين.

² حسن محمود الشافعي، المدخل لدراسة علم الكلام، المرجع السابق، ص 27

** أبو الحسن علي بن إسماعيل بن أبي بشر إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله ابن موسى بن بلال بن أبي بُرْدَةَ عامر بن أبي موسى الأشعري صاحب رسول الله، صلى الله عليه وسلم؛ هو صاحب الأصول والقائم بئصرة مذهب السنة، وإليه تنسب الطائفة الأشعرية، وشهرته تغني عن الإطالة في تعريفه، والقاضي أبو بكر الباقلاني ناصر مذهبه ومؤيد اعتقاده، وكان أبو الحسن يجلس أيام الجمع في حلقة أبي إسحاق المروزي الفقيه الشافعي في جامع المنصور ببغداد. ومولده سنة سبعين، وقيل ستين ومائتين بالبصرة. وتوفي سنة نيف وثلثين وثلثمائة، وقيل: سنة أربع وعشرين وثلثمائة، وقيل: سنة ثلاثين [فجأة] - حكاه ابن الهمداني في « ذبل تاريخ الطبري » ببغداد ودفن بين الكرخ وباب البصرة، رحمه الله تعالى. ابن خلكان، وفيات الاعيان، ج3، ت: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، (داط)، (داس)، من ص 284 إلى ص 286، وانظر ترجمته في: ابن عساکر، تبيين كذب المفتري، تحقيق: حسام الدين القدسي، دار الفكر، دمشق، ط2، 1399هـ، من ص 34 إلى ص 45.

*** ابن طاهر، العلامة البار، المتفنن الأستاذ، أبو منصور البغدادي، نزيل خراسان، وصاحب التصانيف البديعة، وأحد أعلام الشافعية.. وكان أكبر تلامذة أبي إسحاق الإسفراييني، وكان يدرس في سبعة عشر فنا، ويضرب به المثل، وكان رئيساً محتشماً مشرباً، له كتاب " التكملة " في الحساب. قال أبو عثمان الصابوني: كان الأستاذ أبو منصور من أئمة الأصول، وصدور الإسلام بإجماع أهل الفضل، بديع الترتيب، غريب التأليف، إماماً مقدماً مفخماً، ومن خراب نيسابور خروجه منها. وقيل: إنه لما حصل بإسفرايين، ابتهجوا بمقدمه إلى الغاية. قلت: وقع لي من عواليه، وكنت أفردت له ترجمة لم أظفر الساعة بها. مات بإسفرايين في سنة تسع وعشرين وأربعمائة وقد شاخ. وله تصانيف في النظر والعقليات ينظر: شمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج17، المصدر السابق، ص 572-573. انظر أيضاً: إنباء الرواة على أنباء النحاة، جمال الدين القفطي، ج2، دار الفكر العربي - مؤسسة الكتب الثقافية، مصر - بيروت، ط1، 1986، ص 185-186

**** أبو القاسم، عبد الرحمن بن عبد الصمد بن أحمد بن علي، النيسابوري، ويعرف بالأكاف، وابن الأكاف أيضاً، بجمزة مفتوحة وكاف مشددة. إمام ورع يُضرب به المثل في السيرة الحسنة، تفقه على أبي نصر الأستاذ القشيري. سمع من جماعة، وقدم بغداد في توجهه إلى الحج وفي رجوعه منه، وتكلم في المسائل الخلافية وارتضى كلامه كل من حضره ورجع إلى نيسابور، واعتزل من الناس إلى أن مات في ذي القعدة

الدين، من حيث إن موضوعه يتناول أصول الدين، وهي الإيمان بالله تعالى ووحدانيته تعالى، وصفاته وأفعاله، والإيمان بالوحي وإرسال الله تعالى للرسل والإيمان بالبعث، والثواب والعقاب في الآخرة، وتلك أصول الدين»¹، كما كانت تسمية أصول الاعتقاد رائجة كذلك كما تشهد بذلك المدونات المليئة والنحلية "اعتقاد أئمة الحديث" لأبو بكر الإسماعيلي* و"شرح أصول الاعتقاد أهل السنة والجماعة" لللالكائي** و"الاعتقاد" لأبو بكر البيهقي***، و"الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد" لإمام الحرمين "للجويني"****.

سنة تسع وأربعين وخمسمائة. ذكره التفليسي، وذكر ابن السمعاني نحوه أيضا. ينظر: جمال الدين الإسنوي، طبقات الشافعية، ج1، تحقيق: كمال يوسف الحوت، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط1، 1987م، ص65.

¹ علي عبد الفتاح المغربي، الفرق الكلامية الإسلامية، مدخل ودراسة، الناشر مكتبة وهبة، القاهرة، ط2، 1995، ص15
* الإسماعيلي الإمام الحافظ الثبت شيخ الإسلام أبو بكر بن إبراهيم بن إسماعيل بن العباس الجرجاني كبير الشافعية بناحيته ولد سنة سبع وسبعين ومائتين، وسمع أبا خليفة، وأبا يعلى، وابن خزيمة. وصنف "الصحيح" و"معجمه" و"مسند عمر". مات في رجب سنة إحدى وسبعين وثلاثمائة. ينظر: جلال الدين السيوطي، طبقات الحفاظ، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 1983، ص382-383. وانظر أيضا: إسماعيل باشا البغدادي، هدية العارفين، ج1، مكتبة المعارف الجليلية، استانبول، (داط)، 1955، ص66-67
** أبو القاسم هبة الله بن الحسن بن منصور الطبري الرازي الحافظ الفقيه الشافعي محدث بغداد سمع جعفر بن عبد الله فتاكي وأبا القاسم عيسى بن علي الوزير وابا طاهر المخلص وابا الحسن بن الجندي وعلي بن محمد القصار والعلاء بن محمد وطبقتهم وتفقه بأبي حامد الاسفرايني كان يحفظ ويفهم (وصنف) كتابا في السنة وكتابا في رجال الصحيحين وكتابا في السنن وعاجلته المنية خرج إلى الدينور فأدركه أجله بما في رمضان سنة ثمان عشرة وأربع مائة. ينظر: شمس الدين الذهبي، تذكرة الحفاظ، ج3، كتاب مخطوط، مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية الكائنة في الهند بمحروسة حيدر آباد الدكن، 1334هـ، ص267-268

*** الإمام العلامة الحافظ الجليل شيخ الشافعية أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي ابن موسى البيهقي الحسروجردي صاحب التصانيف والتأليف، كان شيخ خراسان وإمامها ومرجعها في أصول العلم وفروعها في شعبان سنة أربع وثمانين أو ثلاث مائة نشأ على علوم الحديث، فكتبه وحفظه في صباه مما لفت أنظار شيوخه إلى حدة ذكائه وقوة حافظته رحل في طلب العلم إلى بغداد والكوفة ومطو. وكانت منائر العلم في تلك الأيام... وفي اواخر عمره سافر من بيهق إلى نيسابور فحدث فيها بكتبه وتصانيفه وظل يلمي ويحدث في نيسابور حتى توفاه الله عاشر جمادى الأولى سنة ثمان وخمسين وأربع مائة. فنقل في تابوت إلى بيهق ودفن فيها. ينظر: (مقدمة الكتاب لأحمد عصام الكاتب) أبي بكر البيهقي، الاعتقاد، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط1، 1981، ص19 وما بعدها

**** عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجَوْنِي، أبو المعالي، (419-478هـ) ركن الدين، الملقب بإمام الحرمين: أعلم المتأخرين، من أصحاب الشافعي. ولد في جوين) من نواحي نيسابور ورحل إلى بغداد، فمكة حيث جاور أربع سنين. وذهب إلى المدينة فأفتى ودرس، جامعا طرق المذاهب. ثم عاد إلى نيسابور، فبني له الوزير نظام الملك "المدرسة النظامية" فيها. وكان يحضر دروسه أكابر العلماء. له مصنفات كثيرة، منها "غياث الأمم والنيات الظلم - خ" و"العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية - ط" و"البرهان - خ" في أصول الفقه، و"نهاية المطلب في دراية المذهب - خ" في فقه الشافعية، اثنا عشر مجلدا، و"الشامل" في أصول الدين، على مذهب الأشاعرة، ينظر: خير الدين الزركلي، الاعلام، ج4، دار العلم للملايين، بيروت، ط15، 2006، ص160. وانظر أيضا: ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج16، ت: محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، لبنان، ط2، 1995،

"اعتقادات فرق المسلمين والمشركين" لفخر الدين الرازي* "لمعة الاعتقاد" لابن قدامة المقدسي** وإن كانت هذه التسمية متأخرة عن مصطلح "أصول الدين" كما يشير إلى ذلك حسن محمود الشافعي «علم العقائد: وهي أحدث نسيباً من التسميات السابقة، ولعلها ترجع إلى القرن الرابع»¹، إلى هنا نكون قد قدمنا مسح حول تسمية علم الكلام والذي شهد عدة ألقاب عبر تاريخه مما يؤكد على أصالة هذا العلم ونشأته المحلية «ويتضح من هذه التسميات أن أصول علم الكلام أصول إسلامية صرفة... وهكذا تبدو أصالة هذا العلم في التعليقات التي قيلت حول سبب تسميته بهذه التسمية»².

من ص 244 إلى ص 247 ، وانظر: هدية العارفين، ج1، المصدر السابق، ص 451 ، انظر ايضاً: سير أعلام النبلاء ج17، المصدر السابق، ص 617-618

* العلامة الكبير ذو الفنون فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الثرثري البكري الأصولي المفسر كبير الأذكياء والحكماء والمصنّفين. ولد سنة أربع وأربعين وخمس مئة. واشتغل على أبيه الإمام ضياء الدين خطيب الري، وانتشرت تواليفه في البلاد شرقاً وغرباً، وكان يتوقد ذكاء، وقد سُقْتُ ترجمته على الوجه في " تاريخ الإسلام ". وقد بدت منه في تواليفه بلايا وعظائم وسحر وانحرافات عن السنة، والله يعفو عنه، فإنه توفي على طريقة حميدة، والله يتولى السرائر. مات بمرآة يوم عيد الفطر سنة ست وست مئة، وله بضع وستون سنة، وقد اعترف في آخر عُمره حيث يقول: لقد تأملت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية فما رأيتها تشفي عليلاً ولا تروي غليلاً، ورأيت أقرب الطرق طريقة القرآن، أقرأ في الإثبات: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ ، ﴿إليه يصعد الكلم﴾ وأقرأ في النفي: ﴿ليس كمثله شيء﴾ ومن حَزَب مثل تجرّتي عرف مثل معرفتي". ينظر شمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج21، ت: بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1984، 500-501، وانظر ايضاً: أبي محمد اليافعي اليميني المكي، مرآة الجنان، ج4، تحقيق: خليل المنصور، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 1997، من ص 6 إلى ص 10. وانظر أيضاً: ابن الملّقن، العقد المذهب في طبقات حملة المذهب، تحقيق: أيمن نصر الأزهري - سيد مهني، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 1997، ص 149-150.

** "عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة بن مقدام بن نصر شيخ الإسلام موقِّق الدين أبو محمد المقدسي الجماعيلي الدمشقي الصالحي الحنبلي صاحب التصانيف. ولد بجماعيل في شعبان سنة إحدى وأربعين وخمس مئة، وقرأ القراءات واشتغل في صغره وسمع من أبيه سنة نيف وخمسين، ورحل إلى البلاد وسمع الكثير، وكتب وصنّف وبرع في الفقه والحديث، وأفتى ودرّس وشاع ذكره وبُعْدَ صِبْته. وكانت وفاته في يوم عيد الفطر، وله ثمانون سنة". جمال الدين الأتابكي، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، ج6، وزارة الثقافة والإرشاد القومي المؤسسة المصرية العامة للتأليف والطباعة والنشر والتوزيع، مصر، 1963، ص 256، انظر أيضاً: ينظر شمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج22، ت: بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1984، ص 165 إلى ص 172.، وانظر أيضاً: خير الدين الزركلي، الاعلام، ج5، دار العلم للملايين، بيروت، ط15، 2006، ص 326.

¹ حسن محمود الشافعي ، المدخل الى دراسة علم الكلام، المرجع السابق، ص25

² محمد صالح محمد السيد، أصالة علم الكلام، المرجع السابق، ص 16-17

المبحث الثاني: عوامل نشأة علم الكلام

علم الكلام كغيره من العلوم الإسلامية الذي تضافرت فيه عدة عوامل، وأسباب واجتمعت كلها لبروز هذا اللون من المعرفة الإسلامية، وحديثُ النشأة يقودنا لا محالة إلى إثارة قضية مدى أصالة هذا العلم، وهل وجود هذا العلم يعود إلى مؤثرات إسلامية محلية خالصة أم معطيات واعتبارات أجنبية خارج جغرافيا الثقافة الإسلامية، كان لها دور كبير في بزوغ نجم علم الكلام؟ أم أن كلا العاملين لهما بالغ الأهمية ومجمل الدور في ولادة العقل الكلامي وفق قاعدة التأثير والتأثر؟. يتفق جل الباحثين والدارسين أن علم الكلام وليد عوامل داخلية وأخرى خارج الجغرافيا الإسلامية « إذا أردنا أن نفسر تفسيراً حقيقياً العوامل الرئيسية التي أدت إلى هذه النشأة، أن نضع في حسابنا دائماً أن الظروف المحلية الداخلية للمجتمع الإسلامي الجديد، وإن كانت لها فعاليتها الحاسمة في هذه النشأة، فإن أهمية هذه العوامل الأجنبية لا تقل، بحال من الأحوال، عن أهمية هذه العوامل الداخلية »¹.

والآن ننتقل إلى عرض وتحليل هذه العوامل .

1-العوامل الداخلية:

أولاً: القرآن الكريم

ربما أبرز عامل يظهر عند الحديث عن المقومات الداخلية لنشأة علم الكلام هو: عنصر النص باعتبار أن الثقافة الإسلامية ثقافة نص معصوم بامتياز، فقد جاءت الرسالة الإسلامية تخدم العقائد الفاسدة التي كانت قبلها وتغلغلت في أفئدة وعقول العرب، وكذا بناء معتقد سليم قوامه التوحيد ودرء كل صور الشرك والإلحاد، فإن شطراً كبيراً من آيات القرآن جاءت تخص الاعتقادات لهذا يذكر فخر الرازي في تفسيره « أن الآيات الواردة في الأحكام الشرعية أقل من ستمائة آية، وأما البواقي في بيان التوحيد والنبوة، والرد على عبدة الأوثان وأصناف المشركين »²، لقد احتوى القرآن على أصول الاعتقاد الإسلامي لكنه إلى جانب ذلك قد أشار إلى بعض العقائد المخالفة وعمد إلى الرد عليها نصرته لعقيدة التوحيد، وقد استبطن القرآن على غير آية كشفت زيف وزيف المعتقدات الشركية فقد رد مثلاً على الدهرية* الذين قالوا ﴿ وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا

¹ فيصل بدير عون، علم الكلام ومدارسه، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط2، (داس)، ص 37

² فخر الدين الرازي، التفسير الكبير، ج2، دار الفكر، لبنان، ط1، 1981، ص96

* سيأتي الحديث بالتفصيل عن هذه الديانات في الفصل اللاحق.

الدَّهْرُ ﴿ (سورة الجاثية الآية 24)، كما رد على أصحاب التثليث (المسيحية)، ورد على قول اليهود في جواز البداء وغيرها من الآيات الكثيرة المبسوطة في القرآن الكريم « ولقد اشتمل الجدل العقائدي في القرآن على أنواع الأدلة العقلية »¹، وهو ما دفع القارئ المسلم لها إلى طرح تساؤلات حول طبيعة تلك الاعتقادات، ناهيك عن الدعوة القرآنية إلى النظر العقلي والتدبر والتأمل ﴿ أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبْلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ﴾ (سورة الغاشية الآية 17)، وغيرها من الآيات التي صوبت العقل البشري نحو الطبيعة ناظرا ومتأملا لفهم الحياة وإدراك عظمة الخالق « والواقع أن القرآن قد أفاض في الدعوة إلى النظر العقلي، وجادل المخالفين في العقائد »²، ولم تكن أغلب هذه الديانات بمجديدة على العقل العربي رغم سيطرة عبادة الأصنام على الساحة الدينية « عرفت الجزيرة العربية في الجاهلية ديانات مختلفة، من مزدكية ومانوية، ويهودية ونصرانية... ولكن الديانة السائدة كانت عبادة الأصنام »³.

إذن العقائد المخالفة التي ذكرها القرآن كانت دافعا ل طرح مجموعة من الأسئلة بدافع الفضول ورغبة في الاطلاع على مكنون هذه الاعتقادات، كعبدة النجوم والكواكب، ومنكري النبوات والمعاد، إلى جانب ذلك نجد أن القرآن قد حمل ببطن آياته دواعي الاستشكال والتساؤل حول القضايا التي حملها، وتناقض ظاهر الآيات حولها وهو ما يصطلح عليه بالرسم القرآني الحرفي " المحكم والمتشابه " لقوله تعالى ﴿ هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ ﴾ (سورة آل عمران الآية 7)، لقد أثبتت هذه الآية حقيقة وجود المحكم والمتشابه في الكلام الإلهي المعصوم « وقد كان وروده سببا في اختلاف العلماء في مواضع لمتشابهات من القرآن الكريم، وحاول كثيرون من ذوي الأفهام تأويله، والوصول إلى إدراك حقيقة معناه، فاختلّفوا في التأويل اختلافا مبيّنا، ومن العلماء من أرادوا أن يجعلوا بينها وبينهم حجابا مستورا فما كانوا يؤولون بل كانوا يتوقفون ويقولون: « رينا لا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا، وهب لنا من لدنك رحمة! .. »⁴.

¹ عبد الفتاح المغربي، الفرق الكلامية الإسلامية مدخل ودراسة، المرجع السابق، ص 52

² المرجع نفسه، ص 48

³ ابراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية، ج2، دار المعارف، القاهرة، ط3، (داس)، ص 23

⁴ محمد ابو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، دار الفكر العربي، القاهرة، (داط)، (داس)، ص 15-16

هذه الآيات كانت باعثا مهما إلى التفكير والنظر من أجل الإفهام والإيضاح للمبهمات، فتناولت الآيات مسائل متعددة تضاربت حولها الأفهام من قبيل الجبر والاختيار، التشبيه والتنزيه، قدم وحدث الكلام الإلهي وغيرها كثير، كل ذلك دفع إلى إمعان النظر في نصوص القرآن الكريم والاجتهاد في فهمه « وفي هذا ما فتح بابا لأسئلة وأجوبة، وأخذ ورد، وتأويل أو تفويض؛ ففي تعاليم الإسلام مادة كافية لفلسفة إلهية نمت وتعمّدت على مر الزمن.»¹ وهذا كان من أبرز الأسباب التي أدت إلى ظهور الفرق وتغلغل فلسفة الاجتهاد بين المسلمين، فقد اعتبر علي سامي النشار* اعتبر أن حالة الافتراق والتشظي الأولى إنما تعود الى اعتبارات لغوية نصية بامتياز « حدث بلا شك اختلاف في التفسير كان مرده إلى اختلافات لغوية (فيلولوجية) تفسيرية حول تصورات قرآنية وحديثية. اختلفوا في تفسيرات لغوية في القضاء والقدر، فنشأ عن هذا الجبر والاختيار. اختلفوا في تفسيرات لغوية حول المؤمن والفاسق والكافر فنشأ عن هذا مشكلة المنزلة بين المنزلتين. اختلفوا في معنى الخروج والإرجاء والاعتزال فنشأ عن أصل من أصول المسلمين. وهو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر - اختلفوا في الأسماء والأحكام ونشأ عن هذا المعتزلة.»² وهذه دعوة إلى دراسة العقل اللساني العربي الذي تلقى الوحي والغوص في بنياته ومكوناته والإثنيات المنتمية له، والتي مجتمعة قد تباينت بنياتها اللغوية بين عرب أقحاح أصحاب بيان، وعجم مهجنين غرباء عن لغة عرب الجاهلية الفصحى. إلى هنا نجد أن القرآن كان الشرارة الأولى لتفتت التجربة الكلامية والمنطلق الأول لنشوئها ونضحها وذلك بتبيينه لعقيدة التوحيد من جهة، وبعث عدة تساؤلات وإشكالات صدرتها نصوصه تلقفها العقل الاسلامي بحثا ونظرا وتفكيراً، ناهيك عن صور الجدل ومحاججات الأنبياء مع أقوامهم وصراعهم معهم والحوارات المسجلة في القرآن « وهكذا، كانت نصوص القرآن الكريم، بما احتوته من بعض الآيات المتشابهات، وما أثارته من تفسيرات وتأويلات مختلفة، وبما احتوته أيضا من شرح لعقيدة التوحيد،

¹ ابراهيم مذكور، في الفلسفة الإسلامية، ج2، المرجع السابق، ص 24

* علي سامي النشار (1917-1980) أحد كبار المفكرين الإسلاميين المصريين في القرن العشرين، وكان عالما كبيرا شافعي المذهب برع في علم الكلام، والفلسفة، والمنطق، حتى لقبه البعض بـ«رئيس الأشاعرة في العصر الحديث». ينظر: خالد محمد عبده، علي سامي النشار، والتصوف،

<http://hadarat.ahram.org/ArticlesRedirect/1297>

² علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج1، المرجع السابق، ص 224

وذكر العقائد المخالفة لها، نقول كانت نصوص القرآن الكريم من العوامل التي دعت إلى ظهور علم الكلام ،¹

ثانيا: السنة النبوية لقد كان للسنة النبوية الأثر البارز في نشوء مسائل علم الكلام رغم الروايات التي جاءت تحذر من الجدل والتنطع، وتنتهي عن السؤال مما يكون على وجه الغلو، فرارا من فتح باب الشبهات المفضية إلى الاختلاف أو حتى الصراع، بعض مسائل الألوهية يقول الرسول (ص) « دَعُونِي مَا تَرَكَتُكُمْ، إِنَّمَا هَلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ بِسُؤَالِهِمْ وَاخْتِلَافِهِمْ عَلَى أَنْبِيَائِهِمْ، فَإِذَا نَهَيْتُكُمْ عَنْ شَيْءٍ فَاجْتَنِبُوهُ، وَإِذَا أَمَرْتُكُمْ بِأَمْرٍ فَأَتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ. »². إلا أن التاريخ وكتب التفسير و السير تكشف عن مناظرات الرسول (ص) مع أقوام أجنبية، وأصحاب العقائد المخالفة، وتطرقه إلى عدة قضايا سواء أثارها مجتمع النبوة أو غرباء عقيدة التوحيد، أو اقتضتها ظروف الاسلام المبكر والتي تعد جزءا من التبليغ « بل إننا إذا شئنا الدقة وأردنا أن نؤرخ (للجدل) فإننا سنجد حتى والني بينهم أن هناك اتجاهات للحوار، وهذا شيء منتظر، لأنّ الدين الجديد في تلك الفترة الباكورة في حاجة إلى الإفهام، فانتهزوا فرصة وجود صاحب الدين بينهم، وامطروه بالأسئلة والمناقشة... هذا فضلا عن المناقشات التي كانت تجري بين الرسول صلى الله عليه وسلم ووفد من أه اليهود والنصارى،»³ ويمكن أن نستحضر الكثير من المناظرات التي تبين براعة ورونق الجدل والحجاج النبوي مع أهل الكتاب « التي تلقي أضواء كاشفة على دور النبي صلى الله عليه وآله وسلم في تكريس المنحى العقدي في مجال العقيدة»⁴، وهذا يعني أن النبي هو أول من تعرض لقضايا التوحيد يشرحها وينزع ما التصق بها من الشبهات ويرد مزاعم ودعاوى الملل الأخرى، فكان النبي يوظف حجج القرآن إلى جانب حججه العقلية لبناء برهان ديني مشدود، لا تقوى عليه حجج المبلسين ومن نماذج هذه المناظرات ما رواه ابن كثير* حين تلى صلى الله عليه وسلم قوله تعالى ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبٌ جَهَنَّمَ أَنْتُمْ

¹ جمال المرزوقي، دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، دار الآفاق العربية، القاهرة، ط1، 2001 م، ص21.

² أبو بكر البيهقي، السنن الصغير، السفر الثاني، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، كراتشي - باكستان، ط1، 1989، ص 138

³ ابراهيم البسيوني، الفكر والفلسفة الإسلامية، دار الأمين للنشر والتوزيع، مصر، ط1، 1997م، ص 60.

⁴ عبد الحسن آل نجف، مدخل إلى الفكر الكلامي عند الشهيد الصدر، المرجع السابق، ص32.

* ابن كثير (701 - 774 هـ = 1302 - 1373 م) إسماعيل بن عمر بن كثير بن ضو بن درع القرشي البصري ثم الدمشقي، أبو الفداء، عماد الدين: حافظ مؤرخ فقيه. ولد في قرية من أعمال بصرى الشام، وانتقل مع أخ له إلى دمشق سنة 706 هـ، ورحل في طلب العلم. وتوفي بدمشق. تناقل الناس تصانيفه في حياته. من كتبه (البداية والنهاية - ط) 14 مجلدا في التاريخ على نسق الكامل لابن الأثير.

لَهَا وَارِدُونَ ﴿ (سورة الأنبياء الآية 98) « فقال عبد الله بن الزبيري: أما والله لو وجدته لخصمته، فسلاوا محمدا: كل ما يُعبد من دون الله في جهنم مع من عبده، فنحن نعبد الملائكة، واليهود تعبد عزيرا، والنصارى تعبد عيسى بن مريم؟ فعجب الوليد ومن كان معه في المجلس، من قول عبد الله بن الزبيري، ورأوا أنه قد احتج وخاصم. فذكر ذلك لرسول الله صلى عليه وسلم، فقال: « كل مَنْ أَحَبَّ أَنْ يُعْبَدَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَهُوَ مَعَ مَنْ عَبَدَهُ، إِنَّهُمْ إِنَّمَا يَعْبُدُونَ الشَّيْطَانَ وَمَنْ أَمَرْتَهُمْ بِعِبَادَتِهِ. وَأَنْزَلَ اللَّهُ: ﴿إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَىٰ أُولَٰئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ لَا يَسْمَعُونَ حَسِيسَهَا وَهُمْ فِي مَا اشْتَهَتْ أَنفُسُهُمْ خَالِدُونَ﴾¹. بهذا القدر الوجيز نجد أن السنة النبوية قد وضعت الصورة الأولى للاستدلال العقلي حول العقيدة، وقطعت مقولات الملل المشركة بالحجة والبرهان وحيا وعقلا، فالوحي كان مصاحبا دائما الهدي النبوي.

ثالثا: الخلاف السياسي لقد لعبت التحولات السياسية في المجتمع الإسلامي بعد وفاة النبي (الإمامة) دورا بارزا في تغيير الموازين الاجتماعية والعقدية، وبالتالي لا يمكن أن نتناول النشأة التاريخية لعلم الكلام بمنأى عن التصور السياسي والاجتماعي « ولقد كان للسياسة أثرا كبيرا في كثير من مسائل هذا الفن، فينبغي على طالب هذا العلم أن لا يغفل دور السياسة والصراعات السياسية والمذهبية في انتشار بعض المذاهب دون بعضها»². لقد شهدت كتب الملل والنحل أن أخطر مسألة ابتلي بها المجتمع الإسلامي بعد وفاة الرسول (ص) هي الإمامة « وأعظم خلاف بين الأمة خلاف الإمامة، إذ ما سُلَّ سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سُلَّ على الإمامة في كل زمان »³.

وقد سجلت السقيفة* ذلك المشهد المأزوم والذي اختلف فيه الصحابة على خليفة الصادق الأمين « وكان أول خلاف حدث من ذلك بعد النبي - صلى الله عليه وآله وسلم - هو في قضية الإمامة؛

الزركلي، الأعلام، ج1، المرجع السابق، ص 320. ينظر أيضا: شمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج5، ت: بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1984، ص 318

¹ الحافظ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج5، دار طيبة للنشر والتوزيع، م ع س، ط1، 1997، ص 380

² من مقدمة كتاب بحر الكلام لأبي معين النسفي، المصدر السابق، ص 27

³ أبي الفتح الشهرستاني، الملل والنحل، المصدر السابق، ص 17

* سقيفة بن ساعدة: بالمدينة، وهي ضلة كانوا يجلسون تحتها، فيها بويح أبو بكر الصديق، رضي الله عنه؛ قال الجوهري: السقيفة الضفة، ومنه سقيفة بني ساعدة، وقال أبو منصور: السقيفة كلُّ بناء سَقُفَ به صُقْفَةٌ أو شبه صُقْفَةٍ مَّا يَكُونُ بَارِزًا، أُلْزِمَ هَذَا الْاسْمَ لِلتَّفَرُّقَةِ بَيْنَ الْأَشْيَاءِ، وَأَمَّا بَنُو سَاعِدَةَ الَّذِينَ أُضِيفَتْ إِلَيْهِمُ السَّقِيفَةُ فَهَمَّ حَيٌّ مِنَ الْأَنْصَارِ، وَهَمَّ بَنُو سَاعِدَةَ بْنِ كَعْبِ بْنِ الْخَزْرَجِ بْنِ حَارِثَةَ بْنِ ثَعْلَبَةَ بْنِ عَمْرٍو، مِنْهُمْ سَعْدُ بْنُ عُبَادَةَ بْنِ دُؤَيْمِ بْنِ حَارِثَةَ بْنِ أَبِي خَزِيمَةَ بْنِ ثَعْلَبَةَ بْنِ طَرِيفِ بْنِ الْخَزْرَجِ بْنِ سَاعِدَةَ، وَهُوَ الْقَائِلُ يَوْمَ السَّقِيفَةِ: مَتَى أَمِيرُ

فاختلف فيها المهاجرون والأنصار، وقالت الأنصار: "منا أمير ومنكم أمير"، ثم غلبت فرقة المهاجرين. وسكتت الأنصار عن دعواهم بسبب رواية أبي بكر عن النبي - صلى الله عليه وآله - : "الأئمة من قريش". ووقعت قضايا السقيفة وبيعة أبي بكر على ما هو مسطور في محله¹. لقد ألبس هذا الخلاف السياسي لباساً دينياً وكأنه خلاف من سنخ العقيدة، فقد اختلف المهاجرون والأنصار حول أحقية الخلافة كما تشهد سقيفة بن ساعدة، في حين انشغل بني هاشم في ترتيب مراسيم دفن الرسول (ص) وهم بالخلافة متعلقون، لتتم مبايعة الصحابي الجليل "أبو بكر الصديق" رضي الله عنه (ت13هـ) بين موال للبيعة ومُتَبَرِّ، وناقم يدس غيظه «وقد حصل الانشقاق المناهجي الأول، بشكل صريح وواضح، منذ وفاة الرسول صلى الله عليه وآله؛ وكان ذلك أثناء انعقاد جلسة مصيرية لعدة من أكابر المهاجرين والأنصار في سقيفة بني ساعدة، من أجل تعيين النظام السياسي بعد ارتحال الرسول القائد»²، لينشأ بعد ذلك تياران متضادان أحدهما ينادي بإمامة الاختيار والآخر ينادي بإمامة النص، ثم حدث بعد ذلك بيعة عثمان بن عفان رضي الله عنه (ت35هـ) وما تبعها من أحداث وأزمات انتهت باغتياله بمرئى من الصحابة، فكانت النقطة التي أفاضت الكأس بعد تولي الإمام علي عليه السلام شؤون الدولة الإسلامية، بين مطالب بالقصاص الفوري لدم عثمان وبين متبع طائع لأوامر وقرارات السلطة الحاكمة في التأني والترتيب المنظم والعقلاني لمشروع القصاص، وهو ما أذن ببداية عهد التحزبات والتمذهبات التي أفضت لمنازعات إلى حد سل السيوف بين أشهاد مجتمع النبوة "الصحابة" كما تشهد موقعة "الجمل والصفين"، والتي تفجرت من بطنها فرقة خارجة عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه (ت40هـ) وأخرى مشايعة له ملتفة حوله «ولم يستقر الأمر لعلي، بل تقاتل المسلمون ولم يمض على وفاة نبيهم ثلاثين عاماً، ولم يهنأ علي بانتصاره

ومنكم أمير، ولم يبايع أبا بكر ولا أحداً، وقتلته الحقن فيما قيل بجؤران. ياقوت الحموي، معجم البلدان، ج3، دار صادر، بيروت، (د/ط)، 1977، ص 228-229

¹ فضل الله الزنجاني، تاريخ علم الكلام في الإسلام، تحقيق: قسم الكلام والحكمة الإسلاميين، مجمع البحوث الإسلامية، إيران، ط1، 1997، ص 22

² شكيب بن ديرة الطلبي، نافذة على أهم الفرق والمذاهب الإسلامية، مركز المصطفى صلى الله عليه وآله العالمي للترجمة والنشر، إيران، ط1، 1443هـ، ص 42-43

في واقعة الجمل والصفين، إذ لزم عن التحكيم أن خرج عليه بعض شيعته والخوارج هم أول من أثار المشكلات السياسية على مستوى المبادئ»¹.

فتم استئثار مسألة الإمامة كمسألة كلامية أثارت جدلاً بين المسلمين الذين بدعوا يعلنون الولاء والبراء للجماعات الدينية (الفرق)، والتي بدأت تقدم قراءات واجتهادات جديدة للنص وتصدر فتاوى وتقدم آراء دينية تنادي كلها بأنها على منهاج المصطفى الأمين ومن القرآن تنطلق « ولم تقف عند حد الاعتقاد بل تجاوزته إلى آراء في الفروع ... "فالشيعة" لهم نخلتهم السياسية، وهي تقترب أو تبتعد من الدين، ولهم منهاج في دراسة العقائد... وكذلك "الخوارج"، لهم بجوار آرائهم السياسية آراء في الاعتقاد والإيمان»²، إلى هنا نجد أن أهم قضيتين برزتا في الأفق الإسلامي هما: كيف نصب الإمام؟ والثانية قضية تحكيم الإمام علي في معركة الصفين!، وهل الخطأ التحكيمي يمكن أن يرتقي إلى مستوى الكبيرة التي تُخرج من الدين وتسلب الإيمان من صاحبها؟ فتنازلت الآراء وتعددت المواقف من خوارج وإرجاء وشيعة. « واختلقت الآراء حول ذلك، وأصبح كل فريق يناصر رأيه، ويؤول كل فريق، بما يوافق رأيه،.. ولقد أثار هذا الجو المشحون ذو الطابع السياسي جدلاً دينياً فلسفياً»³ هذا تحليل لبداية تفكك البيت الإسلامي الموحد، والذي استطاعت السياسة أن تفرق بين أبنائه شيعة ومذاهب متنازعين قدمت كل طائفة منهم تجربة كلامية دافعت بها عن أصولها، ومبادئها جاعلة من النص سنداً لها ومن صحيح الرواية (السنة) منهاجاً وسنداً لها « الجواب على ذلك أن الخلاف السياسي بين المسلمين ما كان ليباعد عن الدين؟، لأن كل فريق من الفرق المتنازعة كان يلجأ إلى نصوص الدين دائماً ليؤيد موقفه وهذا بدعوة إلى الاجتهاد في فهم النصوص، أو تأويلها تأويلاً خاصاً، عندئذ صار كل حزب سياسي فرقة دينية لها معتقداتها»⁴.

2- العوامل الخارجية:

أولاً: الثقافات الدينية الأجنبية تكاد تجمع كل الدراسات والبحوث التي تناولت قضية نشأة علم الكلام أن الثقافات الدخيلة كان لها بالغ الأثر في إشعال شرارة البحث العقائدي، بما صحبته من أساطير

¹ أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، ج1، المرجع السابق، ص 33

² محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، المرجع السابق، ص 29

³ عبد الفتاح المغربي، الفرق الكلامية الإسلامية، مدخل.. ودراسة، المرجع السابق، ص 56

⁴ أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، علم الكلام وبعض مشكلاته، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، (داس)، ص18

واعتقادات أشكلت على عقيدة المسلمين الكثير من المسائل والقضايا، بحيث لعبت الفتوحات الإسلامية دورا بارزا في استقطاب هذه الأفكار والعقائد «وقد اتسع نطاق المباحث الكلامية في هذا العهد، لما أن الفتوحات الواسعة أفضت بالطبع إلى اختلاط المسلمين بغيرهم من الأمم وأرباب الملل والنحل وفيهم العلماء والأحبار والأساقفة والبطارقة الباحثون في الأديان والمذاهب فارتفع منار الكلام»¹، وقد كان لديانات الإبراهيمية (اليهودية والمسيحية) وكذا ديانات الفرس والهند حضور قوي في تفعيل الدرس الكلامي وبعث نشاطه، بما حملوه من مسائل جديدة لم تكن معروفة نتيجة هذا الاحتكاك الديني الحضاري، إذن هذا الاحتكاك والتصادم بين الإسلام والأديان الأجنبية وما خلفته هذه الأخيرة من مواضيع مهمة غذت مسرح الجدل الكلامي الإسلامي « وهكذا فأنت تلاحظ أنه كان للمواجهة الفكرية بين الإسلام وسائر الأديان، أثره في نشأة موضوعات علم الكلام، فقد لزم عن المواجهة بين اليهودية والإسلام موضوعات تتعلق بالتنزيه والتشبيه...، وبين المسيحية والإسلام ظهرت موضوعات تتعلق بموقف القرآن الكريم من التثليث، والإتحاد، والصلب، وعبادة المسيح، وعن المواجهة بين الإسلام وديانات الفرس والهند ظهرت جوانب ميتافيزيقية متعلقة بالأخلاق، أو بالأحرى البحث في أصل الشر...»²، وقد أشار الشهرستاني إلى التشبيه والتجسيم الذي بَلَّتْ به اليهودية العقل الإسلامي « وأما التشبيه: فلأنهم وجدوا التوراة مُلئت من المتشابهات مثل الصورة، والمشافهة، والتكليم جهرا، والنزول على طور سيناء انتقالا، والاستواء على العرش استقرارا، وجواز الرؤية فوق وغير ذلك»³، يبين هذا النص الطابع التجسيمي لدى العقل الديني اليهودي والذي كان له بالغ الأثر والتأثير في بعض الفرق الكلامية، كما يرى الشهرستاني في حديثه عن المشبهة*

¹ محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير الميزان، ج5، تحقيق: حسين الأعلمي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط1، 1997، ص 282

² جمال المرزوقي، دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، المرجع السابق، ص 27

³ أبي الفتح الشهرستاني، الملل والنحل، المصدر السابق، ص 172

* الَّذِينَ شَبَّهُوا اللَّهَ بِمَخْلُوقَاتِهِ، وَقَدْ اخْتَلَفُوا فِي طُرُقِ التَّشْبِيهِ، فَمِنْهُمْ (مُشَبَّهَةٌ غَلَاةُ الشَّبَعَةِ كَمَا تَقَدَّمَ، وَمِنْهُمْ مُشَبَّهَةٌ الْحُسْوِيَّةُ، قَالُوا: هُوَ - تَعَالَى - مِنْ لَحْمٍ وَدَمٍ، وَلَهُ أَعْضَاءٌ حَتَّى قَالَ بَعْضُهُمْ لِأَصْحَابِهِ) لَمَّا سَأَلُوهُ (أَعْفُوْنِي مِنَ اللَّحْيَةِ وَالْفَرْجِ، وَسَلُوْنِي عَمَّا وَرَاءَهُمَا)، وَمِنْهُمْ (مُشَبَّهَةٌ الْكِرَامِيَّةُ أَصْحَابُ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ مُحَمَّدِ بْنِ كَرَامٍ، قَالُوا: إِنَّ اللَّهَ عَلَى الْعَرْشِ مِنْ جِهَةِ الْعُلُوِّ، وَتَجَوَّزَ عَلَيْهِ الْحَرَكَةُ وَالنُّزُولُ، فَقِيلَ: بِنَمَلٍ الْعَرْشِ، وَاخْتَلَفُوا أَبْغَدٍ مَنَاهِ أَوْ غَيْرِهِ؟) وَمِنْهُمْ (مَنْ أَطْلَقَ عَلَيْهِ لَفْظَ الْجِسْمِ. انظر: محمد بن أحمد السرافيني، لوامع الأنوار البهية، ج1، المكتب الإسلامي ودار الخاني، ط2، دمشق، 1982، ص91. انظر أيضا: للشهرستاني. الملل والنحل، المصدر نفسه، ص83، أيضا: عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، تحقيق: عثمان الحشت، دار الطلائع، القاهرة، (د/ط)، 2016، ص140.

«وأكثرها مقتبسة من اليهود، فإن التشبيه فيهم طباع»¹، أما الاسفراييني* فإنه اعتبر أن اليهود هم مُصدِّرة التشبيه في المجتمع الإسلامي وذلك عند تأريخه لهم «واعلم أن جميع اليهود في أصول التوحيد فريقان: فريق منهم المشبهة. وهم الأصل في التشبيه، وكل من قال قولاً في دولة الإسلام بشيء من التشبيه فقد نسج على منوالهم، وأخذ مقالة من مقالهم الروافض وغيرهم»²، أما المسيحية فقد التقت بالإسلام وسجلت كثير نقاط خلافٍ مع الشريعة الخاتمة بما حملته من عقيدة «التثليث . والإتحاد، والصلب، وعبادة المسيح»³. وقد كانت إشكالية ألوهية المسيح من أهم القضايا التي انبرى القرآن الكريم والسنة النبوية في ردها وإبطالها، ذلك أن القرآن يدعو النصارى إلى تجنب الغلو الذي يوصل إلى درجة تأليه المسيح عليه السلام، ما شكل نقطة نزاع بين الديانتين، وهو ما سار عليه المتكلمون في نقض هذه المقولة باعتماد أدلة النص والعقل «وأخذ القرآن يرسم صورة المسيح كإنسان فقط، ويُنكر إنكاراً باتاً ألوهيته، ويدعم وحدة الله الكاملة، وعدم شفعه، ويؤكد صمديته، وينزهه عن الشريك والنظير والند والولد»⁴. ويمكن أن نلتمس هذا الجدل الإسلامي المسيحي من خلال مدونات المتكلمين على شاكلة "الفصل" لابن حزم**، و"المغني" للقاضي عبد الجبار***، و"شفاء

¹ أبي الفتح الشهرستاني، الملل والنحل، المصدر السابق، ص 85

* الإمام العلامة الأوحى، الأستاذ، أبو إسحاق، إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران، الإسفراييني الأصولي الشافعي، الملقب ركن الدين. أحد المجتهدين في عصره، وصاحب المصنفات الباهرة ومن تصانيفه كتاب "جامع الخلي في أصول الدين والرد على الملحدين"، في خمس مجلدات. وبنيت له بنيسابور مدرسة مشهورة. توفي بنيسابور يوم عاشوراء من سنة ثمان عشرة وأربعمائة. ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 17، المصدر السابق، ص 353، أيضاً: الزركلي، الأعلام، ج 1، المرجع السابق، ص 61.

² أبو إسحاق الاسفراييني، التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، تحقيق: كمال يوسف الحوت، عالم الكتب، بيروت، ط 1، 1983م، ص 151

³ جمال المرزوقي، دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، المرجع السابق، ص 25

⁴ علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج 1، المرجع السابق، ص 92

** علي بن أحمد بن سعيد بن حزم بن غالب، أبو محمد، أصله من الفرس، وحده الأقصى في الإسلام اسمه، يزيد، مولى ليزيد بن أبي سفيان. كان حافظاً عالماً بعلوم الحديث وفقهه، مستنبطاً للاحكام من الكتاب والسنة، متفنناً في علوم حجة، عاملاً بعلمه، زاهداً في الدنيا بعد الرياسة التي كانت له ولأبيه من قبله في الوزارة وتدير الممالك، متواضعاً ذا فضائل حجة، وتوايف كثيرة في كل ما تحقق به من العلوم. وجمع من الكتب في علم الحديث والمصنّفات والمسندات شيئاً كثيراً. مولده في ليلة الفطر سنة أربع وثمانين وثلاث مئة بقرطبة، ومات بعد الخمسين وأربع مئة. وكان له في الآداب والشعر نفس واسع، وباعاً طويلاً، وما رأيت من يقول الشعر على البديهة أسرع منه. ينظر: أبي عبيد الله الحميدي، جذوة المقتبس في تاريخ علماء الأندلس، تحقيق: إبراهيم الإياري، دار الغرب الإسلامي، تونس، ط 1، 2008، ص 449-450، ترجمته أيضاً في: السيوطي، طبقات الحفاظ، المصدر السابق، ص 435-436.

*** (قاضي القضاة) (... - 415 هـ = ... - 1025 م) عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمداني الأسد آبادي، أبو الحسين: قاض، أصولي. كان شيخ المعتزلة في عصره. وهم يلقبونه قاضي القضاة، ولا يطلقون هذا اللقب على غيره. ولي القضاء بالري، ومات فيها. له

الغيليل في بيان ما وقع في التوراة والإنجيل من التبديل " للجبوني، و"الرد على النصارى" للجاحظ*، و" تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل" للباقلاني** وقد استفحل هذا الجدل العقائدي بعد الانقسام الذي شهدته المسيحية وتفككها إلى فرق (ملكانية نسطورية ويعقوبية)¹ والذي أفضى إلى تعدد المقولات والأصول العقديّة المسيحية، والتي أثارت حفيظة المتكلمين فانبروا لتحليلها ونقض مسلماتها ودحضها دفاعاً عن عقيدة التوحيد والتنزيه، وهنا نجد أن الأثر المسيحي كان واضحاً في علم الكلام بما سحبه من مواضيع جديدة أحييت البحث العقلاني في العقيدة، وقد أشار المستشرق دي بور إلى هذا التأثير لدرجة تشابه المسائل الكلامية الإسلامية والمسيحية في بعض الأصول « ولا شك أن مذاهب المتكلمين الإعتقادية تأثرت بعوامل نصرانية أبلغ التأثير: فتأثرت العقائد الإسلامية في تكوينها بمذاهب الملكانية واليعاقبة في دمشق، كما تأثرت في البصرة وبغداد بالمذاهب النسطورية والغنوصية»²، ورغم الافتقار حسب دي بور إلى الشهادات التاريخية الكتابية إلا أن هذا لا يخفي حجم ذلك التأثير والاستمداد الكلامي للمسيحية « ولم يصل إلينا إلا القليل من الآثار المكتوبة المتعلقة بتلك الحركة في أوائل نشأتها؛ غير أننا لا نخطئ الصواب، إذا قلنا إن اختلاط

تصانيف كثيرة، منها: (تنزيه القرآن عن المطاعن) و (الأمالي) و (المجموع في المحيط بالتكليف) الأول منه، و (شرح الأصول الخمسة) و (المغني في أبواب التوحيد والعدل) أحد عشر جزءاً منه، ينظر: الأعلام للزركلي، ج3، المرجع السابق، ص 273-274. وانظر سير أعلام النبلاء، ج 17، المصدر السابق، ص 245.

* الجاحظ (255 - 163 هـ = 780 - 869 م) عمرو بن بحر بن محبوب الكنايني بالولاء، الليثي، أبو عثمان، الشهير بالجاحظ: كبير أئمة الأدب، ورئيس الفرقة الجاحظية من المعتزلة. مولده ووفاته في البصرة. فليح في آخر عمره. وكان مشوه الخلق. ومات والكتاب على صدره. قتلته مجلدات من الكتب وقعت عليه. له تصانيف كثيرة، منها "الحيوان" أربعة مجلدات، و "البيان والتبيين". الأعلام للزركلي، ج5، المرجع السابق، ص 74، أيضاً: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، المصدر السابق، من ص 258 إلى ص 261، ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج3، المصدر السابق، من ص 470 إلى ص 475.

** (338 هـ - 403 هـ / 950 م - 1013 م) هو أبو بكر محمد الطيب بن محمد القاضي المعروف بابن الباقلاني، الملقب بشيخ السنة، ولسان الأمة، المتكلم على مذهب أهل السنة والجماعة، أحد كبار علماء عصره انتهت إليه رئاسة المذهب الأشعري، وإليه انتهت رئاسة المالكية في وقته، يقول الخطيب البغدادي " محمد بن الطيب بن محمد أبو بكر القاضي المعروف بابن الباقلاني المتكلم على مذهب الأشعري، من أهل البصرة، سكن بغداد، وسمع بها الحديث وكان ثقة. فأتم الكلام فكان أعرف الناس به، وأحسنهم خاطراً، وأجودهم لساناً، وأوضحهم بياناً، وأصحهم عبارة، وله التصانيف الكثيرة المنتشرة في الرد على المخالفين من الرافضة والمعتزلة والجهمية والخوارج وغيرهم". ينظر: الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج3، تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 2001، ص 364 - 369 أيضاً: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج17، المصدر السابق، ص 190 وما بعدها.

¹ يمكن العودة في تفصيل هذه الفرق إلى كتاب "ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج1، تحقيق: محمد إبراهيم نصر ومحمد عميرة، دار الجيل، بيروت، (د/ط)، (د/س)، ص 109 وما بعدها

² دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، المرجع السابق، ص 83

المسلمين بالنصارى وتلقيهم العلم عنهم في المدارس كان له عظيم الأثر ... ونحن نجد بين مذاهب المتكلمين الأولى في الإسلام وبين العقائد النصرانية شبيها قويا»¹.
 وحضور شخصية مسيحية كيوحنا الدمشقي* في البلاط الأموي طيبا يث العقائد المسيحية ويناظر عنها؛
 طبيعي أن يترك بصمته على التوحيد الإسلامي، وهو الذي وضع كتابا في ذلك أسماه " مناظرة بين مسيحي ومسلم " والذي ينتصر فيه لفلسفة الاختيار المسيحية على عقيدة الجبر الإسلامية « بالنسبة لمشكلة الجبر والاختيار فيرى معظم الدارسين المحدثين أن الاعتقاد بالاختيار ظهر تحت تأثير المسيحية في معارضتها للاعتقاد الإسلامي الساذج بالجبر»² ، ونفس هذا الرأي نجده عند دي بور الذي يربط نشأة مسألة الجبر والاختيار بالثقافة المسيحية « وأول مسألة كثر حولها الجدل بين علماء المسلمين هي مسألة الاختيار؛ وكان النصارى الشرقيون يكادون جميعا يقولون بالاختيار...وتقوم إلى جانب هذه الاعتبارات الغنية عن البرهان دلائل متفرقة على أن طائفة من المسلمين الأولين الذين قالوا بالاختيار كان لهم أساتذة نصارى»³، وشهادة المستشرق المجري جولدزيهر** تدعم هذه المسلمة فقد أكد على الحضور المسيحي في العقلانية الكلامية الفلسفية « ليس التأثير للكتب المترجمة وحدها، بل كان للاختلاط بين المسلمين وغيرهم

¹ المرجع السابق، ص 83

* يوحنا الدمشقي أو القديس يوحنا الدمشقي (باليونانية Iōānνης Δαμασκήνος Iōannês Damaskênos باللاتينية Iohannes Damascenus: والملقب بدفاق الذهب نظراً لفصاحة لسانه، ولد باسم يوحنا منصور بن سرجون عام 676 م في دمشق خلال حكم الدولة الأموية، من عائلة مسيحية نافذة إذ كان والده يعمل وزيراً في بلاط الخلافة الأموية وكذلك كان يعمل جده كرئيساً لديوان الجباية المالية فيها. وقد شغل يوحنا الدمشقي نفسه هذه الوظيفة فترة من الزمن، ومن ثم دخل إلى دير القديس سابا قرب القدس في فلسطين بعد بداية خلافة هشام بن عبد الملك، وقد جمعته صداقة معه ومع عدد من الخلفاء قبله. توفي يوحنا الدمشقي في 4 ديسمبر 749م.... مؤلفات يوحنا الدمشقي ينوع المعرفة وهو يتألف من ثلاث كتب.. انظر: جورج قنواي لويس غرويد، فلسفة الفكر الديني، ج2، ترجمة: صبحي الصال وفريد جبر، دار العلم، بيروت، ط1، 1967، ص32. أيضا: كمال اليازجي، يوحنا الدمشقي، منشورات النور، لبنان، (د/ط)، 1984.

² هنري ولفسون، فلسفة المتكلمين، ج1، المرجع السابق، ص 117

³ دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، المرجع السابق، ص 83

** إجناس كولد صهر Ignaz Goldziher مستشرق مجري موسوي، يُلفظ اسمه بالألمانية اجناتس جولد تسيهر. وُلد في الثاني والعشرين من شهر يونيو سنة 1850م في مدينة اشتولقيسنبرج في بلاد المجر من عائلة يهودية ذات مكانة عالية وكبيرة، وتوفي سنة 1921م، ظلَّ أكثر من ربع قرن يقوم بأبحاثه ودراساته في عالم البحوث الإسلامية إحدى مكتبات مدينة بودابست، فهو الذي فتح الطريق أمام الباحثين الجدد في مجال الاستشراق؛ ولذلك عُدَّ من أئمة الاستشراق وأساتذته... من أهم مؤلفاته: الإسلام عقيدة وشرعية، مذاهب التفسير الإسلامي، انظر: عبد الرحمن البدوي، موسوعة المستشرقين، المرجع السابق، من ص197 إلى ص202، أيضا: نجيب العقيقي، المستشرقون، ج3، دار المعارف، مصر، ط4، (د/س)، من ص40 إلى ص42

من العناصر الأخرى كالمسيحيين دخل في هذا التأثير، ففي القرن السابع الميلادي حصل نقاش بين المسلمين، وجدل عنيف حول القضاء، وحرية الإرادة، ليتسرب مثل هذا النقاش إليهم حول هذه المسألة من المسيحيين الشرقيين بحكم الاختلاط الشخصي،¹ وهناك نص مهم يحدد فيه "ولفسون" موطن الالتقاء والتأثير بعد أن تناولها بالبحث والدراسة لينتهي إلى تأكيد التأثير المسيحي في علم الكلام ما يعني أن المسلمين « كانوا على صلة بالمسيحيين وأن تأكيد الاختيار، على نحو ما وُجد في الإسلام عند "القدرين" antipredestenationists هو من أثر التعاليم المسيحية، وأن إنكار الصفات، على نحو ما نجد عند المعتزلة، يمكن أن يظهر على أنه رأي "يحيي الدمشقي" أو رأي "الآباء" على وجه العموم، وأن الاعتقاد الإسلامي بقدم "القرآن" مشابه للاعتقاد المسيحي بقدم "اللوجوس" <الكلمة>.² وهناك من اعتبر أن رأس القدرية وهو غيلان الدمشقي* من أصول مسيحية كما يذهب "فان اس" وكما ادّعى عدوه اللدود الأوزاعي** وهو ما أدى الى كفره بمناظرة معه في حضرة الخليفة الأموي هشام بن عبد الملك*** »

¹ أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، علم الكلام وبعض مشكلاته، المرجع السابق، ص 20

² هنري ولفسون، فلسفة المتكلمين، ج1، المرجع السابق، ص121

* غَيْلَانُ القَدْرِي (000- بعد 105 هـ = 000 - بعد 723 م) غيلان بن مسلم الدمشقيّ، أبو مروان : كاتب، من البلغاء : تنسب إليه فرقة " الغيلانية " من القدرية. وهو ثاني من تكلم في القدر ودعا إليه، لم يسبقه سوى معبد الجهتيّ. قال الشهرستاني في الملل والنحل " : كان غيلان يقول بالقدر خيره وشره من العبد، وفي الإمامة إنّها تصلح في غير قريش، وكل من كان قائماً بالكتاب والسنة فهو مستحق لها، ولا تثبت إلا بإجماع الأمة وله رسائل، قال ابن النديم إنّها في نحو ألفي ورقة. واتهم بأنه كان في صباه من أتباع الحارث بن سعيد، المعروف بالكذاب. وقيل : تاب عن القول بالقدر، على يد عمر ابن عبد العزيز، فلما مات عمر جاهر بمذهبه، فطلبه هشام بن عبد الملك، وأحضر الأوزاعي لمناظرته، فأفتى الأوزاعي بقتله، فصلب على باب كيسان بدمشق. الزركلي، الأعلام، ج5، المرجع السابق، ص 124.

** الأوزاعي (88 - 157 هـ = 707 - 774 م) عبد الرحمن بن عمرو بن يحمّد الأوزاعي، من قبيلة الأوزاع، أبو عمرو: إمام الديار الشامية في الفقه والزهد، وأحد الكتاب المترسلين. ولد في بعلبك، ونشأ في البقاع، وسكن بيروت وتوفي بها. وعرض عليه القضاء فامتنع. قال صالح بن يحيى في (تاريخ بيروت) : (كان الأوزاعي عظيم الشأن بالشام، وكان أمره فيهم أعز من أمر السلطان، وقد جعلت له كتاب يتضمن ترجمته (الأعلام للزركلي، ص 320. قال عنه ابن عساکر "إمام أهل الشام في الحديث والفقه، كان يسكن دمشق خارج باب الفراديس بمحلة الأوزاع، ثم تحول إلى بيروت فسكنها مرابطاً إلى أن مات بها". ابن عساکر، تاريخ مدينة دمشق، ج35، تحقيق: عمر بن غرامة العمروي، دار الفكر، لبنان، (د/ط)، 1996، ص147. وما بعدها. أيضاً: شمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج7، ت: بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1984.

ص 108

*** هشام بن عبد الملك (125 - 71 هـ = 690 - 743 م) هشام بن عبد الملك بن مروان : من ملوك الدولة الأموية في الشام. ولد في دمشق، وبويع فيها بعد وفاة أخيه يزيد) سنة 105 هـ وخرج عليه زيد بن علي بن الحسين (سنة 120 (بأربعة عشر ألفاً من أهل الكوفة، فوجه إليه من قتله وفل جمعه. ونشبت في أيامه حرب هائلة مع خاقان الترك في ما وراء النهر، انتهت بمقتل خاقان واستيلاء العرب على

كان والده كاثوليكيًا قبطيًا كان اسمه قبل دخوله الإسلام يونس وسمى نفسه بعد ذلك مسلماً... لقد أشاع الأوزاعي من خلال استخلاصه أوجه التشابه مع معبد الجهني وسمومه المسيحية أن غيلان بسبب أصله المسيحي قد وقع في الكفر»¹. وقد سبقه إلى ذلك ابن قتيبة* ففي كتابه "المعارف" يكشف عن قبطية غيلان الدمشقي « غيلان الدمشقي، كان قبطياً، قديراً، لم يتكلم أحد في القدر قبله ودعى إليه إلا «معبد الجهني». »².

إلى هنا نكون قد وقفنا على حقيقة الارتباط الإسلامي المسيحي ومدى حضور هذا الأخير في بلورة مسائل علم الكلام وبعث الجدل العقائدي عند أهل الكلام. -ننتقل الآن إلى بيان مدى تأثير الديانات الوضعية على نشأة علم الكلام حيث تُشير كثير من النصوص إلى ذلك الارتباط والتواصل الكبير بين المتكلمين وأفكار أصحاب هذه الديانات، خصوصاً أولئك الذين دخلوا الإسلام وبقيت لهم شوائب عقديّة سابقة معلقة في أذهانهم وقلوبهم، فإيمانهم قد كان إما طوعاً أو كرهاً أو رغبةً أو رهبةً، ولن يُضَيِّعُوا إمكان بثها وإثارتها من جديد لو أُتِيحت الفرصة لذلك « تظهر لنا أنهم قد أسلموا دون أن يتخلصوا من دياناتهم القديمة وعاداتهم الموروثة، كما تظهرنا على أنهم قد أرادوا بنشرها كيدا للإسلام، نتيجة حقدهم على زوال ما كان لهم من مجد سالف، وقد كان من هؤلاء من دان قبل إسلامه بالمجوسية والمانوية والزرادشتية، وهي ديانات شرك ووثنية. فكان لا بد أن تنهض طائفة من علماء المسلمين ذوي الخبرة بالمنطق وبراهينه للرد عليهم»³. ومعلوم أن أغلب هذه الديانات كان تدين بالثنوية (إثبات إلهين اثنين)، وهو ما أثار حفيظة أهل التوحيد (المتكلمون) فبادروا بالرد عليهم ونقض مذاهبهم، لكن هذه الحملة الدفاعية لا

بعض بلاده. واجتمع في خزائنه من المال ما لم يجتمع في خزانة أحد من ملوك بني أمية في الشام. "ينظر: الأعلام للزركلي، ج8، المرجع السابق، ص68، وانظر: سير أعلام النبلاء، ج5، المرجع السابق، ص351، وأيضاً: محمد بن شاعر الكندي، فوات الوفيات والذي عليها، ج4، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، (د/ط)، (د/س)، ص238-239.

¹ جوزيف فان اس، علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة، ج1، المرجع السابق، ص110-111.

* وهو عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري قاضيها، النحوي اللغوي صاحب المصنفات البديعة المفيدة المحتوية على علوم جمة نافعة. كانت وفاته في هذه السنة (276هـ)، وقيل التي بعدها. ومولده في سنة ثلاثة عشر ومائتين، ولم يجاوز الستين. وروى عنه ولده أحمد جميع مصنفاته. وقد ولي قضاء مصر سنة إحدى وعشرين وثلاثمائة. وتوفي فيها بعد سنة رحهما الله ينظر: الحافظ بن كثير، البداية والنهاية، ج11، تحقيق: محمد سعيد الصاغري وعبد القادر الأرناؤوط والدكتور بشار عواد معروف دار ابن كثير، سوريا، ط2، 2010،

ص297-298، أيضاً: الأعلام للزركلي، ج4، المرجع السابق، ص137

² ابن قتيبة، كتاب المعارف، المصدر السابق، ص484

³ أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، علم الكلام وبعض مشكلاته، المرجع السابق، ص22-23

تنفي استلهاهم حراس العقائد لبعض الأفكار والآراء من هذه الديانات فقد أشار البغدادي* إلى أن النظام** المعترلي قد وقع تحت تأثير الثنوية*** والمانوية**** « وكان في زمان شبابه قد عاشر قوما من الثنوية ،وقوما من السمنية القائلين بتكافؤ الأدلة،...وأخذ من الثنوية قوله بأن فاعل العدل لا يقدر على فعل الجور والكذب،...وأعجب بقول البراهمة بإبطال النبوات،»¹. كما نجد أن فكرة التناسخ**** قد أخذت

* عبد القادر البغدادي (..= 429 هـ - 1037 م) عبد القاهر بن طاهر بن محمد بن عبد الله البغدادي التميمي الاسفراييني، أبو منصور: عالم متفنن، من أئمة الأصول. كان صدر الاسلام في عصره. ولد ونشأ في بغداد ورحل إلى خراسان فاستقر في نيسابور. وفارقها على أثر فتنه التركمان قال السبكي: ومن حسرات نيسابور اضطرار مثله إلى مفارقتها! ومات في أسفرائين. كان يدرس في سبعة عشر فنا. وكان ذا ثروة. من تصانيفه " أصول الدين " و " الناسخ والمنسوخ " و " تفسير أسماء الله الحسنى " ينظر: الأعلام للزركلي، ج4، المرجع السابق، ص48، أيضا: تاج الدين السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج5، تحقيق: عبد الفتاح محمد الجاوي- محمود محمد الطناحي، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، (داط)، (د/س). ص136-149

** النظام (... - 231 هـ = ... - 845 م) إبراهيم بن سيار بن هانئ البصري، أبو إسحاق النظام: من أئمة المعتزلة، قال الجاحظ: (الأوائل يقولون في كل ألف سنة رجل لا نظير له فان صح ذلك فأبو إسحاق من أولئك). تبحر في علوم الفلسفة واطلع على أكثر ما كتبه رجالها من طبيعيين والهيمن، وانفرد بأراء خاصة تابعته فيها فرقة من المعتزلة سميت (النظامية) نسبة إليه.. أما شهرته بالنظام فأشيعه يقولون إنها من إجادته نظم الكلام، وخصوصه يقولون انه كان ينظم الخرز في سوق البصرة.. الزركلي، الأعلام، ج1، المرجع السابق، ص43، وانظر ايضا: جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، دار الطليعة، بيروت، ط3، 2006، ص673

*** هؤلاء هم أصحاب الاثنى الأزرلين. يزعمون أن النور والظلمة أزليان قديمان بخلاف الجوس، فإنهم قالوا بحدوث الظلام، وذكروا سبب حدوثه. وهؤلاء قالوا بتساويهما في القدم، واختلافهما في الجوهر والطبع والفعل والحيز والماكن والأجناس، والأبدان والأرواح. ينظر: الشهرستاني، الملل والنحل، المصدر السابق، ص198، وانظر أيضا: فراس السوّاح، الرحمن والشيطان. الثنوية الكونية ولاهوت التاريخ في الديانات الشرقية، منشورات دار علاء الدين، سوريا، (د/ط)، (د/س)، ص11 وما بعدها.

**** المانوية " أصحاب ماني بن فاتك الحكيم الذي ظهر في زمان سابور بن اردشير، وقتله بهرام بن هرمز بن سابور، وذلك بعد عيسى ابن مريم عليه السلام. احدث دينا بين الجوسية والنصرانية، وكان يقول بنبوة المسيح عليه السلام ولا يقول بنبوة موسى عليه السلام. حكى محمد بن هارون المعروف بأبي عيسى الوراق، وكان في الأصل مجوسيا عارفا بمذاهب القوم: أن الحكيم ماني زعم أن العالم مصنوع مركب من أصلين قديمين: أحدهما نور، والآخر ظلمة، وأتھما أزليان لم يزالا، ولن يزالا، وأنكر وجود شيء إلا من أصل قديم، وزعم أنهما لم يزالا قوين حساسين، دراكين سميعين بصيرين، وهما مع ذلك في النفس، والصورة، والفعل، والتدبير متضادان، وفي الحيز متحاذيان، تحاذى الشخص والظل." الشهرستاني، الملل والنحل، المصدر السابق، ص198، وانظر: ابن الندم، الفهرست، دار المعرفة، بيروت، ط1، 1978، ص456 وما بعدها .

¹ عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، المصدر السابق، ص85

**** يطلق بعض الباحثين على هذه العقيدة تعبيراً اصطلاحياً آخر هو " تجوال الروح " وقد يطلق عليها "التناسخ" فقط، ويطلق عليها كذلك " تكرار المولد " ، والتناسخ رجوع الروح بعد خروجها من جسم إلى العالم الأرضي في جسم آخر. وسبب التناسخ أو تكرار المولد هو (أولاً) أن الروح خرجت من الجسم ولا تزال لها أهواء وشهوات مرتبطة بالعالم المادي لم تتحقق بعد، و(ثانياً) أنها خرجت من الجسم وعليها ديون كثيرة في علاقتها بالآخرين لا بد من آدائها. فلا مناص إذا من أن تستوفي شهواتها في حيوات أخرى، وأن تذوق الروح ثمار أعمالها التي قامت بها في حياتها السابقة ينظر: أحمد شلي، أديان الهند الكبرى، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط11، 2000، ص61.

مكانة أساسية في مقالات بعض الفرق وهي أحد الأفكار التي كانت منتشرة عند الديانات الشرقية « ونجد فكرة التناسخ تتكرر عند كثير من فرق الغلاة والرافضة من الشيعة، سواء تناسخ روح الإله في الأئمة، أو تناسخ الأرواح بصفة عامة»¹.

ويمكن أن نلتبس هذا في بعض كتب مؤرخي الفرق إذ يذهب الملطي* إلى عدّ أصحاب التناسخ من فرق الشيعة الرافضة حيث يقول: « والفرقة السادسة هم أصحاب التناسخ وهم فرقة من هؤلاء الحلولية الذين يقولون: إن الله عز وجل نور على الأبدان والأماكن، زعموا أن أرواحهم متولدة من الله القديم، ... وأن الإنسان إذا فعل الخير ومات صار روحه إلى حيوان ناعم مثل فرس وطير وثور مودع يتنعم فيه ثم يرجع إلى بدن الإنسان بعد مدة...»².

ولم يقتصر هذا التأثير على فرقة الروافض** بل تعداه إلى فرق أخرى كالحابطية*** التي أثبتت للعالم صانعين كما يذكر ذلك البغدادي « وذلك أن ابن خابط وفضلاً الحدّثي زعما أن للخلق ربّين وخالقين: أحدهما: قديم وهو الله سبحانه، والآخر: مخلوق وهو عيسى ابن مريم... قد شارك هذان الكافران الثنوية والجوس في دعوى الخالقين»³، كما ونجد عند أبي الحسين الخياط في "الانتصار" نصاً يثبت فيه اتصال

انظر أيضاً: الجرجاني، التعريفات، المصدر السابق، ص 72. أيضاً: حبيب سعيد، أديان العالم الكبرى، دار الشرق والغرب، ط2، مصر، (د/س)، ص 28.

¹ عبد الفتاح المغربي، الفكر الشرقي القديم وموقف المتكلمين، مكتبة وهبة، القاهرة، ط1، 1996م، ص74
* محمد بن أحمد بن عبد الرحمن أبو الحسين الملطي الشافعي: نزيل عسقلان فقيه مقرئ متقن ثقة، قرأ القراءة عرضاً عن ابن مجاهد وابن الأنباري، أخذ القراءة عنه عرضاً الحسن بن ملاعب الحلبي وروي عنه الحروف عبيد الله بن سلمة المكتب وسمع خيثمة الأطرابلسي وأحمد بن مسعود الوزان، وروي عنه عبيد الله بن سلمة المكتب وإسماعيل بن رجاء وهكر بن أحمد الواسطي، قال الداني: مشهور بالثقة والإتقان سمعت إسماعيل بن رجاء يقول: كان كثير العلم كثير التصنيف في الفقه وكان يتفقه للشافعي وكان يقول الشعر، مات بعسقلان سنة سبع وسبعين وثلاثمائة. ينظر: ابن الجزري، غاية النهاية في طبقات القراء، ج2، تحقيق: ج. برجستراسر، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2006، ص 61-62

² أبو الحسين الملطي، التنبيه والرد، تحقيق: س. ديدرنيغ، المعهد الألماني للأبحاث الشرقية، بيروت، طبعة جديدة، 2009، ص17
** فرقة من فرق الشيعة " إنما سماها بالروافض لأن زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب رض خرج على هشام بن عبد الملك فطعن عسكره في أبي بكر فمنعهم من ذلك فرفضوه ولم يبق كعه إلا لال ما ثنا فارس. فقال لهم:- أي زيد بن علي - رفضتموني. قالوا: نعم، فبقي عليهم هذا الاسم. وهم أربع طوائف: الزيدية. الأمامية. الكيسانية" ينظر: فخر الدين الرازي، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، تحقيق: علي سامي النشار، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، (د/ط)، 1938، ص52، وانظر أيضاً: الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ج1، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، دار الطلائع، مصر، (د/ط)، 2017، ص75-76.

*** أصحاب أحمد بن خابط المعتزلي (ت 232هـ) ينظر: الشهرستاني، الملل والنحل، المصدر السابق، ص 47
³ عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، المصدر السابق، ص170-171.

هشام بن الحكم* بفرقة الديصانية** وربما استلهامه لبعض تصوراتها في الألوهية كالتجسيم، وذلك في دحضه لافتراء ابن الرِّيُونْدِي*** على ابراهيم النظام في تأثره بهذه الديانة « بل المقروف بقول الديصانية شيخ الرافضة وعالمها هشام بن الحكم المعروف بصحبة أبي شاعر الديصاني الذي قصد إلى الإسلام فطعن [فيه من] أركانه فقصد إلى التوحيد بالإفساد بقوله: إن القديم جل ثناؤه جسم، فأبطل دلالة الأجسام على الحدث بحكمه أن منها ما هو قديم. ثم قصد إلى الرسالة فأبطلها... وهذا قول هشام وهو قول الرافضة وهو الإلحاد المجرد...»¹، وقد أشار علي سامي النشار بعد عرض لإلهيات هشام بن الحكم إلى احتمال تعرضه لأفكار الثنوية أخذاً ورداً بعد تحليل رصين وعميق لنصوص ابن حزم والأشعري المؤرخة له «وهذه المقارنات الدقيقة حقاً والإشارات إلى صلات بين هشام بن الحكم وبين الثنوية على جانب كبير من الأهمية. فقد ناقش هشام الثنوية وكتب الكتب الكثيرة في نقدهم ونقد الفلاسفة. ولكنه يبدو أنه علق به بعض آرائهم مما لا يخالف جوهر التوحيد في نظره. إنها فكرة تبادل الأسلحة.»²، وهنا يظهر الجدل المستمد والمجد بين

* وهو أبو محمد هشام بن الحكم مولى بن شيبان كوفي تحول إلى بغداد من الكوفة. من أصحاب أبي عبد الله جعفر بن محمد رضي الله عنه من متكلمي الشيعة ممن فتق الكلام في الامامة وهذب المذهب والنظر وكان حاذقاً بصناعة الكلام حاضر الجواب. سئل هشام عن معاوية: أشهد بدرًا؟! فقال نعم من ذاك الجانب. وكان منقطعاً إلى يحيى بن خالد البرمكي، وكان القيم بمجالس كلامه ونظره وكان ينزل الكرخ من مدينة السلام وتوفي بعد نكبة البرامكة بمدة مستترا وقيل في خلافة المأمون وله من الكتب: كتاب الامامة، كتاب الدلالات على حدوث الأشياء، كتاب الرد على الزنادقة، كتاب الرد على اصحاب الاثنين، ابن النديم، الفهرست، المصدر السابق، ص 249-250، شمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج10، ت: بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1984، ص 543-544.

** من الديانات الثنوية " أصحاب ديضان. أثبتوا أصلين: نورا، وظلاما. فالنور: يفعل الخير قصدا واختيارا والظلام: يفعل الشر طبعاً واططراراً. انظر: الشهرستاني، الملل والنحل، المصدر السابق، ص 202-203. أيضا: الرازي، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، المصدر السابق، ص88

*** الراوندي (... - 298 هـ = ... - 910 م) أحمد بن يحيى بن إسحاق، أبو الحسين الراوندي، أو ابن الراوندي: فيلسوف مجاهر بالالحداد. من سكان بغداد. نسبته إلى (راوند) من قرى أصبهان. قال ابن خلكان: له مجالس ومناظرات مع جماعة من علماء الكلام، وقد انفرد بمذاهب نقلوها عنه في كتبهم. وقال ابن كثير: أحد مشاهير الزنادقة، طلبه السلطان فهرب، ولجأ إلى ابن لاوي اليهودي (بالأهواز) وصنف له في مدة مقامه عنده كتابه الذي سماه (الدامغ للقرآن). وتناقل مترجموه أن له نحو 114 كتابا، منها (فضيحة المعتزلة) و (التاج) و (الزمر) و (نعت الحكمة) ا. وجماعة من العلماء ردود عليه، نشر منها كتاب (الانتصار) لابن الخياط. وفي المؤرخين من يجزم بأنه عاش 36 سنة. ينظر: الأعلام، للزركلي، ج1، المرجع السابق، ص267. أيضا: عبد الأمير الأعسم، ابن الريوندي في المراجع العربية الحديثة، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط1، 1978.

¹ أبي الحسين الخياط، الانتصار والرد على ابن الرواندي الملحد، المصدر السابق، ص40-41

² علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج2، دار المعارف، القاهرة، ط8، ص187.

هشام وأهل الثنية. وقد وضع المستشرق الألماني شلومو بينيس* كتابا يحقق فيه تأثير اليونان والهنود خصوصا في مذهب الذرة عند المسلمين لينتهي إلى اثبات ذلك الحضور الهندي في المكتبات الكلامية « ثم إننا نجد في مذهب المتكلمين في الجزء أقوالا تشبه ذلك وتشبه مذاهب أخرى للهنود شبيها قريبا جدا. كما بينا ذلك من قبل . واستقلال مذهب الإسلاميين عن التأثير بغيره أمر بعيد الاحتمال جدا. »¹.

وربما تكون شهادة دي بور هي ما نختتم به هذه الجزئية فقد أكد أن تأثير العقل الشرقي كان نصيبه أقوى من العقل السامي في الفكر الإسلامي « غير أن ما جاء إلى المسلمين من الحكمة الهندية والفارسية كان أهم من كل ما أثر لهم من العقل السامي. ونستطيع أن نتبين من المصادر العربية، في شيء من اليقين، ما أخذه المسلمون مباشرة عن الفرس والهنود؛ فلنقتصر ههنا على هذه الناحية. »².

ثانيا: التراث اليوناني لقد لعبت حركة الترجمة دورا مهما في تعريف شبه الجزيرة العربية بمنتجات وآثار العقل اليوناني «وإذا كنا نبحت في عوامل نشأة علم الكلام فإن هذا البحث يتصل بحركة ترجمة تلك العلوم التي سماها المسلمون بعلوم الأوائل»³ ، فقد كانت هناك عدة مدارس استفادت من التراث اليوناني قبل عصر الترجمة منتشرة في بعض البلدان العربية وهذا بشهادة ماكس مايرهوف** بما قدمه من بحوث عن انتقال العلم اليوناني إلى العالم العربي كخير دليل على هذه الحقيقة التاريخية « ومن المؤكد أن مدرسة الإسكندرية كانت لا تزال قائمة وقت أن فتح العرب مصر . وكانت هي المدرسة اليونانية البحتة الوحيدة

* (1908-1990) بحثة في تاريخ العلوم والفلسفة الإسلامية في القرون الوسطى من المهتمين بعلم الكلام الإسلامي آثاره: مصنف بالألمانية عن نظرية العلماء المسلمين في الجوهر الفرد- علم الذرة- تناول فيه علم الكلام لدى المسلمين وتأثره بالنظريات اليونانية والهندية (برلين 1936) ينظر: نجيب العقيقي، المستشرقون، ج2، المرجع السابق، ص 454-455

¹ س . بينيس، مذهب الذرة عند المسلمين، ترجمة: محمد عبد الهادي أبو ريدة، مكتبة النهضة العربية ، القاهرة، (د/ط)، 1946، ص121

² دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، المرجع السابق، ص25

³ عبد الفتاح المغربي ، الفرق الكلامية الإسلامية مدخل ودراسة، المرجع السابق، ص93

** ولد في هيلشتايم. وبدأ دراسته في هانوفر، ثم تعلم الطب في هايدلبرج وبرلين وستراسبورج ونال الدكتوراه فيه (1897) وزاوله في ستراسبورج وبرلين وبرومبيرج وبرسلاو . ثم صحب قريبا له إلى مصر (1900) ففتنه سحرها واستقر في عاصمتها (1903) متعلما جميع اللغات التي تتخاطب بها، معالجا فقراءها مجاناً، واقفاً ما تبقى له من وقت على دراسة الطب العربي. بقي في القاهرة وتوفي فيها. كان مايرهوف من كبار أطباء العيون العالميين ، وفي طليعة مؤرخي الطب العربي. تعد اكتشافاته فيه وكتابته عنه، بالفرنسية والإنجليزية والألمانية، مرجعاً دقيقاً واثقاً. ووصف كتاباً عن التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية. الخ نجيب العقيقي، المستشرقون، ج2، المرجع السابق، ص 433-434، وانظر موسوعة المستشرقين للبدوي، المرجع السابق، ص540-543.

التي بقيت في البلاد التي غزاها العرب في دفعتهم الأولى»¹، إذ كانت المراكز اليونانية التي أمدت العقل الإسلامي بتراث الإغريق منتشرة في أغلب البلدان التي فتحها المسلمون، مما يعني أن اتصال المسلمين بالفلسفة كان سابق على عصر الترجمة في حقبة حكم بني العباس كما تبين الدراسات «ولكن البحث أثبت أن مراكز البحث العلمي والفلسفي كانت منتشرة في العالم الإسلامي حين فتحه المسلمون، فقد كانت سوريا ومصر تابعتين للدولة البيزنطية وريثة الدولة الرومانية في الشرق، وكانت حضارتها مزيجاً من حضارتي اليونان والرومان، وأسست فيها مدارس كانت بمثابة مراكز لتلقي الفلسفة، والاشتغال بترجمة الأسفار الإغريقية التي لم يمسه المسلمون بسوء»²، وهناك من الدارسين من اعتبر أن اتصال العرب بالفلسفة اليونانية كان حتى قبل عصر الترجمة، خصوصاً أن الكنائس التي كانت منتشرة في الشرق كسوريا العراق ومصر وقرت للمسلمين جواً فلسفياً بعد فتحها واحتكاكهم بأهلها «حيث كانت الكنائس منتشرة قبل الإسلام في المناطق الممتدة من الإسكندرية وسوريا إلى العراق، وهي المنطقة التي انتشر فيها الدين الإسلامي . وعندما قهر العرب المسلمون الإمبراطورية الرومانية الشرقية، أمدّ المسيحيون الشرقيون الذين اعتنقوا دين الفاتحين الجديد (الإسلام) - أمدوا المسلمين بأصول علم لاهوتي اختص بهم وحدهم، مستمد من المصدر الهليني ذاته الذي استمد منه علم اللاهوت المسيحي»³.

وقد كان الملك كسرى الأول (501م/ 579م) المتعلق بالتراث الهليني هو الحاضنة لهذه العقلانية الفلسفية الفارة من قهر ومطاردة الإمبراطور الروماني جستنيان الأول (583م- 565م) للحكاماء، وغلقه لمدارس أثينا سنة (528م)⁴، والتي قوبلت بمدارس الإسكندرية كبديل لها «وعندما أُغلقت مدارس أثينا الفلسفية لجأ سمبليقيوس الفيلسوف إلى كسرى ملك الفرس وصديق الفلاسفة»⁵، هذا تحليل كيفية اتصال المسلمين بالفلسفة اليونانية في أواخر القرن الأول للهجرة وأوائل القرن الثاني، وكذا مشهدة تاريخ دور المراكز اليونانية قبل عصر الترجمة «ولم يقنع المسلمون بتلكم الشذرات المتفرقة، وأبوا إلا أن ينقلوا إلى لغتهم كل ما وجدوا

¹ عبد الرحمن البدوي، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية دراسات لكبار المستشرقين، مكتبة النهضة المصرية، مصر، (د/ط)، 1940، ص 37-38

² محمد محمود عيد نفيسة، أثر الفلسفة اليونانية في علم الكلام الإسلامي، دار النوادر، سوريا- لبنان، ط1، 2010، ص 52

³ عباس محمد حسن سليمان، الصلة بين علم الكلام والفلسفة في الفكر الإسلامي، دار المعرفة الجامعية، مصر، ط1، 1998، ص 17.

⁴ انظر: ديمتري غوتاس، الفكر اليوناني والثقافة العربية، ترجمة نقولا زيادة، المنظمة العربية للترجمة، لبنان، ط1، 2003، ص 65

⁵ البير نصري نادر، فلسفة المعتزلة، ج1، مطبعة دار نشر الثقافة، الاسكندرية، ط1، 1950-1951، ص 55.

من التراث اليوناني. وعنوا بالمؤلفات اللاهوتية،¹ إلا أن الميلاد الحقيقي لذلك الاتصال الفعلي بين المسلمين وتراث اليونان فقد تدشن مع العصر العباسي وإن كان الأمويون قد سبقوا بني العباس في تفعيل ظاهرة الترجمة لتراث الأجانب «بدأت حركة ترمة النصوص الفلسفية والطبية إلى اللغة العربية بواسطة السريان منذ الدولة الأموية كما كان معظم الذين رفعوا لواء الترجمة في العصر العباسي واشتغلوا بها في أول الامر من السريان والنصارى»،² وقد استفادت قطاعات معرفية إسلامية متعددة كثيرا من هذا الفتح الثقافي الذي تفجر من معدن الترجمة المسيحية على شاكلة علم الكلام «ومن العوامل التي أدت إلى ازدهار علم الكلام إبان العصر العباسي، وأعانت على تحديد مسأله، وتحقيق مباحثه، ودقة مناهجه، إطلاع المتكلمين من المسلمين على المنطق اليوناني والفلسفة اليونانية إثر نقلها إلى العربية بتشجيع بعض الخلفاء من العباسيين مثل المنصور، الرشيد، والمأمون.»³ وقد لعب السريان* الدور الأبرز في عملية الترجمة بإتقانهم للغة وعلوم اليونان كما يورد ذلك أوليري** «إن الأهمية العظمى للجماعات النصرانية السريانية فهي أن هذه كانت الوسطة التي انتقلت عن طريقها الفلسفة والعلم الهلنينية إلى العالم العربي.»⁴

فالحظة السريانية كانت المحطة الأولى لاستئناف النهضة العلمية والفلسفية إبان الفتح الإسلامي «السريان هم حلقة الاتصال بين العالم الاغريقي والاسلام، لذلك ليس غريبا أن يكون لهم دور كبير في تغذية الحضارة

¹ ابراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية، ج2، المرجع سابق، ص26

² سمير عبده، دور المسيحيين في الحضارة العربية - الإسلامية، منشورات دار حسن ملص، سوريا، ط1، 2005، ص61

³ عباس محمد حسن سليمان، الصلة بين علم الكلام والفلسفة في الفكر الإسلامي، المرجع سابق، ص33

* السريان هم أقدم الطوائف المسيحية، كانوا يسمون بالآراميين، نسبة إلى آرام الابن الخامس لسام بن نوح الجد الأعلى لجميع الشعوب السامية، الوارد ذكره في التوراة ومصطلح السريان أطلقه المؤرخون اليونانيون على الآراميين، بعد أن تركوا عبادة الأوثان، واعتنقوا الديانة المسيحية في القرن الأول والثاني للميلاد. ينظر: سمير عبده، السريان قديما وحديثا، دار الشروق للنشر والتوزيع، الأردن، ط1، 1997.

** دي لاسي إيفانز أوليري De Lacy Evans O Leary (1872-1957) هو مستشرق بريطاني والمعروف اختصارا دي لاسي أوليري هو عالم علوم الاستشراق ولد في 3 أكتوبر 1872 بأحدي المدن الإنجليزية ؛ وتدرج في مراحل التعليم المختلفة ؛ وتميز منذ فجر شبابه بحب دراسة آداب ولغات شعوب الكتاب المقدس عمل فترة مفتشا Inspector للمدارس في المعارف الدينية religious Knowledge؛ كما عمل فترة راعيا لكنيسة المسيح بأحدي الكنائس ببريستول خلال الفترة من (1909 - 1946) . وبعد الحرب العالمية الثانية ؛ تقاعد أوليري عن الخدمة الرعوية ؛ وأستمر أوليري في العمل والكتابة حتي توفي سنة 1957 عن عمر يناهز 85 عاما قضاهما كلها في خدمة العلم والمعرفة نقلا عن موقع الأقباط متحدون:

<https://www.copts-united.com/Article.php?I=4233&A=609187>

⁴ دي لاسي أوليري ، الفكر العربي ومركزه في التاريخ، ترجمة: اسماعيل البيطار، دار الكتاب اللبناني، بيروت، (د/ط)، 1982، ص50

الإسلامية، وأن يكونوا أكثر الطوائف المسيحية تفهما للإسلام، بكل ما كان من شأنه أن يكفل لهذه الحضارة النمو والازدهار»¹، فتم ترجمة "الأورغانون" لأرسطو* «إن العرب قد استقوا أولى معلوماتهم عن أرسطو من المصادر السريانية. وكانت هذه المعلومات قاصرة على مؤلفاته في المنطق»² "وطيماوس" لأفلاطون**، وبعض "تاسوعات" أفلوطين***، ليتغذى علم الكلام منها وموضوعا بموائد اليونانيين العلمية والفلسفية « وكان من الطبيعي بعد انفتاح المسلمين على ثقافات جديدة ولاسيما على الفلسفة اليونانية ومنطقها؛ أن يكون لهذا الانفتاح أثره الكبير في تطوير علم الكلام. فاستخدم المسلمون في مناظراتهم المنطق الصوري، وجعلوه في كثير من الأحيان أداة لتفكيرهم؛ ومن ثم وجدنا المنطق الأرسطي يتغلغل في معظم العلوم اللغوية والدينية»³، إذا كانت الترجمة عند الأمويين بدأت بروح تحفظية مقتصرة

¹ سمير عبده، السريان قديما وحديثا، المرجع السابق، ص 17

* أعظم فيلسوف جامع لكل فروع المعرفة الإنسانية في تاريخ البشرية كلها. ويمتاز على أستاذه أفلاطون بدقة المنهج واستقامة البراهين والاستناد إلى التجربة الواقعية. وهو واضع علم المنطق كله تقريبا. ومن هنا لقب بالمعلم الأول" و صاحب المنطق⁶ ولد أرسطو طاليس في سنة 384 ق.م بمدينة اسطافيرا ظل يتلمذ على أستاذه أفلاطون حتى مات ثم شغل مرييا لابن فيليب المقدوني " الاسكندر" ليعود إلى إلى أثينا ويفتح مدرسته " اللوقيون" توفي ارسطو بعد ذلك في مدينة خلقيس سنة 322 ق.م وهو في سن الثانية والستين. من أهم كتبه " المقولات " في المنطق وفي الطبيعيات " السماع الطبيعي" وفي الميتافيزيقا " ما بعد الطبيعة" انظر: عبد الرحمن البديوي، موسوعة الفلسفة، ج1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1984، ص98 وما بعدها، ايضا: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، جمهورية مصر العربية، (ط1)، 2014، ص135.

² دي لاسي أولبري، علوم اليونان وسبل انتقالها إلى العرب، ترجمة: وهيب كامل، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، (د/ط)، 1962، ص217
** هو أرسطوكليس بن أرسطون فيلسوف يوناني كلاسيكي رياضي، (عاش 427ق.م-347ق.م) كاتب لعدد من الحوارات الفلسفية، ويعتبر مؤسس لأكاديمية أثينا التي هي أول معهد للتعليم العالي في العالم الغربي، معلمه سقراط وتلميذه أرسطو. وضع أفلاطون الأسس الأولى للفلسفة الغربية والعلوم. كان تلميذاً لسقراط، وتأثر بأفكاره كما تأثر بإعدامه الظالم. ينظر: أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1998، من ص155 إلى ص161
-عزة قربي، الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون، جامعة الكويت، الكويت، (د/ط)، 1993، ص145 وما بعدها.

*** فيلسوف يوناني. ولد في الأرجح عام 203م. وربما في ليقوبوليس ماغنا. ومات عام 269 أو 270م في كامبانيا. مثال بين على الفكر اليوناني الشائخ الراض أن يموت قبل أن يعطي العالم، الذي غزته النصرانية. تركيا أعلى وأحيرا. وقد كان بلا مرء المفكر الأكثر تمثيلا للقرن الثالث، لأنه جمع في شخصه أرفع تقاليد العالم القديم. فقد كان مصريا بدمه، إسكندريا بتربيته الفلسفية، رومانيا بمدرسه التي " ازدهرت" حسب تعبير القديس أوغسطينوس- الذي كان يقدمه على سائر اليونانيين - في روما من عام 244 إلى عام 269. ولم تمنعه أفلاطونيته من طلب المغامرات ومن القيام بالاسفار، وحتى من المشاركة، وهو صديق السلام والصمت والتأمل، في الحملة العسكرية الفاشلة التي شنها غوردنياس على الفرس (243-244). جورج طرايشي، معجم الفلاسفة، المرجع سابق، ص76، انظر ايضا : يوسف كرم تاريخ

الفلسفة اليونانية، المرجع سابق، ص287

³ عباس سليمان، تطور علم الكلام الى الفلسفة ومنهجها عند نصير الدين الطوسي، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، (د/ط)، 1994،

على كتب الطب والكيمياء والحساب فإنها مع العباسيين انفتحت على كل الفنون من إلهيات وأخلاق وسياسة منطق ما شكل قيمة مضافة إلى الحضارة الإسلامية وثقافة التوحيد « ومن البديهي أن تكون الترجمات الأولى قد تناولت الموضوعات التي تتعلق مباشرة بالحياة العملية... أما الحركة الحقيقية للنقل فلم تبدأ قبل عهد الخليفة العباسي أبي جعفر المنصور الذي أسس بغداد وجعل منها وريثة لأثينة والإسكندرية. وقد تابع الخلفاء العباسيون عمل المنصور حتى جاء المأمون وأنشأ مدرسة للترجمة (سنة 217هـ/832م) عُرفت باسم بيت الحكمة وجمع فيها النقلة تحت رئاسة الطبيب النصراني يحيى بن ماسويه¹. إلى هنا نجد أن هناك سبيلان أوصلتا التراث اليوناني إلى المسلمين الأول: هو المراكز اليونانية التي كانت منتشرة في البلدان التي فتحها المسلمون « الواقع أن انتشار المدارس المسيحية في مدرسة الإسكندرية الفلسفية وما كان يقوم حولها من جدل فلسفي في العقائد المسيحية، وكذلك انتقال الفلسفة هذه المدارس إلى فارس القديمة، ثم فتح العرب لفارس والشام كل هذا هيأ نوعاً من الاتصال المباشر بين العرب وبين ثقافات الأقاليم التي فتحوها قبل عصر الترجمة لفترة طويلة...»²، أما المسلك الثاني فهو طريق الترجمة الذي عبر عن روح الفضول المعرفي وحب الاطلاع على الثقافات الأجنبية إفادة واستفادة ما يؤكد « أن العرب استفادوا كثيراً من نقل الثقافات الأجنبية إليهم، فقد عملت على إذكاء روح البحث والتأمل العقلي بينهم. فنشأت حركة فكرية جديدة متعددة النواحي دعتهم إلى التفكير في دينهم وفي كل ما يحيط بهم وكذلك في أنفسهم»³، وقد ذهب محمد أبو ريان* أن هذا التأثير الأجنبي (اليوناني) يمكن أن يُلتبس بقوة عند المتكلمين « على أن تأثير الثقافات الأجنبية يبدو أكثر وضوحاً في حركة علم الكلام الإسلامي ثم في الحركة الفلسفية الإسلامية، فقد نشأ علم الكلام أولاً ثم لم يلبث أن أعقبه الفكر الفلسفي الإسلامي»⁴.

¹ حنا الفاخوري ، خليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، ج 2 ، المرجع السابق، ص 21

² محمد أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، المرجع السابق، ص 73-74.

³ محمد علي أبو ريان، عباس محمد سليمان، مدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية، دار المعرفة الجامعية ، مصر، (داط)، (د/س)، ص 115-

* مؤلف وأستاذ في الفلسفة مصري المنشأ (1920-1996) مدير مركز التراث القومي والمخطوطات درّس في عدت جامعات عربية (ليبيا-

لبنان- الكويت) من أعماله: "تاريخ الفكر الفلسفي". " الحركة الصوفية في الإسلام".

⁴ محمد علي أبو ريان، عباس محمد سليمان، مدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية، المرجع نفسه، ص 116.

والآن نتقل الى بيان حضور الدرس الفلسفي اليوناني في المدونات الكلامية لنقف على مفاصل هذا التأثير والنهل من تراث العقل السامي، والوقوف على الأصول الفلسفية للآراء الكلامية، كما تشهد بذلك المصادر العربية قبل حتى الأعجمية « وكل تلك المصادر العربية، إلى جانب رؤيتها العامة لتأثير الفلسفة على علم الكلام الذي بدأ مع الترجمة عن فلاسفة اليونان، تذكر لنا أيضا الأصول الفلسفية لبعض الآراء الكلامية»¹، حيث يذهب الشهرستاني إلى رد أقوال المتكلمين (النظام) في الجواهر الفردة إلى مؤثرات فلسفية يونانية « وافق الفلاسفة في نفي الجزء الذي لا يتجزأ»²، وله في الخلق الإلهي للعالم رأي يحاكي به قول الفلاسفة « وإنما أخذ هذه المقالة من أصحاب الكمون والظهور من الفلاسفة وأكثر ميله أبداً إلى تقرير مذاهب الطبيعيين منهم دون الإلهيين»³، وهو ما نجده عند ألبير نصري* نادر لكن بمرجعية أخرى وجهت المدونة النظامية وأثرت في خطوطها « - فلا شك أن يكون النظام قد تأثر بهذين الرأيين - رأي الإيليين ورأي الرواقيين. وتأثير هؤلاء الأخيرين كان أقوى من تأثير الأولين إذ أننا نرى النظام يتكلم عن الكمون والظهور كما تكلم عنها الرواقيون. كما وأن تأثير الأيليين أدى بالنظام إلى إحداث القول بالطفرة...»⁴، كما أن مقالة أبي هذيل العلاف** في مسألة الصفات يجعلها الشهرستاني مقتبسة

¹ هنري ولفسون، فلسفة المتكلمين، ج1، المرجع السابق، ص121

² الشهرستاني، الملل والنحل، المصدر السابق، ص43.

³ المصدر نفسه، ص4

* مفكر لبناني دكتوراه في الآداب والفلسفة. أستاذ الفلسفة بكلية الآداب ببغداد من أهم كتبه "فلسفة المعتزلة" الصادر سنة 1950 والذي هو عبارة عن مذكرة تقدم بها لنيل شهادة الدكتوراه في الآداب بالسربون بباريس سنة 1949، كما عملاً أستاذاً للفلسفة مساعداً في كلية الآداب ببغداد

⁴ ألبير نصري نادر، فلسفة المعتزلة، ج1، المرجع السابق، ص168

** أبو الهذيل محمد بن الهذيل بن عبد الله بن مكحول العبدي، المعروف بالعلّاف المتكلم؛ كان شيخ البصريين في الاعتزال، ومن أكبر علمائهم، وهو صاحب مقالات في مذهبهم ومجالس ومناظرات، وهو مولى عبد القيس. وكان حسن الجدل قويّ الحجة كثير الاستعمال للأدلة والإلزامات... وكانت ولادة أبي الهذيل سنة إحدى- وقيل أربع، وقيل خمس- وثلاثين ومائة وتوفي سنة خمس وثلاثين ومائتين بسر من رأى؛ وقال الخطيب البغدادي توفي سنة ستة وعشرين، وقال المسعودي في كتاب " مروج الذهب": إنه توفي سنة سبع وعشرين ومائتين، رحمه الله تعالى، وكان قد كف بصره وحرف في آخر عمره، إلا أنه كان لا يذهب عليه شيء من الأصول، لكنه ضعف عن مناهضة المناظرين وحجاج المخالفين، وضعف خاطره. ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج4، المصدر السابق، ص665 وما بعدها. ينظر أيضا: طلعت الأخرس، أبو هذيل العلاف المعتزلي وآراؤه الكلامية والفلسفية، دار خضرة، لبنان، ط1، 1994، ص15-22

ومستسقاة من مقالات الفلاسفة « وإنما اقتبس هذا الرأي من الفلاسفة الذين اعتقدوا أن ذاته واحدة لا كثرة فيها بوجه، وإنما الصفات ليست وراء الذات معاني قائمة بذاته، بل هي ذاته،¹» أما الأشعري فقد رد فكرة العلاف حول الصفات إلى تأثيرات أرسطية حسب ما ورد في "مقالات الإسلاميين" «وهذا أخذه أبو الهذيل عن أرسطا طاليس،²» وقد ذهب المستشرق أوليري إلى حد جعل صورة الجدل والحوار الذي كل حول مشكلة الكلام الإلهي انعكاس صريح لذلك الجدل الذي شهدته الإلهيات المسيحية حول حقيقة "الكلمة"، إذا اكتفى المتكلمون بتلقي نفس الإشكال لكن في حضارة نص وبيان عرب «قد استخدمت في المناقشات التي دارت بين المعتزلة من ناحية وبين من تعلقوا بمذهب أهل السنة من ناحية، نفس الحجج التي استخدمت عندما ثارت الخصومة الأريوسية في الكنيسة المسيحية... ومن الصعب أن لا يستنتج المرء من هذا أن المشكلة موضوع النقاش قد أوحى بها للمسلمين اللاهوت المسيحي كما جاء في تعاليم يوحنا الدمشقي أو تعاليم غيره.³»

كما نجد وجود تأثير أفلاطوني على بعض المتكلمين في مسألة الزمان الذي عدّه الرازي بأشعريته جوهرًا مستقلا على خطى أفلاطون كما يشهد هو بذلك في « قد ذكرنا: أن الأقرب عندنا في المدة والزمان هو مذهب أفلاطون، وهو أنه موجود قائم بنفسه مستقل بذاته،⁴» غير أنه يذهب مذهب أرسطو في تعريفه للمكان كما يقرره في "المباحث المشرقية" فقد عرض الاحتمالات التي ترد على تعريف المكان، على غرار ما ورد في كتاب الطبيعة لأرسطو قائلا «والحق هو الأخير»⁵، نجم عن هذا الوافد المترجم من تراث اليونان أن أضحى علم الكلام فلسفة دينية تميزت عن حكمة الإغريق بالسمع، يترافق العقل مع النقل فيها في مهمة خدمة الدين والحفاظ على مدوناته «مما سبق يتبين أنه قد ترتب على انتقال المنطق والفلسفة إلى علماء الكلام أنهم قد تعمقوا في مباحث العقائد على أساس من الدليل العقلي، وأنهم قد مزجوا موضوعاتهم العقائدية ببعض موضوعات الفلسفة ولم يزل علم الكلام على أيدي أولئك المتكلمين يقترب

¹ الشهرستاني، الملل والنحل، المصدر السابق، ص 39.

² أبي الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ج2، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، دار الطلائع، مصر، (د/ط)، 2017. ص158

³ دي لاسي أوليري، علم اليونان وسبل انتقالها إلى العرب، المرجع السابق، ص 195

⁴ فخر الدين الرازي، المطالب العالية، ج5، تحقيق: الدكتور أحمد حجازي السقا، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1987، ص91

⁵ محمود محمد عيد نفيسة، أثر الفلسفة اليونانية في علم الكلام الإسلامي، المرجع السابق، ص220

من الفلسفة، شيئاً فشيئاً، حتى اختلطت مباحثهما به وكاد لا يتميز (علم الكلام) عن الفلسفة لو لا اشتماله على السمعيات،¹»

إلى هنا نكون قد وقفنا على مدى حضور الفكر الشرقي والإغريقي هذا في التنشئة الأولى لعلم الكلام، هذا الأخير الذي يرى أوليري أن العرب تلقفوه كما تلقفوا الوحي عطشى طالبين المعرفة والحكمة « حين عرف العالم الإسلامي فلسفة أرسطو تلقاها كما يتلقى الوحي الذي يؤيد القرآن تقريباً... وهكذا كان القرآن وفلسفة أرسطو يقفان جنباً إلى جنب ويُعتبران بحسن نية متكاملين، ولكن كان لا مناص من أن تبدأ نتائج الفلسفة اليونانية وطرقها في خلق أثر تحليلي قوي في المعتقدات الإسلامية السلفية²، وربما يشير أوليري إلى موجة التيار النصي الأخباري المناهض لعلم الكلام وفلسفة اليونان، ليؤكد خصوصياته ويكشف عن أصالته السمعية والبيانية، غير أن البدوي في نص مهم يؤكد حقيقة هذه الاندفاع المضادة لعلوم الأوائل، لكنه في طرف مقابل يقر حقيقة الاستمداد اليوناني من طرف المفكرين المسلمين « ولكن إذا كانت الروح الإسلامية الخالصة تكشف في هجومها على نتاج الروح اليونانية عن خصائصها هي ومميزاتها، فإنها تكشف عنها أيضاً فيما أخذته من التراث اليوناني³. وإن كانت أغلب النصوص من الخصوم تقدم تصورات وتأريخات عكسية إلا أن تلك الأحكام لم تأتي من فراغ أو وليدة إلهام، وإنما هي تمثلات لواقع عقدي تجاذبته مذاهب وديانات مختلفة شوّشت على عقيدة المسلمين فأيقضت شرارة التعقل والجدل العقائدي دفاعاً عن الدين وصوناً لعقيدته، ومن هنا نجد بتصوير معتدل أنه في نشأة علم الكلام قد تضافرت عوامل من داخل التربة الإسلامية وأخرى من خارجها في ولادة علم الكلام الدرع الحامي والصائن للتوحيد الإسلامي.» يتضح من استعراضنا لعوامل نشأة علم الكلام أن بعضها خارجي والبعض الآخر داخلي، ولهذا فإنه من خطأ الرأي أن نرجع نشأة علم الكلام إلى مصدر واحد بعينه بل الصواب هو أن نسلم بتأثير هذه العوامل مجتمعة...⁴»

المبحث الثالث: مناهج المتكلمين

¹ أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، علم الكلام وبعض مشكلاته، المرجع السابق، ص 28

² دي لاسي أوليري، الفكر العربي ومركزه في التاريخ، المرجع السابق، ص 113

³ من مقدمة البدوي لكتابه التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية ب ص. المرجع السابق،

⁴ محمد علي أبو ريان، عباس محمد حسن سليمان، مدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية، المرجع السابق، ص 128

يراد بهذا المنهج هو هو الأدوات والأساليب التي اعتمدها المتكلمون في الاستدلال على العقيدة و المرافعة عليها ضد الخصوم، ولما كان المتكلمون نُطَاقًا رُسميين بمذاهب شتى متباينة وأغلبها متعارضة يجعل من الصعب رسم سلسلة الخصائص و السمات التي تطبع منهج البحث الكلامي، وبالتالي استحالة الوقوف على منهج واحد تقع تحته كل التحركات الكلامية في مضمار العقيدة مما يعني أن « منهج البحث في علم الكلام أو الطريقة التي يعتمدها الباحث في دراسة مسائله وقضاياها، أفكاره ونظرياته، يختلف باختلاف وجهات نظر علمائه ومدارسه التي تُعرف بالفرق الكلامية في المنهج الذي ينبغي أن يُتبع في دراسة وبحث الفكر الديني »¹، ويُجمل المؤرخون والدارسون تلك المناهج مهما تعددت وتسلسلت حلقاتها بعودتها إلى منشأها الأصل وهو العقل والنقل، سواء قبل التلاقح بالفلسفة أو بعدها، سواء في عهد جثوم المتكلم على ترانيم الوحي والسنة، أو النهل من تراث ثقافة الإغريق، وإن كان ذلك في حقبة الانشقاق الإسلامي الإسلامي، أو في عهد الجدل الإسلامي الأجنبي « فبشكل عام يمكن القول أن منهج علم الكلام منهج عقلي نقلي »²، فهما الدعامتين الأساسيتين اللتين يقوم عليهما المنهج الكلامي، فالقرآن والسنة شكلا سُقيا غراس العقيدة منذ الوهلة الأولى لصدور الوحي، ودوحة تفجرت على تربتها أولى التجارب الكلامية، فكان المتكلم يسير بثنائية مناهجية ممتلئة في العقل بمكانه المرجعي والنص بمقامه المعرفي في بسط مقولاته وإبطال مناقضاتها، وعليه يمكن أن نضع خطأ فاصلا في تاريخ صناعة علم الكلام كما يسميها الفارابي لنتفتق أمامنا تجربتين كلاميتين تعبر عن مرحلتين في مسار علم العقيدة أو علم أصول الدين:

1- علم الكلام قبل الفلسفة: لقد كان علم الكلام في بواكيره الأولى يعتمد على أساليب وطرق ارتسمت في المنهج النقلي، بما يتناسب مع هموم وظروف العصر الأول لنشأته ونوع الثقافة التي تحكمه، وبالتالي فإن الاستدلال النقلي هو فاتحة المدونة الكلامية في ذلك العصر « هذا يدل على أن القرآن شكل نقطة انطلاق للعلوم الإسلامية كافة، خاصة العلوم التي هي مثار جدل وخلاف بين المسلمين »³، والذي حدد المنهج هو طبيعة المشكلات المثارة والتي كانت أغلبها تنفجر من بطن النص، وبالتالي فهو المنطلق والمنتهى والمرجع التأسيسي الأول للعقيدة وهو ما انبرى المتكلم الأول إلى الالتزام به بعد جلسة السماع والتلقي

¹ عبد الهادي الفضلي، خلاصة علم الكلام، المرجع السابق، ص 39

² رضا برنجكار، علم الكلام الإسلامي دراسة في القواعد المنهجية، المرجع السابق، ص 24

³ وجيه قانصو، النص الديني في الإسلام من التفسير إلى التلقي، دار الفارابي للنشر والتوزيع، بيروت، ط 1، 2011، ص 422

لاستنباط الأدلة والشواهد النقلية « فيجعل النصوص التأسيسية القرآن الكريم، والسنة وأقوال الصحابة، الناقلة لما سمعوه وما شاهدوه هي النصوص المرجعية التأسيسية »¹، من هنا نجد الاستدلال النقلية هو الآداة الأولى والجوهرية التي وجهت كل مدونة كلامية خاصة زمن الاختلاف والانشقاق الذي أصاب دولة ما بعد الرسول صلى الله عليه وسلم « فمن الطبيعي إذن أن يكون القرآن الكريم وهو النص الموثوق مطلقاً، أهم مرجع في تشخيص سبل هذه الهداية، وتعريف ما على المؤمن اتباعه من القول وما عليه إنكاره . بعبارة أخرى لا بد من أن تكون نقطة الانطلاق في البحث الكلامي من تعريف قرآني للقول المفضل عند الله سبحانه وتعالى، وكيفية الحصول عليه »².

وبهذا يكون المنهج النقلية هو أول ما تم احصاؤه من المناهج في التناول لقضايا ومطارحات علم الكلام كأسلوب مشترك بين الفرق الكلامية، من قبل ما تفيض به دوحة الترجمة العباسية بأساليب جديدة في المحاجة والمجادلة، وبالتالي فإن الميلاد الكلامي قد توائم مع الاستدلال النقلية استنباطاً، إخباراً، تقريراً ودفاعاً « وقد كان الاستدلال النقلية أول الأساليب التي استعملت في علم الكلام حيث يتخذ من نصوص القرآن والحديث شواهد على الآراء الدينية في الحوار الدائر بين الفرق الإسلامية... وقد ظل هذا الاستدلال النقلية مواكبا لعلم الكلام طيلة مسيرته في الحوار الداخلي بين المسلمين »³، لكن نجد أن هناك شريك للقرآن في هذه المرجعية وأن المتكلم كان دائماً في مسلك التوأمة في الاستدلال النقلية بين عنصر النص القطعي الصادر ظني الدلالة، والسنة ظنية الصادر ظنية الدلالة، فالرسول صلى الله عليه وسلم الخاتم لمسلك النبوة قدمه الله في كتابه ببعض الآيات شريكاً في هذه المصدرية الاستنباطية فقها وأصولاً يقول تعالى ﴿ قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ ﴾ (آل عمران الآية 32)، فالمتكلمين الأوائل لا مندوحة لهم من استلهام شواهدهم ودلائلهم الأولى من القرآن والحديث، اللذين شكلا معاً صورة الوحي الكامل فصفوة القول أن « المرجعية واحدة ولها تمظهرات: الأول الكلام الإلهي الموحى والمدون في الكتاب العزيز . الثاني: الكلام الإلهي أو الملهم إلى النبي المعصوم (ص)، وهو لا يناقض

¹ فكري جواد عبد- عبد الأمير كاظم زهد، الأسس الدينية للأصولية، opus publishers - دار الرافدين، كندا- لبنان، ط1،

2017، ص 39

² شكيب بن بديرة الطلبي، مدخل مناهجي إلى علم الكلام، المرجع السابق، ص79

³ عباس سليمان، تطور علم الكلام الى الفلسفة ومنهجها عند نصير الدين الطوسي، المرجع السابق، ص 7

الأول في شيء بل يوضح غوامضه ويبين مجملاته ويفصل كلياته. فدور الواسطة محرز ومؤكد في الرسالة»¹ حتى لقد أصبح المتكلم يعيش دائما قلق التوافق مع النص فيما يقرره (استنباط) من أحكام وآراء، لأن هذا النص كان يشكل جوهر هذا الدين اعتقادا وعملا ينبغي أن يكون الموقع سليم قبالة النصوص التأسيسية والشواهدية « وكلما تكون الفرقة قريبة من النص القرآني كلما يضمن لها الدوام والاستمرار»².

لهذا كان التأويل حتى هذه المرحلة مرفوضا وغير وارد في الهندسة المنهجية الأولى، الذي كان قد وقع في التزامه العقدي متكلفا الدفاع والمرافعة بنور المصدر الوحياني، وبالتالي فإن الاعتقاد الصحيح و الدفاع المشروع المبارك هو الذي ينفجر بمقولاته من ينبوع الوحي « من يريد أن يخطو خطى صحيحة وقوية نحو الاعتقاد الصحيح ومعرفة مكتملة الجوانب لا بد له من الرجوع إلى الوحي والتعلق بجماله... وإن كانت المسألة عقلية بحتة ويمكن الوصول إليها دون الحاجة إلى الوحي، إلا أنه لا يخفى ضرورة الرجوع إلى الوحي وتعاليم الأنبياء. للكشف عن فروع هذه المسألة وبواطنها وجزئياتها الخفية»³، فقد كانت التجربة الأولى مع النص تفسيرية في هذا المقام لا تأويلية خاصة في القرون الهجرية الأولى « غير أنه عند نهاية العصر الأول للإسلام، كانت معارضة تأويل كلام الله قد استقرت، وكان أساسها التشدد الديني الذي امتهنته جماعة أهل السنة الضيق الأفق»⁴، وبالتالي فإن حركة التبديل والتغيير قد تطال أحكام العقل ففي حقه التنازل هنا جائز وضروري، لا آيات القرآن التي كانت إلى مدى معين تحمل على ظاهرها أي: « الأخذ بالنص الشرعي _ قرآنا أو حديثا _ جملة على ظاهره الحقيقي من غير تأويل»⁵، لأن النص كان للوهلة الأولى محور العقيدة وحدودها وبنى مفروضات وقبليات المتكلم (المسلمات)، التي يسعى إلى التدليل عليها بعد أن سلم بها وآمن بمدلولاتها فالقرآن والسنة قدم مادة « القول بالتوحيد الذي صاغها متكلم حسب مقتضيات النظرية التي تبناها في منطلق إنشاء فلسفته»⁶، لأن الوحي كان ولا يزال يشكل عمدة العقلية

¹ شكيب بن بديرة الطلبي، مدخل مناهجي الى علم الكلام، المرجع السابق، ص 82

² عبد المطعي البيومي، نشأة علم الكلام وتطورات، مجلة قضايا اسلامية معاصرة، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، العدد الثامن عشر 1422هـ/2002م، مركز دراسات فلسفة الدين بغداد، ص 76

³ رضا برنجكار، علم الكلام الاسلامي دراسة في القواعد المنهجية، المرجع السابق، ص 56

⁴ هاريس بير كيلاند، معارضة المسلمين الأوائل لتأويل القرآن ترجمة قنيني عبد القادر، دار الوراق للنشر، الأردن، ط 1، 2019، ص 59

⁵ عبد الهادي الفضلي، خلاصة علم الكلام، المرجع السابق، ص 40

⁶ مقداد عرفة منسية، علم الكلام والفلسفة، المرجع السابق، ص 88

الكلامية ولب علم العقيدة في تعاطيها مع الإسلام بالعموم و فلك العقيدة بالخصوص، لهذا كانت المبارزات الكلامية والمحااجة العقدية تتعاطى مع النص في استلهاهم أدلتها وبراهينها النقلية وفق ما يقتضيه موضوع السجال وقضايا الجدل، فقد كانت النصوص منهل الحقيقة العقدية والمعرفة الدينية بشكل عام فالمتكلمون « أصحاب هذا الاتجاه اعتمدوا الظواهر - كتابا وسنة - للوصول إلى الحقائق والمعارف الدينية التي تتعلق بـ « الرؤية الكونية » أو « أصول الدين » وكان طريقهم لذلك فهمهم البشري.¹

فقد ذكر القرآن العقائد الصحيحة وكذا المخالفة والحجج التي جادلهم بها « فلقد احتوى القرآن الكريم على ذكر العقائد المخالفة للإسلام وعلى الحجج الرادة عليها »². فلا مناص عن النهل من دوحه النقل المعطاءة لزماد المحاجة و المجادلة، من هنا بدأ الترسيم النقلى للسجال الكلامى، وهنا نرى أن عنصر النص شكّل مادة أولية لمنهج البحث والاستدلال والدفاع لدى المدارس الكلامية الأولى، مما أعطى عصى السبق للاستدلال النقلى المرجعى على الاستدلال العقلى المعرفى فالنص دائما كان وباستقراء التاريخ الكلامى « هو الأساس الذى تنطلق منه هذه المدرسة »³، وهو ما يشير إليه الجابري* بقراءته الاستيمية للتراث وتحليله للعقل الكلامى الأشعرى والاعتزالى « تبين أن النص الدينى و الحفاظ على ظواهره ما أمكن، هو الأساس الذى تنطلق منه هذه المدرسة »⁴، والظاهر أن الذب عن الدين والدفاع عنه أضحى ضرورة ملححة يفرضها واقع المسلمين اللاهوتى والسياسى، وهو يقارع الدفاع عن الدين بالسيف والرمح، وبالتالي فإن مكانة علم الكلام فى هذه المرحلة يضع نفسه فى طور النشأة التى سيعقبها نضج واكتمال كشأن جل الفنون والعلوم فى ذلك « فعلم الكلام فى الحضارة العربية الإسلامية شأنه هذا الشأن »⁵.

¹ كمال الحيدري، مدخل إلى مناهج المعرفة عند الإسلاميين، الناشر دار فراقده، إيران، ط1، 1429هـ، ص 2

² محمد صالح محمد السيد، أصالة علم الكلام، المرجع السابق، ص 76-77

³ كمال الحيدري، مدخل إلى مناهج المعرفة عند الإسلاميين، المرجع نفسه، ص 221

* محمد عابد الجابري(1935-2010) مفكر مغربى. درس فى كلية الآداب فى الرباط، وعمل أستاذا فى الكلية نفسها، شكلت ثنائية التراث والحداثة محور اهتمامه طيلة عقود من البحث والإنتاج، عرف بمشروع "نقد العقل العربى" بدءا من الجزء الأول من كتابه "تكوين القتل العربى 1984"، وقد جمع فى مشروعه الاستيمولوجى النقدي حقولا ثلاثة: معرفة/ سياسة/ أخلاق/ أهم كتبه: "بنية العقل العربى" "العقل السياسى العربى". "العقل الأخلاقى العربى" ينظر: السيد ولد آباه، أعلام الفكر العربى المعاصر، المرجع السابق، من ص 162 إلى

ص 169. أيضا: أيوب أبو دية، أعلام الفكر العربى الحديث والمعاصر، ج2، وزارة الثقافة الأردنية، ط4، 2019، ص 264-269

كمال الحيدري، مدخل إلى مناهج المعرفة عند الإسلاميين، المرجع نفسه، ص 221⁴

⁵ ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة، تقديم وشرح: محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية،

لبنان، (د/ط)، 2001، ص 12

وقد حدد الجابري ثلاث أجيال مثلت كل واحدة منها مرحلة معينة من تاريخ علم الكلام على مستوى التفكير والممارسة، ولقد اخترنا كلمة الممارسة للإشارة لا إلى العمل الذي يعبر عن فعل الشريعة (الفقه)، وإنما تلون التجارب الكلامية بالأحداث السياسية وتأثرها بالسلطة الحاكمة « كممارسة نظرية ذات طابع لاهوتي سياسي»¹، مادامت كتب المتكلمين إلا النزر اليسير منها الذي يربط نشأة الكلام مع الخلاف التاريخي حول مسألة الإمامة، فإن المحكمة الأولى (الخوارج) كانوا بحق أول من دشّنوا الترسيم السياسي للاستدلال النقلي (حرفية النصوص) حول العقيدة، وإن كان الميلاد الحقيقي لهذه الفرقة سياسي حول الحاكمية، فإن اختيار المنهج والانضواء تحت راية الفرقة والالتزام بمقولاتها الاستيمية والمنهجية كان ضرورة وحتمية فرضها اللاهوت الصراطي، الذي عمل على تبكيث مقولات الفرق الكلامية وتهديد المسلمين بعقيدة الفرقة الناجية التي ينبغي البحث عنها والالتفاف حولها والالتزام بمقرراتها، فرارا من حالة الانقسام والتشظي التي ابتليت بها دولة الخلافة الإسلامية الرابعة «والحق أن ظهور المتكلم - وهو "المثقف" - يومئذ لا يمكن أن يتم إلا بظهور "الخلاف"، وهو الآراء المتعددة والمنوعة المختلفة... وصار المتكلم فيها بمنهج وفي إطار مذهب»²، لقد كافح المتكلمون دفاعا عن هذه العقيدة ورد كل ما يخالفها من الأقاويل والآراء حسب تعريف الفارابي، والذهنية النقليّة تعبر عن أحد سمات الأصالة في هذا العلم قبل احتكاكه بالأديان الأخرى وتلاقحه بفلسفة الإغريق، أو أن يختلط منهجا وموضوعا بجوانب فلسفية وقد كان ذلك «الأصل والأساس هو النص المنزّل قرآنا وسنة»³.

وحتى لدى الجبهة الشيعية نجد نوع من التضخم والتورم في الدوائر النقليّة والموسوعات الروائية المعتمدة في الاستدلال والبرهنة، وذلك بترسيم أقوال آل البيت والأئمة المعصومين كنصوص تأسيسية في خدمة عقيدة للتوحيد « الذي اعتُبر استمرار لعصر النبي في العقلية الامامية وسلطة معرفية عليا يتحاكم إليها ويجري الفهم و النظر والنقاش وتكوين العقيدة في إطارها»⁴، فلا معنى للحديث عن الاجتهاد الكلامي قبل الغيبة « مع وجود المعصوم واعتباره مرجعية نهائية في تشكيل العقيدة الدينية»⁵، وحتى مع حضرة النشاط

¹ المصدر نفسه، ص 13

² ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، المصدر نفسه، ص 13

³ محمد صالح محمد السيد، أصالة علم الكلام، المرجع السابق، ص 6-7

⁴ علي المدن تطور علم الكلام الإمامي دراسة في تحولات المنهج حتى القرن السابع الهجري، المرجع سابق، ص 195

⁵ المرجع نفسه، ص 127

العقلي لدى المتكلمين الأوائل تبقى أبرز سمة ملازمة لتحركاتهم في مقام الأصول تفكيراً ودراسة هي النزعة النصية (النقلية)، وهو ما نجد له سندا لدى التجربة الكلامية الامامية ممثلة في المدرسة القمية*، التي مثلت أهم مرحلة في التداول النصي للعقيدة والتفكير الكلامي وآلياته في الإنتاج المعرفي، تتعاطى مع القرآن والسنة وأقوال المعصوم الغير المتاحة لبقية المتكلمين، وللشريف المرتضى** تعليق على هذه المدرسة في تعاملها مع خبر الآحاد وكذا تشخيص للذهنية التي اجهزت على العقل القومي في بناء وتشبيد العقيدة باعتبارهم سفراء النزعة الاخبارية النصية في معرض تنبيهه إلى أن الثقة العدول في الخبر شاذ وقليل « قلنا: ما نعرف من أصحاب حديثنا ورواياتنا من هذه صفته، وكل من نشير إليه منهم إذا سألته عن سبب اعتقاده التوحيد والعدل أو النبوة والإمامة، أحالك على الروايات، وتلى عليك الأحاديث. فلو عرف هذه المعارف بجهة صحيحة لأحال في اعتقاده إذا سأل عن جهة علمها»¹. باعتباره أول إطار تحرك فيه المتكلم وقت ذاك فيما كان يصطدم به من إشكالات « ولعل هذا يشهد بأن علم الكلام منذ بواكيره الأولى جاء متصفا بالحيوية والواقعية، فتصدى لما طرأ على المجتمع من مشكلات وحاول علاجها معالجة تعتمد على الرجوع إلى القرآن الكريم والسنة الشريفة»².

ولعل ما قصده هذا النص بالنزعة الواقعية هو التعبير المباشر عن هموم ومشاكل مسلمي ذلك العصر واهتماماتهم، وبالتالي لم يتعالى هذا العلم التجريدي النقلى عن الجغرافيا السياسية والثقافية الحاضنة

* نسبة إلى ابن بابويه القمي أحد ممثلي المدرسة الاخبارية في الفكر الإمامي الاثناعشري « والأخبارية نسبة للأخبار؛ أي المرويات المنقولة عن أئمة أهل البيت والتي تمثل المصدر الأساسي للتلقي عندهم، ومناطق المفاضلة بين الشيعة أنفسهم بحيث تتحدد منزلة الشيعي بقدر ما يعرف من أخبار الأئمة ومروياتهم... وهناك من مال إلى تعريف الأخبارية بأبرز سمة لها وهي: رفض الاجتهاد كآلية شرعية لاستنباط الحكم الشرعي باعتبار أن هذا الرفض يعد نقطة افتراق رئيسة بين والأخباريين الأصوليين، ومن ثم فإن الأخباري هو الفقيه المستنبط للأحكام الشرعية من الكتاب والسنة فقط « أحمد قوشتي عبد الرحيم، صراع بين الأخباريين والأصوليين داخل المذهب الشيعي الاثني عشري، تكوين للدراسات والأبحاث، م ع س، ط2، 2015، ص 11-12-13.

** العلامة الشريف المرتضى ، نقيب العلوية أبو طالب علي بن حسين بن موسى ، القرشي العلوي الحسيني الموسوي البغدادي ، من ولد موسى الكاظم ولد سنة خمس وخمسين وثلاثمائة ، وكان صاحب فنون. وله كتاب " الشافي في الإمامة " ، و " الذخيرة في الأصول " ، وكتاب " التنزيه " ، وكتاب في إبطال القياس، وكتاب في الاختلاف في الفقه ، وأشياء كثيرة . وديوانه في أربع مجلدات. وكان من الأذكياء الأولياء ، المتبحرين في الكلام والاعتزال ، والأدب والشعر ، توفي المرتضى في سنة ست وثلاثين. ينظر: سير أعلام النبلاء، ج17، المصدر السابق، ص589. أيضا الأعلام للزلكلي، ج4، المرجع السابق، ص 278

¹ المرتضى علي بن الحسين الموسوي، رسائل الشريف المرتضى، ج3، إعداد مهدي الرجائي، تقديم وإشراف: احمد الحسيني، منشورات دار القرآن الكريم، قم، ط1، 1405هـ، ص310-311

² محمد صالح ، مدخل الى علم الكلام، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع (عبد غريب)، القاهرة، (د/ط)، 2001، ص 77

والحاكمة. وصفوة القول أن الاستدلال النقلي كان فاتحة الحركة الكلامية ونشاطها الاستدلالي في تمثل العقيدة وتمثيل الأدلة والبراهين وهو ما يقرره الشيخ جعفر السبحاني بنص طويل « إن القرآن المجيد هو المنطلق الأول لنشوء علم الكلام ونضجه وارتقائه عند المسلمين، وإليه يرجع كل متكلم إسلامي باحث عن المبدأ وأسمائه وصفاته وأفعاله، وقد تضمن القرآن إشارات فلسفية وعقلية قامت على أسس منطقية مذكورة في نفس الآيات أو معلومة من القرائن»¹.

وهذا الحضور القوي للاستدلال النقلي ليس حكرا على الكلام الإسلامي بل يسجل حضوره بقوة في كل منظومة دينية تتمركز وتلتف حول كتاب مقدس، وترتكز في نسج منظومتها الدينية إلى النص/ والذي به تتمثل هندستها العقدية والتشريعية، وتصيغ مدونة الأوامر والنواهي وهو ما أعطى النص مرتبة الموقعية والمركزية في الدوائر الدينية لأنه يلعب دائما « دورا بارزا و مهما في تحديد بنية ذلك الدين ومنظومته المعرفية والأخلاقية والحقوقية ويقف الباحث الديني أمام النص منتظرا أن يملي عليه ما يجب أن يُعرف أو يُفعل، فلنص كلمة قاطعة في كثير أو أكثر الحالات»²، ولكن هذا لا ينفي فاعلية المتلقي (المتكلم) في تعامله مع النص إذ به يتدخل في الاستنباط والترتيب والتبويب لفروع وبنى العقيدة « فليس القرآن الكريم كتابا فقهيا رُتبت فيه الموضوعات الفقهية على نسق معين أو كتابا عقائديا نُظمت فيه الأصول الاعتقادية بتراتبية متقنة»³، وعليه أضحي النص منذ النزول الأول (للوحي) أساسا وأصلا قي بناء أدلة المتكلمين، فهو فاتحة البرهنة والاستدلال على أحكام العقيدة، وتدشين مرحلة إعمال العقل بالنص وتنصيبه كقوة تريرية دفاعية دارية بنور القوة الناقلة الراوية، بما أن علم الكلام قد قدم نفسه منذ البداية كمرافع يحامي عن هذا الدين يبكت الخصوم، ويدافع عن حقانيته وصحّانية عقيدته واستقامته صراطيته وتزييف مدعى كل مخالف، أو معارض، فعقل المتكلم أعلن في ميلاد تاريخه أنه « يعلن خضوعه وتبعيته للوحي»⁴.

ولا يمكن أخذ هذه العلاقة بين الوحي والعقل بإطلاق بين نص ناطق ومقرر وعقل متلقي وتابع، بين الصياغة (النص) وتبرير الصياغة (العقل)، لأن هذه العلاقة بينهما قد خضعت « لترددات كثيرة . بين

¹ جعفر السبحاني، رسائل ومقالات، ج1، مؤسسة الامام الصادق عليه السلام، قم، ط1، 1425هـ/1383هـ، ص 276

² حيدر حب الله، مسألة المنهج في الفكر الديني وقفات وملاحظات، مؤسسة الانتشار العربي، لبنان، ط1، 2007، ص 327

³ المرجع نفسه، 329

⁴ عبد الحكيم الأجهري، كتاب التشكلات المبكرة للفكر الاسلامي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - المغرب، ط1، 2005، ص 07

خضوع العقل كلياً لمسائل الوحي وبين طموحه لأن يعقله، ولم يكن هذا التردد مرتبطاً بالتقدم الزمني فقط، بل وفي لحظات تاريخية محددة نجد العقل يلعب دور المبرر حيناً ودور الصائغ حيناً آخر¹، وحتى أولئك الذين انتصروا للعقل فإن انتصارهم ما كان تفضيلاً بل انتصار أسبقية وأولية، إذ لن يخرج العقل مهما تقمص من أدوار ومراتب عن كونه « قوة تبرير ليس أكثر لمسائل الوحي التي فهمها فهما خاصاً وليس فهما مطابقاً على أية حال »²، لهذا نجد المعتزلة وإن كانت قد تسلقت مباحث الهيئات بسلطة العقل وبنيت استدلالاتها وبراهينها بالأقيسة المنطقية والبرهانية، ورغم تشبثها بالدليل العقلي، إلا أن ذلك لم يصرفهم عن فهم وقراءة القرآن، وتفسير النص بما يخدم أصول المذهب، وينفع الطريقة الجدلية، وهو ما يمكن أن نصطلح عليه بـ "العقل المنصوص" « إن الموقف الاعتزالي لا يعدو أن يكون الفهم الإنساني/ الفردي للنص، أو عبارة مرادفة هو عقل النص بقوى بشرية صرف. »³ فهم يقرون على لسان جهابذة متكلميها والمدونين للمنظومة الاعتزالية أن الدليل السمعي هو أصل به يُثبت صحة المعقولات وهو ما يؤكد « أن الكتاب هو أصل من أصول الأدلة عند المتكلمين على الرغم من فكرة الدور التي ظهرت عند المعتزلة ومتأخري الأشاعرة »⁴.

وقد تعمّدنا تأخير الحديث عن العقل واستدلالاته التزاماً بما يقره تاريخ علم الكلام ونصوص المتكلمين، الذي تأخر بالرتبة عن ترانيم الوحي والسنة في قلب وأذن المتكلم، ضف إلى ذلك أن علماء أصول الدين والفقهاء سينحتون قياساً خاصاً بهم بمعزل عن قواعد الأورغانون الأرسطي، ومبحثه في القياس بل إلى حد رفضه من قبل المتكلمين والنأي بأبحاثهم عن الأقيسة الفلسفية، وهذا ما يقودنا إلى الحديث عن حقل إبداعي جديد عند المتكلم ممثلاً فيما يُعرف بـ: قياس الغائب على الشاهد، وهو ما نبأ عن خروج صريح من وعن فلسفة أرسطو المنطقية « فلا شك وقد كانت لهم فلسفة خاصة أن يكون لهم منطق خاص يُخالف منطق أرسطو »⁵، والقراءة التحليلية لبعض نصوص المتكلمين تظهر للعيان رفضهم في مرحلة معينة

¹ المرجع نفسه، ص 07

² المرجع نفسه، ص 07

³ عبد الله العروي، مفهوم العقل، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط3، 2001، ص 80

⁴ عبد الفتاح المغربي، حقيقة الخلاف بين المتكلمين، مكتبة وهبة، القاهرة، ط1، 1994، ص 136

⁵ علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، دار النهضة العربية، لبنان، ط3، 1984، ص 95

من التعاطي مع مضمون الأورغانون ومبادئه، فهاهو شيخ الاسلام ابن تيمية* يعيب على الغزالي مزج العقل الكلامي بالعقل المنطقي فيخرج عن مسالك المتكلمين الأوائل في نبذهم له « مازال نظار المتكلمين لا يلتفتون إلى طريقهم بل الأشعرية والمعتزلة والكرامية والشيعية وسائر الطوائف من أهل النظر كانوا يعيرون فسادها . وأول من خلط منطقهم بأصول المسلمين أبو حامد الغزالي »¹.

وقد تجسدت هذه الرؤية الخاصة بإمام التيار النصي كرؤية عامة وموقف شامل للمتكلمين في حذرهم من التعامل مع العلوم الدخيلة؛ متفقين بداية على العدول عن منطق أرسطو كمنهج للبحث والاستدلال « وفي الواقع أن المنطق الأرسططاليسي قوبل في المدرسة الكلامية الأولى في القرن الخامس أسوأ مقابلة . فهاجمته جميع الفرق الكلامية، معتزلة أو أشعرية أو شيعة أو كرامية»². فحتى المعتزلة الذين يعدون أهل العقل والنظر نجد الكثير منهم قد خرج في أبحاثه عن منطق أرسطو وقد تواصلوا في النفور منه، ومن أقدم المتكلمين الاعتراليين الذين عنوا بنقد المنطق نجد: أبو العباس الناشئ* «وكنيته أبو العباس من أهل الانبار نزل بغداد، وله كتب كثيرة نقض فيها كتب المنطق»،³، حتى أصبح موقفا وأثرا يُعتدّ به كما يورد ذلك

* الشيخ الإمام ، العلامة المغني المفسر ، الخطيب البارع ، عالم حران وخطيبها وواعظها ، فخر الدين أبو عبد الله محمد بن أبي القاسم الخضر بن محمد بن الخضر بن علي بن عبد الله بن تيمية الحراني الحنبلي صاحب الديوان الخطب والتفسير الكبير . ولد في شعبان سنة اثنتين وأربعين بجران، وتفقّه على أحمد بن أبي الوفاء، وحامد بن أبي الحجر، وتفقّه ببغداد على ناصح الإسلام بن المني، وأحمد بن بكروس، وبرع في المذهب، وساد، وأخذ العربية عن أبي محمد بن الخشاب، وسمع الحديث من أبي الفتح بن البطي، ويحيى بن ثابت، وأبي بكر بن النفور ، وسعد الله بن الدجاجي، وجعفر بن الدماغاني، وشهدة، وجماعة . وصنف مختصرا في المذهب ، وله النظم والنثر. توفي في صفر سنة اثنتين وعشرين وستمائة وله ثمانون سنة وكان صاحب فنون وجمالة ببلده ، " سير أعلام النبلاء، ج22، المصدر السابق، ص 289. ايضا: محمد بن شاكر الكنتي، فوات الوفيات والذيل عليها، ج2، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، (د/ط)، (د/س). ص323-324

¹ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج9، اعتنى بها وخرج أحاديثها: عامر الجزائر وأنور الباز، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، ط3، 2005، ص 124

² علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، المرجع السابق، ص39

** الناشئ الأكبر (... - 293 هـ = ... - 906 م (عبد الله بن محمد، الناشئ الأنباري، أبو العباس: شاعر مجيد، يعد في طبقة ابن الرومي والبحتري. أصله من الأنبار. أقام ببغداد مدة طويلة. وخرج إلى مصر، فسكنها وتوفي بها. وكان يقال له: ابن شرشير. وهو من العلماء بالأدب والدين والمنطق. له قصيدة علي روي واحد وقافية واحدة، في أربعة آلاف بيت، في فنون من العلم. وكان فيه هوس، قال المرزباني: أخذ نفسه بالخلاف على أهل المنطق والشعراء والعروضيين وغيرهم، ورام أن يحدث لنفسه أقوالا ينقض بها ما هم عليه، فسقط ببغداد، فلجأ إلى مصر " وقال ابن خلكان: له عدة تصانيف جميلة ينظر: الأعلام، للزركلي، ج4، المرجع السابق، ص118. ينظر: ابن معتز، طبقات الشعراء، دار المعارف، مصر، ط3، (د/س)، ص417-418

³ أحمد بن يحيى بن المرتضى، طبقات المعتزلة، تحقيق: سوسنة ديفشلد - فلزر، الناشر فرانز شتاينر، فيسبادن- لبنان، (د/ط)، 1961،

التوحيدي في حجاجية المنطقي والنحوي المبسوط في "الإمتاع والمؤانسة" « وهذا الناشئ أبو العباس قد نقض عليكم وتتبع طريقتكم، وبين خطأكم، وأبرز ضعفكم، ولم تقدروا، إلى اليوم أن تردوا عليه كلمة واحدة مما قال،»¹. كما كان لتلك الحملة التي شنّها الغزالي في مناهضته لطرق المتكلمين خير دليل أن بيت علم الكلام كان زاحرا بطرق وأساليب من إبداع العقل الاسلامي وابتكاراته، تخص المناظرة والجدل والحجاج كاعتمادهم على المسلم من المقدمات والمشهور منها، والذي عُدّ وغيره مربطاً لتلقي وتجمع في توظيفه كل الفرق « إن الأسس والمقدمات الفكرية لعلم الكلام الإسلامي كانت مشتركة بين أكثر الفرق أما الاختلاف بينها فكان ينشأ عن تأويل تلك المقدمات وعن إعادة صياغتها بهذا الشكل أو ذاك »²، وبالعودة إلى حجة الإسلام نجد من النصوص ما يلوح بثورة الغزالي وحره على مناهج المتكلمين المعادية للمنطق وأقيسته، طريق الحق واليقين ومنهج العقيدة ومعيار العلم الصحيح « ولكنهم اعتمدوا في ذلك على مقدمات تسلموها من خصومهم، إلى تسليمها، اضطرهم إلى تسليمها إما التقليد، أو إجماع الأمة، أو مجرد القبول من القرآن والأخبار، وكان أكثر حوضهم في استخراج مناقضة الخصوم، ومؤاخذتهم بلوازم مسلّماتهم، وهذا قليل النفع...»³.

وما يعضد مسلمة امتلاك المتكلمين وصياغتهم لأساليب وطرق أصيلة بنت الإبداع الاسلامي الخالص لا الانتحال والتقليد هو: رفض المناطقة لمجادلة المتكلمين لعدم تكافؤ وتمثال الآلة، وهو ما يعني أن ما في جعبة المتكلم الجدلي مغاير لسلاح المنطقي الاستنتاجي (الفيلسوف)، وهي واقعة يرويها القفطي* في أخباره عن الحكماء في طلب الوزير من يحيى بن عدي التكريتي* أن يدخل في سجال ومناظرة مع أهل

¹ أبي حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، دار الغد الجديد، القاهرة، تحقيق: أحمد جاد، ط1، 2009، ص99

² عبد الحكيم أجهر، التشكلات المبكرة للفكر الإسلامي، المرجع السابق، ص11

³ أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، تحقيق: سعد كريم الفقي، دار ابن خلدون، الاسكندرية، (داط)، (د/س)، ص13

* القفطي (548 - 624 هـ = 1153 - 1227 م) يوسف بن إبراهيم بن عبد الواحد الشيباني التيمي القفطي، أبو الفضائل، القاضي الأشرف: وزير، من مقدمي الكتاب والمنشئين. ولد وتعلم بقط (في الديار المصرية) وخرج (سنة 572) لفتنة قامت فيها.. ثم ذهب إلى حران، فاستوزره بما الملك الأشرف موسى بن العادل. ورجع، ودخل اليمن، فاستوزره " أتابك سنقر " سنة 602 ثم ترك الخدمة، وانقطع بذي جبلة إلى أن مات. وهو والد القاضي الأكرم " علي بن يوسف " القفطي، المؤرخ صاحب التأليف. ينظر: الزركلي، الأعلام، ج5، المرجع السابق، 212.

* وُلد أبو زكريا يحيى بن عدي بن حميد بن زكريا في تكريت سنة 893 م. وهو سرياني ينتمي إلى طائفة اليعاقبة، أتى إلى بغداد في عمر الشباب وتلمذ على أبي بشر متى بن يونس وعلى الفارابي، وهما رئيسا المدرسة الأرسطاطالية. وبعد وفاة الفارابي سنة 951 م، أصبح يحيى رئيس تلك المدرسة في العالم العربي. فيقول ابن النديم: ((إليه انتهت رئاسة أصحابه في زمانه)).. توفي سنة 974.. كتب يحيى في المنطق

الكلام» وسمعت أن يحيى بن عدي حضر مجلس بعض الوزراء ببغداد في يوم هناء واجتمع في المجلس جماعة من أهل الكلام فقال لهم الوزير تكلموا مع الشيخ يحيى فإنه رأس متكلمي الفرقة الفلسفية فاستعفاه يحيى فسأله عن السبب فقال يحيى هم لا يفهمون قواعد عبارتي وأنا لا أفهم اصطلاحهم¹، ولو كان في جنابة المتكلمين صناعة المنطق ما نفر التكريتي عن مناظرتهم ومجادلتهم، وما يدعم هذا الرأي أي استغناء المتكلمين في فترة ما عن هذه الآلة؛ هو أن بعض الدارسين والمؤرخين وحتى من سنخ المتكلمين أشار إلى أن من أسباب تسمية علم الكلام بهذا النعت، هو أنه جاء علما مقابلا بالضد والند ما كان للفلاسفة من منطق كلغة الفكر ومنهج المعرفة « اعتبار الكلام نفسه منهجا للعلوم الشرعية بمثابة المنطق منهجا للعلوم العقلية»².

كما نجد صاحب "شرح المقاصد النسفية" يعلل من بين أسباب نشأة علم الكلام « ولأنه يورث قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات كالمنطق في الفلسفيات »³، إلى هنا نخلص إلى أن استنباط العقائد الدينية كان يدين للنقل قرآنا وسنة كمادة ومشروعية (تبرير ديني) للحكم المستنبط « وذلك لأن القرآن مصدر مشروعية أي فكرة كلامية أو غيرها في كثير من المتكلمين، إن لم نقل كلهم »⁴، ولاشك أن اقتراح صيغ للعقيدة هو أول ما يظطلع على تشكيله المتكلمون والذي يعده كل واحد منهم باختلاف فرقهم أنه أصدق تمثل وتعبير للحقيقة العقدية المطلوب شرحها وتوضيحها والدفاع عنها، وأول خيط يعتمده في هذا النسج العقدي هو الأساس العقلي لأنهم أشاروا كلهم في تعريفهم لعلم الكلام إلى أهم بعد فيه وهو « استنباط العقائد الدينية »⁵، كما نجد الجرجاني يعتبر أن هذا العلم مستغن بنفسه عن كل الفنون والآلات مع أن الغير محتاج إليه (العلوم الشرعية) « أي الكلام العلم الأعلى الذي إليه تنتهي العلوم الشرعية كلها وفيه

والعلوم الطبيعية، وما بعد الطبيعة، والأخلاقيات، واللاهوت المسيحي، وتفسير الكتاب المقدس، وتفسير أرسطو والأرسطاطالين، وعزب بعض كتب الفلسفة الإغريقية . جاد حاتم، تهذيب الأخلاق، دراسة ونص، دار المشرق، لبنان، (د/ط)، 1985، ص 13-14. انظر أيضا: علي بن يوسف القفطي، إخبار العلماء بأخبار الحكماء، ج1، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، منشورات علي بيضون - دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2005، من ص 270 إلى ص 272.

¹ المصدر السابق، ص 37

² علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، المرجع السابق، ص 97

³ التفتزاني، شرح المقاصد النسفية، ج1، المصدر السابق، ص 164

⁴ حسن سلهب، علم الكلام والتأريخ، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط1، 2011، ص 7

⁵ رضا برنجكار، دراسة في القواعد المنهجية، المرجع السابق، ص 25

تثبت موضوعاتها أو حيثياتها ليس له مبادئ تبين في علم آخر سواء كان علماً شرعياً أو غير شرعي وذلك أن علماء الإسلام قد دونوا لإثبات العقائد الدينية المتعلقة بالصانع تعالى وصفاته وأفعاله وما يتفرع عليها من مباحث النبوة والمعاد علماً يتوصل به إلى إعلاء كلمة الحق فيها ولم يرضوا أن يكونوا محتاجين فيه إلى علم آخر أصلاً... فجاء علماً مستغنياً في نفسه عما عداه ليس له مبادئ في علم آخر (بل مبادئه إما بينة بنفسها) مستغنية عن البيان بالكلية أو (مبينة فيه) ¹.

نستنتج أن المتكلمين الأوائل قد تفرّدوا بصياغة منهج ونحت أداة جديدة في البحث والدراسة عن عقيدة التوحيد، كما أن المنطق الذي يعد جوهره التفكير الأرسطي قد كان مرفوضاً في فترة ما والاقتصار على منهج إسلامي أصيل شاع لدى مختلف الدوائر الكلامية الأولى، ثم سنجد فيما بعد تلاقح وتوأمة بين علم الكلام و الفلسفة خصوصاً في صورتها المنطقية وهو ما يشير إليه صاحب المقدمة سفير الأشعرية « ولأن صناعة المنطق التي تسير بها الأدلة وتعتبر بها الأقيسة لم تكن حينئذ ظاهرة في الملة ولو ظهر منها بعض الشيء فلم يأخذ به المتكلمون لملايستها للعلوم الفلسفية المبينة للعقائد الشرعية بالجملة فكانت مهجورة عندهم لذلك » ².

وهو ما ناهضه وحاربه الغزالي الذي استلهم منطق اليونان رافضاً منطق المتكلمين الأوائل وخروجهم عن القسطاس المستقيم الذي عرضت به حسبه العقيدة وانتصرت معه الملة. « ثم انتشر من بعد ذلك علم المنطق في الملة، ... ، وأول من كتب في طريقة الكلام على هذا المنحى الغزالي رحمه الله وتبعه الإمام ابن الخطيب فقفوا أثرهم واتبعوا تقليدهم » ³، كما يرى ابن تيمية الحراني أن العلوم الإسلامية لم تنشأ جاهزة مكتملة فقد مرت بطور النشأة والاكتمال والنضج، ولم يكن الأعلام أصحاب العلم على درية أو دراية بالمنطق، وإذا كان منطوق ابن تيمية في حق المنطق بنية التفسيد والتهفيت « لا نجد أحداً من أهل الأرض حقق علماً من العلوم وصار إماماً فيه مستعينا فيه بصناعة المنطق، لا من العلوم الدينية ولا من غيرها، وقد صنّف في الإسلام علوم النحو والعروض والفقه وأصوله والكلام وغير ذلك، وليس في أئمة هذه الفنون

¹ الشريف الجرجاني، شرح المواقف، ج1، منشورات محمد علي بيضون- دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 1998، من ص62 إلى

ص64

² ابن خلدون، المقدمة، المصدر السابق، ص434.

³ المصدر نفسه، ص434

من كان يلتفت إلى المنطق، بل عامتهم كانوا قبل أن يُعَرَّب هذا المنطق اليوناني.¹، وهنا تبرز أصالة المنهج في علم الكلام من حيث المنهج الذي يفيض من أصول إسلامية صرفة وهي الدين الإسلامي، فيكسب حارس العقيدة مددا بقوة، ببرهان يعلو، ودليل يظهر، وحجة تقهر، فيكتسي جدله الجدارة والتمكين « وهكذا تبدو أصالة هذا العلم في التعليقات التي قيلت حول سبب تسميته بهذه التسمية، فهي إما راجعة إلى منهجه، وهو الكلام والجدل والرد على الخصوم، فيكون بهذا الكلام الصحيح دون غيره لأنه يعتمد على كلام الله، في استخراج حججه المؤثرة في القلوب والعقول معا، وإما راجعة إلى موضوعه...»².

إلى حد الآن نكون قد وقفنا على أهم منهج اعتمده المتكلمون (الاستدلال النقلي)، حتى يتحقق لنا تصور مكثف حول تلك المناهج المعتمدة في تحصيل وتمثل العقيدة وكذا الإفادة في نقطة مهمة « هو إثبات عراقية وقدم هذه المناهج في تراث « صناعة علم الكلام » عند منظري العقيدة في الحضارة الإسلامية»³، والآن نتحول لتقاء العقل وأدواته أي مجموع المناهج العقلية التي يعتمدها المتكلمون والتي تفتقت خارج مسرح الثقافة اليونانية، على اعتباره بالماهية صناعة عقلية حارسة لمضامين النقل « وهي الأدلة التي لا تستند على السمع أصلا وهي متمثلة في صور الأقيسة العقلية التي تقوم على مقدمات تلزم عنها ولذا نتاج معينة»⁴، وقد حصر هذه المناهج العلامة الحلبي في كتابه مناهج اليقين في أصول الدين مناهج المتكلمين وهي كالتالي « الاستقراء / التمثيل / الدوران / السبر والتقسيم / عدم الدليل على بطلان المدلول / الاستدلال بعدم الأولوية»⁵ وسنجد أن أهم آلية تم اعتمادها من قبل أهل الكلام هي:

2- قياس الغائب على الشاهد: لقد اتسع هذا المنهج ليكون طريقة لدى كل صنوف العلوم الإسلامية « ومن أشهر الأقيسة التي شاعت بين المتكلمين هو القياس التمثيلي، وهو ما يسميه المتكلمين رد الغائب على الشاهد...»⁶، وهو مشترك لفظي من الشاهد الذي يفيد المعلوم والحاضر بشهادة الحس، والغائب

¹ ابن تيمية، نقض المنطق، حقق الأصل المخطوط وصححه: شيخ محمد بن عبد الرزاق حمزة، سليمان بن عبد الرحمن الصنيع، صححه محمد حامد الفقي، مكتبة السنة المحمدية، القاهرة، (د/ط)، (د/س)، ص 168-169.

² محمد صالح محمد السيد، أصالة علم الكلام، المرجع السابق، ص 17.

³ علي المدن، تطور علم الكلام الإمامي دراسة في تحولات المنهج حتى القرن السابع الهجري، المرجع السابق، ص 50.

⁴ عبد الفتاح المغربي، الفرق الكلامية مدخل ودراسة، المرجع السابق، ص 20.

⁵ العلامة الحلبي، مناهج اليقين في أصول الدين، الناشر المحقق، إيران، ط1، 1416هـ، من ص 115 إلى ص 117.

⁶ عبد الفتاح المغربي، الفرق الكلامية مدخل ودراسة، المرجع السابق، ص 21.

الذي لا يحضر أمام الحس يُعرف اضطرارا كما يرى الأشعري «ويبني مذهبه في الاستدلال بالشاهد على الغائب، فكان يقول: معنى "الشاهد والمشاهدة هو المعلوم بالحس أو باضطرار، وإن لم يكن محسوسا. ومعنى قولنا "غائب" ما غاب عن الحس، ولم يكن في شيء من الحواس والضروريات طريق إلى العلم به»¹، وهنا تبرز الأصالة في تناول لهذا الاستدلال، لاتصاله بالمجال التداولي الإسلامي العربي على مستوى اللغة/ والعقيدة « كان أوثق اتصالا بمحددات المجال التداولي الإسلامي- العربي، فلم يتجاهل في نظره الاهتمام بجيئات لغوية عربية، ولم يستبعد في اهتدائه مقتضياته العقدية الإسلامية. فجاءت بناءاته العلمية والمعرفية طامحة لأن تكون بناءات موصولة بالمقومات اللغوية والمقومات العقدية التي يختص بها المجال التداولي الإسلامي العربي في لحظته»².

وقد شكل القياس التمثيلي إلى جانب الأدوات الأخرى منظومة مناهجية متكاملة في الصناعة الكلامية، استمرت ردحا طويلا من الزمن آلة المتكلم في البحث والمرافعة عن عقيدته « واستمر ذلك حتى حصول التحول الكبير . الذي ضرب مفاصلها إثر دخول نظرية العلم الأرسطي من قبل أبي حامد الغزالي »³، أي قبل تسرب تراث الإغريق وتكشفه أمام العقل الإسلامي، فهي أهم طريقة تبناها المتكلمون « وتداولها قبل نهاية القرن الخامس هجري »⁴، وتتحدد ماهية هذا القياس في أنه يقوم « على إثبات علة مشتركة بين الغائب والشاهد حتى يمكن القياس عليها »⁵، فالعلة المشتركة هي الوساطة في ربط الغائب والشاهد وهي أيضا المبررة لهذا التمثيل وهي تفيده وجود عنصر مشابهة بين الموضوعين برزت انتقال الحكم النقضي على الغائب إلى الشاهد « وجهة هذه النقلة هو أن تعلم بالحس أن أمرا بحال ما، أو أن شيئا موجود لأمر ما،

¹ بن فورك، مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، تحقيق: أحمد عبد الرحيم السايح، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 2005، ص10

² مركز أبي الحسن الأشعري للبحوث والدراسات العقدية، المملكة المغربية، الرابطة المحمدية للعلماء، منتصر الخطيب، الاستدلال بالشاهد على الغائب عند الأشاعرة:

[/https://www.arrabita.ma/blog](https://www.arrabita.ma/blog)

³ علي المدن، تطور علم الكلام الإمامي دراسة في تحولات المنهج حتى القرن السابع الهجري، المرجع السابق، ص52.

⁴ علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، المرجع السابق، ص132.

⁵ حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ج1، مؤسسة هنداوي، مصر، (د/ط)، 2020، ص341

فينقل الذهن تلك الحال أو الشيء من تلك الأمر إلى أمر آخر شبيه به، فيحكم به عليه. ¹ « وقد عُدَّ قياساً تمثيلاً عند الفلاسفة » وأما التمثيل فهو الذي يعرفه أهل زماننا بالقياس وهو أن يحاول الحكم على شيء بحكم موجود في شبهه وهو حكم على جزئي ممثل ما في جزئي آخر يوافقه في معنى جامع. ²، والذي يتألف من قضايا أربعة؛ غائب نقيس عليه: وشاهد موضوع قياس، وحكم مستنبط من القياس، وعلّة مشتركة برزت الجمع بين جنس ونوع الشاهد مع الغائب « أما المتكلمون ففي مثل قولهم السماء: محدثة؛ لكونه متشكلاً كالبيت . ويسمون البيت وما يقوم مقامه (شاهداً). والسماء (غائبا) والمتشكل (معنى جامعاً) والمحدث (حُكماً) ولا بد في التمثيل التام من هذه الأربع. والفقهاء لا يخافونهم إلا في اصطلاحات ³ وهو من أهم الاستدلالات العقلية التي خدمت الجدل الكلامي والذي يتدبّر صاحبه » بإلزام المجادل وإفحامه. ثم يأخذ بيده إلى الحقيقة بينها له واضحة كاملة ⁴، ويصُبُّ في هذا القياس كل دليل بشقيه النقلي أو العقلي، مع أن القرآن قد احتوى هذا المنهج كطريقة للجدل اللاهوتي بعيداً عن مسلك المنطق وقيوده « وأخص ما يتجه الله إلى سنّه التدرج من المحسوس إلى المعقول، ومن الشاهد إلى الغائب في بيان يأخذ الأبواب، ويقطع كل مجادل مرتاب ⁵، وحجة الإسلام الغزالي عن ماهية هذا القياس يقول « ومعناه: أن يُوجد حكم في جزئي معين واحد، وينتقل حكمه إلى جزئي آخر يشابهه بوجه ما. ⁶ وبالتالي فإن مهمة المشتغل بهذا القياس هو البحث عن علة أو قيمة تكون « جسراً بين الشاهد والغائب حتى يتسنى للباحث الانتقال من الأول إلى الثاني، أي تمديد حكم الشاهد إلى الغائب ⁷، و هنا يظهر وجه التباين بين القياس الأرسطي الهادف إلى البحث عن النتيجة بالربط بين المقدمتين الكبرى والصغرى، وقياس الشاهد على الغائب الذي يبغي التنقيب والعثور على الحد الأوسط الواصل بين الغائب والشاهد

¹ أبو نصر الفارابي، المنطقيات للفارابي، ج1، تحقيق: محمد تقي دانشپژوه ومحمود المرعشي، منشورات مكتبة المرعشي النجفي، إيران، ط2، 1433هـ، ص 175

² ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، القسم الأول في المنطق، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ط3، ص368

³ حاشية الإشارات والتنبيهات من شرح الطوسي، المصدر نفسه، ص 368-369

⁴ الإمام محمد أبو زهرة، تاريخ الجدل، دار الفكر العربي، مصر، ط1، 1983، ص 69

⁵ المرجع نفسه، ص 68

⁶ أبو حامد الغزالي، معيار العلم في المنطق، دار الكتب العلمية، تحقيق: أحمد شمس الدين، لبنان، ط2، 2013، ص154

⁷ عباس سليمان، تطور علم الكلام إلى الفلسفة ومنهجها عند نصير الدين الطوسي، المرجع السابق، ص08

الذي هو نتيجة معطاة كحكم شرعي للفقهاء « والنص القرآني بالنسبة للمتكلمين »¹، وهذا يجيلنا إلى قضية مهمة وهي تشابه قياس الفقهاء مع المتكلمين ولنا حق التساؤل أي الجبهتين أسبق في التفكير والممارسة على مستوى هذا القياس؟ يشير الإمام محمد أبو زهرة* إلى أن المتكلمين قد استعاروا هذا المنهج من مستودع الفقهاء المنهجي والأصوليين، فتلونوا بطريقتهم في مناهج البحث ليتأكد حسبه « ارتباط « الكلام » - في هذه الناحية المنهجية - بعلمي الفقه وأصوله، في بداية الأمر. ويستعيرون منهم - في غالب الأحيان - صيغ الاستدلال وأساليبه، وطرق الجدل وآدابه »².

وفي أقدم النصوص المشائية الإسلامية نستشف ذلك التقاطع الذي كان تاريخيا بين الفقه والكلام في ترتيب مقولاته الكلامية، والذب عنها، وهو نفس القياس الذي تبلورت فيه المقولات الفقهية والأصولية، وقد كان الفارابي أقدم و أبرز من وضّح هذا التماثل في المنهج، وإن كان بغرض التسوية والتصحيح لتلك الطرق التي غاب عنها السبيل المنطقي بقواعده، ففي مقدمة حديثه عن الغرض والفائدة من تأليف رسالته المنطقية « هذا الكتاب عُمل وقُصد فيه أن يشعر الناس كيف يردون القياس الذي يستعملونه في الجدل وفي الفقه إلى القياسات المنطقية »³.

والمطلوب حسب المعلم الثاني هو الإرتقاء إلى الصناعة المنطقية الديدن الوحيد للحق واليقين، المتعالي عن الطعن ويضيف أن هذه الآلية هي قياس الغائب على الشاهد « وهو الذي يسميه أهل زماننا من الفقهاء والمتكلمين: الاستدلال بالشاهد على الغائب »⁴، وشهد شاهد من عرين المتكلمين بتسميته هذا الاستدلال كمنْتَج أصولي وفقهي أصيل بامتياز، وإن كان بِنِيّة التحسيس والإضعاف « الطريق (الثاني) من

¹ المرجع نفسه، ص 09

* (أبو زهرة) (1316 - 1394 هـ = 1898 - 1974 م) محمد بن أحمد أبو زهرة: أكبر علماء الشريعة الإسلامية في عصره. مولده بمدينة المحلة الكبرى وترى بالجامع الأحدي وتعلم بمدرسة القضاء الشرعي (1916 - 1925) وتولى تدريس العلوم الشرعية والعربية ثلاث سنوات، وعلم في المدارس الثانوية سنتين ونصفا. وبدأ اتجاهه إلى البحث العلمي في كلية أصول الدين (1933) وعين أستاذا محاضرا للدراسات العليا في الجامعة (1935) وعضوا للمجلس الأعلى للبحوث العلمية. وكان وكيلا لكلية الحقوق بجامعة القاهرة، ووكيلا لمعهد الدراسات الإسلامية وأصدر من تأليفه أكثر من 40 كتابا، منها المطبوعات الآتية: (الخطابة) و (تاريخ الجدل في الإسلام) وكانت وفاته بالقاهرة (1). انظر: الزركلي، الأعلام، ج6، المرجع السابق، ص25-26.

² حسن محمود الشافعي، المدخل إلى دراسة الكلام، المرجع السابق، ص 162.

³ أبو نصر الفارابي، المنطقيات للفارابي، ج1، المصدر السابق، ص 152

⁴ المصدر السابق، ص175

دينك الطريقتين الضعيفين (قياس الغائب على الشاهد) وإنما يسلكونه إذا حاولوا إثبات حكم الله سبحانه «¹، لكن أثر ولمسة المتكلمين تظهر في التحوير والنحو الذي يسيرون فيه بهذا القياس ليكون آلية عقدية بامتياز يُقاس فيها الواجب بالممكن » وإنما يسلكونه إذا حاولوا إثبات حكم الله سبحانه فيقيسونه على الممكنات قياساً فقهيًا، ويطلقون اسم الغائب عليه تعالى لكونه غائبًا عن الحواس (ولابد) في هذا القياس بل في القياس الفقهي مطلقًا (من إثبات علة مشتركة) بين المقيس والمقيس عليه²، ولاشك أن سرعة انتقال من الغائب إلى الشاهد لا يكون إلا بقيمة تُعرف باسم « "الحد" ويسميه المتكلمون "حد الدليل" »³ و هو عين ما أشار إليه الفارابي بلغة منطقية « الأمر الذي في جميعه يصح الحكم يسميه أهل زماننا بالعلة، وهو الحد الأوسط »⁴.

وقد أشار علي سامي النشار أن الأصوليين قد استقروا وقبعوا في قوس حد العلة في الوصل بين الغائب والشاهد، أما المتكلمون فقد تجاوزوا ذلك وأبدعوا لأنهم اختاروا معمل أبحاثهم في الإلهيات « ويضيف المتكلمون إلى الجمع بالعلة الجمع بالشرط والدليل والحد والحقيقة... لأن الأصوليين لم يتكلموا إلا في الجمع بالعلة، أما الجمع بالشرط والدليل والحد والحقيقة فلم يبحثوا فيه »⁵، وقد يكون هذا التنوع في استخدام القياس سببًا في حالة التشظي والاختلاف وكثرة الكلام « ولقد وضع المتكلمون طرقًا لاستخدام قياس الغائب على الشاهد، ولقد اختلفت تلك الطرق من فرقة إلى أخرى، وهذا الاختلاف في الطرق أدى إلى الاختلاف في التطبيق، وكان سببًا في زيادة الاختلاف بين المتكلمين »⁶، وإلى ذلك يشير صاحب "موسوعة المغني" إذ أن الخلاف كان داخل الحريم الاعتزالي حول هذا القياس وحيثيات استخدامه، وكذا الشروط الموضوعية من طرفهم « اعلم أن هذا الباب كبير قد كثر كلام الناس فيه ولعل كثيرًا ممن ظل كان

¹ الشريف الجرجاني، شرح المواقف، ج2، المصدر السابق، ص28

² المصدر نفسه، ص28

³ عباس سليمان، تطور علم الكلام إلى الفلسفة ومنهجها عند نصير الدين الطوسي، المرجع السابق، ص 08

⁴ علي المدن، تطور علم الكلام الإمامي دراسة في تحولات المنهج حتى القرن السابع الهجري، المرجع السابق، ص57

⁵ علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، المرجع السابق، ص133

⁶ عبد الفتاح المغربي، حقيقة الخلاف بين المتكلمين، المرجع السابق، ص 128

سبب ذلك أنه استدل بالشاهد على الغائب فيما هو خارج عن الباب فيه. ولأبي الحسين الخياط " رحمه الله فيه كتاب و"للشيخين" رحمهما الله فيه أيضا كلام متفرق»¹.

ثم يذكر القاضي عبد الجبار ممكن الوجوه والأضرب في الاستدلال بالشاهد على الغائب بناء على ما كان معمولا به عند أساتذته « والذي كان يجري في الكتب أنه إنما يكون الاستدلال بالشاهد على الغائب في وجهين. أحدهما الاشتراك في الدلالة. والثاني للاشتراك في العلة»²، وقد تفضل القاضي فتقدم بزيادة وجه جديد من إبداعه « وأما أن لا يكون هناك علة ولا ما يجري مجراها ولكن يتعلق الحكم في الشاهد بأمر ثم يوجد في الغائب ما هو أبلغ من ذلك الأمر»³ ويضرب القاضي عبد الجبار أمثلة لتلك وجوه الاستدلال الآنف ذكرها ولكننا سنكتفي بذكر مثال واحد حتى نلتزم بمنطق التنظير والتطبيق وذلك يكون ممثلا في الاشتراك في العلة « والثاني هو الاشتراك في العلة كنعو ما نقوله في في حاجة المحدث منا إلينا لحدوثه ثم يقاس الغائب عليه فيجعل أفعاله محتاجة إليه لحدوثها»⁴، وهنا نكون قد قسنا الواجب بالممكن في لغة الفلاسفة أي: أن الإنسان الذي هو ممكن الوجود يدرك أن منه معلولات مفتقرة إليه كعلة محدثة محتاجة إليه في حدوثها، كبناء جدار الذي هو معلول محدث مرتبط في حدوثه ووجوده بالإنسان القائم بفعل البناء، وهو عين ما نقيسه على الله الذي تفتقر إليه كل المحدثات في حدوثها وخروجها من العدم إلى الوجود والظاهر، إن شرط العلة في الاستدلال قد ماثل بين الغائب والشاهد وهو ما تنبه إليه الدكتور عبد الفتاح المغربي « ويبدو في شروط القاضي عبد الجبار لدلالة الشاهد على الغائب المساواة بين الشاهد والغائب خاصة في شرط الاشتراك في العلة، فإذا اتحدت شروط العلة في الشاهد والغائب أمكن الحكم بالمساواة بينهما، ولقد نبّه أيضا إلى شرط العلة كأساس للمساواة بين الشاهد والغائب»⁵.

ثم نجد القاضي عبد الجبار وينزعة التنزيه الاعتزالية يبنه إلى أن المساواة مقتضاة في العلة بين الغائب والشاهد، لا اشتراك الصفة مع إمكانية الاعتداد بهذا الوجه في الاستدلال (الاشتراك في الصفة) لكن

¹ القاضي عبد الجبار، المجموع في المحيط بالتكليف، ج1، عني بتصحيحه ونشره: الأب جين يوسف هوين اليسوعي، المطبعة الكاثوليكية،

بيروت، (د/ط)، (د/س)، ص 165

² المصدر نفسه، ص 165

³ المصدر نفسه، ص 165

⁴ المصدر نفسه، ص 166

⁵ عبد الفتاح المغربي، حقيقة الخلاف بين المتكلمين، المرجع السابق، ص 129

بشروط وضوابط يثيرها ويضعها فرارا من كل تشبيه وتجسيم قد يلتصق بالصانع، وقد كان لهذا القياس العليّ بالغ الأثر لدى أنصار العدل والتوحيد في الاستدلال على أحكامهم وآرائهم في كثير من القضايا الكلامية، فرغم جنابة التنزيه للقدرية وتعالى الحق عن المخلوقات بالذات والصفات والأفعال، إلا أنهم قاربوا هذا القياس بين الحق والخلق في كثير من المسائل « ولعل استخدام الاشتراك في العلة إثبات أصل العدل عند المعتزلة يسفر لنا قياسهم للفعل الإلهي على الفعل الإنساني وقولهم بوجوب رعاية الحكمة وغير ذلك على أساس قولهم في الاشتراك في العلة بين الشاهد والغائب »¹، وهو ما نجده محفوظا بين دفتي شرح الأصول الخمسة للقاضي في مسألة الصفات « أما الذي يدل على أن صحة الفعل دلالة على كونه قادرا، فهو أنا نرى في الشاهد جملتين؛ إحداهما، صح منه الفعل . كالأحد منا؛ والأخرى تعذر عليه الفعل، كالمريض المدنف... وهذا الحكم ثابت في الحكيم تعالى، فيجب أن يكون قادرا، لأن طرق الأدلة لا تختلف شاهدا وغائبا »²، وقد كان للأشاعرة نصيب من هذا الاستدلال وقد تبنته في بحوثها الكلامية مثلا في إثباتهم التلازم بين الصفة والموصوف، وأنه لا حرج في إثبات أزلية الصفات أي أن المرید لا يكون مریدا إلا بصفة الإرادة « قالت الصفاتية: ونحن نعتبر الغائب بالشاهد بجوامع أربعة؛ وهي العلة والشرط والدليل والحد، أما العلة فنقول: قد ثبت كون العالم عالما شاهدا معلل بالعلم، والعلة العقلية مع معلولها يتلازمان، ولا يجوز تقدير واحد منهما دون الآخر »³، ويذهب علي سامي النشار إلى أن هذا القياس قد كان للأشاعرة عصا السبق فيه حتى قبل المعتزلة الذين سبقوهم « أما أصحاب تلك الطرق فهم الأشاعرة ومن المحتمل أن يكون المعتزلة استخدموها أيضا... وأول هذه الطرق هو قياس الغائب على الشاهد »⁴، وهو ما نجده لدى ألد خصم للمتكلمين وخصوصا الأشاعرة وهو ابن رشد حيث يقول في عرضه الناقد للتصور الأشعري في الصفات « وله كل الصفات التي ورد ذكرها في القرآن . وهذه الصفات مغايرة للذات، وهي مختلفة فيما

¹ المرجع نفسه، ص 130

² قاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، حقق له وقدم له: الدكتور عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، ط3، 1996، ص 151-152

³ أبي الفتح الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، تحقيق: ألفريد جيوم، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 2009، ص 177

⁴ علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، المرجع السابق، ص 132

بينها. وقد صرح بأنه بنى رأيه هذا على ما يعلمه من أمر الإنسان وصفاته، أي أنه ينص على تطبيق الاعتبارات الإنسانية على الأمور الإلهية، بمعنى أن حكم الشاهد يجب أن يكون هو الغائب أيضا¹. ويقول في مقام آخر في باب إثبات الجهة للباري تعالى « لأن الجمهور إنما يقع لهم التصديق بحكم الغائب متى كان ذلك معلوم الوجود في الشاهد، مثل العلم . فإنه لما كان في الشاهد شرطا في وجوده كان شرطا في وجود الصانع الغائب. »²، إلى هنا نكون قد ألقينا الضوء نوعا ما على أهم منهج معتمد لدى علم الكلام كأحد آليات الاستدلال العقلية « إنها بعبارة موجزة: قياس الغائب على الشاهد، وبعبارة أخرى: القياس العقلي كما يفضل المتكلمون تسميته »³، ورغم تجذر هذا القياس في متراس العقل الكلامي ردحا طويلا من الزمن إلا أنه لم يسلم من النقد؛ فقد تعرض إلى حملة من الاعتراضات « ومع تمسك المتكلمين بهذا النوع من القياس. إلا أنه قد لاقى اعتراضات كثيرة خاصة من متأخري المتكلمين وغيرهم »⁴، ففي كتاب المواقف حاول الإيجي أن يبين أن اليقين في العلة المشتركة بين الغائب والشاهد شبه مستحيل وصعب وذلك في معرض حديثه عن طرق النظر « الثاني: قياس الغائب على الشاهد، ولا بد من إثبات علة مشتركة وهو مشكل؛ لكون خصوصية الأصل شرطا أو الفرع مانعا، »⁵، وقد اتسعت وتمددت هذه الحملة النَّقْضِيَّة لهذا اللون من الاستدلال لضعفه ورغبة في تطويره والنهوض به وبطرق الاستدلال عامة « فيبدوا أن القوم أخذوا يشعرون بضعفه ويضيقون به ذرعا... ظلوا يترددون بين إنكاره والعمل به »⁶، فحتى المعتزلة التي فلسفت العقيدة وعقلنته مدونتها الكلامية نجدها في بعض المسائل قد عارضت توظيف هذا القياس؛ فالقاضي عبد الجبار نجده في أحد نصوص المغني ينكر على المعتزلة اعتمادهم هذا القياس في بعض القضايا الكلامية خصوصا معتزلة بغداد « وربما اعتمد القوم في وجوب الأصلح على عبارات يذكرونها سوى ما نذكره، فيجب أن يوافقون على المراد، ثم يبين أن ذلك لا يقتضي وجوب ما ذكره، وكذلك فرما

¹ ابن رشد، عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق: محمود قاسم، مكتبة الانجلومصرية، القاهرة، ط2، 1904، ص41

² المصدر نفسه، ص 178

³ علي المدن، تطور علم الكلام الإمامي دراسة في تحولات المنهج حتى القرن السابع الهجري، المرجع السابق، ص 71

⁴ علي عبد الفتاح المغربي، الفرق الكلامية الإسلامية مدخل ودراسة، المرجع السابق، ص25

⁵ الإيجي، المواقف في علم الكلام، المصدر السابق، ص37

⁶ حسن محمود الشافعي، المدخل لدراسة علم الكلام، المرجع السابق، ص 168

تعلقوا في الدلالة على مذاهبهم، على ذكر الأمثلة في الشاهد، فمنها ما يدعون وجوده، ومعلوم من حاله أنه لا يوجد»¹.

كما لاحظ قطب الأشعرية الجويني أن المعتزلة خصوصا البصريين منهم لم يلتزموا بهذا القياس بالخصوص في طرحه النقدي لمقالة للكعبي* المنكر لصفة الارادة « فنقول للكعبي، بعد تقرير ذلك: كل وجه يدل العقل شاهدا من أجله على كونه مرادا مقصودا، فهو مقرر في فعل الله تعالى بتلازم دلالة فعله على ما دل عليه الفعل شاهدا»²، ثم نجده يحكم على هذه الطريقة « وهذه الطريقة لا تستمر على أصول المعتزلة من البصريين على الكعبي فإنهم قد نقضوا الدلالة في قواعد من العقائد»³.

3- السبر والتقسيم: يعتبر أحد المسالك العقلية التي استخدمها المتكلمون في الذب على العقيدة، والرّد على المجادلين وإفحام الخصوم، وفي اللغة نجد السبر « التجربة، وسَبَرَ ما عنده أي جرّبه. وسبر الجرح بالمِسْبَار أي نظر ما مقداره. »⁴، أما بن منظور فنجد السبر في لسانه « والسَّبْرُ مَصْدَرٌ سَبَرَ الْجُرْحَ يَسْبِرُهُ وَيَسْبِرُهُ سَبْرًا نَظَرَ مِقْدَارَهُ وَقَاسَهُ لِيَعْرِفَ غَوْرَهُ »⁵، أما في القاموس المحيط « امتحان غور الجرح وغيره »¹، أما التقسيم فنجد « قسمه بقسمة وقسمه: جزأه، وهي القسمة بالكسر، وبالدهر الثوم، فزقهم »².

¹ القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب العدل والتوحيد، ج14، تحقيق: ابراهيم مذكور ومصطفى السقا وإشراف طه حسين، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (د/ط)، (د/س)، ص55

* ، العلامة شيخ المعتزلة أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود البلخي، (273 - 319 هـ / 886 - 931م) المعروف بالكعبي ، من نظراء أبي علي الجبائي وكان يكتب الإنشاء لبعض الأمراء وهو أحمد بن سهل متولي نيسابور ، فثار أحمد ، ورام الملك؛ فلم يتم له ، وأخذ الكعبي وسجن مدة ، ثم خلصه وزير بغداد علي بن عيسى ، فقدم بغداد ، وناظر بها .وله من التصانيف كتاب : " المقالات " ، وكتاب " الغرر " ، وكتاب : " الاستدلال بالشاهد على الغائب " وكتاب : " الجدل " ، وكتاب : " السنة والجماعة " ، وكتاب : " التفسير الكبير " ، وكتاب في الرد على متنبى بخراسان ، وأشياء سوى ذلك قال محمد بن إسحاق النلم : توفي في أول شعبان سنة تسع وثلاثمائة ، كذا قال ، وصوابه : سنة تسع وعشرين .، الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج14، المصدر السابق، ص313. أيضا: اللزركلي، الأعلام، ج4، المرجع السابق، من ص56 إلى ص66

² الامام الجويني، كتاب الارشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق: محمد يوسف عيسى، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 2009، ص66

³ المصدر نفسه، ص67

⁴ الخليل الفراهدي، كتاب العين، ج2، تحقيق: عبد الحميد هندراوي، منشورات محمد علي بيضون- دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2003، ص210

⁵ ابن منظور، لسان العرب، المجلد الرابع، تحقيق: عبد الله على كبير ومحمد أحمد حسب الله وهاشم محمد الشاذلي، دار المعارف، القاهرة، (د/ط)، (د/س)، ص1919-1920

أما من حيث الاصطلاح فقد جعلهما الجرجاني في تعريفاته أمرا واحدا « السبر والتقسيم كلاهما أمر واحد، وهو إيراد أوصاف الأصل أي: المقيس عليه، وإبطال بعضها ليتعين الباقي للعلية »³، وهو عين ما نجده عند التهاوني « بالكسر وبالياء الموحدة وقيل بالفتح والياء المثناة كما يجيء بعد هذا، ويقال له التقسيم »⁴، يظهر أن هذه التعريفات منها ما تناول السبر والتقسيم بتعريف كل لفظ على حدة، ومنها من جعله لفظا مركبا وبالتمثل يقول في ذلك الجرجاني « السبر والتقسيم هو حصر الأوصاف في الأصل وإلغاء بعض التيقن للعلة كما يقال: علة حرمة الخمر، إما الإسكار أو كونه ماء العنب المجموع، وغير الماء وغير الإسكار لا يكون علة بالطريق الذي يفيد إبطال علة الوصف فتعين الإسكار علة »⁵، وغاية المتكلمين من هذه المهارة العقلية هو ضبط العلة الحقيقية ومعرفة الصحيح من الباطل من قضايا النزاع، وقصد به تقسيم المسألة إلى عدة أقسام فيبطل المتكلم كل الترجيحات إلا واحد ليحكم بصحته لأن كل هذه الإمكانيات المترجحة لا تتساوى في ميزان العقل والمنطق « لقد استخدم مفهوم « السبر » مضافا لمفهوم « التقسيم » فقيل: « السبر والتقسيم » وذلك لتأدية « الفحص المستعصي لمجموعة من الأوصاف وترتيبها في أقسام يُتقى على بعضها ويستغني على الآخر »⁶، وقد عمد الباقلاني في تمهيده إلى بيان طريقة وآلية الاستدلال به « من الأدلة أن ينقسم الشيء في العقل على قسمين، أو أقسام يستحيل أن تجتمع كلها في الصحة والفساد. فيبطل الدليل أحد القسمين، فيقضي على صحة ضده. وكذلك إن أفسد الدليل سائر الأقسام، صحح العقل الباقي منها لا محالة. نظير ذلك علمنا باستحالة خروج الشيء عن القدم والحدث. فمتى قام الدليل على حدته بطل قدمه، ولو قام على قدمه لأفسد حدوثه. »⁷

يظهر إذن أن جوهر هذا الاستدلال هو القسمة وإرداد الأمر إلى عدة احتمالات كفروض ممكنة بين المتكلم وخصمه « ثم يعمد إلى بيان فسادها جميعا ليبطل الأساس الذي قامت عليه، أو إلى إفسادها ما

¹ الفيروز آبادي ، القاموس المحيط، تحقيق: أبو الوفا نصر الموريني وأحمد باشا تيمور وأحمد جاد، دار الغد الجديد للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2014، ص708

² المصدر نفسه، ص1264

³ الشريف الجرجاني ، التعريفات، المصدر السابق، ص114.

⁵ المصدر نفسه، ص119

⁶ سمو النقاري ، معجم مفاهيم علم الكلام المنهجية، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، ط1، 2016، ص318

⁷ أبي بكر الباقلاني، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، عني بتصحيحه ونشره الأب رتشرو يوسف مكارثي اليسوعي، المكتبة الشرقية، بيروت، (د/ط)، 1957، ص 11-12

عدا واحدا منها ليثبت أنه الفرض الوحيد المقبول»¹، وقد اعتمد على هذا الأسلوب أغلب الفرق الكلامية من معتزلة وأشاعرة وماتريدية، فشيخ الأشعرية أبي الحسن يوظف هذا القياس في إثبات الرؤية والرد على منكريها من معتزلة « وإذا كان النظر لا يخلو من وجوه أربع وفسد منها ثلاثة أوجه، صح الوجه الرابع... »²، ويستقط هذا الدليل على مسألة حدوث العالم في صورته التالية « العالم: إما حادث وإما قديم، ومحال أن يكون قديماً، فيلزم منه لا محالة أنه حادث وهذا اللازم هو مطلوبنا، ومهما أقر الخصم بالأصلين يلزمه لا محالة الإقرار بالفرع المستفاد منهما وهو صحّة الدعوى. »³.

كما نجد هذا النوع من الاستدلال عند حجة الإسلام الغزالي المصروع بالمنطق وأقيسته حيث يقول في ماهيته « السبر والتقسيم: وهو أن نحصر الأمر في قسمين: ثم نبطل أحدهما»⁴، ومعلوم تأثر الغزالي بطريقة البرهان المنطقي الاستنتاجي فإذا هو هُيأماً به يرجع هذا النوع من الاستدلال إلى أصول منطقية « وقد حاول بعض الباحثين رد هذا الدليل إلى القياس الشرطي المنفصل كما فعل الغزالي وغيره من الأصوليين المتأخرين الذين سيطرت عليهم نزعة عامة تذهب إلى رد طرق البحث الأصولية إلى المنطق اليوناني»⁵، ففي كتاب المستصفي نجد الغزالي يشير إلى أن المنهج في الاستدلال يُعرف عند المناطقة بالشرطي المنفصل « والمتكلمين يسمونه « السبر والتقسيم » والمنطقيون يسمونه « الشرطي المنفصل » »⁶، لكن هناك من حكم بالسلبية والقصور على هذا الاستدلال كما نجده عند العلامة الحلي الذي نسف إحاطة هذا الدليل باليقين « والسبر والتقسيم ضعيف أيضاً فإنه مبني على أن الحكم معلل وليس يجب تعليل كل حكم وإلا وجب التسلسل»⁷، وهو يعرض هذا الرأي في باب « في ذكر أدلة فاسدة اعتمد عليها المتكلمون»⁸،

¹ محمود حسن الشافعي، المدخل لدراسة علم الكلام، المرجع السابق، ص 81

² أبي الحسن الأشعري، اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، تحقيق: حموده غرابية، مطبعة مصر شركة مساهمة مصرية، مصر، (د/ط)، 1955، ص 64

³ أبي حامد الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، دار البصائر، القاهرة، ط 1، 2009، ص 100-102

⁴ المصدر نفسه، ص 80-81

⁵ محمد رمضان عبد الله، الباقلاني وأراؤه الفلسفية، مطبعة الأمة، بغداد، (د/ط)، 1986، ص 299

⁶ أبي حامد الغزالي، المستصفي من علم الأصول، المصدر السابق، ص 63

⁷ العلامة الحلي، مناهج اليقين في أصول الدين، المصدر السابق، ص 116

⁸ المصدر نفسه، ص 115

وينفي العلامة الحلي اعتماد مدرسة آل البيت على هذا المنحى الاستدلالي المفتقر لليقين « وليس عندنا من الأدلة الحقة »¹.

وقد كان هذا الاستدلال حاضرا أيضا في كتب التفسير فقد اعتمده الرازي في "مفاتيح الغيب" حيث كانت له جهود جبارة في السبر والتقسيم وإليه يعزى استخدامه في التفسير حيث يصفه ياقوت الحموي* « وهو أول من اخترع هذا الترتيب في كتبه، وقد أتى في كتبه بما لم يسبق إليه، لأنه يذكر المسألة ويفتح باب تقسيمها، وقسمة فروع ذلك التقسيم، ويستدل بأدلة السبر والتقسيم، فلا يشذ منه عن تلك المسألة فرع لها بما علاقة فانضبطت له القواعد وانحصرت له المسائل »²، وقد زخر تفسير الرازي بهذا الدليل خصوصا في مباحث الاهليات، سواء على مستوى الصفات أو الافعال الإلهية، أو الوجدانية وكذا في مباحث متنوعة ففي إثباته لوجود الباري تعالى يقول « وكل جسم مركب وكل مركب مفتقر إلى كل واحد من أجزائه وكل واحد من أجزائه غيره فكل جسم فهو مفتقر إلى غيره ممكن وكل ممكن مفتقر إلى غيره ممكن لذاته وكل ممكن لذاته فله مؤثر وكل ما له مؤثر فافتقاره إلى مؤثره إما أن يكون حال بقائه أو حال حدوثه أو حال عدمه والأول باطل لأنه يقتضي إيجاد الموجود وهو محال فبقي القسمان الآخران وهما يقتضيان الحدوث الدال على وجود الصانع »³.

وهنا تظهر براعة الدليل العقلي في قسمة الأجسام الحادثة وبيان افتقارها إلى من يحدثها ويجمعها، أما القاضي عبد الجبار فقد كان له موقف من هذا الاستدلال وفي حق هذه القسمة المنتشرة، فلحلل قد يطرأ على هذا القياس يقول في شرحه لأصول العدلية « وهذه القسمة مترددة بين النفي والاثبات ...، لأن

¹ المصدر نفسه، ص 116

* ياقوت الحموي الأديب الأوحده شهاب الدين الرومي مولى عسكر الحموي، السفار النحوي الأخباري المؤرخ. أعتقه مولاه فنسخ بالأجرة، وكان ذكيا، ثم سافر مضارية إلى كيش، وكان من المطالعة قد عرف أشياء، وتكلم في بعض الصحابة فأهين، وهرب إلى حلب، ثم إلى إربل وخراسان، وتجر بمر وبنجوزم، فابتلي بخروج التتار فنجا بربته، وتوصل فقيرا إلى حلب، وقاسى شداثد، وله كتاب "الأدباء" في أربعة أسفار، وكتاب "الشعراء المتأخرين والقدماء". توفي في العشرين من رمضان سنة ست وعشرين وستمائة عن نيف وخمسين سنة، ووقف كتبه ببغداد على مشهد الزيدي. وتواليفه حاكمة له بالبلاغة. والتبحر في العلم، استوفى ابن خلكان ترجمته وفضائله. ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 22، المصدر السابق، ص 313. وانظر أيضا: الأعلام للزركلي، ج 8، المرجع السابق، ص 131

² ياقوت الحموي الرومي، معجم الأدباء (ارشاد الأريب إلى معرفة الأديب)، ج 6، تحقيق: إحسان عباس، دار الغرب الاسلامي، بيروت، ط 1، 1993، ص 2586.

³ فخر الدين الرازي، التفسير الكبير، ج 4، دار الفكر، لبنان، ط 1، 1981، ص 209

القسمة إذا لم تتردد بين النفي والإثبات احتملت الزيادة، وكان للخصم أن يشغب فيها¹، وإن كان هذا موقفه في إثبات الأكوان فإنه لا يدل بالإطلاق على فساد هذا الدليل، إذ نجد بعد بضعة أسطر من هذا الكلام يحدد ثلاثة أغراض من توظيف طريقة القسمة « واعلم أن التقسيم قد يورد ويكون الغرض به إبطال البعض وتصحيح البعض على ما ذكرناه في هذا الوضع، وقد يورد والغرض به إبطال الكل وذلك مثل ما تقوله في الموانع المعقولة عن الرؤية وأنها ستة²، أما عن تطبيقات هذا الاستدلال عنده نجد ظاهراً في نفي صفة العدم عن الباري تعالى « أما الذي يدل على أن القديم قدم لنفسه، هو أنه لا يخلو، إما أن يكون قديماً لنفسه أو بالفاعل أو المعنى: لا يجوز أن يكون قديماً بالفاعل ولا المعنى، فلم يبق إلا أن يكون قديماً لنفسه على ما نقوله³ ».

4- قياس الخلف: لغة « والخلف، بالضم: الاسم من الأخلاق، وهو في المستقبل كالكذب في الماضي، أو هو أن تعد عدة ولا تنجزها⁴، بمعنى التخلف عن وعد أو عهد مقطوع وهو ضرب من الكذب حسب القاضي عبد الجبار « وأما الخلف فهو أن يخبر أنه يفعل فعلاً في المستقبل ثم لا يفعله، ثم أن الخلف ربما يكون كذباً بأن يخبر عن نفس الفعل ثم لا يفعله⁵، ويجعله ابن منظور* في لسانه مقابلاً للوفاء بنقيضه « والخلف والخلف: نقيض الوفاء بالوعد،.... والخلف، بالضم: الاسم من الأخلاق، وهو في المستقبل كالكذب في الماضي. ويقال: أخلفه ما وعده وهو أن يقول شيئاً ولا يفعله على الاستقبال⁶، أما عند المناطق فقد لبس ثوب القياس « وأما قياس الخلف: عبارة عن قول قياسي يبين صحة المطلوب بإبطال

¹ القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، المصدر السابق، ص 98

² المصدر نفسه، ص 99

³ المصدر نفسه، ص 107

⁴ الفيروز آبادي، القاموس المحيط، المصدر السابق، ص 476

⁵ القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، المصدر السابق، ص 135

* ابن منظور (630 - 711 هـ = 1232 - 1311 م) محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعي الإفريقي، صاحب (لسان العرب): الامام اللغوي الحجة. من نسل رويغ بن ثابت الأنصاري. ولد بمصر (وقيل: في طرابلس الغرب) وخدم في ديوان الانشاء بالقاهرة. ثم ولي القضاء في طرابلس. وعاد إلى مصر فتوفى فيها، وقد ترك بخطه نحو خمسمائة مجلد، وعمي في آخر عمره ومن كتبه (مختار الأغاني -) 12 جزءاً، و (مختصر مفردات ابن البيطار) و (نتار الأزهار في الليل والنهار). ينظر: الأعلام للزركلي، ج7، المصدر السابق، ص 108، وانظر أيضاً: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 19، المصدر السابق، ص 518.

⁶ ابن منظور، لسان العرب، ج2، تحقيق: عبد الله على كبير ومحمد أحمد حسب الله وهاشم محمد الشاذلي، دار المعارف، القاهرة، (د/ط)،

(د/س)، ص 124

نقيضه؛ وهو مؤلف من قياسين: أحدهما: اقتراي،... والآخر: استثنائي،...¹، وهذا الأسلوب الاستدلالي يقوم على القسمة أيضا، فيشطر القضية المختلف حولها شطرين، فيثبت فساد نقيضها لتصح القضية الأصلية « وهو استدلال غير مباشر شاع في الدراسات الكلامية، ويعتمد على أسلوب القسمة بأن يردد بين احتمالين لا ثالث لهما - في نظر المستدل . فإذا أبطل أحدها وهو ما يدعيه الخصم ثبتت دعواه هو بدون دليل الآخر، بناء على أن النقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان²، وتفصيلا لهذا القياس يقول الباقلاني « وبرهان الخلف: هو الذي لا يهجم بنفسه على تعيين المقصود، ولكن يدير الناظر المقصود بين قسمي نفي وإثبات، ثم يقوم البرهان على استحالة النفي، فيحكم الناظر بالثبوت، أو يقوم على استحالة الثبوت، فيحكم الناظر بالنفي. »³.

وقد غدّى هذا القياس الجدل العقائدي بين الفرق فقد « اعتمد عليه المتكلمون كثيرا⁴، وهو ما يخدم ثقافتهم الجدلية والمنطق الدفاعي الذي يتجددون به لصرع الخصوم، والانتصار للمدونة المذهبية الكلامية، وهذا القياس مَوْجَّهٌ بثنائية ضديّة حادة؛ مقدمة الأنا الكلامي الصحيحة ومسلمات الآخر السقيمة والفاسدة » لقد استخدم مفهوم « الخلف »، منطقيًا في المركب التقييدي « البرهان بالخلف » وقياس الخلف، لتأدية كيفية خاصة في « فساد « المدعى »⁵، ومن شدّة اعتماد المتكلمين على هذه الطريقة ذهب الجويني إلى حد اعتبار أن « الأحكام الإلهية كلها تستند إلى البرهان الخلف⁶، وأثر ذلك نجده في استدلاله على نفي الجهة والتحيز على الله تعالى ردا على المجسمة « وبيان ذلك بالمثل: أن من اعتقد على الثقة صانعا، ثم ردّ النظر بين كونه في جهة وبين استحالة ذلك عليه، فلا يهجم النظر على موجود لا في جهة . ولكن يقوم البرهان القاطع على استحالة قديم في جهة، فيترتب عليه لزوم القضاء بموجود لا في

¹ سيف الدين الأمدي، المبين في شرح الفاظ الحكماء والمتكلمين، تحقيق: محمود حسن الشافعي، مكتبة وهبة، القاهرة، ط2، 1399هـ، ص85

² حسن محمود الشافعي، المدخل لدراسة علم الكلام، المرجع السابق، ص184-184

³ الامام الجويني، مخطوط : البرهان في أصول الفقه مخطوط، ج1، حققه وقدمه ووضع فهرسه: الدكتور عبد العظيم ديب، الناشر: دولة قطر ، ط1، 1399هـ، ص157

⁴ حمدي عبد الله شرفاوي، علم مقارنة الأديان في التراث الفكري الإسلامي منهاجا وقضايا، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2017 ، ص521

⁵ هو النقاري، معجم مفاهيم علم الكلام المنهجية، المرجع السابق، ص280

⁶ الجويني، البرهان في أصول الفقه، ج1، المصدر السابق، ص157

جهة»¹، وإذا صرفنا أبصارنا تلقاء أهل العدل والتوحيد نجد هذا القياس حاضرا عند المعتزلة في إثبات عقائدها والدفاع عن آرائها، كما أشار إلى ذلك ألبير نادر « ونحن لا ندهش عندما نجد المعتزلة تحاول قدر المستطاع الدفاع عن حرية الانسان وتأتي بشتى البراهين وتستخدم أقوى طرق المنطق - أعني برهان الخلف -²، وهذا ليس بغريب أو شاذ على من أعطى عصا السبق للعقل واستدلالاته على حساب النقل ومرجعياته، نفي مسألة رؤية الله تعالى يوم القيامة نجد العدلية تنطلق في إثبات فساد نقيض هذه القضية لتصدق دعواهم وتتنصر وتبطل قول الحشوية* « ويبين به فساده من حيث يؤدي إلى أمر فاسد يبين ذلك أن القول بإثبات الرؤية على ما قدمناه يؤدي إلى القول بأنه جسم أو عرض متى قيل أنه يرى على الوجه المعقول في الرؤية»³، أي أن الرؤية تتحقق وتصدق بشروطها وهي المقابلة، التي تؤدي إلى التحيز والجسمية وتجوّز عليه المماسة لأن « رؤيته بالبصر تجب كونه جسما أو عرضا، لأن من شرط صحة الرؤية بحاسة

¹ المصدر نفسه، ص 157-158

² ألبير نصري نادر، فلسفة المعتزلة، ج2، مطبعة دار نشر الثقافة، الاسكندرية، ط1، 1950-1951، ص 67

* مصطلح شائع في الأدبيات الكلامية على سبيل الدم والقدح، وقد شهد اختلافا وتضاربا كبيرا في تحديد مراده، والسبب والغاية من اطلاقه فقد ذهب ابن تيمية إلى أن هذا اللفظ أول من جرى على لسانه المعتزلي عمرو بن عبيد" قيل أن أول من تكلم بهذا اللفظ: عمرو بن عبيد، فقال: كان عبد الله بن عمر حشويا وكان هذا اللفظ في اصطلاح من قاله يريد به: العامة الذين هم حشو، كما تقول الراضة عن مذهب أهل السنة: مذهب الجمهور.. إلى آخر كلام شيخ الإسلام ابن تيمية- رحمه الله تعالى- " بكر بن عبد الله أبو زيد، معجم المناهي اللفظية وفوائد في الألفاظ، دار العاصمة للنشر والتوزيع، م ع س، ط3، 1996، ص232. وهناك من رد هذا اللفظ وألصقه بطائفة من رواة الحديث أساؤوا التعامل مع هذا العلم، فاضطربوا تفصيلا وتمييزا بين صحيح الرواية وفسادها "فإن الحشوية إنما سموا بذلك ؛ لأنهم يحشون الأحاديث التي لا أصل لها في الأحاديث المروية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ؛ أي يدخلونها فيها وليست منها " ابن الوزير اليماني،الروض الباسم، دار علم الفوائد للنشر والتوزيع، (د/م)،(د/ط)،(د/س)، ص234، أما ابن عساكر فقد جعلهم بالتاريخ أهل خبط وسفسطة من أرذل أهل الرواية أخرجتهم سفاهتهم من حلق الحكماء والعارفين، فغزلوا كما اعتزل واصل بن عطاء " وكان الحسن البصري من جلة التابعين وممن استمر سنين ينشر العلم في البصرة ويلازم مجلسه نبلاء أهل العلم وقد حضر مجلسه يوما أناس من رعاي الرواة ولما تكلموا بالسقط عنده قال ردوا هؤلاء إلى حشا الحلقة أي جانبها فسموا الحشوية" تبين كذب المفتري، دار الفكر، دمشق، ط2، 1399هـ، ص11. غير أن المعنى المشهور والأكثر تداولاً في دوحة علم الكلام هو المرتبط بصفة التشبيه والتجسيم، فكل من أثبت لله صفاتا، وأقر له بجارحة غُدَّ حشويا كما يذهب إلى ذلك غير واحد من من المتقدمين والمتأخرين كالتهاوني مثلا " الحشوية بسكون الشين وفتحها وهم قوم تمسكوا بالظواهر فذهبوا إلى التجسيم وغيره. وهم من الفرق الضالة". التهاوني، كشاف اصطلاحات الفنون، ج1، المصدر السابق، ص687. للمزيد انظر: أحمد قوشتي عبد الرحيم، الإسلامية، الاتجاهات الحشوية في الفكر الإسلامي عرض ونقد، مجلة مركز البحوث والدراسات الإسلامية، المجلد7- العدد (25)، 2011، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة.

³ القاضي عبد الجبار، المغني في ابواب العدل والتوحيد، ج4، تحقيق: ابراهيم مذكور ومصطفى السقا بإشراف طه حسين، دار إحياء

التراث العربي، بيروت، (د/ط)، (د/س)، ص 234

العين أن يكون مقابلاً أو في حكم المقابل، فبطل ما قاله «¹، لكن الذي يبقى معلّقاً هو تحديد أصالة هذه الطريقة؛ وإلى من تُنسب نشأتها؟ فالتأمل لنصوص القرآن الكريم يجد هذا الطبع من الاستدلال مما حدّا ببعض الباحثين إلى التصريح « أن طريقة الخُلف هي إحدى طرائق الاستدلال القرآنية»²، فقط بسط القرآن جدله بهذا الأسلوب في مقام إثبات التوحيد والعدل في آيات تثبت المطلوب بإثبات نقيضه «وقد يتجه الله القرآن الكريم في استدلاله كإثباته سبحانه وتعالى الوحدانية بقوله تعالى: كَفَرَكَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَنَسَدَنَّاهُ فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ»³، وعلى ظهر هذه الآية بنى المتكلمون دليلهم المعروف " بالممانعة " وهو ما يبين محلية هذا القياس وأصالة هذا المنهج، أي أنه قرآني بامتياز، وهناك بعض الباحثين من اعتبر أن هذه القسمية تعود إلى أب المثالية أفلاطون ووليدة الجدل الأفلاطوني، وأنها صناعة يونانية بامتياز فبتحليلنا لنشأة المنطق القديم يلوح لنا أن قياس الخلف هو طريقة للجدل الفلسفي « وفيها يتخذ المرء إحدى القضايا العامة بدءاً للتفكير، ويسلم جدلاً بأنها صحيحة، وتنطبق تماماً على الموضوع الذي يدور الحديث حوله، ثم يستنبط منها النتائج حتى يصل إما إلى إحدى القضايا الفاسدة فيحكم، تبعاً لذلك، بفساد القضية الأولى التي كانت مبدأ لاستنباطها، »⁴.

وإذا صرفنا ألبصارنا لتلقاء جبهة الفقهاء نجد أن هذا القياس قد نشأ لدى هؤلاء وتلون بالمسائل الفقهية قبل أن يدخل حريم علم الكلام « ولكن بعض مؤرخي الفكر الفقهي يقطع بأنها نشأت أولاً في الوسط الفقهي ثم انتقلت بعد ذلك إلى الدوائر الكلامية »⁵.

غير أن هذا القياس لم يسلم من النقد الكافي لنقضه ورفضه، فقد أشار ابن رشد إلى أن هذا القياس هو كثير التطبيق والاستعمال من قبل المغالطين وكأنه أحد أدوات المتسفسطة، وبالتالي لا يمكن أن تُبنى به الحقيقة أو يرجح من ورائه اليقين يقول في تلخيصه لمنطق أرسطو « وهذا القياس لما كان يرفع بعض المقدمات الموضوعية فيها بما ينتج من الكذب والاستحالة، يعرض فيه كثيراً أن تدخل المقدمة التي يقصد المغالط إبطالها في جملة المقدمات الكاذبة التي يعرض عنها الكذب فإذا عرض الكذب، أوهم أنه إنما عرض

¹ المصدر نفسه، ص 187

² حمدي عبد الله الشرفاوي، علم مقارنة الأديان، المرجع السابق، ص 521

³ محمد أبو زهرة، تاريخ الجدل، المرجع السابق، ص 66

⁴ دكتور محمود قاسم، المنطق الحديث ومناهج البحث، مكتبة الأجلو المصرية، مصر، ط 2، 1953، ص 08

⁵ محمود حسن الشافعي، المدخل إلى دراسة علم الكلام، المرجع السابق، ص 185

عن تلك المقدمة التي غلط في إبطالها. والكذب نفسه لازم لا عن تلك المقدمة، بل عن ما عاها من المقدمة أو المقدمات الكاذبة التي وضعه»¹، كما أن الأمدي الذي يجري على هذا التقليد الاستدلالي على شاكلة كل المتكلمين نجده يتراجع وتنبه كم من مرة «على أن التقابل قد لا يكون تاما بين الأمرين الذين يُراد الاستدلال ببطلان أحدهما على صدق الآخر، أي إن المتكلمين كثيرا ما يخلطون بين النقيضين والضدين، وهذا يفسد الاستدلال من أساسه»²، وكما نجده يحكم على البعض من مناهج المتكلمين بالنقص والقصور «وإذا تحقق ما ذكرناه، وتقرر ما مهدناه، علم منه القول بنفي الأحوال، إلا على ما أشرنا إليه من الاحتمال. ولقد كثرت طرق المتكلمين ههنا في طريقي النفي والإثبات لكن آثرنا الإعراض عنها شحا على الزمان من التضييع فيما لا يتحقق به كبير غرض. والله الموفق للصواب»³.

أما أبو حامد الغزالي فإننا نجده يُعْتَدُّ بقياس الخلف في مقدمته المنهجية "بالاقتصاد في الاعتقاد" بعنوان " في بيان مناهج الأدلة التي استهجنها في هذا الكتاب" «أن لا نتعرض لثبوت دعوانا، بل ندعي استحالة دعوى الخصم بأن نبين أنه مفضّ إلى المحال وما يفضي إلى المحال فهو محال لا محالة.»⁴، وهذا ليس بغريب على المنطقي الغزالي الذي ألبس هذا الاستدلال ثوبا منطقيًا بائنا بينونة كبرى في التعريف «وصورته في صورة القياس الحملية... فطريق هذا القياس أن تأخذ مذهب الخصم وتجعله مقدمة. وتضيف إليه مقدمة أخرى ظاهرة الصدق، فينتج من القياس نتيجة ظاهرة الكذب، فتبين أن ذلك لوجود كاذبة في المقدمات»⁵. وقد طال عمر هذا الاستدلال في البحوث الكلامية، حتى لأنه أصبح هدامًا قوًا لمقدمات ونتائج ومسلمات الخصوم أكثر من اهتمامه بالبناء المعرفي وتشديد البراهين والأدلة، بل إفحام الخصم وإحراجه وصرعه وإلزامه نتائج أقواله هو المبتغى «بل أصبحت لا تعني بإثبات شيء أصلا وإنما هي تعني بالهدم، دون أن تتجه إلى البناء، وذلك بأن يحاول المتكلم أن يستخرج ما يلزم عن رأي الخصم من لوازم فاسدة»⁶.

¹ أبو الوليد بن رشد، تلخيص السفسطة، تحقيق: محمد سليم سالم، مطبعة دار الكتب، القاهرة، (د/ط)، 1972، ص 40

² محمود حسن الشافعي، المدخل إلى دراسة علم الكلام، المرجع نفسه، ص 185

³ سيف الدين الأمدي، غاية المرام في علم الكلام، المصدر السابق، ص 37

⁴ أبو حامد الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، المصدر السابق، ص 10

⁵ أبو حامد الغزالي، معيار العلم في المنطق، المصدر السابق، ص 146-147

⁶ محمود حسن الشافعي، المدخل إلى دراسة علم الكلام، المرجع نفسه، ص 186

وقد نجد في تحليلات المتكلمين ومناقشاتهم هذا الطبع المنهجي التدميري والهدّام لمقولات الخصوم، ففي مسألة الصفات نجد القاضي عبد الجبار يستعرض مقولات الخصوم ويستنبط منها نتائج فاسدة إلزاماً لأصحابها بما إثباتاً لبطلانها « وعند الكلائية، أن تعالى يستحق هذه الصفات لمعان أزلية، وأراد بالأزلي القديم، إلا أنه لما رأى المسلمين متفقين على أنه لا قدس مع الله تعالى لم يتجاسر على إطلاق القول بذلك... فإن قيل: ما أنكرتم هذه المعاني صفات والصفات لا توصف بالوجود ولا بالعدم، ولا بالحدوث ولا بالقدم... قلنا: هذه مناقضة ظاهرة من وجوه: أحدهما، أنك قد وصفتها بأنها بمعان بل سميتها علما وقدرة وحياء، والثاني، أنك وصفتها بأنها صفات، والثالث، أنك وصفتها بأنها لا توصف، فقد نقضت كلامك من هذه الوجوه»¹، بل قد يصل الأمر عبر هذا إلى حد التقاذف والسب وحتى التكفير بإلزام المتكلمين لخصومهم نتائج قد لا تكون في بعض الأحيان مقصودة، وهنا يدخل المتكلم في لامشروعية الحوار والجدال الذي سيتحول إلى اتهام وتحايل وتلاعب بمقولات الخصم لإرباكه « ثم نبغ الأشعري، وأطلق القول بأنه تعالى يستحق هذه الصفات لمعان قديمة، لوقاحتها وقلة مبالاته بالإسلام والمسلمين»².

ولهذا أثر موجود لدى أتباع الماتريدية عند النسفي*، إذ يقول في ضبط حد صفة العلم: « [وقالت المعتزلة: خلق الأشياء] بقوله: ﴿كُنْ فَيَكُونُ﴾ [يس:82]. وعندنا: بالصنع لا بالقول، فلو قلنا: إنه معرفة الشيء على ما هو به، يؤدي إلى قدم الأعيان مع الله تعالى، وذلك مذهب الدهرية الفجرة الكفرة»³، وهو ما جعل بعض العلماء يحذرون من هذه الآلية التي لا تجلب إلا الفرقة والاختلاف، كيف لا وهو أسلوب يتلقف نقائص الحقيقة لإثبات فسادها، لينتهي بالخصم مقدوفا إما في دائرة التكفير أو التبديع والتفسيق « وهي ورطة عظيمة وقع فيها خلق [كثير] من المتكلمين، ومن المنسوبين إلى السنة وأهل الحديث [لما اختلفوا

¹ القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، المصدر السابق، ص 183-184

² المصدر نفسه، ص 183

* النسفي (418-508 هـ = 1027 - 1115 م) ميمون بن محمد بن محمد بن معبد بن مكحول، أبو المعين النسفي الحنفي: عالم بالأصول والكلام. كان بسمرقند وسكن بخارى. من كتبه (بحر الكلام - ط) و (تبصرة الأدلة - خ) في الكلام، و (التمهيد لقواعد التوحيد - خ) و (العمدة في أصول الدين - خ) و (العالم والمتعلم - خ) و (إيضاح المحجة لكون العقل حجة) و (شرح الجامع الكبير للشيباني) في فروع الحنفية، و (مناهج الأئمة) في الفروع. ينظر: الزركلي، الأعلام، ج7، ص 341. أيضا: سير اعلام النبلاء، ج20، المرجع السابق، ص 126. وترجمته أيضا في كتابه "بحر الكلام" للمحقق: محمد السيد البرسيحي.

³ أبي معين النسفي، بحر الكلام، تحقيق: محمد السيد البرسيحي. دار الفتح للدراسات والنشر، الأردن، ط1، 2014م، ص 84

في العقاب فغلطوا على مخالفيهم وحكموا بكفرهم] وخرق حجاب الهيبة في ذلك جماعة من الحشوية، ... وقد نقل عن بعض المتكلمين أنه قال: لا أكفر إلا من كفرني»¹.

5- الاستدلال بالمتفق عليه على المختلف فيه: وهو صورة شائعة بين المتكلمين، لجؤا إليها لفض النزاع حول القضية المختلف فيها بإرجاعها إلى الأصل المتفق عليه، ليجتمع الخصمان حوله بعد أن تفرقا حول الفرع « فيجعلون ما اتفقوا عليه هو الأصل وما اختلفوا فيه هو الفرع، ليشبتوا الحكم الذي ثبت في المتفق عليه للمختلف فيه»²، وحقيقاً أن هذا الاستدلال لا يخرج عن كونه قياساً نحكم فيه بما هو معروف ومتفق عليه، من المقدمات أي ما ثبت ولاح لنا اليقين فيه وسلم به الخصم، على ما هو محل تنازع واختلاف، أي مقارنة حكم ومقدمة كلامية معلومة مثبتة على مسألة في الشاهد والحاضر، يُراد أن تكون مكذوبة مزعومة، حتى أن هناك من الدارسين من عدّه ضرباً من قياس الغائب على الشاهد، باعتبار أن الغائب هنا يوازي المتفق عليه هناك، والشاهد المختلف عليه « فهذا الطريق- في آخر تحليل له - ليس إلا قياس الغائب على الشاهد»³.

ويقوم هذا القياس في أساسه على علة أساسية وهي: عنصر المشابهة والاتفاق في الأصل الذي يجتمع فيه المتفق فيه مع المختلف فيه « أو تعليق حكم مخيل به، مناسب له في وضع الشرع، مع رده إلى أصل ثبت الحكم فيه، على وفق نظر، وربط حكم كما ذكرناه... وهو المسمى قياس الشبه»⁴، وقد التزم الأشعري بهذا القياس في جدله مع أهل العدل والتوحيد، وذلك في مسألة القدر ملزماً إياهم بعموم وشمولية قدرته عز وجل وخلقه، بالقياس إلى عموم وشمولية علمه كما يورده في اللمع « ويُقال لأهل القدر: أليس قول الله تعالى ﴿بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ يدل أنه لا معلوم إلا والله به عالم؟ فإذا قالوا: نعم. قيل لهم: ما أنكرتم أن يدل قوله تعالى: ﴿عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ أنه لا مقدور إلا والله عليه قادر، وأن يدل قوله تعالى: ﴿خَلَقَ كُلَّ

¹ أبي عبد الله محمد بن المرتضى اليماني المشهور بابن الوزير، إيثار الحق على الخلق، تحقيق: أبي نوح عبد الله بن محمد بن عبد الحميد اليميني دار الكتب العلمية، لبنان، ط2، 1987م، ص498-499

² أحمد بن عبد اللطيف بن عبد الله آل عبد اللطيف، منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة عرض ونقد، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات، الرياض، ط1، 1993، ص187

³ علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، المرجع السابق، ص137

⁴ أبو المعالي الجويني، البرهان في أصول الفقه، ج1، المصدر السابق، ص782

شيء» على أنه لا يحدث مفعول إلا والله يحدث له فاعل خالق»¹. نلاحظ أن الأشعري في هذا النص يلزم المعتزلة بالإقرار بشمولية فعل العلم والخلق الإلهي الذي يستثني من الوجود أحدا، من أجل الإقرار بالقدرة الإلهية المطلقة على هذا الوجود وما فيه وهو المختلف فيه .

6- بطلان الدليل يأذن ببطلان المدلول: وهو من الأدلة العقلية المعتبرة والمعتد بها في بحوث علم الكلام، والتي سار عليها أغلب منتسبي الفرق .ويذهب ابن خلدون إلى أن الباقلاني هو أول من فتح الاهتمام بهذا الدليل، عندما يتكلم عن أهل السنة والجماعة من متكلمي الأشعرية « وأخذ عنهم أبو بكر الباقلاني فتصدّر للإمامة في طريقتهم وهذبها ووضع المقدمات العقلية التي تتوقف عليها الأدلة والأنظار وذلك مثل: إثبات الجوهر الفرد والخلاء و أن العرض لا يقوم بالعرض وأنه لا يبقى زمانين،...وجعل هذه القواعد تبعا للعقائد الإيمانية في وجوب اعتقادها لتوقف تلك الأدلة عليها وأن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول وكملت هذه الطريقة وجاءت من أحسن الفنون النظرية والعلوم الدينية »². ينبؤنا هذا النص أن الباقلاني كان له شرف نحت هذا الاستدلال واعتماده في المطالب الكلامية، لكن الإستقراء التاريخي في المدونة الكلامية يقدم لنا هذا اللون الاستدلالي كسابق دليل معمول به قبل عصر الباقلاني، فابن عسرة القاضي عبد الجبار المعتزلي نجده يناقش هذا الدليل الذي كان أداة استدلال عند أساتذة العدلية، خصوصا عند أبو القاسم البلخي والذي هو وغيره قد سلكوا طريق نفي المدلول بنفي دليله فسبقوا الأشاعرة في ذلك « فإن قيل ألسنت قد عبت على أبي قاسم البلخي اعتماده على هذه الطريقة في نفي الثاني، فكيف اعتمد نحوها هنا؟ »³، أما حقيقة هذا الدليل فتتلخص في أن المتكلم يبحث إبطال الأدلة التي قدمها الخصم لإثبات قضيته وتعليلها، لينتهي إلى أن هذه القضية بلا دليل قوي صحيح يقومها فتبطل دعواه « ويتكون هذا الطريق من مرحلتين: المرحلة الأولى أن نتلمس أدلة المثبتين للشيء، ونثبت كذبها وضعفها بحيث لا نجد دليلا آخر على ثبوت الشيء سواها »⁴.

¹ أبي الحسن الأشعري، اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، المصدر السابق، ص 88

² ابن خلدون، المقدمة، المصدر السابق، ص 434

³ القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، المصدر السابق، ص 200

⁴ علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، المرجع السابق، ص 139

وقد ندد القاضي عبد الجبار استعمال المتكلمين لهذا الدليل خصوصا في مسائل التوحيد « كان يوجه النقد إلى كل من يستدل على وحدانية الله تعالى بانتفاء الدليل على وجود إله ثان »¹، فنجد القاضي في المغني وكأنه غير مطمئن لهذا النفي والإبطال للقضية المتنازع فيها بمجرد انعدام واستحالة الدليل « لأن ما دليل على إثباته لا يجب نفيه، وإنما يجب نفيه بحصول الدليل على نفيه »². بل ونلمس من حديث آخر أنه يجعل هذا الاستدلال ضرب من السفسطة واللغو وقريب من التهافت « ولا فرق بين من نفى الشيء لأنه لا دليل على إثباته، وبين من أثبته لأنه لا دليل على نفيه »³، لكننا نجد القاضي يعود أحيانا إلى مداولة هذا الاستدلال عند الحديث عن مسألة الصفات، في مسألة كون الكلام لا يوجب صفة وحال للمتكلم وهو ما لا يصدق على الباري تعالى لنفي صفة الكلام عنه وكذا أزليتها « فأما من جهة الاستدلال، فادعاء ذلك أبعد، لأنه مما لا يدل عليه العقل بمجرد أو بوقوعه على وجه، ولا تقتضيه حال للحي، فيجب ألا يصح إثباته »⁴. ويسير الجويني على منوال القاضي في التقلُّبِ حيال الحكم على هذا الدليل في التراوح بين نقده واستعماله مثلا في الرد على الكرامية* المجسمة رغم إعراضه عن هذه الطريقة « وهو في هذا شبيهه بالقاضي عبد الجبار الذي نقده في أكثر من موضع في كتبه ولكنه... لم يتخلص منه تماما »⁵، وعين التهافت والزيغ والوهم هو ان تجمع الكرامية بين جسمية الباري وقدميته ليلزمهم إنكار حدوث الجواهر وقبولها للتجزؤ والمماسة كما سيورده الجويني « ثم نقول: إن سميتم الباري تعالى جسما

¹ حديجة حمادي عبد الله، منهج الإمام فخر الدين الرازي بين الأشاعرة والمعتزلة، ج1، دار النوادر، لبنان، ط1، 2016م، ص174

² القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب العدل والتوحيد، ج4، المصدر السابق، ص342

³ المصدر نفسه، ص342

⁴ القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب العدل والتوحيد، ج7، تحقيق: ابراهيم مذكور ومصطفى السقا وبإشراف طه حسين، دار إحياء

التراث العربي، بيروت، (د/ط)، (د/س)، ص43

* فرقة من الفرق الكلامية التي وقعت في التشبيه والتجسيم " أصحاب عبد الله بن محمد بن كرام. وإنما عددناه من الصفاتية لأنه كان ممن يثبت الصفات إلا أنه ينتهي فيها إلى التجسيم والتشبيه، ... وهم طوائف بلغ عددهم إلى اثنتي عشرة فرقة، وأصولها ست: العابدية، والتونوية، والزينية، والإسحاقية، والواحدية. وأقربهم الهيصمية، ولكل واحد منهم رأي... " الشهرستاني، الملل والنحل، المصدر السابق، ص87، أما الأشعري فقد اعتبرها سلبية فرقة المرجئة كانت لها مقالة في الصفات والإيمان " والفرقة الثانية عشرة من المرجئة: " الكرامية"، أصحاب "محمد بن كرام"، يزعمون أن الإيمان هو الإقرار والتصديق باللسان دون القلب، وأنكروا أن تكون معرفة القلب أو شيء غير التصديق باللسان إيمانا، وزعموا أن المنافقين الذين كانوا على عهد رسول الله كانوا مؤمنين على الحقيقة، وزعموا أن الكفر بالله هو الجحود والإنكار له باللسان " الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ج1، المصدر السابق، ص187-188

⁵ حسن محمود الشافعي، المدخل إلى دراسة علم الكلام، المرجع السابق، ص176.

وأثبتتم له حقائق الأجسام، فقد تعرضتم لأمرين: إما نقض دلالة حدث الجواهر، فإن مبناها على قبولها للتأليف والمماسمة والمباينة؛ وإما أن تطردوها وتقضوا بقيام دلالة الحدث في وجود الصانع. وكلاهما خروج عن الدين، وانسلاخ عن ريقه المسلمين»¹، لكننا سرعان ما نصطدم بمقدمة هذا المتن (الإرشاد) للدكتور محمد يوسف موسى؛ أن الجويني لم يتابع أئمة الأشاعرة وخصوصا الباقلاني في الأخذ بعقلانية بهذا الشكل من الاستدلال ولكنه غالى فيه «... ثم بعد ذلك، كان من هذا الإمام، على أبعته، أن يجعل هذه القواعد تبعا للعقائد الدينية في وجوب اعتقادها لتوقف تلك الأدلة- في رأيه- عليها، ولأن بطلان الدليل يؤذن - فيما يقول- ببطلان المدلول»².

غير أن هذا التعلق لم يدل طويلا بهذا الاستدلال حسب محمد يوسف موسى عند كل من: الجويني الذي تخلى عنه، يتبعه في ذلك حتى تلميذه الغزالي « ولكن كان من حسن جد الإسلام والمسلمين أن نبغ، بعد الباقلاني، إمام الحرمين وتلميذه الأشهر أبو حامد الغزالي. لقد صار كل منهما إماما في وقته للمذهب، ولم يعتقدوا ومن تبعهم - كما رأى الباقلاني من قبل - بطلان المدلول إذا بطل الدليل، وبهذا انفك الحجر عن الناس في الاستدلال»³، لكنه يعود في "الشامل في أصول الدين" ليبين ثغور هذا الاستدلال ونقصه فانتفاء الدليل لا ينفي المدلول دائما « ولكنه جزم في كتابه الشامل برفض هذه الصورة متأيدا بإجماع المحققين، فالدليل يجب طرده ولا يجب عكسه، فانتفاء الدليل لا يدل على انتفاء المدلول»⁴، فعدم حدث العالم لا ينفي بالضرورة وجود الصانع، إذ ليس النفي أو استحالة الدليل يقضي دائما بنفي المدلول كما يرى الجويني « وليس من شرط الأدلة انعكاسها بإجماع من المحققين. إذ لو شرط فيها ذلك، لدلّ عدم الإتيان على جهل الفاعل، كما دلّ الإتيان على علمه. ولدلّ عدم العالم على عدم المحدث، كما دلّ حدوثه على وجوده، إلى غير ذلك مما يطول تتبعه. وإنما يشترط الانعكاس في العلل العقلية والحقائق»⁵، كما حكم الرازي على هذا الاستدلال بالضعف واعتبره من الطرق الهزيلة فعاب على المتكلمين بذلك

¹ إمام الحرمين الجويني، الإرشاد على قواطع الأدلة، المصدر السابق، ص 43.

² مقدمة كتاب الإرشاد للجويني، من إعداد الدكتور محمد يوسف موسى، ب ص. المصدر السابق

³ نفس المقدمة من نفس المصدر، (د/ص)

⁴ أحمد عبد اللطيف بن عبد الله آل عبد اللطيف، منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة عرض ونقد، المرجع السابق، ص 197

⁵ الإمام الجويني، الشامل في أصول الدين، تحقيق: فيصل بدير عون وسهير محمد مختار، منشأة المعارف، الإسكندرية، (د/ط)، 1969،

أخذهم بهذه الطريقة « فهذا تمام تقرير هذه الحجة، وهي عندي ضعيفة جدا»¹، وقد اعتبر أن انتفاء الدليل قد يكون سببه الجهل به لانعدامه، وبالتالي إن هذه المصيبة قد يُبتلى بها السواد الأعظم من الناس الذين يجهلون أكثر مما يعلمون، وبالتالي فينفون كل ما لا يعلمون له دليلا لا ما يستحيل عليه الدليل حقيقة « لأنه لو كان عدم علم الإنسان بدليل ثبوت شيء دليلا على عدم ذلك الشيء، لزم من هذا أن يكون العوام كلهم جازمين بنفي الأمور التي لا يعلمون دليلا على ثبوتها، ولزم كون المنكرين لوجود الصانع والتوحيد والنبوة والحشر عاملين، لكونهم غير عاملين بأدلة ثبوت الأشياء، بل يلزم أن يكون الإنسان كلما كان أقل معرفة بالدلائل أن يكون أكثر علما»².

أما الأمدي فقد رد نشأة هذه الآلية إلى أصول فقهية مما « يدل على أن الفكرة في الأصل فقهية»³. وذلك عندما يتعرض للأدلة العقلية ويتناول شروطها مبينا الطريق السليم الذي يشير إليه، والمسلك المعتمد من قبل الفقهاء القائم على النفي والانعكاس كما يسميه مع التمثيل حيث يقول: « أن يكون مطردا بالاتفاق، ليس من شرطه أن يكون منعكسا؛ أي يلزم من انتفائه انتفاء المدلول، خلافا لبعض الفقهاء: فإن حدوث الحوادث دليل وجود الصانع، ولو قدرنا عدم حدوث الحوادث لما لزم منه انتفاء الصانع نفسه، وإن لم يُعلم وجوده، لعدم الدليل الدال عليه»⁴، كما رفض التطبيق الاعتزالي لهذا الدليل في صورة قياس غائب على الشاهد لإثبات صفة العالمية للباري وذلك بإثبات علم يسبقها « وعلى هذا. فقد أخطأ من سلم من المعتزلة: أن الدليل الدال على كون العالم منا عالما بعلم معلل بالعلم، جواز ثبوت هذا الحكم في حقنا، إذ نُفِي ذلك في عالمية الله تعالى. لا ينفي جواز ثبوت حكم العالمية في حقه، حيث أنه نفى المدلول لانتهاء دليله»⁵، أما الشريف الجرجاني ففي المواقف المشروحة فقد اعتبر هذا الاستدلال من الطرق الضعيفة التي لا يستند إليها أهل الكلام، فنجده يحط من هذا الدليل بإسهاب في عد سلبياته وإحصاء عيوبه ليثبت عدم صلاحيته في البناء المعرفي والدفاع العقائدي « (وهناك طريقان ضعيفان) يسلكهما بعض

¹ فخر الدين الرازي، نهاية العقول في دراية الأصول، ج1، تحقيق: سعيد عبد اللطيف فودة، دار الذخائر، لبنان، ط1، 2015، ص126

² المصدر نفسه، ص126

³ محمود حسن الشافعي، المدخل إلى دراسة علم الكلام، المرجع السابق، ص175

⁴ سيف الدين الأمدي، أبنكار الأفكار في أصول الدين، ج1، تحقيق: أحمد محمد المهدي، مطبعة دار الكتب والوثائق العلمية، القاهرة، ط2، 2004، ص207

⁵ المصدر نفسه، ص207

المتكلمين في إثبات مطالبهم العقلية (الأول) أنهم إذا حاولوا نفي شيء غير معلوم الثبوت بالضرورة لقالوا: لا دليل عليه فيجب نفيه»¹.

واعتبر انعدام الدليل لا يعني بالضرورة نفي وإبطال المدلول فقد يكون مجهولاً عندنا معلوماً عند غيرنا، وهذا تحري ناقص يؤدي إلى الاجحاف في حق المدلول وهنا قد يشترك العالم مع الجاهل في هذا اللغو « عدم الدليل (عندكم لا يفيد) ولا يدل على عدم ذلك الشيء في نفس الأمر (وإلا لزم علم العوام) وكونهم جازمين عالمين بانتفاء الأمور لا يعلمون دليلاً على ثبوتها (و) (علم الكفار) المنكرين بوجود الصانع وتوحيده والنبوة والحشر»². كما يشير الجرجاني إلى مسألة مهمة وفجوة قد يوقعنا فيها هذا الدليل وهي: أن انعدام الدليل بحثاً واستقراءً، لا يتأثر من وراءه ضرورة ارتفاع المدلول، أولهما: أن الجاهل قد يكون مانعاً في ثبوت الدليل وحضوره أو انعدامه الذي يوجب باللزوم إبطال المدلول « فإن تزييفكم أدلة المثبتين وعدم وجدانكم بالاستقراء دليلاً لا يفيدان ذلك، لجواز أن يكون هناك دليل لم يطلع إليه أحد، ولكن سلم فعدم الدليل في نفس الأمر لا يدل على عدم ذلك الشيء في نفسه، فإن الصانع تعالى لو لم يُوجد العالم لم يدل ذلك على عدمه قطعاً»³، وقد سبق إلى هذا الرأي صاحب المواقف المشروحة الإيجي الذي لم يقتنع بهذا الدليل البتة، والذي يقضي دائماً بجمع أدلة الخصوم حول مدعاهم أي مطلوب دفاعهم، والعمل على إبطالها أو حصر جميع الأدلة واستقراءها ليقوم المتكلم بنفيها وهذا ديدن النقاش الفاسد والعقيم، الذي لا يُحصّل نظراً ولا ينتج معرفة لأن غايته النفي والدحض والإبطال « أما الأول فيثبت تارة بنقل أدلة المثبتين وبيان ضعفها، وأخرى بحصر وجوه الأدلة ثم نفيها بالاستقراء»⁴، وإن هذا الاستدلال يُعدُّ مغامرة قد تنتفي معها حتى حقائق عينية واقعية « لجواز أن تكون الجبال بحضرتنا لا نراها لعدم الدال على وجودها»⁵، وقد عده من طرق القياس الضعيفة التي لا يُعتمد بها في المقصد الخامس من المواقف

¹ الشريف الجرجاني، شرح المواقف، ج 2، منشورات محمد علي بيضون - دار الكتب العلمية، لبنان، ط 1، 1998 ص 21-22

² المصدر نفسه، ص 24

³ المصدر السابق، ص 24

⁴ عضد الدين الإيجي، المواقف في علم الكلام، المصدر السابق، ص 37

⁵ المصدر نفسه، ص 37

7-الإستقراء: يعرفه الآمدي « وهو عبارة عن حكم بنسبة كلي، إلى كلي آخر، بإيجاب، أو سلب، لتحقق نسبته بتلك الكيفية، إلى ما تحت الكلي المحكوم عليه»¹. أي هو إسناد حكم كلي بناء على حكم من مقدمات جزئية تنتمي إلى نفس الموضوع الأم « كما لو قيل: كل متحرك جسم، لضرورة الحكم به على ما تحت المتحرك من الموضوعات، كالجماذ والنبات والحيوان »²، وهناك من عدّه قياساً لطابعه الاستنتاجي الذي يتغذى من مقدمات تجريبية « هو الذي يستدل فيه بحال الجزئي على حال الكلي »³، وهنا نجد أن حركة الفكر بخلاف القياس (الاستدلال الاستنتاجي) تنطلق من الجزء إلى الكل « لأنه إما ان يستدل بالعام على الخاص وهو القياس في عرف المنطقيين وبالعكس وهو الاستقراء »⁴، وينقسم هذا الإستقراء إلى نوعان بحسب إحصاء مقدمات الموضوع فإذا كان إحصاء كلياً أفاد اليقين ويسمى بالإستقراء التام «وهو إثبات الحكم لكلي لثبوته في جزئياته، إما كلها فيفيد اليقين»⁵، أو إحصاء جزئي لأفراد الموضوع ويسمى استقراء ناقصاً يحمل الظن والاحتمال لا اليقين « أو بعضها ولا يفيد إلا الظن لجواز أن يكون ما لم يستقرراً على خلاف ما استقرئ؛ كما يُقال كل حيوان يحرك عند المضغ فكه الأسفل لأن الإنسان والفرس وغيرهما مما نشاهده كذلك مع أن التمساح بخلافه »⁶، نستنتج أن الإستقراء يعني الانتقال من الجزء إلى الكل أو من الخاص إلى العام لصفات تجمع بين الأجزاء بررت إطلاق الحكم الكلي (التعميم generalisation).

وقد تردد المتكلمون في قبوله وبناء موقف صارم وصریح من الإستقراء، فهناك من قَبِل الاشتغال به خصوصاً في الفقهيات والمعقولات، وهناك من أنكر على هذا الاستدلال كالأمدي مثلاً الذي لم يرضى بحجّة الناقص منه خصوصاً «وإلى ما يكون الإستقراء فيه ناقصاً، أي قد أتى فيه على بعض الجزئيات دون البعض، وحاصل هذا الإستقراء كاذب غير يقيني»⁷، والنقيصة السالبة التي تصحب هذا الاستدلال هو أنه

¹ سيف الدين الآمدي، المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين، المصدر السابق، ص 87.

² شرح المصطلحات الكلامية، إعداد قسم الكلام في مجمع البحوث الإسلامية، إيران، ط1، 1415هـ، ص20

³ سمیح دغيم، موسوعة مصطلحات علم الكلام الإسلامي، ج1، مكتبة لبنان ناشرون، لبنان، ط1، 1998م، ص113

⁴ الإيجي، المواقف في علم الكلام، المصدر السابق، ص35

⁵ المصدر نفسه، ص36

⁶ المصدر السابق، ص36

⁷ سيف الدين الآمدي، غاية المرام في علم الكلام، المصدر السابق، ص46

يحكم على الغائب بالشاهد لأتھما يجتمعان بالاشترك في حقيقة ما، فقوامه عنصر المشاهدة، وبالتالي لا يمكن أن يُقاس هذا في المباحث الإلهية فنقول مثلا: أن الله يُبصِّرُ بجارحة لأننا استقرأنا كل من يبصر من أسد وحصان، إنسان أو طير، فوجدناه مبصرا بجارحة وهنا نكون قد ساوينا بين المخلوق والخالق في الاستدلال، وبالتالي نزعنا حجاب التنزيه ووقعنا في الجسمية «أو إن قُدِّرَ الاشتراك في الحقيقة فهو محال، وإلا لزم الاشتراك بينهما فيما ثبت لذات كل واحد منهما، وإذ ذاك فيجب أن يكون البارى والعالم واجبين أو ممكنين، أو لكل واحد منهما واجبا وممكنا، وهو ممتنع»¹، كما اعتبر الغزالي أن هذا الاستدلال لا يخدم مقام العقائد بل قد يصح في الفقهيات التي تقبل الظني، وهو ممكن في مبحث الأعمال والمعاملات «والظن في الفقه كاف»²، كما الغزالي قد ضم صوته مع هذا الموقف فهذا الاستقراء عنده لم يلقي الترحيب بل تم الاعتراض عليه خاصة إذا دخلنا به دائرة الإلهيات «ومثاله في العقلیات أن يقول قائل: فاعل العالم جسم: فيقال له: لم؟ فيقول: لأن كل فاعل جسم. فيقال له: لم؟ فيقول: تصفحت أصناف الفاعلين: من خياط، وبناء، وإسكاف، ونجار، ونساج، وغيرهم، فوجدت كل واحد منهم جسما. فعلمت أن الجسمية حكم لازم للفاعلية، فحكمت على كل فاعل به، وهذا الضرب من الاستدلال غير منتفع به في هذا المطلوب»³، وقد يلتقي الاستقراء مع قياس الغائب على الشاهد في هذا الإحصاء الجزئي للممكن، بغية الاستدلال على الواجب، لكن هنا رفضوا أن نقيس الخالق بالمخلوق وهذا سبب في إبطال هذا اللون من الاستدلال، كما واعتبر الرازي أن هذا الإستقراء ظني الدلالة لعجزنا عن حصر كل أفراد الموضوع «وإن لم تكن الجزئيات محصورة فذلك الحكم يكون ظنيا لاحتمال أن يكون جزئي غير ما ذكر بخلاف ما ذكر»⁴.

ورغم ما قيل عن هذه الظنية واللايقينية التي تطبع الممارسة الإستقرائية في شقها الناقص، إلا أننا نجد حاضرا يعتاش به المتكلمون في استدلالاتهم، فها هو الرازي في مطلب نفي التحيز عن البارى يسمي الحججة

¹ المصدر نفسه، ص 46

² أبو حامد الغزالي، معيار العلم في المنطق، المصدر السابق، ص 151

³ المصدر نفسه، ص 148

⁴ فخر الدين الرازي، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، راجعه وقدم له طه عبد الرؤوف سعد. مكتبة

الكليات الأزهرية، القاهرة، ط1، 1014هـ، حاشية ص 53

الثانية عشر ب: « وهي حجة إستقرائية اعتبارية»¹، أما عن مضمون الحجة فهي قائمة على قاعدة " كل ما كان الشيء أقل جسمية كان أكثر تأثيراً" (القوة الفاعلة كاملة)، والعكس صحيح (حيث تكون القوة الفاعلة أنقص وأضعف) « هذا الإستقراء يدل على أن الشيء كلما كان أكثر جرمية وحجماً كان أقل قوة وتأثيراً، وكلما كان أقوى قوة وتأثيراً، كان أقل حجمية وجرمية، وإذا كان كذلك فهذا الإستقراء يفيد ظناً قوياً أنه حين حصل كمال القوة والقدرة عفى الإحداث والإيجاد، ووجب أن لا يحصل هناك معنى الحجمية والجرمية: والاختصاص بالحيز والجهة، وهذا وإن كان بجنا إستقرائياً، إلا أنه عند الاعتبار العام، يفيد كونه سبحانه منزهاً عن الجسمية، والاختصاص بالحيز، والجهة. [والله أعلم]²، كما ونجده يرتب هذا الاستقراء في مقام إثبات النبوة لبيان أن تحت نوع الإنسان [الذي يقع تحت جنس الحيوانية] من هو أشرف وأكمل وأفضل من حاز على مرتبة النبوة « إن الإستقراء يدل على ما ذكرناه. وذلك الجسم العنصري جسم تحته ثلاثة أنواع: المعدن. والنبات. والحيوان. وصريح العقل يشهد بأن أشرف هؤلاء الثلاثة: الحيوان، وأوسطها النبات، وأدونها المعادن، ثم نقول: وصريح العقل يشهد بأن الحيوان جنس. تحته أنواع كثيرة [وأشرفها هو الإنسان- وأيضاً فالإنسان تحته أصناف].... فيكون ذلك الشخص هو الرسول الأعظم، والنبى المكرّم، وواضع الشرائع، والهادي إلى الحقائق»³، ثم نجده يعبر عن قيمة هذا الاستدلال في التذليل والبرهنة، «هذا كلام معقول مرتب على هذا الإستقراء الذي يفيد القطع واليقين»⁴، كما عده العلامة الحلبي (الإستقراء) من الأدلة الفاسدة التي اعتمد عليها أرباب العقائد لكنه قد يكون قطعي الدلالة إذا كان تاماً محصياً للجزئيات « وجاز أن يكون ما لم يُستقرأ بخلاف ما استُقرأ فإن تمّ الجزئيات فهو استقراء تام يصح الاستدلال به في البراهين»⁵. ويستفاد من كلام الآمدي مرة أخرى أنه غير راضٍ على هذا الإستقراء لأن اليقين فيه مستحيل المنال إذا تعلق الأمر بالتام من الإستقراء اللاممكن الوصول إليه واقعياً « وإن كان

¹ فخر الدين الرازي، المطالب العالية من العلم الإلهي، ج2، تحقيق: أحمد حجازي السقا، دار الكتاب العربي، لبنان، ط1، 1987، ص

55

² المصدر نفسه، ص56

³ فخر الدين الرازي، المطالب العالية من العلم الإلهي، ج8، تحقيق: أحمد حجازي السقا، دار الكتاب العربي، لبنان، ط1، 1987،

ص105-106

⁴ المصدر السابق، ص107

⁵ العلامة الحلبي، مناهج اليقين في أصول الدين، المصدر السابق، ص115.

تاما: فإنما يلزم أن يكون الحكم الثابت لكل واحد من الجزئيات؛ ثابتا للأمر الكلي المشترك... وهو عسير جدا¹. بل واعتبر الاستقراء من الأدلة التي توهم اليقين وهو بعيد عن ذلك كما حمل ذلك عنوانا في كتابه "فيما ظن أنه من الأدلة المفيدة لليقين، وليس منها وهي ستة: الدليل الأول: الاستقراء". [أبكار الأفكار في أصول الدين]

8- المنهج الجدلي: لما كان علم الكلام في جوهره دفاعي غايته الذب عن العقيدة والانتصار لها ضد المتطاولين من الخصوم والأعداء هذا ما يجعل حسب الدارسين « علم الكلام عمليا علما دفاعيا جدليا²، والمتأمل في المكتبة الكلامية والمتصفح لنصوص المتكلمين يجد أنها صيغت في قوالب جدلية تعكس المسلك الإيديولوجي الجدلي للمتكلم الساعي لصرع الآخر³ «أما بالنسبة لأساليب الجدل فإنهم - برغم إحساسهم بعيوبها- لم يستطيعوا التخلص منها: فقد غلبت على الدراسات الكلامية بحكم أنها فن دفاعي قبل كل شيء⁴، وقبل الخوض في تلك الصيغ الجدلية التي اعتمدها المتكلمون أو التبحر في تطبيقات هذا الجدل العقائدية نتساءل عن مفهوم هذا المصطلح وكيف وظفته الفرق الكلامية؟ مع أننا سنقتصر على تقديم الماهية التعريفية للجدل كما صيغت في موائد المتكلمين، وقد تكون غايته تعبر عن جزء من ماهيته « يكون الغرض منه إلزام الخصم والتغلب عليه في مقام الاستدلال⁴، وقد اقتصرنا على تعريفات المتكلمين لأن الجدل المقصود هو المتعلق بالعقائد وأدلتها، وإن كان هذا الجدل يتسع ليشمل كل المباحث والقضايا لأن الإنسان بطبعه كائن جدلي كما أقر بذلك محكم التنزيل الإلهي ﴿وَكَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا﴾ (سورة الكهف الآية 54) «أي أكثر الأشياء التي يتأتى منها الجدل وانتصاب قوله جدلا على التمييز⁵».

أولا: في معنى الجدل لقد قدمت عدة تعريفات لجدل والتي سجلته حوارا بين اثنين أو أكثر من أجل إقامة الحق واليقين وإظهارهما وتسفيه الباطل وأهله «الجدل» أو «الجدال» «إذن القدرة على الخصومة الشديدة وعلى التفاوض التنازعي والتجاذبي والتخاصمي» لكنه قد يكون أيضا «مقابلة الحجة

¹ سيف الدين الآمدي، أبكار الأفكار في أصول الدين، المصدر السابق، ص 208..

² حيدر حب الله، علم الكلام المعاصر، المركز العالمي للعلوم الإسلامية، إيران، ط1، 2003، ص 52.

³ محمود حسن الشافعي، المدخل لدراسة علم الكلام، المرجع السابق، ص 178.

⁴ محمد حسن مهدي بخيت، فن المناظرة رؤية إسلامية، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، الأردن، ط1، 2014، ص 11.

⁵ فخر الدين الرازي، المطالب العالية من العلم الإلهي، ج 21، تحقيق: أحمد حجازي السقا، دار الكتاب العربي، لبنان، ط1، 1987،

بالحجة « من جهة و « مناظرة » من جهة أخرى »¹. يلوح لنا من هذا التعريف أن الجدل هو حوار يتم بين متخصصين غايته إفحام الخصم وإلزامه بنتائج مقولاته ومسلماته فيقيم عليه الحجة بفساد رأيه وصوابية موقف المخاطب « الجدل والجدال والمجادلة مقابلة الحجة بالحجة وتكون بحق وباطل... وأصله الخصومة الشديدة وسمي جدلا لأن كل واحد منهما يحكم خصومته وحجته إحكاما بليغا على قدر طاقته تشبها بجدل الحبل وهو إحكام فتله يقال جادله يجادله بمجادلة»²، وهناك من جعل من الجدل ضربا من علم المناظرة أو هو التحلي بآدابها كما جرى على ذلك ابن خلدون الذي جعل الجدل من مرادفات المناظرة المبسوطة في الفقه وغيره « وأما الجدل وهو معرفة آداب المناظرة التي تجري بين أهل المذاهب الفقهية وغيرهم إنه معرفة بالقواعد من الحدود والآداب في الاستدلال الذي يتوصل بها إلى حفظ رأي أو هدمه، كان ذلك الرأي من الفقه أو غيره»³، وهناك من يحدد أطراف الجدل من اثنين أو أكثر توجه كل منهما نية الانتصار للأنا والهدم للآخر « الجدل: هو عبارة عن دفع المرء خصمه عن فساد قوله بحجة أو شبهة، وهو لا يكون إلا بمنازعة غيره، والنظر قد يتم به وحده»⁴، أما طريق دفع الخصم وإلزامه فإنه يشترع كل السبل والمسالك التي تمكن من ذلك، دون مراعاة للحقيقة وأخلاقيات الحوار فقد صوره الجرجاني قياسا بدائته مسلمات ومقدمات مشهورة عند أطراف الجدل يُراد به صرع الخصم بدليل وحجة أو شبهة وتظليل « هو القياس المؤلف من المشهورات والمسلمات، والغرض منه: إلزام الخصم وإفحام من هو قاصر عن إدراك مقدمات البرهان... دفع المرء خصمه عن إفساد قوله بحجة، أو شبهة، أو يُقصد به تصحيح كلامه وهو الخصومة في الحقيقة.»⁵ وهذا القياس هو مبنى الجدل عند جمهور المشائية كما يرى ابن رشد والذي ينطلق دائما من المشهور من المقدمات من أجل حفظ مقدمة المخاطب وإبطال ما عند السائل بحسب تراوح الجدل بين سائلٍ ومجيب «وهذه الصناعة هي بالجملة الصناعة التي نقدر بها- إذا كنا سائلين - أن

¹ حمو النقاري، معجم المصطلحات الكلامية، المرجع السابق، ص 239

² أبي زكريا النووي، تهذيب الأسماء واللغات، ج 1، من القسم الثاني، المحقق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، لبنان، (د/ط)، 2007، ص 48

³ ابن خلدون، المقدمة، المصدر السابق، ص 427

⁴ أبي البقاء الكفوي، الكليات، إعداد ووضع: عدنان درويش - محمد المصري، مؤسسة الرسالة ناشرون، ط 2، لبنان، 1998، ص 353.

⁵ الجرجاني، التعريفات، المصدر السابق، ص 79

نعمل من مقدمات مشهورة قياسا على إبطال كل وضع يتضمن المجيب حفظه، وعلى حفظ كل وضع كلي يروم السائل إبطاله»¹.

ولم يقبل الجويني بهذا التعريف معتبرا أن الخصم قد ينقطع عن الحوار الجدلي بمجرد أن نذيقه من حرارة دليل حجتنا أو برهاننا، وبالتالي فلم نسمع للخصم ولم يكرس تجربته الجدلية والتي تركزت في طرف دون آخر» وقد تبتدئ الخصم بحجة أو شبهة فيسكت وينقطع من كنت تريد مناظرته؛ فلم يكن له الدفع مناظرة، ولا المدفوع مناظرا للدافع.²، لكن ما ينبغي التذكير به درءا لأي غموض هو أن الجويني لا يقيم خطأ فاصلا فارقا بين الجدل والمناظرة وإن كان الاشتقاق اللغوي يبعث تلك التفرقة « ولا فرق بين المناظرة والجدال، والمجادلة والجدل في عرف العلماء بالأصول والفروع. وإن فُرِّق بين الجدل والمناظرة على طريق اللغة؛ »³.

بعد سرده لعدة تعريفات بين معترض وموافق يقدم الجويني تعريفا للجدل كالتالي: « والصحيح أن يقال: إظهار المتنازعين مقتضى نظرتهما على التدافع والتنافي بالعبارة، أو ما يقوم مقامهما من الإشارة والكتابة »⁴. يظهر أن الجويني أدخل في الجدل كل معاني المناظرة الشفوية والكتابية التي يسعى من خلالها الخصمان تحقيق الانتصار والغلبة، ولا نخطئ القول إذا قلنا أن الغاية المضمرة في جوانية الخصمان المتجادلان هي التي حدّدت ماهية هذه الآلية الحجاجية، وهذا ما تتفق عليه أغلب التعريفات « والجدل تردد الكلام بين اثنين قصد كل واحد منهما تصحيح قوله وإبطال قول صاحبه »⁵، هناك من قسم هذا الجدل إلى محمود مفيد ومذموم معيب، على شاكلة صاحب "المصباح المنير" الذي جعل طلب الحق معيار الحكم على حسن أو قبح الجدل « وهو محمود إذا كان للوقوف على الحق وإلا فمذموم »⁶، ونفس القسمة نستشفها عند صاحب من كفانا في الجدل (الجويني) « ثم من الجدل ما يكون محمودا مَرْضِيَا، ومنه ما يكون مذموما

¹ أبو الوليد ابن رشد، تلخيص كتاب أرسطو طاليس في الجدل، تحقيق وتعليق: محمد سليم سالم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، جمهورية مصر العربية، (د/ط)، 1970، ص 4

² أبي المعالي الجويني، الكافية في الجدل، تحقيق وتقديم وتعليق: فوية حسين محمود، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاؤه، القاهرة، (د/ط)، 1979، ص 20

³ المصدر نفسه، ص 19

⁴ المصدر نفسه، ص 21

⁵ أبو الوليد الباجي، كتاب المنهاج في ترتيب الحجاج، تحقيق: عبد المجيد تركي، دار الإرب الإسلامي، لبنان، ط 3، 2001، ص 11

⁶ أحمد بن محمد المقرئ، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، تحقيق: عبد العظيم الشناوي، دار المعارف، القاهرة، ط 2، (د/س)،

محرمًا؛ فالمذموم منه ما يكون لدفع الحق، أو تحقيق العناد أو ليلبس الحق بالباطل، أو لما لا يُطلب به تعرّف ولا تقرّب؛ أو للممارسة وطلب الجاه والتقدم إلى غير ذلك من الوجوه المنهية عنها؛... وأما الجدل المحمود المدعُو إليه، فهو الذي يحقق الحق ويكشف عن الباطل ويهدف إلى الرُّشد، مع من يُرجى رجوعه عن الباطل إلى الحق»¹. لقد حدّد الجويني مفاصل الجدل المحمود والمذموم بالرجوع إلى النوايا التي تحرك هذه الفاعلية الحجاجية، الطالبة إما للحق فتُحمد عن ذلك أو مريدة للهوى والباطل فتندمُ بذلك عنه.

أما الأشعري أبي الحسن فيرى أن من الجدل ما هو واجب أمر الشرع به رداً لشبهة وانتصاراً لأصل أو فرع ديني، في صورة أمر بالمعروف ونهي عن المنكر « فأما إذا التبس أمر من أمور الدين في أصله وفرعه. فاسترشد من التبس عليه وحب إرشاده وتنبيهه وتذكيره فإذا توهم متوهم فيما هو حق. أنه باطل وتصوره بخلاف صورته فأخذ يذب عنه، ويطعن على الحق. فالواجب في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. أن يدفع عن ذلك. ويبين له خطئه ليرجع عنه»²، لقد قيّد الأشعري الجدل هنا بطلب الحق وإظهاره لكل متوهم واقع في شبهات، لكنه لم يجعل الغاية منه كما مر بنا هو إرضاخ الخصوم وإفحامهم وتحقيق الغلبة عليهم، فالجدل معه ليس عنواناً للمخاصمة والمشاجرة وإنما طريق لاستبصار الحق وطلب اليقين الديني. حتى لأنه يذم الجدل ما خرج عن هذا التوجه الإرشادي الهدّياني (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) أي يكون مقاصدياً « وكل نظر أو جدل على غير هذه الوجوه فساقط الفائدة»³، لقد جعل الأشعري من الجدل ذات وظيفة دينية دفاعية بامتياز وهو المتكلم الذي يركن إلى نصرته العقيدة والذب عنها، لهذا فقد وضع أهمية هذا الجدل في حيثيتين تُستمد الأولى؛ من باب الوجوب والإلزام للمفروض تأديته أمام كل معتدٍ منطاولٍ مراتب مشكك مجاهر في أصل أو فرع من الدين، والثانية من باب التدب والاستحسان إذا تفضلنا على من نرى فيهم عيباً أو زيغاً أو بدعة ينبغي استهداؤه تطوعاً منّا « فأما النظر إذا كان بمعنى الجدل. فقد يكون في حال واجبا وفي حال ندبا وتطوعاً، وذلك عند استرشاد مسترشد وطعن طاعن لتنبية غافل وتبيين

¹ أبي المعالي الجويني، الكافية في الجدل، المصدر السابق، ص 23

² ابن فورك، مجرد مقالات الأشعري، تحقيق وضبط: أحمد عبد الرحيم السارح، الناشر مكتبة الثقافة الدينية، مصر، ط 1، 2005،

ص 309

³ المصدر نفسه، ص 309

طاعن خلاف ما يتوهمه فينكشف له الحق بدلالته، ويتضح له وجهه بإمارته اللائحة»¹. وينطلق هذا الجدل من:

-اعتماد مسلمات الخصوم لما استفحل هذا المنهج وشاع عند كل الفرق الكلامية التي تفننت في قطع دابر الخصوم ونحرهم، فإن هذا الجدل الدفاعي التبريري التدميري يتغذى من مادة هي من صنع الخصوم، يتلقفها المتكلم كمسلمات عند أهلها لقيت القبول عند الطرفين، فيقبل المقدمة التي جاء بها الخصم لكنه سيرفض النتيجة التي أفضت إليها هذه المسلمات « فأما مادته فهي مسلمات الخصوم، والقضايا التي تلقى القبول عندهم بصرف النظر عن قيمتها الذاتية »² ، وقد اعتبر حجة الإسلام أن ما يمنّه الخصوم من آراء ومقدمات تشكل أحد الأدوات التي يعتدّ بها المتكلم لإفحام الخصم وإلزامه وأنه من الذين اعتدوا بذلك كمتكلم أشعري « أن يكون الأصل مأخوذاً من معتقدات الخصم ومسلماته فإنه وإن لم يقم لنا عليه دليل أو لم يكن حسياً ولا عقلياً انتفعنا باتخاذ إياه أصلاً في قياسنا وامتنع عليه الإنكار الهادم لمذهبه وأمثلة هذا مما تكثر فلا حاجة إلى تعيينه »³.

ثم نجد الغزالي يخصص هذه المقدمات لأهل الجدل والمتخاصمين من الفرق وكأنه صنعة للمتكلمين بامتياز لا لغيرهم من الناظرين والمتفكرين والمتأملين « وأما مسلمات المذاهب فلا تنفع الناظر وإما تنفع المناظر مع من يعتقد ذلك المذهب »⁴، بل وقد اختزل معنى الجدل لا في غايته التي هي إفحام الخصم والتغلب عليه وإنما في مادته التي هي مسلمات الخصم « ومعنى المجادلة بالأحسن أي أخذ الأصول التي يسلمها الجدلي واستنتج منها الحق بالميزان المحقق على الوجه الذي أوردته في كتاب (الاقتصاد في الاعتقاد) »⁵، ثم نجد وهو الخبير بالصناعة الكلامية يضع أخلاقيات وأدبيات لهذا الجدل « فإني أدعوهم بالتلطف إلى الحق، وأعني بالتلطف ألا أتعصب عليهم ولا أعنفهم لكن أرفق وأجادل بالأحسن، فبذلك أمر الله تعالى ورسوله »⁶، وقد ذهب ابن الحنبلي* إلى تحديد تاريخ بداية الجدل التي كانت حسبه في عالم الملكوت قبل أن تكون

¹ المصدر السابق، ص 309

² حسن محمود الشافعي، المدخل لدراسة علم الكلام، المرجع السابق، ص 178.

³ أبي حامد الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، المصدر السابق، ص 13.

⁴ المصدر نفسه، ص 13

⁵ أبي حامد الغزالي، القسطاس المستقيم، قرأه وعلق عليه: محمود بيجو، المطبعة العلمية، دمشق، (د/ط)، 1993، ص 68-69

⁶ المصدر نفسه، ص 68-69

في الأرض « أول من سنّ الجدل: الملائكة صلوات الله عليهم حين قالوا: « قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِيَّيَّ أَغْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ »¹، غير أن هناك اختلاف في مادة الجدل بين القرآن الكريم والمتكلمين، فالأولى يقينية والثانية ظنية كما يرى بعض الدارسين « فإنّ مسلمات الخصوم التي استند إليها القرآن كانت صادقة، ويقينية، أما مسلمات الخصوم التي يعتمد عليها المتكلمون فقد تكون صادقة، وقد تكون كاذبة »².

ورغم هذا فقد اعتمد جلّ المتكلمين على هذا المسلك رغم الحملة المناهضة التي يشهدها من قبل بعض العلماء كما سيحري الحديث على ذلك، ففي رده على النصارى في مسألة الأقيوم اتكأ الباقلاني على هذا الأسلوب ليثبت بطلان دعواهم اللازمة من مقدماتهم التثليثية « وإن قالت الملكية منهم - وهم الروم: إن الجوهر غير الأقيوم. قيل لهم: فإذا كان الجوهر إلهان والأقيوم الثلاثة آلهة، وهي غيره، فالإله إذا أربعة: جوهر وثلاثة أقيوم غيره - وهذا يبطل قولكم بالتثليث. »³، وهكذا يثبت الباقلاني تحافت قول النصارى بالتثليث، وأن الله جوهر مخالف للأقيوم التي تشاركه القدمية. كما يعتمد على هذه الآلية في رده على الجوس الذين تقولوا قولاً مخالفاً للشرع في نشأة الشيطان، فيه تناول على الذات الإلهية « إن قال قائل منهم: لما أنكرتم أن يحدث فعل من الله، هو الشيطان أو غيره، من فكرة فكرها أو شكة شكها أو عقوبة عاقب بها ؟ قيل له: لقيام الدليل على استحالة الفكر والشك على القديم، كما يستحيل عليه الجهل والموت والغفلة والنوم وغير ذلك من الآفات الدالة على النقص من جازت عليه وحدوثه. ولأنه لو كان سبحانه في أزله مفكراً مرتاباً شاكاً لاستحال أن يعلم أو أن تقع منه الأفعال المحكمة الدالة على العلم

* الواعظ عبد الرحمن بن نجم بن عبد الوهاب بن الحنبلي الدمشقي، الذي مولده في سنة أربع وخمسين وخمسائة. سمع بيغداد من عبد الحق اليوسفي، وشهادة الكاتبة، وجماعة، وبأصبهان من أبي العباس الترك، والحافظ أبي موسى، وطائفة. ووعظ بمصر، ودرس، وصنف وكان مدرسا بمدرسة جده. روى لنا عنه ابن مؤمن، والعز بن العماد، وابن حازم، وأبو عبد الله بن الواسطي، وابن بطيخ، والشهاب بن مسرف، وآخر من حدث عنه المعمر أبو بكر بن عبد الدائم. مات الناصح أبو الفرج بن أبي العلاء بن الحنبلي في ثالث المحرم، سنة أربع وثلاثين وستمائة وله ثمانون سنة، وله أقارب وذرية علماء. ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج19، المصدر السابق، ص54. ينظر أيضا: ابن رجب الحنبلي، الذيل على طبقات الحنابلة، ج2، وفق على طبعه وتصحيحه، محمد حامد الفقي مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، (د/ط)، 1953، ص193-201.

¹ عبد الرحمن بن نجم المعروف بابن الحنبلي، استخراج الجدل من القرآن الكريم، تحقيق: زاهد بن عواض الألمعي، مطابع الفرزدق التجارية، الرياض، ط2، 1401هـ، ص57.

² محمد رمضان عبد الله، الباقلاني وأراؤه الكلامية، المرجع السابق، ص305.

³ أبي بكر الباقلاني، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، المصدر السابق، ص82.

والقصد. وذلك باطل بما قدمناه.¹ وقد حضرت المعتزلة بهذا الجدل في مقام نفي الرؤية للباري تعالى، معتمدة على مسلمة قرآنية تبناها الخصوم لكنهم أخطأوا فهمها وهي طلب موسى عليه السلام للرؤية يقول تعالى ﴿ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ ﴾ (سورة الأعراف الآية 143) وبعد أن تلقت المعتزلة هذه المقدمة نراها ترد عليهم من منطلق " إن قلتم قلنا " « فإن قيل لولا أن الرؤية مستحيلة على الله تعالى وإلا لما جاز أن يسأله ذلك بنفسه ولا عن قومه... وهذه الآية حجة لنا، عليهم من وجهين: هو أنه تعالى قال مجيباً لسؤاله « قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ » قال لن تراني ولن موضوعة للتأييد، فقد نفى أن يكون مرئياً البتة وهذا يدل على استحالة الرؤية عليه². أما المدرسة الشيعية فقد استرسلت في هذا المنهج أيضاً رداً على مخالفيها فمثلاً إبراهيم بن نوبخت* بنده يرد على النصارى ويطلب مقالته في دعوى الأفتوم « وادعاء النصارى أقانيم ثلاثة باطل لأنها إذا كانت كالمعاني بطلت وإن كانت عين الذات فهو متناقض³ ».

خلاصة القول أن الطريقة الجدلية هي أحد أهم آليات الاستدلال التي اعتد بها العقل الكلامي في مسيرته الإثباتية والتعليلية والدفاعية لأصول العقيدة الإسلامية، فقد كان دائماً يعلن حالة طوارئ داخل العقيدة منتظراً دعاوى ومسلمات الخصوم التي تبغي تشويش ونسف معتقد التوحيد، ليتفاجأ الخصم بقبول المتكلم لمقدماته وإذا به يفككها، ويقسمها ويضعها بجانب ثلثة من الاحتمالات المتفرعة منها وهي ما تعرف بالتشقيق الجدلي (طريقة القسمة) «وهي تتمثل في، أن يضع المرء عدّة فروض، اثنين فصاعداً ثم يعتمد إلى بيان فسادها جميعاً ليبطل الأساس الذي قامت عليه، أو إلى إفسادها أو أحداً منها ليثبت أنه الفرض

¹ المصدر السابق، ص 70

² القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، المصدر السابق، ص 263-264

* هو أبو إسحاق، إبراهيم بن إسحاق بن (فضل) بن أبي سهل بن نوبخت، من قدماء الامامية، ومؤلف كتاب (الياقوت في علم الكلام)، ولم أقف على ترجمته في كتب الرجال والتراجم قبل عصر العلامة الخليلي المتوفى 726 هـ. وصرح العلامة الخليلي في مقدمة كتابه (أنوار الملوكوت في شرح الياقوت) باسمه وأثنى عليه، وقال: (وقد صنف شيخنا الأقدم وأستاذنا الأعظم أبو إسحاق إبراهيم بن نوبخت (قدس الله روحه الزكية ونفسه العلية) مختصراً سماه (الياقوت)، قد احتوى من المسائل على أشرفها وأعلاها...، فرأينا أن نضع هذا الكتاب الموسوم (أنوار الملوكوت في شرح الياقوت) على ترتيبه ونظمه...). واستوفى الكلام حول (إبراهيم بن نوبخت) وكتابه (الياقوت) الأستاذ عباس إقبال الآشتياني في (حاندان نوبختي)، واستظهر من مطالب كتاب (الياقوت) أن المؤلف عاش بين سنة 250 إلى 350 هـ، ثقة الإسلام التبريزي، مرآة الكتب، ج 1، تحقيق محمد علي الحائري، مكتبة آية الله المرعشي العامة، إيران، ط 1، 1414 هـ، ص 160.

³ أبي إسحاق إبراهيم بن نوبخت، الياقوت في علم الكلام، تحقيق: علي أكبر ضيائي، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي الكبرى، قم

إيران، ط 2، 2007، ص 74

الوحيد المقبول»¹، وقد سبق لنا الحديث عن طريقة القسمة التي تؤدي إلى تفتيت القضية لعدة احتمالات تُبطل بعضها لضعف بعضها فتصدق واحدة من بينها لقوتها في ميزان العقل والمنطق، وهذا الجدل الملتوي يهدف إلى فتح باب الشك والارتياب ومحق كل صور الطمأنينة واليقين مما يؤدي إلى محاصرة ادعاءات الخصم وإحراجهم «وذلك بأن يجعلوه بين خيارين - كما في زعمهم - أن يختار قولهم ويقر به، ويخضع له، وإما أن يختار قولاً يجتمع هو وهم على إنكاره، فإذا اختاره جعلوه سيلاً للتشنيع به عليه، ونسبته إلى أبطل باطل»².

كما لم يسلم هذا الأسلوب نفسه من النقد والتنديد وإن كانت له غاية جليلة وهي: الدفاع عن العقيدة والذود عن حياضها، والذب عن هذا الدين غير أن له مديات سلبية أُخذ بها هذا المنهج، يتمثل بعض الأحيان في ذلك الفرط الزائد في إلزام الخصوم وتتبع عوراتهم يحرصون لسلبهم كل الصوابية والحقانية في القول والعمل، لا يستثنى في ذلك من شاركهم الملة وولّى معهم قبلة واحدة، ليكون باعثاً للفرقة والعداوة لا الوحدة والتآخي «فلقد تفرقت هذه الأمة وأصبحت فرقا وشيعا، وانصرفت كل فرقة شيعة منها إلى الجدل واللجاج والتظاهر بالمعرفة، ولو كان هذا التظاهر على حساب التفكير السليم والأسس المنطقية. ثم انتهى الجدل بأن فرح كلُّ بما لديه، وظن أنه على الحق وحده، فأخذ يكفر غيره، مع أنه لا يحق لمسلم أن يحكم بالمروق على الآخر إلا إذ شق على قلبه بسيفه»³.

كما أن هذا الجدل قد يستشري حتى بين أهل المذهب أو الطائفة الواحدة، مما قد يجعل اليقين والحقيقة الدينية خارج دائرة اهتمامات المتكلم ليغدو الدفاع عن العقيدة في جوهره هو دفاع عن العرف الإيديولوجي للفرقة، حتى وإن كانت البرهانية الفلسفية حاضرة عند بعض الفرق «كان منهجهم منهجا واهيا لأنه كان منهج جدل، لا منهج إقناع، ولهذا فهو لا يصلح - في الحقيقة - لا للعلماء وللعمامة، بل هو أعجز عن أن يقنع المتكلمين أنفسهم»⁴.

¹ محمود حسن الشافعي، المدخل إلى دراسة علم الكلام، المرجع السابق، ص 181

² عثمان علي حسن، منهج الجدل والمناظرة في تقرير مسائل الاعتقاد، ج1، دار إشبيلية للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ط1، 1999، ص190

³ محمود قاسم، من مقدمة علم الكلام والفلسفة من كتاب ابن رشد مناهج الأدلة في عقائد الملة، المصدر السابق، ص7

⁴ المصدر السابق، ص03

أما ابن حزم الأندلسي فقد اعتبر أن اعتماد مسلمات الخصوم هو علامة من علامات الضعف والوهن لدى المستدل فبعد أن قدم أهل الإلحاد في رفض « استحالة وجود موجودات لا أوائل لها »¹، نجده يحكم بشناعة وضعف هذا النوع من الاستدلال القائم على التمويه والسفسطة والتلاعب بمقدمات الخصوم كطريقة تورث الظن لا اليقين، النفور لا التقارب، الذاتية لا الموضوعية، المذهبية لا العلم البرهاني التدللي التعليلي « هذه شغبية قد طالما حذرنا من مثلها في كتبنا التي جمعناها في حدود المنطق »²، وقد عدّ عيوبها التي ينبغي التنبيه إلى التحلي عنها إذ « أنّ تعلق المرء بما يقول خصمه ضَعْف »³، وقد تصل إلى حد الافتراء « بل لعل خصمه لا يقول ذلك »⁴، فيكون الكذب وإلزام الخصم بما لم يصرح به أحد أدوات الجدل المخادع « إن من شغب أهل السفسطة إدخال كلمة لا يُؤبه لها يجعلونها مقدمة وهي كذب فيموهون بها على الجهال وما يبنون عليها »⁵، أما ابن تيمية فقد رفض هذه الطريقة وعاب على أهلها الذين « أعرضوا عمّا في القرآن من الدلائل العقلية والبراهين اليقينية، لا يذكرون النظر والدليل والعلم الذي جاء به الرسول، والقرآن مملوء من ذلك والمتكلمون يعترفون بأن في القرآن من الأدلة العقلية الدالة على أصول الدين ما فيه، لكنهم يسلكون طرقاً أخرى كطريق الإعراض »⁶، وكأن غاية المتكلم ليست خدمة العقيدة ! وإنما إثارة الشبه وتشويش على إيمان المسلمين وبث البدع بين الناس لتخليهم عمّا في القرآن وتبعهم لأهوائهم، فهذا هو يعيب عليهم عدم الاقتداء بالجدل القرآني الذي ينطلق من المقدمات البرهانية التي تلقى القبول، ولا تحمل الشك بدل استئناف مسلمات الخصوم ظنيتها ورببيتها أكثر من يقينيتها « والقرآن لا يحتجّ في مجادلته بمقدمة مجرد تسليم الخصم بما كما هي الطريقة الجدلية عند أهل المنطق وغيرهم، بل بالقضايا والمقدمات التي تسلمها الناس وهي برهانية، وإن كان بعضهم يسلمها، وبعضهم ينازع فيها... »⁷.

¹ ابن حزم الظاهري الأندلسي، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج1، تحقيق: محمد علي صبيح، مكتبة السلام العالمية، المغرب،

(د/ط)، 1964، ص23

² المصدر نفسه، ص23

³ المصدر نفسه، ص23

⁴ المصدر نفسه، ص23

⁵ المصدر نفسه، ص23-24

⁶ ابن تيمية، مجموعة الرسائل الكبرى، (الرسالة الثانية: معارج الوصول)، ج1، دار إحياء التراث العربي، لبنان، ط2، 1972، ص181

⁷ المصدر السابق، ص183

وعلى العموم فهذه على سبيل التمثيل لا الحصر جملة الطرق والمسالك التي ركن إليها المتكلمون في الاستدلال على مسائل العقيدة والذب عنها، ودرء كل الشبهات والتطاولات، مختلفين في ذلك بين منهج العقل بصورته المنطقية البرهانية، وجاثم على أدلة النقل (النص) بعصمته وقدسيته، مما يؤكد أن الاختلاف في المنهج لم يكن اختلاف تنوع بل كان اختلاف تضاد، كما يثبت ذلك تاريخ الصراع والجدل بين المدارس والفرق الكلامية ما يؤكد أنّ «علم الكلام قد بلغ درجة متقدمة من التطور في منهجه ومضمونه كانت أبرز ثمارها اطور علم الجدل والمناظرة حيث احتاج كل متكلم إلى ترجيح مذهبه والانتصار لمقالته بالأدلو العقلية والنقلية أو الأدلة المركبة منهما، ... فظهرت الفرق واحتدم الصراع الفكري بينها»¹ فجاءت تلك المناهج متناسبة مع ثقافة وتحديات ذلك العصر «ربما يصح القول بأن هذه الأساليب قامت بدور خطير في الدفاع عن العيدة في مواجهة الملحددين، نعم قد يصح هذا لكن عندما كانت هي ذاتها استجابة لمتطلبات البيئة، وتلبية لحاجات العقل، ومعنى ذلك أنها كانت مناسبة لعصورها»². غير أن تحديات عقيدة التوحيد، وفلسفة الإلحاد التي تزحزح أصول الاعتقاد أصبحت مرصعة بإشكاليات وتحديات جديدة أفرزها العلم والتقنية والكشف الوضعي اليوم، مما يستدعي مناهج جدل ومناظرة جديدة، مسايرة لعصر العلم والتقنية، وواقع الحداثة «لكن في هذا العصر الذي استشرف العقل فيه آفاق الكواكب والنجوم، وأوشك العلم فيه أن يصبح هو السيد على الإنسان، لم تعد هذه الطرق مناسبة ولا كافية لإقناع المخالفين، فالجدال في هذا العصر لا يقنعه إلا الحججة التي تقوم على لغة العلم وتعتمد على فتوحاته»³

¹ رمزي تفيحة، مناهج المتكلمين في الجدل والمناظرة، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، ط1، 2016، ص229

² رزق الحجر، مسائل العقيدة ودلائلها بين البرهنة القرآنية والاستدلال الكلامي، سلسلة دعوة الحق، السنة الثالثة والعشرون العدد (223)،

العام 1428هـ - 2007م، رابطة العالم الإسلامي، كلية دار العلوم - جامعة القاهرة، ص 139

³ المرجع نفسه، ص 139

الفصل الثاني

جدلية الأنا والآخر في علم الكلام الإسلامي

(حدود الاختلاف الديني ومديات التعددية

الدينية)

المبحث الأول: صورة الآخر المّلي في المدونة الكلامية

المبحث الثاني: علم الكلام وإشكالية اللاهوت الصراطي (صورة

الآخر المذهبي في المدونة الكلامية)

المبحث الثالث: ملاحظات نقدية على موقف الأنا الكلامي من

الآخر المختلف

المبحث الأول: صورة الآخر المَلّي في المدونة الكلامية

إذا كان علم الكلام في جوهره صناعة دفاعية جدلية، ذات استعداد دائم للرد والإفحام ضد أي هجوم أو تناول على العقيدة، فإن الأنا المتكلمة فاعليتها الحجاجية وديناميكيته الجدلة التبريرية لا يمكن أن تلتبس إلا في إطار تجاذب وتنافر مع الآخر، لكن هذا الآخر لم يكن يتحرك في موقع الحوار الإنتاجي الإنساني الموضوعي، وإنما كان دائما حاضرا كطرف تُسدد فيه رماح التبديع والتكفير استظهارا لقوة المتكلم وانتصارا لإيديولوجيته. فلم يكن معترف به إلا كخصم يتقوّم به الجدل وتستنعر به نار المخاصمة والحجاج، ما أنتج مكثبات من الجدل والمناظرة والحجاج العقدي، لأن الكثرة الدينية غير مرحب بها في حريم علم الكلام الانحصاري « إن مثل هذه الكثرة مرفوضة، ولا يمكن القول بأن جميع طرقها حق، لأن هذا التعدد وهذه الكثرة تستلزم اجتماع النقيضين واجتماع النقيضين محال.»¹، فلسان حال المتكلم؛ أن التوحيد افترض وحدة الحقيقة الدينية لا تنوعها وتعددتها في سبل متفرقة، ومذاهب مشتتة متكثرة؛ ما حدى بهم إلى رفض أي اختلاف أو تعارض يمس الحقيقة الدينية المنجزة فنجدهم « يضيقون دائرة النجاة والقبول الديني بصورة أكبر»².

وهذا ليس بغريب عن علم اختار الدفاع والمرافعة كماهية شكلت جوهره، والذب عن عقيدة التوحيد وحصن النجاة والخلاص بطن الرسالة الخاتمة، التي رسمت الطريق الموصل إلى النجاة؛ وكل الفرق تنادي أنها تعرف معاملته وحدوده « هدف المتكلم إقامة الدليل على العقائد التي استنبطها والتي يصدق بها »³، هذا المطلب الأول لعلم الكلام ثم ينطلق في « إبطال العقائد المعارضة»⁴، وقد كانت البحوث الكلامية بجليها ودقيقها موجهة لمناقضة مقالات الخصوم، وإقصاء كل تعارض أو خلاف ممكن إن يتسلل إلى أسفار العقيدة المقدسة، مع أن الرؤية خارج المذهبية والذهنية الفرقة تكشف عن معدن التنوع والتعدد الذي فار به علم العقائد، فالتعددية التي عشعشت في بطن الدين الوحياني كانت موجودة كذلك بخارجها، لأن هناك عديد ملل اصدم معها الدين الإسلامي « التعددية خارج إطار الدين، تعني أن هناك أديانا متعددة،

¹ عبد الله الجوادى الأملي، حقيقة الدين، مؤسسة العرفان للثقافة الإسلامية، بيروت، ط1، 2015، ص 169

² جاد الله بسام، فلسفة التعددية الدينية، دار النور المبين للنشر والتوزيع، الأردن، ط1، 2017، ص 404

³ رضا برنجكار، علم الكلام الإسلامي دراسة في القواعد المنهجية، المرجع السابق، ص194

⁴ المرجع نفسه، ص194

ولجميعها نصيب من الحقيقة والسعادة والتعددية داخل إطار الدين، تعني أن هناك تفسيرات وقراءات مختلفة في الدين الواحد - ظهرت في صورة مذاهب وفرق متعددة-¹. إلى هنا نتوجه إلى رسم علاقة الأنا الكلامي مع الآخر على مستويين:

1-الحقانية المليّة: إن مسألة الخلاص والحقانية المليّة ليست مسألة إسلامية خالصة، بل إن كل حقل ديني قد خاض في هذه القضية وتعاطى مع كل الدقائق والحشيات؛ التي تنبع من تساؤل: من هو الدين الذي يملك الخلاص ومفتاح النجاة الأخرية؟، لكن خطة بحثنا حتمت علينا الخوض والوقوف عند الجبهة الإسلامية، وكيف تعاملت مع سؤال أي من الأديان على مر التاريخ على صراط الحق واليقين؟ فكل الأجيال التي مثلت ونصبت نفسها ناطقة باسم الدين إلا ووقعت لا محالة في حصرية ضيقة، بوعي أو غير وعي غيرة على دينها وتقديسها لمنظومتها الدينية ونصوصها «الذين يرى كل منهم عقيدته هي صاحبة الكمال وغير الزائفة، ونصوصه هي المقدسة دون غيرها»²، وبالتالي فلا مناص من قبول دين واحد حق، إذ لا وجود لكثرة صراطية، فالصراط واحد؛ الموصل إلى الجنة والذي بشرت به كل الأديان، والتي وعدت أتباعها بالجنة شريطة الالتزام بشرعتها، من هنا نجد أن المتكلم كان لا يقبل شريكا من خارج الدين، أو داخله يستوي معه في الحقانية المفردة، والصدق الديني وهنا بدأ فعليا «التأسيس لحق تمثل الإسلام ونفي المنافسين في هذا الميدان ما أمكن، وهو العقيدة التي تشعب بها المسلمون تاريخيا، والتي تقتضي إعلان الجهاد ضد من يهدد هذه الحالة...سواء أكان التهديد من ملل وديانات أخرى، أو من مسلمين مخالفين يدعون شرعية الوجود والتمثيل»³.

وقد كانت هذه الإيديولوجية التي حكمت المتكلم ممثلة في الانحصارية التي تعلي من راية مليّة واحدة وتسفه الأخرى، تملك حق التفرد بالحقانية وحياسة مفتاح الخلاص دون غيرها، وعدم التوافق مع الباقي الباطل من الأديان وهذا يؤسس لقاعدة عامة مفادها «أنّ نجاة الإنسان يوم القيامة مرهونة بالاعتقاد بأصول الدين الخاتم المحمدي صلى الله عليه وآله وسلم عن طريق الإسلام والعمل بأحكامه»⁴، وهذه الإيديولوجية بدأت

¹ عبد الله الجوادى الأملي، حقيقة الدين، المرجع السابق، ص 162-163

² حسن إبراهيم أحمد، أزمة العقل الإيماني المذهبي، دار الحوار، سورية، ط1، 2018، ص 60

³ المرجع نفسه، ص 81

⁴ عبد الله الجوادى الأملي، حقيقة الدين، المرجع السابق، ص 197

محروسة بنصوص مقدسة قوّت روح التعالي الخلاصي، فلا أمل في تمدد وانبساط الحقانية والصوابية في جميع الملل و النحل بعد أن نص « القرآن الكريم بوضوح على أن دين الإسلام هو الدين الحق، كما قي قوله تعالى ﴿ إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ ﴾¹.

وهذا هو عنوان الاتجاه الحصري والذي تلقفه المسلمون كمسلمات ينافحون عنها، ويعثونها موقفا رسميا على تثبيت أبدية انحصار الخلاص في الشريعة الإسلامية، التي جاءت ترسّم الخاتمية وتعترف ببعض الصوابية في بعض الشرائع، لكنها ليست بالقدر الذي يرفعها الى مقام تخلص البشرية من العذاب، ورسم طريق النجاة ما دامت أضحت في دائرة المنسوخ « ويرى الإسلام: باعتباره أكمل الأديان الإلهية وخاتمها، أنه يتمتع بالحقانية المطلقة والخالص، ويعترف بالأديان التي سبقته، ويعلن أنها تعرضت للتحريف ... وربما ادّعت كل من الأديان المتنوعة انحصار الحق عندها،².

فالإسلام دين الحق بلا مشاحة في المصطلحات، فكل المفسرين للآية السابقة اعتبروها من القطعيات الإيمانية التي لا تقبل الشك أو الظن، فما دون الدين الخاتم باطل لا يرضي الله ولا يوصل إلى المراد (الخلاص)، وهذا ما تجذر في وعي المتكلم الذي نذر نفسه للذب عن هذا الدين، وحراسة عقيدته « إذا وافقنا عن أن إحدى وظائف علم الكلام هي الدفاع عن الدين، ولاحظنا أن كل دين يجد نفسه دينا كاملا، فمن الطبيعي أن يهب كل متكلم للدفاع عن دينه الخاص مقابل الأديان الأخرى³.

وقد شكلت هذه الإيديولوجية مقدمة؛ تحرك فيها العقل العقدي الجدلي عبر التاريخ، ليكتّر من رسم الخطوط الحمراء التي حددت مساحة الدين الحق، وفضاء عقيدة الخلاص، قبالة الكم الهائل من الأديان الباطلة الذي عمد إلى دحضها وإبطالها، وتبيان تحافت مقولاتها التي لا تصمد مع عقيدة تنفس النص المعصوم بامتياز. يعضده في ذلك العقل والنقل (القرآن والسنة)، وهذا ما جاء مبسوطا في عمدة المكتبات الكلامية، التي صورت الجدل الحار بين المتكلمين وأهل الأديان الأخرى، مع أن إرادة الجدل مدعومة بنصوص تأسيسية تفاضل دين على أديان، نبهت وتنبأت بمصير المبتغين غير دين التوحيد كما في قوله

¹ جاد الله بسام، فلسفة التعددية الدينية، المرجع السابق، ص 393

² محمد محمد رضائي، التعددية الدينية نقد وحل ترجمة: على آل دهر جزائري، مجلة نصوص معاصرة، - السنة الخامسة - العدد التاسع عشر - صيف 2010م. 1431هـ، ص125

³ حيدر حب الله وآخرون، اتجاهات العقلانية في الكلام الإسلامي، الانتشار العربي، لبنان، 1، 2014، ص86

تعالى ﴿ وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴾ (سورة آل عمران الآية 85) فلو استقرأنا تفسيرات المتكلمين سنة وشيعة نجدها « لا يخرج عن محكم هذه الآيات، فإنه أمر مقطوع به، ومعلوم من الدين بالضرورة »¹.

وبالتالي فإن غير المسلمين مُقصون من الرحمة الإلهية والخلاص الأخروي ورغيد اللجنة الموعودة، وقد أشار ابن كثير في تفسيره للآية السابقة إلى هذه النزعة الانحصارية، لكل الملل الخارجة عن الإسلام وحصر الحق فيه « يقول تعالى، منكرًا على من أراد دينًا سوى دين الله، الذي أنزل به كتبه، وأرسل به رسله، وهو [عبادة الله] وحده لا شريك له، الذي له أسلم من في السماوات والأرض، أي: استسلم له من فيهما طوعًا وكرهاً؛ كما قال تعالى: [﴿ وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَظُلُمًا هُمْ بِالْعُدُوِّ وَالْإِصْلَاحِ ﴾] [الرعد : 15] وقال تعالى: ﴿ أَوْ لِمَ يَرَوْنَ إِلَىٰ مَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ يَتَفَتِّحُونَ ظُلُمًا لَّهُ عَنِ الْيَمِينِ وَالشَّمَائِلِ سُجَّدًا لِلَّهِ وَهُمْ دَاخِرُونَ ﴾ (48) وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ دَابَّةٍ وَالْمَلَائِكَةُ وَهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ (49) يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِّنْ فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ ﴾ [النحل : 48 - 50] »².

وقد أشار البغوي الشافعي* في "معالم التنزيل" إلى سبب نزول هذه الآية، مشيرًا إلى أنها نزلت إلى الذين بدلوا دين الإسلام بدين الكفر فما قبل الله منهم وعدّهم مرتدين « نزلت في اثني عشر رجلاً ارتدوا عن الإسلام وخرجوا من المدينة وأتوا مكة كفاراً »³، أما الشيخ الطبرسي** في "مجمع البيان" فقد اعتبر أن

¹ جاد الله بسام، فلسفة التعددية الدينية، المرجع السابق، ص393

² الحافظ عماد الدين بن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج1، تحقيق: مصطفى السيد محمد، محمد فضل العجاوي، محمد السيد رشاد، علي أحمد عبد الباقي، حسن عباس قطب، مؤسسة قرطبة للنشر والتوزيع، مكتبة أولاد الشيخ للتراث، مصر، ط1، 2000م، ص102
* الحسين بن مسعود بن محمد أبو محمد البغويّ الفقيه الشافعي يُعرف بابن الفراء. ويلقب محي السنة، وركن الدين أيضا. كان إمام في التفسير، إمام في الحديث، إمام في الفقه، جليلا ورعا زاهدا، وله من التصانيف "معالم التنزيل في التفسير" و "شرح السنة" و "المصباح" مات في شوال سنة ست عشرة وخمسمائة بمزوّ الرّود، وبها كانت إقامته، ودُفن عند شيخه القاضي الحسين، وقد جاوز البغوي الثمانين ولم يبح. ينظر: شمس الدين الداودي، طبقات المفسرين، ج1، تحقيق: علي محمد عمير، مكتبة وهبة، القاهرة، ط1، 1392هـ، ص157-159. أيضا: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج19، المصدر السابق، ص439.

³ أبي محمد الحسين بن مسعود البغوي، معالم التنزيل، ج2، حققه وخرج أحاديثه: محمد عبد الله النمر، عثمان جمعة ضميرية، سليمان مسلم الحرش، دار الطليعة للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، 1989م، ص64

** الفضل بن الحسن الطبرسي الملقب بأمين الإسلام (468هـ-548هـ)، مفسر، محدث، فقيه، متكلم، أديب، لغوي، رياضي، ومن علماء الشيعة في القرن السادس الهجري وأحد مؤلفاته تفسير مجمع البيان الذي يعدّ من التفاسير المهمة عند الشيعة. وينسب الطبرسي إلى تفرّيش وتلفظ الطبرسي. ينظر: السيد محسن الأمين العاملي، أعيان الشيعة، ج8، حققه وأخرجه: حسن الأمين، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، (د/ط)، 1983، ص389-401. أيضا: الزركلي، الأعلام، ج5، المرجع السابق، ص148.

الإسلام هو الدين الرباني المطلوب والمرتضى أما ما دون ذلك فباطل مهلك » ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا﴾ أي يطلب ﴿دِينًا﴾ يدين به ﴿فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ﴾ بل يعاقب عليه، ويدل عليه قوله: ﴿وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ أي من المهالكين؛... وفي هذه الآية دلالة على أن من ابتغى الإسلام دينا يقبل منه، فدل ذلك على أن الدين، و الإسلام، والإيمان واحد، وهي عبارات عن معبر واحد. «¹، أما البيضاوي* فإنه يبعث كلامه ويشحذ الذهنية الانحصارية، فيدين كل الأديان وينسق كل مصداقية أو صوابية أو حقانية ممكن أن تتربع في عروشها، مؤكداً أن مقولة الحقانية تُعرف بالإسلام الذي يحتكر الصراط المستقيم الذي لا يقبل التوزع والمشاركة، وهو ما نجد له عنواناً في كتابه "أنوار التنزيل" (بيان أن الإسلام هو دين الفطرة وأن الطالب لغيره واقع في الخسران) أي لا نجاة خارج الدين الكامل الخاتم » ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا﴾ أي غير التوحيد والانقياد لحكم الله. ﴿فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ الواقعين في الخسران، والمعنى أن المعرض عن الإسلام والطالب لغيره فاقد للنفع واقع في الخسران بإبطال الفطرة السليمة التي فطر الناس عليها²، كل هذا التفسير الذي استعرضناه مقتطفاً، يبين أن الدين المرضي الخالص وهو: الإسلام، ولم يكن هذا بغائب عند المعتزلة على لسان الزمخشري** في كشافه، فبعد مقارنة لغوية للآية "19" من

¹ أبي علي الفضل بن الحسن الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، ج2، دار العلوم للتحقيق والطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، ط1، 2006، ص272

* البيضاوي (... - 685 هـ = ... - 1286 م) عبد الله بن عمر بن محمد بن علي الشيرازي، أبو سعيد، أو أبو الخير، ناصر الدين البيضاوي: قاض، مفسر، علامة. ولد في المدينة البيضاء (بفارس - قرب شيراز) وولي قضاء شيراز مدة. وصرف عن القضاء، فرحل إلى تبريز فتوفي فيها. من تصانيفه "أنوار التنزيل وأسرار التأويل - ط" يعرف بتفسير البيضاوي، و "طوابع الأنوار - ط" في التوحيد، و "منهاج الوصول إلى علم الأصول - ط" و "لب اللباب في علم الاعراب - خ" و "نظام التواريخ - خ" كتبه باللغة الفارسية، ورسالة في موضوعات العلوم وتعاريفها - خ" و "الغاية القصوى في دراية الفتوى - خ" في فقه الشافعية ينظر: الأعلام للزركلي، ج4، المرجع السابق، ص110، أيضاً: السيوطي، بغية الوعاة، ج2، ترجمة 1406، المصدر السابق، ص50

² الشيرازي الشافعي البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل بتفسير البيضاوي، ج2، إعداد وتقديم: محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ط1، 1418هـ، ص115

** أبو القاسم الزمخشري جار الله كان إماماً في التفسير والنحو واللغة والأدب واسع العلم كبير الفضل متفتناً في علوم شتى معتزلي المذهب متجاهراً بذلك قال ابن اخته أبو عمر وعامر بن الحسن لالسَّمَسار ولد خالي بزخمشر من أعمال خوارزم يوم الأربعاء السابع والعشرين من رجب سنة 467 واخذ الأدب عن أبي مضر محمود بن جرير الضبي الإصبهاني وإبي الحسن علي بن المظفر النيسابوري وسمع من شيخ الإسلام أبي منصور نصر الحارثي ومن أبي سعد الشفاني توفي أبو القاسم الزمخشري بقصبة خوارزم ليلة عرفة سنة 538. ينظر: ياقوت الرومي، إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، ج7، اعنتى بنسخه وتصحيحه: د.س. مرجليوث، مطبعة هندية بالموسكي، مصر، ط1، 1925، من ص147 إلى ص151 أيضاً: ابن العماد، شذرات الذهب، ج6، تحقيق: عبد القادر الأرناؤوط - محمود الأرناؤوط، دار ابن كثير، دمشق - بيروت، ط1، 1986، من ص194 إلى ص198

سورة آل عمران، نجده يقدم معنى تفسيريا لها وإن كان لا يخرج عن أصول فرقته ولا يتخلى عن التصور الفرقي المذهبي للإسلام « فقد آذن أنّ الإسلام هو العدل والتوحيد، وهو الدين عند الله وما عداه فليس عنده في شيء من الدين، »¹.

لقد تم التعامل مع الدين الإسلامي كدين رسمي للخلاص الأخروي والسعي إلى شمولية الشريعة المحمدية، وقد تم تأسيس نصوص مرجعية بدءا من كتب المفسرين التي كشفت عن معاني آيات القرآن الكريم محكما ومتشابها « وهو النص الذي تعامل المؤمنون معه على أنه الخطاب الفاصل بين الحق والباطل، والموجه للقيم المعنوية والسلوكية»² ، فلو عدنا إلى فخر الدين الرازي في "مفاتيح الغيب" نجده يجعل من شرط قبول الأعمال هو الديننة الإسلامية والإذعان للوحدانية الإلهية، بعد أن حدد المصطفى الأمين صراط النجاة على مستوى القلب والعمل « أعلم أنه تعالى لما قال في آخر الآية المتقدمة ﴿ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ ﴾ اتبعه بأن بيّن في هذه الآية أن الدين ليس إلا الإسلام، وأن كل دين سوى الإسلام فإنه غير مقبول عند الله... ثم بين تعالى أن كل من له دين سوى الإسلام فكما أنه لا يكون مقبولا عند الله، وكذلك يكون من الخاسرين، والخسران في الآخرة يكون بجرمان الثواب، وحصول العقاب»³، إن الانحصارية الخلاصية مطلب وحياني قرآنا وحديث، فرحة الله لا ينالها إلا من تمسك بدين الإسلام، لأن الدين الذي ارتضاه الله واحد، وهو ما سعى رجال علم الكلام إلى تكريسه، والدفاع عنه والدعوة والمخاصمة عليه بدعوى « أن الدين منزل من عند الله، ولما كان الله الواحد الأوحد، وجب أن يكون الدين الحق الذي أنزله واحدا. وبالتالي وجب أن يسود الله ودينه في الأرض، ولن يتم ذلك إلا بإزالة كل دين مغاير للدين المنزل وبالتالي بإخضاع أو بإزالة كل مخالف للدين. الحق الواحد»⁴.

وهناك عديد الآيات التي جاءت تكذب افتراءات ودعاوى بعض الأديان في امتلاكها الحقانية والصواب، وأنها مسلك مضمون للخلاص على شاكلة اليهودية والنصرانية؛ الذين نسبوا إبراهيم عليه السلام إليهم بهتاناً وزورا « لأن اليهود زعمت أنه كان على دينهم (يهوديا) وقالت النصراني: (بل كان على النصرانية).

¹ أبو القاسم الزمخشري، الكشاف، ج3، دار المعرفة، اعتنى به وخرج أحاديثه وعلق عليه: خليل مأمون شيحا، لبنان، ط3، 2009، ص

² فكري جواد عبدو وعبد الأمير كاظم زاهد، الأسس الدينية للأصولية الإبراهيمية، المرجع السابق، ص90

³ فخر الدين الرازي، التفسير الكبير، ج8، دار الفكر، لبنان، ط1، 1981، ص138

⁴ بولس الخوري، في الدين مقارنة فلسفية أنتروبولوجية، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2017، ص293

وعلى ذلك [كانوا غيرهم يقولون] : ﴿ كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَارَى تَهْتَدُوا ﴾ [البقرة:135] ، فلما ادعى كل واحد من الفريقين أنه كان على دينهم أكذبهم الله عز وجل في قولهم ورد عليهم ذلك، فقال [قل] يا محمد ﴿ مَا كَانَ إِبْرَاهِيمَ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُسْلِمًا ﴾...: أخبر عز وجل أن دينه كان دين الإسلام، وهو الذي اصطفاه له،¹ فالجدل القرآني المبسوط في عديد الآيات يبين منطوق الإبطال والدحض، لغير دين الإسلام الذي قابل به الله الملل الضالة « لما بين الله تعالى بطلان اليهودية والنصرانية، وسائر الأديان، وبين أن الدين الحق هو الإسلام ليبين بعده أن من يتبع غيره دينا فهو ضال، وأنه لا يُقبل ذلك منه »²، ثم يخرج الحاكم الجشمي* من قلب هذه الآية بعد أن سوى بين الإسلام والإيمان ليقول في طريق الخلاص « وتدل أن الإسلام هو الذي يجب أن يُتخذ دينا وبه النجاة»³، إن التوزيع الحقائق والصراحي لم يكن مقبولا في حريم المتكلمين على مستوى الملل أو حتى النحل التي تشارك التوحيد، فالحق لا يتعدد ولا تتنوع أو تتكثر طرق النجاة «إن الدين عند الله سبحانه واحد لا اختلاف فيه لم يأمر عباده إلا به، ولم يبين لهم فيما أنزله من الكتاب على أنبيائه إلا إياه، ولم ينصب الآيات الدالة إلا له وهو الإسلام...»⁴.

¹ أبو منصور الماتريدي، تفسير القرآن العظيم، ج1، تحقيق: فاطمة يوسف ، مؤسسة الرسالة ناشرون، لبنان، ط1، 2004، ص 98
² الحاكم الجشمي، التهذيب في التفسير، ج2، تحقيق: عبد الرحمن بن سليمان السالمي، دار الكتاب المصري - دارالكتاب اللبناني، القاهرة- بيروت، ط1، 2018-2019، ص 1231

* المحسن بن محمد بن كرامة الحاكم، الجشمي، البيهقي، ينتهي نسبه إلى الإمام علي بن أبي طالب، أبو سعد الحاكم: أحد أعلام الفكر الإسلامي، وأئمة الكلام والتفسير: مفسر، متكلم، أصولي، معتزلي، زيدي، مولده في شهر رمضان في قرية جشم من ضواحي بيهق بخراسان، قرأ بنيسابور وغيرها، قالوا: كان حنفي المذهب عدلي الاعتقاد ثم رجع إلى مذهب الزيدية الشيعة. قال في (المستطاب): روى ذلك عنه صاحب (التمهيد) من بني حنش، وكذا رواه محمد بن أحمد القرشي. قال ابن أبي الرجال في المطلع: بلغت مصنفاته 42 كتاباً، توفي شهيداً مقتولاً بمكة في رجب سنة 494 هـ، بسبب كتابه (رسالة إبليس إلى إخوانه المناحيس). وكان في الفقه حنفيّاً حتى الأخرى من عمره ثم انتقل إلى مذهب الزيدية، وفي الأصول معتزلياً من أتباع مدرسة القاضي عبد الجبار. من مؤلفاته: "الأسماء والصفات". "تحكيم العقول في علم الأصول". ينظر: عبد السلام بن عباس الوجيه، أعلام المؤلفين الزيدية، ج2، مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، صنعاء، ط2، 2018، ص 175-176. انظر أيضا: عدنان زرزور، الحاكم الجشمي ومنهجه في تفسير القرآن، مؤسسة الرسالة، لبنان، (د/ط)، (د/س). ص36 وما بعدها.

³ الحاكم الجشمي، التهذيب في التفسير، ج2، مصدر نفسه، ص1233

⁴ محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير الميزان، ج3، تحقيق: حسين الأعلمي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط1، 1997. ص139

كما عقد القرآن الكريم من ناحية أخرى عدة مقارنات بين الإسلام والأديان الأخرى، وكذا المناقشات والجدل التي كشفت عن أسلوب الإقناع والمناظرة، والاحتكام إلى سلطة العقل في أغلب الأحيان مما يفتح مجال للحوار مع الآخر « فقدم نظرة جديدة إلى الآخر، اختلفت عن نظرة باقي الكتب السماوية من توراة وإنجيل. فحضور الآخر أو المخالف فيه حضور قوي، وهي حقيقة أساسية، لا يغفلها دارس منصف للكتب السماوية¹، وقد كانت الغاية من هذه المقارنات المعقودة والجدل الموضوع: التمييز بين الحق والباطل، ودرء التقليد في الاعتقاد « فقد ورد فيه الكثير من عقائد الناس وعبادتهم للمقارنة بينها وبين الدين الصحيح الذي أرسل به جميع الرسل²».

ويكفينا الآن أن نشير إلى الحضور القوي للمتكلمين من خلال بعض مؤلفاتهم في معمعان الجدل مع أهل الملل الأخرى، كما تبينه بعض العناوين: "المختار في الرد على النصارى" للجاحظ*، "الإعلام بمناب الإسلام" لأبو الحسن العامري**، "التمهيد في الرد على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة" لأبي بكر الباقلاني، "تثبيت دلائل النبوة" للقاضي عبد الجبار الهمذاني، "إفحام اليهود السموأل بن يحيى المغربي***، "الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح" للإمام تقي الدين ابن تيمية، "هداية الحيارى في

¹ نادية الشرفاوي، منهج القرآن الكريم في الرد على المخالفين من اليهود والنصارى، دار صفحات للدراسات والنشر، سورية، ط1،

(د/س)، ص19

² المرجع نفسه، ص20

* عمرو بن بانة = عمرو بن محمد 278 الجاحظ (163 - 255 هـ = 780 - 869 م) عمرو بن بحر بن محبوب الكنايني بالولاء، الليثي، أبو عثمان، الشهير بالجاحظ: كبير أئمة الأدب، ورئيس الفرقة الجاحظية من المعتزلة. مولده ووفاته في البصرة. فلج في آخر عمره. وكان مشوه الخلق. ومات والكتاب على صدره. قتلته مجلدات من الكتب وقعت عليه. له تصانيف كثيرة، منها "الحيوان - ط" أربعة مجلدات، و"البيان والتبيين - ط" و"سحر البيان" ينظر: الأعلام للزركلي، ج5، المرجع السابق، ص74، أيضا ترجمته محمد علي أبو العباس من كتاب: عمرو بن بحر الجاحظ، البخلاء، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، (د/ط)، 2012، من ص4- إلى ص10

** هو أبو الحسن محمد بن أبي ذر يوسف العامري النيسابوري، من كبار الفلاسفة المسلمين في القرن الرابع الهجري (العاشر ميلادي). ولد بمدينة نيسابور في مطلع القرن الرابع الهجري على ما يرجح، وقضى حياة حافلة بالعلم والتدريس والتأليف والترحال العلمي بين الخواطر الثقافية الكبرى للعالم الإسلامي حينذاك؛ ولا سيما بغداد والري وبخارى. ثم عاد إلى مسقط رأسه نيسابور، وتوفي بها يوم 27 شوال 381 هـ (6 يناير 992م). ينظر: مقدمة كتاب الإعلام بمناب الإسلام، لأبي الحسن العامري، تحقيق: أحمد عبد الحميد غراب، دار الأصاله للثقافة والنشر والإعلام، الرياض، ط1، 1988، ص8. أيضا: الأعلام للزركلي، ج7، المرجع السابق، 148

*** هو السموأل بن يحيى بن عباس المغربي كان فاضلا في العلوم الرياضية عالما بصناعة الطب وأصله من بلاد المغرب وسكن مدة في بغداد ثم انتقل إلى بلاد العجم ولم يزل بها إلى آخر عمره وكان أبوه أيضا يشدو شيئا من علوم الحكمة ونقلت من خط الشيخ موفق الدين عبد اللطيف بن يوسف البغدادي قال هذا السموأل شاب بغدادي كان يهوديا ثم أسلم ومات شابا بمراغة وبلغ في العدييات مبلغا لم يصله أحد في زمانه وكان حاد الذهن جدا بلغ في الصناعات الجبرية العناية القصوى وله رسائل في الجبر والمقابلة يرد فيها على ابن الخشاب النحوي

أجوبة اليهود والنصارى" لابن القيم الجوزية*.... الخ، وتطول القائمة من عناوين تلك الكتب التي حملت هما جدليا دفاعيا عن رسالة التوحيد « وبذلك يتبين أن دين الله واحد هو "الإسلام"، ولا دين سواه. ولهذا أرشد الله سبحانه وتعالى نبيه محمد صلى الله عليه وسلم أن يعتصم بهذا الفضل العظيم، ويأوي إلى هذا الركن المتين عند مجادلة أهل الكتاب وغيرهم»¹.

2- استقراء تاريخي لثقافة الجدل والإقصاء الكلامية مع أهل الملل:

لما كانت المنظومة الدينية الإسلامية منظومة نص معصوم بامتياز، فإن هذا قد أعطى دفعا قويا لحراس الدين في دفع الشبهات مادامت المناعة الدينية قد اكتسبت قوة بقوة التقديس والعصمة، فهذا الذي بعث روح التعالي عند المتكلم كحارس للعقيدة الرسمية المنبثقة من القرآن والسنة، فالخاتمية والوحيانية السماوية جعلت المتكلم يعلي ويحتكر فلسفة النجاة والخلاص في دينه وحتى مذهبه بالأحرى، فالحكم من الآيات قد دل على ذلك وأقر سلطوية الإسلام في امتلاك الحقانية والصواب وامتلاك شروط الخلاص الأخروي، وهو ما لعب دورا مهما في ضبط العلاقة مع الدخيل أو المخالف من الأديان، ما حمل نقابة الدين على التعامل مع الآخر من موقع الإدانة والتسفيه والتذليل؛ وعُدَّ ذلك دفاعا عن الدين وانتصارا له، فرض كفاية على أهله المصطفون لخدمة الدين ما يعني « أن المتكلمين وقفوا أكثر ما وقفوا للدفاع عن عقيدتهم، سواء كان

وقالَ الصاحب جمال الدين بن القفطي أن السموأل هَذَا لما أتى إلى المشرق ارتحل مِنْهُ إلى آذربيجان وخدم بيت البهلوان وأمرأ دولتهم أقام بِمَدِينَةِ المِرَاغَةِ وأولد أَوْلَادًا هُنَاكَ سَلَكَوا طَرِيقَتَهُ فِي الطَّبِّ وارتحل إلى الموصل وديار بكر وأسلم فحسن إسلامه وصنف كتابا في إظهار معايير اليهود وكذب دعاويهم في التوراة ومواضع الدليل على تبديلها واحكم ما جمعه في ذلك ومات بالمراغة قريبا من سنة سبعين ومئتمائة. ينظر: ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، شرح وتحقيق: نزار رضا، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، (د/ط)، (د/س)، ص 471-472. أيضا: الزركلي، الأعلام، ج3، المرجع السابق، ص 140

* وفي ليلة الخميس ثالث عشر رجب، وقت أذان العشاء توفي صاحبنا الإمام الشيخ العلامة شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب الزرعي، إمام الجوزية، وابن قيمها، وصلي عليه بعد صلاة الظهر من الغد بالجامع الأموي، ودفن عند والدته بمقابر الباب الصغير، رحمه الله ولد في سنة إحدى وتسعين وستمائة، وسمع الحديث واشتغل بالعلم، وبرع في علوم متعددة، لا سيما علم التفسير والحديث والأصليين، ولما عاد الشيخ تقي الدين ابن تيمية من الديار المصرية في سنة ثنتي عشرة وسبعمائة لازمه إلى أن مات الشيخ فأخذ عنه علما جمعا، مع ما سلف له من الاشتغال، فصار فريدا في بابيه في فنون كثيرة، مع كثرة الطلب ليلا ونهارا، وكثرة الابتهاال. وله من التصانيف الكبار والصغار شيء كثير، وكتب بخطه الحسن شيئا كثيرا، واقتنى من الكتب ما لا يتهيأ لغيره تحصيل عشره من كتب السلف والخلف. ينظر: ابن كثير، البداية والنهاية، ج18، تحقيق: د/ عبد الله بن عبد المحسن التركي، هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ط1، 1998، من ص 523 إلى ص 529

¹ أحمد بن عبد الرحمن بن عثمان القاضي، التقريب بين الأديان دراسة نقدية في ضوء العقيدة الإسلامية، المجلد الأول، دار ابن الجوزي، السعودية، ط1، 2000، ص24

هؤلاء الخصوم مسلمين أم غير مسلمين، فأكثرنا عن حكاية الأقوال والرد عليها¹، وقد كان الجدل مع الملل الآخرة فاتحة الذهنية الإقصائية فالحوار لم يكن إلا من باب التخاصم وإظهار الأنا على حساب الغيرية الملية، وهو ما جاء مبثوثاً في الصالونات الكلامية الفسيحة، التي تعاملت مع أي دخيل على العقل الإيماني، بعداء وصارحته كمنكر مُضر بالدين، هذا هو ديدن العقل الجدلي كما يوضح ذلك السجستاني* مجيباً عن سؤال التوحيدى « ما هو ظاهر لكل ذي تمييز وعقل وفهم، طريقتهم، (يعني المتكلمين) مؤسسة على مكايل اللفظ باللفظ...وكل ذلك يتعلق بالمغالطة والتدافع وإسكات الخصم بما اتفق، وإتمام القول الذي لا محصول فيه ولا مرجوع له»².

إن المتكلم كان وسيطاً بين الوحي والعقل المستقبل سواء كان موالياً أو مخالفاً معارضاً، فله دور التوضيح والقراءة والشرح، فالتبليغ وأكثر من ذلك الدفاع وصون مضمون القراءة والاجتهاد ضد أي تطاول أو إخلال بالترسيمات الإيمانية، لأن المنظومة الاعتقادية كانت مسيحة ومغلقة منغلقة على الأنا مستبدة للغير، تضيق بالآخر لأنها تدعي دائماً امتلاك الحقيقة وتقع في أسوار الدين الحق المخلص والإيمان الحقيقي، وهو ما عمل على صياغة مفهوم الدين «المهيمن» الخروس بالنصوص المعصومة، وأقوال النبي، ما كرس وردد معاني الاستعلاء الملية (الدين الخاتم والناسخ للأديان السابقة)، والترجسية في كل حوار ديني وجدل عقائدي « إن الاعتقاد بامتلاك الحقيقة المطلقة في مسائل الفكر والاعتقاد هي البداية الفعلية لقضية إقصاء الآخر، ويرر أصحاب المعتقدات المغلقة أنهم أصحاب الحق والهداية بناء على توظيف المقدس في تبرير موقفهم»³، إن ذهنية الدين الصحيح الواحد سبيل السعادة والفلاح ستحكم كل الجدالات الكلامية مع أهل الملل الأخرى، لأن ثنائية الحق المنجي والباطل المهلك وضعت المتكلم في دائرة

¹ أحمد أمين، ضحى الإسلام، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، جمهورية مصر العربية، ط1، 2012، ص700

* (ت نحو 380هـ/ 990م) أبو سليمان المنطقي محمد بن طاهر بن بھرام السجستاني، أبو سليمان المنطقي: عالم بالحكمة والفلسفة والمنطق. من أهل سجستان (والنسبة إليها سجستاني وسجزي) سكن بغداد، ولزم منزله، لعور فيه وبرد كانا يمنعه من غشيان منازل الامراء والوزراء. واقبل العلماء والحماء عليه. وان عضد الدولة فناخسروا شاهنشاه يكرمه ويفخمه. له تصانيف، منها رسالة في (مراتب قوى الانسان) و رسالة في (المحرك الاول) ورسالة في (اقتصاص طرق الفضائل) و كتاب (صوان الحكمة -ط) و (شرح كتاب ارسطو).. ينظر:

الزركلي، الأعلام، ج6، ص171. أيضاً: اسماعيل باشا البغدادي، هدية العارفين، ج2، المصدر السابق، ص60

² أبي حيان التوحيدى، المقابسات، (المقابلة رقم 48)، محقق ومشروح بقلم: محمد السندوب، دار سعادة الصباح، الكويت، ط2، 1992، ص223

³ أحمد محمد السالم، إقصاء الآخر (صناعة التكفير في علم العقائد)، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ط1، 2013، ص15.

لاهوتية تصنيفية، تسلطية تضع الحق في جماعة معينة وتوزع الباطل على جمهور المتدينين المغايرين، وليس هذا استثناء تشذ عنه الأديان والفرق إذ أن «كل مُطَّلَع على التاريخ البشري وما يوضح به من صراعات الأديان المختلفة. وتناحر المذاهب المنظرية في الدين الواحد يدرك أن التكفير هو «ظاهرة» إنسانية عامة وعابرة للطوائف والمذاهب، وليس ذا هوية إسلامية بالخصوص. أو أنه منتج إسلامي،»¹، لقد كان المتكلم يعيش دائما قلق تعارض عقيدة التوحيد مع العقائد الشركية، ومع التوافق مع عرف الفرقة وأصولها، وهذا كان مدعاة وسببا مؤديا للمجادلة والحوار المقيد بالتعصب للدين، والفرقة الكلامية النائية والممثلة لعقيدة التوحيد، الذي ليس له إلا غاية واحدة وهي توحيد وشوملة الدين والملة، وإذابة كل أنواع الاختلاف والتعدد « وهذا كله دليل واضح على أن الإسلام هو الدين الحق، وأن براهين صحته وشرفه وكماله متوفرة بكثرة في كتابه وتعاليمه، ولا يعنى عنها إلا أعمى البصيرة، - فاقد الحس - »².

وقد كان انتشار الإسلام خارج الجزيرة العربية ملهما أساسيا لهذا الجدل نتيجة الاحتكاك بملل وأديان جديدة، فجر إشكالات ومسائل حول العقائد المختلفة مما أثار حفيظة المتكلمين في الدفاع، وكذا توسيع رقعة عقيدة التوحيد في قلوب أهل الملل الأخرى، في العراق واليمن وسوريا ومصر حتى إفريقيا ليواجه المسلمون « جملة من الآراء والأفكار التي تنتمي إلى الذاكرة التاريخية للملل والنحل المعروفة في هذه البلدان وما تمخض عن احتكاكها بعقيدة التوحيد ومواقف المسلمين، فأصغى المسلمون إلى أسئلة وإشكالات لم يسمعوها من قبل حول حقيقة الإيمان، ومنزلة صاحب الكبيرة، والقضاء والقدر، وطبيعة الصفات الإلهية، وغير ذلك، فوُلدت في سياق الجدل العقائدي جملة مفاهيم تصوغ رؤى مختلفة حيال تلك الاستفهامات والإشكالات»³، والآن ننتقل ولوجا إلى أدغال الجدل الكلامي مع أرباب الديانات لنقف على حقيقة الحوار الديني، بين أتباع الديانات، وكيف تعامل المتكلم مع الدخيل من المقالات الإيمانية وهو الموحد المتسلح بالعقل والنقل؟ المظل على باقي المتدينين من نافذة الحقانية والخلاص المحصورة بين جدران ديانتته « وجميع الفرق تعتقد أن الإسلام أفضل الأديان وأكملها وأتمها وأن محمد (صلى الله عليه وآله وسلم) أفضل

¹ حسين أحمد الخشن، العقل التكفيري قراءة في المنهج الإقصائي، دار التقريب بين المذاهب الإسلامية، لبنان، ط2، 2015، ص9

² زيادة بن يحيى الراسي، البحث الصريح في أبا هو الدين الصريح، تحقيق ودراسة: سعود بن عبد العزيز الخلف، المملكة العربية السعودية وزارة التعليم العالي الجامعة الإسلامية للمدينة المنورة عمادة البحث العلمي رقم الإصدار (42). ص11

³ عبد الجبار الرفاعي وآخرون، " الاجتهاد الكلامي مناهج ورؤى متعددة في الكلام الجديد " دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، ط1، 2002، ص05

الرسول وسيدهم وخاتم الأنبياء. ¹ «لعل الديانات الشرقية القديمة كانت أهم وأول مورد للجدل والمناقشات العقائدية كبلاد الهند وفارس «بلاد فارس بلاد الثنوية»²، فقد كان خليط من الأديان كالبراهمة والبوذية والصابئة وفارس ولكل منها عقيدة وأصول يؤمن بها أصحابها وأربابها ويسعون إلى التبشير بها «كلها لها أسلحتها الفكرية وعلمائها أو كهنتها القوامون عليها المدافعون عنها»³. والآن ننتقل إلى مشهدة ذلك المسرح الجدالي الذي جمع أنصار عقيدة التوحيد بأهل الملل الأخرى :

أولاً:الصابئة ذكرت الصابئة في القرآن الكريم في ثلاثة مواضع أولها في سورة البقرة ﴿ إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصْرَى وَالصَّبِيْنَ مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾ (سورة البقرة الآية 62) ، لقد جاء ذكر الصابئة مقرونا مع أهل الكتاب من اليهود والنصارى، كجماعة دينية لها شعائر وطقوس وعقائد يؤمن بها أتباعها ويصدقها « ما يوحي لنا أن دين الصابئة في الأصل دين توحيد»⁴، مما يعزز فرضية أن القرآن الكريم كان المصدر الأول المهتم بهذه الديانة «كانت في القديم من أعظم الأديان انتشارا في العالم وكان منشؤها في العراق...حران»⁵.

ومن كتب التفسير نجد بعض النصوص التي تحدد حقيقة هذه الديانة، فالطبري* مثلا فسر تسمية الصابئة وأراد تعليلها بتقديم ستة اعتبارات حيال ذلك وفق روايات وأسانيد مختلفة « والصابئون جمع صابئ، وهو المستحدث سوى دينه دينا، كالمرتد من أهل الاسلام عن دينه. وكل خارج من دين كان عليه إلى آخر غيره تسميه العرب صابئا، يقال منه: صبأ فلان يصبأ صبأ، ويقال: صبأت النجوم: إذا طلعت، وصبأ علينا فلان موضع كذا وكذا يعني به طلع. واختلف أهل التأويل فيمن يلزمه هذا الاسم من أهل الملل. فقال

¹ حسن بن موسى الصفار، التعددية والحرية في الإسلام، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط4، 2010، ص229

² عبد الفتاح مغربي، الفرق الكلامية مدخل ودراسة، المرجع السابق، ص59

³ أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، المعتزلة، ج1، المرجع السابق، ص30

⁴ نادية شرفاوي، منهج القرآن الكريم في الرد على المخالفين من اليهود والنصارى، المرجع سابق، ص45

⁵ يوسف بن عبد الرحمن المرعشلي، مصادر الدراسات الإسلامية، ج2، دار الكتب العلمية، لبنان، (د/ط)، (د/س)، ص309

* محمد بن جرير ابن يزيد بن كثير، الإمام العلم المجتهد، عالم العصر أبو جعفر الطبري، صاحب التصانيف البديعة، من أهل أملطبرستان. مولده سنة أربع وعشرين ومائتين وطلب العلم بعد الأربعين ومائتين، وأكثر الترحال، ولقي نبلاء الرجال، وكان من أفراد الدهر علما، وذكاء، وكثرة تصانيف. قل أن ترى العيون مثله . قال أحمد بن كامل : توفي ابن جرير عشية الأحد ليومين بقيا من شوال سنة عشر وثلاثمائة ودفن في داره برحبة يعقوب -يعني ببغداد . ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج14، المصدر السابق، ص 268 . أيضا: الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج2، تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 2001، من ص 548 إلى ص

بعضهم: يلزم ذلك كل من خرج من دين إلى غير دين. وقالوا: الذين عنى الله بهذا الاسم قوم لا دين لهم. هم قوم يعبدون الملائكة، ويصلون إلى القبلة، بل هم طائفة من أهل الكتاب»¹، أما "كشاف" الزمخشري فيجعل تسمية هذه الديانة كعنوان للمروق والخروج عن الأديان «وما سموا صابئين إلا لأنهم صبئوا عن الأديان كلها، أي: خرجوا.»²، في حين الشهرستاني فإن مقارنته كانت لغوية التي جعلت من الفعل صبأ مرادفا للزيغ والميل والانحراف³ فعدهم فرقة زائغة عن صراط الحق « وفي اللغة صبأ الرجل: إذا مال وزاغ فبحكم ميل هؤلاء عن سنن الحق، وزيغهم عن نهج الأنبياء، قيل لهم الصابئة»⁴، أما صاحب "القاموس المحيط" فقد جعل من هذه الفرقة غير واضحة المعتقد حسب « والصابئون: يزعمون أنهم على دين نوح عليه السلام وقبلتهم من مهب الشمال عند منتصف النهار»⁵، غير أن الرازي يجعل وجود هذه الديانة قبل مجيء نبي الله إبراهيم عليه السلام وبعثته «ولما بعث الله إبراهيم ع م كان الناس على دين الصابئة»⁶، وتشير كتب الملل والنحل أن أشهر فرق هذه الديانة والتي كثر حولها الحديث والجدل هم أصحاب:

-الروحانيات: يجمع مؤرخو الفرق أنهم أثبتوا للعالم صنعا، لكنهم نادوا بالوسائط بينهم وبين الخالق كشفعاء يُتقرب بهم إلى الباري تعالى « الفكرة الأساسية للصابئة هي قولهم بمتوسط، وهؤلاء يقولون بمتوسط روحاني،»⁷، وقد خصص الشهرستاني فصلا كبيرا من كتابه "الملل والنحل" لبسط معتقد وفلسفة هذه الطائفة، فهو يذكرهم في مقابل حنفاء ابراهيم الخليل عليه السلام، فبعد أن آمنوا بوجود الله جعلوا وسائط مجردة لبلوغه « ومذهب هؤلاء: أن للعالم صنعا، فاطرا حكيما، مقدسا عن سمات الحدثان. والواجب علينا معرفة العجز عن الوصول إلى جلاله، وإنما يُتقرب إليه بالمتوسطات المقربين لديه، وهم

¹ محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج1، تحقيق: بشار عواد معروف وعصام فارس الحرساني، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1994، ص 231

² أبو القاسم الزمخشري، الكشاف، ج6، دار المعرفة، اعتنى به وخرج أحاديثه وعلق عليه: خليل مأمون شيحا، لبنان، ط3، 2009، ص 302

³ " وفي اللغة: صبأ الرجل: إذا مال وزاغ. فبحكم ميل هؤلاء عن سنن الحق، وزيغهم عن نهج الأنبياء؛ قيل لهم الصابئة" انظر: الشهرستاني، الملل والنحل، المصدر السابق، ص209

⁴ المصدر نفسه (الملل والنحل)، ص 209

⁵ الفيروز آبادي، القاموس المحيط، المصدر السابق، ص 869

⁶ فخر الدين الرازي، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، المصدر السابق، ص 90

⁷ علي عبد الفتاح المغربي، الفكر الديني الشرقي القديم وموقف المتكلمين، الناشر مكتبة وهبة، القاهرة، ط1، 1996م، ص 17

الروحانيون المطهرون المقدسون جوهرًا، وفعلاً، وحالة. ¹ «وتعالى هذه الروحانيات من كل نقيصة مقدسون عن المادة ولواحقها، من هنا جاء إنكارهم للنبوة ولبشرية الرسول، لتظهر نزعتهم المثالية الراضية والمنتقصة من قدر المادة والهيوالي» وقالوا: الأنبياء أمثالنا في النوع، وأشكالنا في الصورة، يشاركوننا في المادة، يأكلون مما نأكل، ويشربون مما نشرب، ويساهموننا في الصورة. أناس بشر مثلنا، فمن أين لنا طاعتهم؟ وبأية مزية لهم لزمنا متابعتهم؟ «وَلَيْنَ أَطَعْتُمْ بَشَرًا مِّثْلُكُمْ إِنَّكُمْ إِذَا لَخَّاسِرُونَ» ².

أما إذا عدنا إلى ابن حزم الأندلسي فنجد أنه يعتبرهم من الأقوام التي آمنت ببعض الأنبياء وكفرت ببعض «وكذلك وافقتنا الصابئة والمجوس مع الإقرار ببعض الأنبياء» ³، وأكثر من ذلك أسندوا النبوة إلى أسماء ما ذكرت في القرآن والسنة المأثورة، ولا حتى من الشرائع السابقة وعن هذا يتساءل ابن حزم «وهكذا يقال لمن أقر بنبوة بعض الأنبياء عليهم السلام من فرق الصابئين «كإدريس» وغيره ممن لا يوقن بصحة قولهم فيه «كعادمون» «وانسقلابيوس» «وإيلون»، وغيرهم. وللمجوس المقتصرين على «زرادشت» أخبرونا: بأي شيء صحّت نبوة من تدعون له النبوة؟ فليس هاهنا إلا صحة ما أتوا به من المعجزات. ⁴، ثم نجد يشير إلى أن هذه الطائفة الدينية آيلة للزوال تكاد تندثر وتختفي «ولعلمهم اليوم في جميع الأرض يبلغون أربعين» ⁵، ولما كانت هذه الكائنات الروحانية فوق الوجود المادي شرفاً وطهارةً وقدسية، فإنهم وسائط في عملية الخلق والإيجاد «وعلى هذا فالصابئة لا تقول بالخلق المباشر لله تعالى لهذا العالم» ⁶، فالله يسخر هذه الجواهر الروحانية التي تنهل من ينبوع قدسيته، تدبر شأن العالم وتتصرف فيه «هم الأسباب المتوسطون في الاختراع، والإيجاد، وتصريف الأمور من حال إلى حال، وتوجيه المخلوقات من مبدأ إلى كمال، يستمدون القوة من الحضرة القدسية، ويفيضون الفيض على الموجودات السفلية» ⁷.

¹ أبي الفتح الشهرستاني، الملل والنحل، المصدر السابق، ص 210

² المصدر نفسه، ص 211

³ ابن حزم الظاهري، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج 1، تحقيق: محمد إبراهيم نصر - عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، ط 2، 1996، ص 177

⁴ المصدر نفسه، ص 199

⁵ المصدر نفسه، ص 199

⁶ عبد الفتاح المغربي، الفكر الديني الشرقي القديم وموقف المتكلمين، المرجع السابق، ص 19

⁷ الشهرستاني، الملل والنحل، المصدر السابق، ص 121

ولما أقرت الصابئة بحقيقة المتوسط الروحاني المجرد، كان لا بد أن تكون لها أجساد تحل فيها على شاكلة الروح للجسد، فكانت هذه الهياكل والأجسام هي الكواكب والنجوم حتى أُصطلح عليه بأصحاب الهياكل « فلكل روحاني هيكل، ولكل هيكل فلك، ونسبة الروحاني إلى ذلك الهيكل الذي اختص به؛ نسبة الروح إلى الجسد. فهو ربه ومدبره ومديره. وكانوا يسمون الهياكل: أربابا، وربما يسمونها: آباء»¹، لهذا صنفتهم كتب الملل بعبدة الكواكب يتقربون إليهم ويعتقدون فيهم النفع، والضرر والدعاء والصلاة واللباس وسائر الطقوس توضع في خانة الديانات الشركية « فيكون تقريبا إلى الهيكل. تقريبا إلى الروحاني الخاص به. فيكون تقريبا إلى رب الأرباب، ومسبب الأسباب حتى يقضي حاجته، ويتم مسألته. »².

وقد اعتبر الرازي أن هؤلاء هم من ابتدعوا الوثنية الصنمية (عبادة الأصنام) وذلك لتعويض أفعال وغياب الأجرام والنجوم السيارة « واعلم أن عبادة الأصنام أحدث من هذا الدين لأنهم كانوا يعبدون النجوم عند ظهورها ولما أرادوا أن يعبدوها عند غروبها لم يكون لهم بد من أن يصوروا الكواكب صورا ومثالا. فصنعوا أصناما واشتغلوا بعبادتها فظهر من ههنا عبادة الكواكب »³.

لكن الشهرستاني في تعويض هؤلاء للمتوسط المادي الإلهي (الهياكل السبع) الآفل بالمتوسط المادي البشري الذي لا يغيب يسميهم بأصحاب الأشخاص الذي عوضوا الهياكل بالأوثان «...ولكن الهياكل قد تُرى في وقت، ولا تُرى في وقت، لأنها لها طلوعا وإفولا، وظهورا بالليل، وخفاء بالنهار... فلا بد لنا من صور وأشخاص موجودة قائمة منصوبة نصب أعيننا، نعكف عليها، ونتوسل بها إلى الهياكل، فتتقرب بها إلى الروحانيات، وتتقرب بالروحانيات إلى الله سبحانه وتعالى، فنعبدهم: ﴿لِيُقَرَّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى﴾⁴، وكأقلية في الدولة الإسلامية تضاربت المواقف حولهم فمنهم من قبل منهم الجزية، ومنهم من كان لدمائهم مستحلاً .

¹ المصدر السابق، ص211

² المصدر نفسه، ص228

³ فخر الدين الرازي، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، المصدر السابق، ص 90

⁴ الشهرستاني، الملل والنحل، المصدر السابق، ص 90

من ذلك فتوى الفقيه والقاضي الاضطخري* في حُكم القاهر العباسي** الذي استشاره فيهم « فاستفتى القاهر بالله أبا السيد الاضطخري، من أصحاب الشافعي في حقهم، فأفتاه بإقامة دماهم وأن لا تُقبل منهم الجزية، فلما سمعوا بذلوا له خمسين ألف دينار فأمسك عنهم،¹ يمكن أن نستخلص بعض النتائج من الاعتقاد الصابئي:

1. أن هذه الديانة قد وجدت قبل أديان التوحيد وأنها بحسب المؤرخين « وأخيراً، لقد خلقت الصابئة أثراً شاهداً على تاريخها: وهو عبادة النجوم التي تولد منها التنجيم»².
2. أن القرآن خصهم بالذكر في ثلاث مواضع مع أهل التوحيد من المؤمنين واليهود والنصارى في سورة البقرة الآية 62، ونفس المعنى في الموضع الثاني في سورة المائدة الآية 69، وموضع ثالث في سورة الحج الآية 17، مع أهل الشرك وهم الجوس التي تذكر الفصل في الحساب والجزاء يوم القيامة للملأ جميعاً بالتساوي لا يستثنى في ذلك أحداً.
3. إن الصابئة كانت تؤمن بالله صانعا لهذا العالم، لكن لا يمكن الوصول إليه إلا بوسائط روحانية لاحتياج الإنسان العاجز إلى من يربطه بالله دعاء وعبادة « إن اتخاذ وسيط بين الله والروح

* أبو سعيد الحسن بن أحمد بن يزيد بن عيسى بن الفضل الاضطخري الفقيه الشافعي؛ كان من نظراء أبي العباس ابن سريج وأقران أبي علي ابن أبي هريرة، وله مصنفات حسنة في الفقه منها كتاب الأفضية، وكان قاضي قم، وتولى حاسبة بغداد، وكان ورعاً متقلاً، واستقضاه المقتدر على سجستان فسار إليها فنظر في مناكحاتهم فوجد معظمها على غير اعتبار الولي، فأنكرها وأبطلها عن آخرها. وكانت ولادته في سنة أربع وأربعين ومائتين، وتوفي في جمادى الآخرة يوم الجمعة ثاني عشرة، وقيل رابع عشرة، وقيل مات في شعبان سنة ثمان وعشرين وثلاثمائة، ينظر: ابن خلكان، وفيات الاعيان، ج2، ت: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، (داط)، (داس). ص 74-75

** محمد بن أحمد بن طلحة العباسي، أمير المؤمنين، القاهر ابن المعتضد ابن الموفق، أبو منصور: من خلفاء الدولة العباسية (287-339 هـ = 900-950 م). بويع في أيام سلفه (المقتدر) أخيه لأبيه، سنة 317 هـ وأقام يومين. وخلع وسجن. ولما قتل المقتدر (سنة 320) أخرج من السجن، وبويع، فأقام إلى سنة 322 ولم تحسن سيرته، فهاج الجنود وخلعوه وكحلوا عينيه بالنار بمسماح محمى، وهو أول من سمل من الخلفاء. وجسوه ثم أطلقوه. وتوفي ببغداد. كان أسمر ربة أصهب الشعر طويل الأنف. ينظر: خير الدين الزركلي، الاعلام، ج8، دار العلم للملايين، بيروت، ط15، 2006، ص309. أيضاً: شمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج15، ت: بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1984، ص99

¹ أبي الفضل البغدادي، الحوادث الجامعة والتجارب النافعة. في المائة السابعة، عنيت بطبعه لصاحبها نعمان الأعظمي، المكتبة العربية ببغداد وقف على تصحيحه والتعليق عليه الاستاذ (محمد جواد)، طبع بمطبعة الفرات ببغداد سنة 1351 هـ، ص 70

² محمد إبراهيم الفيومي، تاريخ الفكر الديني الجاهلي، دار الفكر العربي، القاهرة، ط4، 1994 م، ص 314

الإنسانية، سمة كل الأديان والمذاهب الروحية القديمة من صابئة ومجوسية ووثنية وشرك، والوسطية قد تتنوع بتنوع المذاهب المختلفة»¹.

4. إن رصد الصابئة للنجوم جعلهم يضعون طقوس وترتيبات خاصة بكل نجم وفلك يلحظونه، مما ولد لديهم ذهنية سحرية تسخر الهياكل وما قضت تلك النجوم عليه لخدمة الإنسان، والإطلاع على خفايا وأسرار الغيب والمستقبل « وكانت علومهم أحكام النجوم، مع ذلك فكان السحرة منهم يستعملون سائر وجوه السحر، وينسبونها إلى فعل الكواكب، لئلا يُبحث عنها وينكشف تمويههم »²، لهذا اعتبر القرآن أن هذه الأجرام والنجوم إنما هي آيات كونية تفيد التدبر والاعتبار لا وسائل معبودة دون الله ﴿ وَمِنْ آيَاتِهِ اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ لَا تَسْجُدُوا لِلشَّمْسِ وَلَا لِلْقَمَرِ وَاسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَهُنَّ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ ﴾ (سورة فصلت، الآية 37) يقول صاحب "الكشاف" « لعل ناسًا منهم كانوا يسجدون للشمس والقمر كالصابئين في عبادتهم الكواكب ويزعمون أنهم يقصدون بالسجود السجود لله فنهوا عن هذه الوسطة وأمروا أن يقصدوا بسجودهم وجه الله تعالى خالصا إن كانوا إياه يعبدون وكانوا موحدين غير مشركين»³.

-المجوس: ذكرت المجوس في القرآن الكريم مرة واحدة، مقرونة مع ديانات أهل الكتاب ﴿ إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّبِيَّانَ وَالنَّصَارَى وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَمَةِ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴾ (سورة الحج، الآية 17)، ولو أردنا أن نطلع على حقيقة هذه الديانة من كتب التفسير، فس نجد الطبري عن قتادة يروي « والمجوس: يعبدون الشمس والقمر والنيران »⁴، أما القرطبي* في

¹ المصدر السابق، ص 320

² ابن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، إخراج وتصحيح وتحقيق: محب الدين الخطيب، ترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي، مراجعة: قصي محب الدين الخطيب، ج10، دار الريان للتراث، القاهرة، ط1، 1987، ص233

³ أبو القاسم الزمخشري، الكشاف، ج 24، دار المعرفة، اعتمى به وخرج أحاديثه وعلق عليه: خليل مأمون شيحا، لبنان، ط3، 2009، ص 970

⁴ ابن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج16، تحقيق: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ط1، القاهرة، 2001، ص485

* الإمام، شيخ الموصل أبو بكر، يحيى بن سعدون بن تمام، الأزدي القرطبي المقرئ النحوي. ولد سنة ست وثمانين وأربعمائة، ويلقب بصائغ الدين.. توفي بالموصل يوم عيد الفطر سنة سبع وستين وخمسمائة. ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج20، المصدر السابق، ص547-548

تفسيره فقد جعلها ديانة ثنوية في الجامع لأحكام القرآن « والمجوس هم عبدة النيران القائلين أن للعالم أصليين: نور وظلمة. »¹، ويذهب إلى هذا الرأي كذلك الشهرستاني « ثم إن الشبهة اختصت بالمجوس حتى أثبتوا أصليين اثنين، مدبرين قديمين؛ يقتسمان الخير والشر، والنفع والضر، والصلاح والفساد، يسمون أحدهما: النور والآخر الظلمة. وبالفارسية: يزدان، وأهرمن. »²، ثم يعطف في نص آخر ليؤكد أن الإستقراء التاريخي الحق والأصيل يكشف أن « المجوسية الأصلية زعموا أن الأصليين لا يجوز أن يكونا قديمين أزليين، بل النور أزلي، والظلمة محدثة »³، أما الألوسي^{**} في تفسيره روح المعاني اعتبر أن آية ﴿ وَمِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا يَوَدُّ أَحَدُهُمْ لَوْ يُعَمَّرَ أَلْفَ سَنَةٍ ﴾ (سورة البقرة، الآية ص 96)، قد خصتهم لمدهام الثنوي، وهو الذي جعل القرآن يقرنهم مع أهل الشرك « هم المجوس ووصفوا بالإشراك لأنهم يقولون بالنور والظلمة »⁴، أما ابن حزم فهو لا يخرج عن حقيقة أن المجوس تؤمن بتعدد القدماء لكنهم ليسوا اثنين بل خمسة، كما قد رفض التصور الكلامي لحقيقة هذه الديانة وحكم عليها بالشناعة والتخليط « فإن المتكلمين ذكروا عنهم أنهم يقولون: أن الباري عز وجل لما طالت وحدته استوحش فلما استوحش، فلما استوحش فكر فكرة سوء فتجسمت فاستحالت ظلمة، فحدث منها «أهرمن» وهو إبليس، فرام الباري تعالى إبعاده عن نفسه فلم يستطع، فتحرز منه بخلق الخيرات، وشرع «أهرمن» في خلق الشر ولهم في ذلك تخليط كثير... وهذا الأمر لا تعرفه المجوس »⁵.

¹ أبي عبد الله محمد القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج14، تحقيق: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط1، بيروت - لبنان، 2006، ص337

² الشهرستاني، الملل والنحل، المصدر السابق، 188

³ المصدر نفسه، ص 189

^{**} الألوسي الكبير (1217 - 1270 هـ = 1802 - 1854 م) محمود بن عبد الله الحسيني الألوسي، شهاب الدين، أبو الثناء: مفسر، محدث، أديب، من المجددين، من أهل بغداد، مولده ووفاته فيها. كان سلفي الاعتقاد، مجتهدا. تقلد الافتاء ببلده سنة 1248 هـ. وعزل، فانقطع للعلم. من كتبه (روح المعاني - ط) في التفسير، تسع مجلدات كبيرة، و (نشوة الشمول في السفر إلى اسلامبول - ط) رحلته إلى الآستانة، ونسبة الأسرة الألوسية إلى جزيرة (آلوس) في وسط نهر الفرات، على خمس مراحل من بغداد. فر إليها جد هذه الأسرة من وجه هولاءو التتري عندما دهم بغداد، فنسب إليها. ولصاحب الترجمة شعر لا بأس به وإبداع في الانشاء. وقد ألفت في ترجمته رسائل مفصلة. ينظر: الأعلام للزركلي، ج7، المرجع السابق، ص176-177

⁴ محمود شكري الألوسي البغدادي شهاب الدين، روح المعاني في تفسير القرآن الكريم والسبع المثاني، ج1، عني بنشره وتصحيحه: محمود شكري الألوسي البغدادي، دار إحياء التراث العربي، لبنان، (د/ط)، (د/س)، ص 329

⁵ ابن حزم الأندلسي، الفصل في الأهواء والملل والنحل، ج1، المصدر السابق، ص 86

أما عن هؤلاء القدماء السبع يقول ابن حزم « بل قولهم الظاهر هو أن الباربي تعالى، وهو «أورمن» و«إبليس» وهو «أهرمن» و«كام» وهو الزمان، و«جام» وهو المكان، وهو الخلاء أيضا. و«توم» وهو الجوهر، وهو أيضا «الهيولى»، وهو أيضا «الطينة» و«الخميرة» خمسة لم تزل. وأن «أهرمن» هو فاعل الشرور. وأن «أورمن» فاعل الخيرات وأن «توم» هو المفعول فيه كل ذلك.¹، نفهم من هذا أن القدماء خمسة وأنه لا يوجد خلق من عدم مادامت المادة (الهيولى) قديمة وأن الخلق ما هو إلا فعل واحد « يتمثل في إعطاء الصور للأشياء»²، وقد أشار ابن حزم أن هناك نبوة وحيدة التي أقروا بها « إلا أنهم يقولون بنبوة «زراداشت» ولهم شرائع يضيفونها إليه.»³، أما الشهرستاني فإنه يأخذ بمقالة المتكلمين في نشأة المجوسية لكنه يسقطها على أحد فرقها وهي الزروانية⁴، فمعبود المتكلمين (الله) يقابله زروان عند الزروانية «حيث نشأ أهرمين في كليهما عن فكرة سيئة خامرت الإله الأول الذي كان وحيدا في البدء»⁵، وفكرة صدور الشيطان من فكرة سيئة نجدها مبسطة في بعض مدونات المتكلمين، كالقاضي عبد الجبار الذي يصنفهم من المذاهب الثنوية، مسخرا ثماني صفحات لإبطال هذه الديانة ودحض مقولاتها، ووضعها في دائرة الوهم والزيف والبطلان « واعلم أن أكثر ما حكيناه من مذاهبهم يبطل بما أفسدنا به مذهب الثنوية، لأن طريقهم في أن الآلام كلها قبيحة والملاذ حسنة وأنهما لا يقعان من فاعل واحد كطريقة الثنوية، وهذا الذي دعاهم إلى إثبات الشيطان قديما مع الله أو حادثا مضادا لله ومنازعا له. فما أبطلنا به قولهم في هذا الباب...يبطل قول المجوس فلا وجه لإعادة القول فيه»⁶.

كما يرد عليهم القاضي عبد الجبار في ذلك المنطق الذي لا يقبل صدور النقيضين من واحد، بأن ذلك على الله ليس بمحال، لأن المسلمة تؤكد أن الشر يصدر من شرير، والخير من خيرٍ حكيم « فقد بطل بذلك توصلهم بما وجدوه من الألم واللذة إلى إثبات فاعلين، لأننا قد بينا أنهما قد يشتركان في كونهما خيرا

¹ المصدر السابق، ص 86-87

² عدنان المقراني، نقد الأديان عند ابن الحزم الأندلسي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، و م أ، ط 1، 2008م، ص 286

³ ابن حزم الأندلسي، الفصل في الأهواء والملل والنحل، ج 1، المصدر السابق، ص 87

⁴ الشهرستاني، الملل والنحل، المصدر السابق، ص 190

⁵ عدنان المقراني، نقد الأديان عند ابن الحزم الأندلسي، المرجع نفسه، ص 295

⁶ القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب العدل والتوحيد، ج 5، تحقيق: إبراهيم مدكور ومصطفى السقا وإشراف طه حسين، دار إحياء

التراث العربي، بيروت، (د/ط)، (د/س)، ص 73

أو شرا، فيجب أن لا يمتنع أن يكون فاعلهما واحدا يختارهما. لعلمه بحسنهما»¹، ثم ينتهي إلى اعتبار أن هذه الديانة مبناها خرافي بعيد عن مصاديق العقل والواقع فأغلب ما ذكره « فمن الخرافات الذي يجب أن لا نتشغل به ... وهذه جملة تبطل ما تعلقوا به. والحمد له كثيرا»²، كما ناقش الماتريدي* مقالة الثنوية التي تتحرك في مرمى ثنائية النور والظلمة، حيث يبدأ رده عليهم في مقام التوحيد « ولو أمعن هؤلاء الفرق النظر فيما تقدم من ذكر الأدلة لعلموا قصور عقولهم عن الوقوف على الحكمة البشرية فضلا عن أن يحيطوا بحكمة الربوبية»³، فهؤلاء لم يدركوا الحكمة البشرية فأنى لهم أن يدركوا الحكمة الإلهية؟.

لو انتقلنا إلى الرازي المتكلم الأشعري لا يغادر معنى الأسطورة تأريخه للمجوسية، وكأنه دين تداولت الخرافة والأسطورة في صنعه! فبعد أن اختزل الرازي المجوسية في الديانة الزرادشتية نسبة إلى الحكيم زراداشت الذي يراه رجلا مدعي النبوة، ورغم الاختلاف الذي يعيشه أتباع المجوسية إلا أنهم مجتمعون حول تصور أسطوري « يتفوقون على أن الله تع حارب مع الشيطان ألوف السنين، ولما طال الأمر توسطت الملائكة بينه وبين الشيطان على أن الله تع يسلم العالم على الشيطان سبعة آلاف سنة يحكم ويفعل ما يريد. وبعد ذلك عهد أن يقتل الشيطان. ثم أخذت الملائكة سيفهما منهما وقرروا بينهما أنه من خالف منهما ذلك

¹ المصدر السابق، ص 74

² المصدر نفسه، ص 79

* [محمد بن محمد] بن محمود أبو منصور الماتريدي أمام المتكلمين ومصحح عقائد المسلمين تفقه على أبي بكر أحمد الجوزجاني عن أبي سليمان الجوزجاني عن محمد وتفقه عليه الحكيم القاضي إسحاق بن محمد السمرقندي وعليّ الرستغني وأبو محمد عبد الكريم بن موسى البزدوي وصنف التصانيف الجليلة ورد أكاذيب أقوال أصحاب العقائد الباطلة له كتاب التوحيد وكتاب المقالات وكتاب أوهام المعتزلة ورد الأصول الخمسة لأبي محمد الباهلي ورد الإمامة لبعض الروافض والرد على القرامطة ومآخذ الشرائع في الفقه والجدل في أصول الفقه وغير ذلك مات سنة ثلاث وثلاثين وثلاثمائة. (قال الجامع) نسبه إلى ما تريد بفتح الميم ثم الألف وضم التاء المنقوطة باثنتين من فوق وكسر الراء المهملة وسكون الياء المثناة التحتية في آخره دال مهملة ويقال ماتريت بالتاء الفوقية المثناة موضع الدال محلة بسمرقند ذكره السمعاني". أبو الحسنات الكنوي، الفوائد البهية في تراجم الحنفية، تحقيق: أحمد الزعبي، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم، لبنان، ط1، 1998، ص319-320. أيضا: الزركلي، الأعلام، ج7، المرجع السابق، ص 19

³ أبو منصور الماتريدي، كتاب التوحيد، تحقيق: بكر طويال أوغلي ومحمد آروتشي، دار صادر ببيروت، مكتبة الإرشاد، استانبول، (د/ط)، (د/س)، ص180-181

العهد قتل بسيفه»¹، ثم يقرر الرازي بعد ذلك أن مقالة هؤلاء سفها تهوي في ميزان العقل والمنطق « وكل هذا الكلام غير لائق بالعقلاء. لكن المجوس متفقون على ذلك»².

كما تلقى الباقلاني مقالة هؤلاء التي خدشت التوحيد فتهوي به إلى مكان سحيق، إذ حوّل قواعدهم وأصولهم الإيمانية إلى أسئلة يجيب عنها، ويبطلها في استدلال كلامي متين، فيسائل هذه الفرقة لإبطال عقيدتها وذلك تحت عنوان { باب الكلام في المجوس }، ففي مقام تنزيه الباري تعالى عن فعل الشك والتفكر الذي هو من صفات النقص التي لا تليق بواجب الوجود «إن قال قائل منهم: لما أنكرتم أن يحدث فعل من الله، هو الشيطان أو غيره، من فكرة فكرها أو شكة شكها أو عقوبة عاقب بها، قيل له: لقيام الدليل على استحالة الفكر والشك على القديم كما يستحيل عليه الجهل والموت والغفلة والنوم. وغير ذلك من الآفات الدالة على نقص من جازت عليه وحدثه»³، والله لا تحل به هذه الحوادث وليس محلا للأعراض، كما يسير الباقلاني معهم في مقولاتهم على قدم وساق من إثبات نور وظلمة قديمين « فإن تعاطوا إقامة الدليل على حدث الظلام بشيء، أريناهم به، وبما هو أقوى منه، حدث النور، وبيننا بذلك أن الله تعالى ليس بنور و ظلام»⁴.

أما إذا عدنا إلى تاريخ الدولة الإسلامية لنرى مكانة هذه الطائفة فيها كأقلية دينية، فإننا نجد مدونة نبوية صادرة في حقهم لعظم ما خالفت به الدين التوحيدي من آراء وأقوال، ففي رسالة بعث بها الرسول (صلى الله عليه وسلم) إلى ملك البحرين: المنذر بن ساوي الأختس* قال له فيها: « يَا مُنْذِرُ! إِنَّكَ عَظِيمُ الْعَقْلِ فِي الدُّنْيَا فَلَا تَصْغُرَنَّ عَنِ الْآخِرَةِ، إِنَّ هَذِهِ الْمَجُوسِيَّةَ شَرُّ دِينٍ، يُنْكَحُ فِيهَا مَا يُسْتَحْيَا مِنْ نِكَاحِهِ، وَيَأْكُلُونَ

¹ فخر الدين الرازي، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، المصدر السابق، ص 86-87

² المصدر نفسه، ص 87

³ أبو بكر الباقلاني، التمهيد، المصدر السابق، ص 70

⁴ المصدر نفسه، ص 73

* المنذر بن ساوي بن عبد الله (ب د ع) المنذر بن ساوي بن عبد الله بن زيد بن عبد الله بن دارم التميمي الدارمي، صاحب البحرين، نسبه ابن الكلبي. كان عامل النبي صلى الله عليه وسلم على البحرين. وقيل: هو من عبد القيس. وقد ذكرنا خبر وفادته على النبي صلى الله عليه وسلم في ترجمة نافع أبي سليمان. روى أبو مجلز، عن أبي عبيدة، عن عبد الله قال: كتب رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى المنذر ابن ساوي: من صلى صلاتنا، واستقبل قبلتنا، وأكل ذبيحتنا، فذاكم المسلم. أخرجه ابن منده، وأبو نعيم. ينظر: ابن الأثير الجزري، أسد الغابة في معرفة الصحابة، ج 5، تحقيق وتعليق: علي محمد معوض - عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، لبنان، ط 1، 1994، ص 255.

مَا يُتَكَرَّرُ مِنْ أَكْلِهِ، وَتَعْبُدُ فِي الدُّنْيَا نَارًا تَأْكُلُكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ،»¹، ويشير بعض الباحثين إلى أن اهتمام الجوس بالنار إنما كان لاعتبارات أهمها «إنها جوهر شريف علوي. ومنها: أنها ما أحرقت إبراهيم. ومنها»² ظنهم أن التعظيم لها ينجيهم في المعاد من عذاب النار. وفي الجملة هي وسيلة لهم: ووسيلة وإنارة»³، ثانيا: البراهمة: تؤكد جل الدراسات وكتب التاريخ أن كلمة براهمة تشير إلى تلك الطائفة الدينية التي تكتسي نوع من القدسية والرتبة السامية في المجتمع «اسم يطلق على رجال الدين الذين يُعتقد أنهم يتصلون في طبائعهم بالعنصر الإلهي، وهم لهذا كهنة الأمة ولا تجوز الذبائح إلا في حضرتهم وعلى أيديهم»⁴، تظهر منذ الوهلة الأولى أن هذه الطائفة تجسد حكم ثيوقراطي، كمثلين رسميين للدين وخير توصيف لهذه الطائفة الهندية نجده عند ابن حزم «وهم قبيلة بالهند فيهم أشرف أهل الهند، ويقولون أنهم من ولد برهمي ملك من ملوكهم قديم، ولهم علامة ينفردون بها، وهي خيوط ملونة بحمرة وصفرة يتقلدونها تقلد السيوف،»⁴، لكن التساؤل عن شرعة هؤلاء! هي: شريعة وضعها فالإله المعبود واحد وهو برهما «فبراهما اسم الله في اللغة السنسكريتية، وهو عند البراهمة الإله الموجود بذاته، لا تدركه الحواس، ويدركه العقل، وهو مصدر الكائنات كلها، لا حد له»⁵، لكن هذا التوحيد الذي شاركوا به المسلمين قد نقضوه بإبطاهم النبوة كما يرى ابن حزم «وهم يقولون بالتوحيد على نحو قولنا إلا أنهم أنكروا النبوات.»⁶ وقد انبرى المتكلمون للرد على هذه الديانة، فالباقلاني يقسم هذه الديانة إلى فريقين: منكر للنبوة، ومثبت لها في آدم عليه السلام دون سواه «فمنهم قوم جحدوا الرسل وزعموا أنه لا يجوز في حكمة الباري وصفته أن يبعث رسولا إلى خلقه... وقال الفريق الآخر: إن الله ما أرسل رسولا إلى خلقه سوى آدم، وكذبوا كل مدع للنبوة سواه، وقال قوم منهم: بل ما بعث الله غير إبراهيم وحده، وأنكروا نبوة من سواهم وهذه جملة قولهم»⁷، فقد ناقش الباقلاني وغيره كثير حجج البراهمة في إنكارهم للنبوة، وإن اختلفت ردودهم فكلهم

¹ موسى بن راشد العازمي، اللؤلؤ المكنون في سيرة النبي المأمون، ج4، دار الصميعي للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، 2013، ص 190

² محمد إبراهيم الفيومي، تاريخ الفكر الديني الجاهلي، المرجع السابق، ص 341

³ عبد الفتاح المغربي، الفكر الشرقي القديم وموقف المتكلمين منه، المرجع السابق، ص 32

⁴ ابن حزم، الفصل في الأهواء والملل والنحل، ج1، المصدر السابق، ص 137

⁵ طارق الخليل السعدي، مقارنة الأديان، دار العلوم العربية للطباعة والنشر، لبنان، ط1، 2005م، ص 230

⁶ ابن حزم، الفصل في الأهواء والملل والنحل، ج1، المصدر نفسه، ص 137

⁷ أبو بكر الباقلاني، التمهيد، المصدر السابق، ص 104 .

اتفقوا على إنكار هذه الديانة لأصل النبوة كما يؤكد منهم ذلك الشهرستاني « وهؤلاء البراهمة إنما انتسبوا إلى رجل منهم يقال له براهيم، وقد مهد لهم نفي النبوات أصلاً، وقرر استحالة ذلك في العقول بوجهه...»¹، أما الاسرافيني فإنه لا يخرج عن هذا الوصف التصنيفي الذي سار عليه المتكلمون مع إقرارهم بخلق العالم وإثبات صانع له «ومنهم قوم يُقال لهم البراهمة ينكرون جميع الأنبياء، ولكنهم يقولون بحدث العالم وتوحيد الصانع»².

كما ينبغي التنويه إلى أن هذه الديانة قد صنعت مجتمعا طبقيا بامتياز، باعتبار أن طائفة البراهمة طبقة متميزة وطاهرة تتفوق وتتقدس على كل أنواع الجنس البشري، وهو ما يشير إليه أعظم مؤرخ للمجتمعات الهندية وتاريخها البيروني* « فالبراهمة نقاوة الجنس ولذلك صاروا عندهم خيرة الإنس، والطبقة التي تتلوهم "كتشر" خلقوا بزعمهم من مناكب براهيم ويديه... ودوتهم « بيتس » خلقوا من رجلي براهيم... ثم أصحاب المهن دون هؤلاء غير معدودين في طبقة غير الصناعة ويسمون « انتز » وهم ثمانية أصناف بالحرف.... وأما "هادي" و"دوم" و"جندال" و"بدهتو" فليسوا معدودين في شيء وإنما يشتغلون برذالات الأعمال»³، وهذه سلبية ونقيصة في ديانة تكرر الطبقيّة والتفاوت، وهو ما يجعل حسب البيروني سبيل التقريب والتوفيق بينها وبين الإسلام الذي يدعو إلى المساواة ونبذ الطبقيّة بكل أصنافها أمرا مستحيلا حسب « حتى أن مخالفتنا إياهم وتسويتنا بين الكافة إلا بالتقوى أعظم الحوائل بينهم وبين الإسلام»⁴،

¹ الشهرستاني، الملل والنحل، المصدر السابق، ص 403.

² أبي المظفر الاسرافيني، التبصير في الدين، المصدر السابق، ص 150.

* أحمد بن محمد أبو الريحان البيروني-بفتح الباء الموحدة وسكون الياء آخر الحروف وضم الراء وبعد الواو الساكنة نون-الخوارزمي قال ياقوت بيرون معناه بالفارسية برا، وسألت بعض الفضلاء عن ذلك فزعم أن مقامه بخوارزم كان قليلا وأهل خوارزم يسمون الغريب بهذا الاسم، كأنه لما طالت غربته صار غريبا. وما أظنه أنه يراد به إلا أنه يراد به أنه من أهل الرستاق يعني أنه من برا البلد. وقال غيره: بيرون من بلاد الهند انتهى. وتوفي أبو الريحان في عشر الثلاثين والأربعمائة وعاصر ابن سينا وبينهما أسولة وجوابات؛ وكان مكبا على تحصيل العلوم ولا يكاد يفارق القلم يده ولا عينه النظر في الكتب وقلبه الفكر إلا في يومي النوروز والمهرجان وكان حسن المحاضرة طيب العشرة خليعا في ألفاظه عفيفا في أفعاله لم يأت الزمان بمثله علما وفهما. ومن تصانيفه كتاب الجماهر في الجواهر. والصيدلة في الطب. ينظر: صلاح الدين الصفدي، الوافي بالوفيات، ج8، تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث العربي، لبنان، ط1، 2000، من ص 91 إلى ص94. أيضا: الزركلي، الأعلام، ج5، المرجع السابق، ص 314

³ أبو الريحان البيروني، تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أم مردولة، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، (د/ط)، 1958، ص 76-77

⁴ المصدر نفسه، ص 76

تشهد نصوص كثيرة إنكار البراهمة للنبوة كما أقر ذلك المتكلمون من قبل « فلأجل هذا وقع الاستغناء عن الرسل عندهم في باب الشرع والعبادة»¹،

إلى هنا يمكن أن نحصي ثلاث قواعد تؤسس للاعتقاد البراهمي:

1. القول بالتفاضل والالتزام بالطبقية داخل المجتمع البراهمي وذلك على أساس الفطرة، فالطبيعة حددت طبقة كل موجود بشري على رأسها طبقة رجال الدين « والبراهمة هي أسمى الطبقات. أما الطبقات الأخرى فكانت في الأصل (المحاربين) و (التجار) و(الخدم)»².

2. إنكار النبوة وعدم الإيمان ببعث الرسل والأنبياء وفي هذا أقوال كما مر بنا فهناك من ينكر ذلك بالإطلاق، وهناك من يؤمن بنوبة بعض الرسل «وهكذا النبوة- طبعا للبراهمة- ممتنعة ومحالة تماماً على قانون العقل الإنساني»³.

3. قولهم بالتناسخ: وهو أنهم أجازوا أن تنتقل الأرواح بين الأجساد فلا تغادر عالم الكون والفساد (الأرض) وبالتالي فإن لها وجود أبدي، لا تفتى إلا الأجسام الحالية فيها « فأما تناسخية الهند فأشد اعتقاداً لذلك»⁴، وقد تكون هذه الأصول الدينية سبباً في تكفير المتكلمين لهم والحكم عليهم بالظلال والهلاك.

والآن نعرض لبعض صور الجدل الكلامي مع البراهمة؛ يقدم ابن حزم للأدلة والبراهين التي تبناها رجالات هذا الدين في إنكار بعثة الأنبياء، فقد انطلقوا من فكرة أن الله عدل حكيم؛ فيجب أن تكون أفعاله حكيمة بعيدة عن السفه والعبث، مناه أن الله لما كان يعلم غيباً أن من يرسل إليهم رسله سوف لن يقبلون، بل ينكروه ويحاربوه، فيصبح البعث بهذا عبثاً ودون غاية، لأن المرسل كان يعلم سلفاً أن المرسل إليه سيُنكر رسالة المرسل ! « فوجب نفي بعث الرسل عن الله عز وجل لنفي العبث والعنت عنه»⁵، أما الدليل الثاني فحواه: أنه إذا كان مبتغى الله ومراده أن تؤمن الناس ويخرجوا من سبيل الباطل إلى الحق، كان عليه أن يجبرهم على ذلك ويسيرهم بعقولهم إليه، وتقبله العقول، وتلين القلوب للتصديق به وهو الرب

¹ المصدر السابق، ص 81

² حبيب سعيد، أديان العالم، المرجع السابق، ص 72

³ علي بن مبارك، النبوة من علم العقائد إلى فلسفة التاريخ، دار التنوير، بيروت، ط1، 1993، ص 196

⁴ الشهرستاني، الملل والنحل، المصدر السابق، ص 406

⁵ ابن حزم الاندلسي، الفصل في الأهواء والملل والنحل، ج1، المصدر السابق، ص 137

الأقدر على ذلك « قالوا فبطل إرسال الرسل على هذا الوجه أيضاً.¹ أما رد ابن حزم فكان بأن وضع النبوة بين حد الوجوب والإمكان والإيجاب، فهي ممكنة قبل البعث الإلهي، وواجبة بعد إرسال الرسل، لأن إرسال الرسل يدخل في دائرة الممتنع والمستحيل، وأن هذا الامتناع حسب ابن حزم ليس حقا وواجبا إلا بعد ختم النبوة « وأما نحن فنقول: إن مجيء الرسل قبل أن يبعثهم الله تعالى واقع في باب الإمكان، وأما بعد أن بعثهم الله عز وجل ففي حدّ الوجوب، ثم أخبر الصادق عليه السلام عنه تعالى: أنه لا نبي بعده، فقد جد الامتناع²».

كما أن هناك استدلال آخر يورده وهو يقوم: على أن تفتق العلوم والمعارف والصناعات بكل أنواعها ليس إنجازا بشريا خالصا، بمعزل عن وحي السماء، فلا بد من بعثة الرسل لتبين للناس أمور دينهم ودنياهم والتي فيها معاشهم، فليس العقل البشري يملك بالفطرة زمام كل المعارف والفنون، وإنما يكتسبها بالتعليم والتلقي من معلم الذي هو: النبي الذي يلهمهم أمور دنياهم ودينهم من معارف وعلوم هم لها مفتقرون « فبئقن ندرى أن العلوم والصناعات لا يمكن البتة أن يهتدي أحد إليها بطبعه فيما بيننا دون تعليم، كالطب ومعرفة الطبائع والأمراض وسببها على كثرة اختلافها، ووجود العلاج لها بالعقاقير التي لا سبيل إلى تجربتها كلها أبدا، وكيف يجرب كل عقار في كل علة، ومتى يتهيا هذا ولا سبيل له إلا في عشرة آلاف من السنين؟ ومشاهدة كل مريض في العالم³»، ولما كان هذا وغيره من البحث والتقصي مستحيلا فلا بد من معلم يوحى إليه « وكل هذا لا سبيل له إلى الاهتداء إليه دون تعليم. فوجب بالضرورة ولا بدّ أنه لا بدّ من إنسان واحد فأكثر علمهم الله تعالى ابتداءً كلّ هذا دون معلم، لكن بوحى حقه عنده. هو هذه صفة النبوة. فإذا لا بد من نبي أو أنبياء ضرورة. فقد صح وجود النبوة والنبي في العالم بلا شك.⁴»، كما يلجأ ابن حزم إلى خاصية المعجزة التي يتسلح بها النبي في نشر دعوته وإثبات صدقها وحقانيتها « فمن ظهر عليه اختراع جسم كالماء النابع من أصابع رسول صلى الله عليه وسلم بحضرة الجيش فهي معجزة شاهدة من الله تعالى له بصحة نبوته لا يمكن غير ذلك أصلا⁵».

¹ المصدر السابق، ص 137

² المصدر نفسه، ص 137

³ المصدر نفسه، ص 140

⁴ المصدر نفسه، ص 141

⁵ المصدر نفسه، ص 145.

وإذا صرفنا أبصارنا تلقاء جبهة المعتزلة فإنها بتمثلها للجدل الدفاعي قد رافعت عن أصل النبوة، فهذا هو القاضي عبد الجبار يتقدم لهذا المطلب الشريف وقد يكون ذلك بسبب « أن القاضي قد أحس بأن إنكار النبوات هو من أبرز وأخطر المعتقدات البرهمية، خصوصا وأن فكرتهم عن النبوة قد وجدت طريقا لانتشارها بين المسلمين في عصره والعصور السابقة»¹، وقد كان القاضي نزيها إذ يثبت للخصم ما هو حق فيه دون تزييف أو تحريف له، من ذلك التوحيد والعدل الذي شاركونا فيه « واعلم أن المخالف في هذا الباب جماعة من البراهمة الذين يثبتون الصانع بتوحيده وعدله وينكرون النبوات»²، مما ينبغي الإشارة إليه أن هذا الإنكار لا يقع على كل البراهمة وإنما على جماعة منهم تنكر بعث الأنبياء « واعلم أن المخالف لنا في هذا الباب جماعة من البراهمة»³، كما يشير إلى ذلك القاضي في استثناء يفيد التبعض؛ وهذا بخلاف الشهرستاني وابن حزم الذين لم يستثنيا أحدا في حكمهما « فإن سأل فقال: أليس في «البراهمة» من يمنع من جواز بعثة الأنبياء ويقول أن ذلك لا يقع من حكيم؟»⁴، ثم يستأنف القاضي عبد الجبار في إيراد شبهات البراهمة، والتي سنذكر البعض منها بداية من ادعائهم أن النبوة إما موافقة للعقل، أو مناقضة له متعارضة معه، وفي كلتا الحالتين إبطال لها وإثبات لتهافتها، فإذا وافقت العقل فإنها تكون بدون مشروعية لإمكانية استغنائها بالعقل عنها، وهذا عبث يستحيل على الباري، وإما أن تُناقض هذا العقل الذي هو أسبق منها خلقاً ونشأةً، وبه نحسن ونقبح ونرتفع عن نوع البهائم «وربما قالوا: إن ما أتوا به الأنبياء لا يخلو: إما أن يكون موافقا للعقل ففي العقل غنية عنه وكفاية، أو مخالفا له، وذلك ما يوجب أن يرد عليهم وأن لا يقبل منهم»⁵.

كما يورد صاحب شرح الأصول شبهة ثانية لهم وهي: أن المعجزة غير كافية لصدق النبوة وإثبات دعوة النبي، لأن ذلك العمل قد يأتي به ساحر، وبالتالي فينبغي أن يكون النبي مسلحا بمعجزات ليست كتلك

¹ حمدي عبد الله الشرقاوي، مقارنة الأديان بين التنظير والتطبيق عند القاضي عبد الجبار المعتزلي، دار الكتب العلمية، لبنان، (د/ط)، (د/س)، ص 215.

² القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، المصدر السابق، ص 563.

³ المصدر نفسه، ص 365.

⁴ القاضي عبد الجبار، المختصر في أصول الدين، ضمن: رسائل العدل والتوحيد، ج 1، تحقيق: محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، ط 2، 1988، ص 263.

⁵ القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، المصدر السابق، ص 563.

التي حكمت عنها القصص، والأحاديث فكل ساحر يملك أن يقلب العصا حية، وأن يمشي على الماء « فلا بد من أن يظهر عليه علما معجزا دالا على نبوته ليكون فرقا بينه وبين المتنبي، ولا يمكننا أن نميز بين المعجزة والحيلة بوجه، لأنه ما من معجز إلا ويجوز أن يكون من باب الشعوذة وخفة اليد وما جرى مجراها، فيجب أن لا يُقبل قولهم ويُعتمد على العقول.»¹، إن المعنى الاستدلالي الأول عند البراهمة هو: اعتمادهم على العقل الخالص في ردهم للنبوة وإبطالها، بحيث أنهم ينطلقون من أن العقل موطن العلوم الضرورية النظرية المشتركة بين الناس لا يُستثنى منها أحد، وكذا العلوم المكتسبة التي تتفاوت البشرية في تحصيلها كما ونوعا، وكلاهما مورد هما طريق العقل، والنبوة هي أيضا سبيل للمعرفة إذ كيف يبعث الله رسلا يعرّفوا الناس بأمور يستطيع العقل بمعزل عنهم إدراكها؟ فهذا عبثٌ لا يُعبّر عن فاعلٍ حكيم! أم يناقضها فيكون الله واهبا للناس عقولا باعثا شرائعًا تخالفها « لأنكم قد دلّتم على أنه تعالى لا يجوز أن يبعثهم بنفس ما في العقول، على طريق التأكيد، أو التنبيه والتحذير، فيجب أيضا فساد القول ببعثهم؛ لأن بعثتهم تتضمن مخالفة العقول... فكان الرسول المبعوث، في أول أمره، أوجب علينا خلاف ما في العقول، فكيف يصح القول بأن الحكيم يبعث الرسل وحالهم هذه؟»².

والعجيب أن ممثل المعتزلة ينتهي بالموافقة على هذا الدليل لمنطلقاته العقلانية، لكنّه يعيب عليهم انحصارهم أو سوء تطبيق استدلال الشاهد على الغائب، كالذي فُطر برؤية الظلمة فأقرّ بأن النور غير موجود « واعلم أن الأصل الذي ذكره صحيح، وإنما الخطأ العظيم منهم، فيما بنوه على هذا الفصل، ظنهم أن بعثة الرسل تخالف ما في العقول أو أن الشرائع التي معهم مخالفة لما في العقول، لأن هذا القول منهم قد دل على أن القوم لا يميزون بين ما يخالف ويناقض، وبين ما يأتلف ويتفق، بل دلّ ما أوردوه على جهلهم بالأمور المشاهدة والمعلومة من جهة التجربة»³. ويضيف القاضي شبهة أخرى للبراهمة وهي: أنه لو كان التحسين والتقييح من نصيب العقل قبل أن يثبت الأنبياء أمرا أو نهيًا، فإن هذه الملكة مكنتنا من ضبط الحسن من القبيح من الأفعال، وبه حكمنا بقبح ما احتوته تلك الشرائع من طقوس لا

¹ المصدر السابق، ص 564

² القاضي عبد الجبار، المغني في ابواب العدل والتوحيد، ج 15، تحقيق: ابراهيم مذكور ومصطفى السقا وإشراف طه حسين، دار إحياء

التراث العربي، بيروت، (د/ط)، (د/س)، ص 109-110

³ المصدر نفسه، ص 110

يتقبلها العقل ولا المنطق فتقبح لدينا بعث الأنبياء والرسول « إن ما أتى به الأنبياء، نحو أفعال الصلاة من القيام والقعود والركوع والسجود، وأعمال الحج نحو التلبية والهرولة ورمي الجمار والطواف، كلها مستقبحة من جهة العقل منكورة، لأن كل عاقل يستقبح بكمال عقله ذلك ويُنكره، فيجب أن ترد ولا تقبل»¹، فبالعقل يُعرف الحسن والقبیح ويقع التكليف على العاقل، وبالتالي فنحن في غنى عن نبوة ورسالة فيما أن نتبع ما يقرره العقل أو نناقضه « إذ مادام العقل يدل على حسن الأفعال وقبحها مع ثبات التكليف العقلية فلا حاجة بنا للأنبياء أو الرسول!»².

لكن القاضي عبد الجبار ممثل المدرسة العقلية سرعان ما يقلب عليهم سحرهم، ليبين أن العقل ليس قادرا على معرفة كل المصالح وإدراك كل المضرات والمفاسد، والتساؤل مثلا عن الغرض من الحج والصلاة والزكاة، والمصلحة المترتبة عنهم قد تكون مما يخفى على العقل، كما أن العقل مدرك الحسن والقبیح من الفعل ولا تنكر المعتزلة على البراهمة ذلك! إلا أن أحوال وشرائط العبادات لا يمكن معرفتها بعد أن علمنا بالعقل أن معرفة الله تتم بالعقل وشكره واجب « وكيف يدل العقل على أن الصلاة بلا طهارة لا تكون عبادة، ومع الطهارة تكون عبادة، وحال الخضوع فيها وبها لا تتغير؛ وأن صوم يوم النحر لا يكون عبادة، وقبله يكون عبادة؛ وأن أداء الزكاة، على طريق الوجوب، قبل الحول لا يكون عبادة، وبعده يكون عبادة، وأن الواجب أن تؤدي إلى واحد دون آخر؟ وذلك يبين أن لا مجال للعقلية فيه على وجه من الوجوه»³، ثم يعود القاضي إلى وضع النبوة داخل دائرة اللطف، كقاعدة أساسية في إثباته، فبعث الأنبياء يُعدُّ واجبا بالعقل على الله تعالى، لأنه يدخل في مقام فعل الأصلح للإنسان كواجب على الباري تعالى، الذي لم يتحرج المعتزلة في التصريح والتشهير به في مدوناتهم، فمتى حسنت النبوة وجبت، ومتى قبحت بطلت ولم تجب « وقال الفلاسفة والمعتزلة والمتكلمون: إن البعثة واجبة، لأن النظام الأكمل والمصلحة الشاملة الكاملة التي تستدعيها العناية الإلهية - لا تتم إلا بوجود النبي المبلغ لقوانين العدل فيكون وجوده واجبا، لأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب»⁴، ثم يكشف القاضي أن بنيان البراهمة كبيت

¹ القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، المصدر السابق، ص 563

² عبد الستار الراوي، العقل والحرية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1980، ص 324

³ القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب العدل والتوحيد، ج15، المصدر السابق، ص 27-28

⁴ محمد جواد مغنية، فلسفات إسلامية، دار ومكتبة الهلال - دار الحوار، لبنان، ط6، 1993، ص 378

العنكبوت سرعان ما يهوي، إذا ما تم إثبات جواز بعث الأنبياء وحسن هذا البعث، والذي عدته المعتزلة واجبا على الله عز وجل، فقد تم إلى هنا إفحام الخصوم ونسف حججهم ومقولاتهم « واعلم أن الغرض في مكالمة البراهمة، أن نثبت جواز البعثة وحسنها. فبأي وجه من الوجوه المتقدمة بيناه فقد سقط قولهم»¹. وهناك دليل آخر يتمسك به صاحب موسوعة المغني، وهو أنه لما علم أن النبوة لطف والله يريد الصلاح لعباده والأصلح، فمتى كانت لطفًا وجبت على الله أن يبعث نبيًا يؤديها لتكون الشريعة بين يدي المكلفين بيّنها لهم الرسول « ولا يتم كل ذلك إلا بتحميله تعالى الرسالة وتكفل الرسول بأدائها- فلا بد من وجوب ذلك؛ لأن ما لا يتم الواجب إلا به ومعه وجب كوجوبه . فإذا صح أنه يجب عليه تعالى أن يلفظ للمكلف، وأن يعرفه بما هو لطف له من أفعاله، ولم يتم هذا التعريف إلا بأمر فالواجب أن يفعلها تعالى»². كما ينتقل القاضي إلى دليل آخر يكسر فيه أعمدة البراهمة الحجاجية، وهو أن الشرائع مختلفة ومتعددة تتعلق بأقوام مرتبطون بأزمنة وأمكنة مختلفة، وظروف مغايرة؛ مما يستدعي الاختلاف بالزيادة أو النقصان في مقررات الشريعة بالنسبة لكل قوم، أو بالوجود والعدم في الأحكام المتعلقة بالمكلفين، فإن وافقناهم في قدرة العقل على معرفة الواجب ووجوب شكر المنعم، وأن الطاعة تؤدي إلى الثواب والمعصية إلى العقاب، فإن هذا العقل يعجز عن صياغة مدونة المباح والمحظور والتي تتعلق بالواقع المتغير « يبين ذلك أن طريقة الشرائع مبنية على اختلاف أقوال المكلفين، واختلاف الأوقات والأماكن، وشروط الأفعال، وقد يكون ما هو واجب على زيد قبيحا من عمرو وما يكون مباحا من أحدهما محظورا من الآخر وما يكون واجبا يجب على شرط، [ويقبح على شرط] فكيف يدل الدليل العقلي على أن الصلاة بلا طهارة لا تكون داعية إلى فعل الواجبات؛ بل تدعو إلى القبيح، وإذا وقعت على طهارة دعت إلى فعل الواجب ونهيه عن الفحشاء والمنكر»³، إلى هنا ننتهي مع القاضي إلى أن النبوة حق وإنكارها مدخل للكفر وأن العقل البشري «تعوزه الحاجة إلى النبوة، لتحقيق سعاداته الدينية والدينية، بل إن الإنسان لا يستقيم حاله إلا إذا أخذ عن رسول مؤيد من السماء»⁴، وحتى وإن كان للعقل قدرة

¹ القاضي عبد الجبار، المغني، ج15، المصدر نفسه، ص 21

² المصدر نفسه، ص22

³ المصدر نفسه، ص27

⁴ حمدي عبد الله الشرقاوي، مقارنة الأديان بين التنظير والتطبيق عند القاضي عبد الجبار المعتزلي، المرجع السابق، ص222

التحسين والتبسيح الذاتي للأشياء، فإنه يحتاج إلى من يُفصّل له تلك الأحكام وما يستتبعها، فكلنا نعلم بآلة العقل أن دفع الضرر عن النفس واجب، وجلب المنفعة مستحسن كقاعدة عامة، لكننا نجهد الفروع والأجزاء التي تقع تحتها وكأن معرفتنا بالجنس لا بالنوع، وما يقع تحت النوع، وهذا الإيضاح والتفصيل من مهمة الرسول « فيكونوا قد جاؤوا بتقرير ما قد ركبّه الله في عقولنا، وتفصيل ما قد تقرر فيها، وصار الحال في ذلك كالحال في الأطباء إذ قالوا إن هذا البقل ينفع وذلك يضر وكنا قد علمنا قبل ذلك أن دفع الضرر عن النفس واجب، وجر النفع إلى النفس حسن، فكما لا يكون والحال ما قلناه قد أتوا بشيء مخالف للعقل فكذلك حال هؤلاء الرسل»¹.

لقد شحذ المتكلمين كل أدلتهم وحججهم لإثبات تحافت مقالة البراهمة ودحض مدعاها، فحكموا عليها بالظلال ومجانبة طريق الحق بما ابتدعوه من آراء تصطدم بعقيدة التوحيد « وفي بيان ذلك كله إبطال ما ذهبت إليه البراهمة»²، بل وكان الجهل لا العلم حليفهم ظنا منهم أنهم بتخليهم عن النبوة؛ واقتصارهم على العقل المجرد يحسنون صنعا، وبالتالي فلا حاجة لبعثة الرسل والأنبياء حتى وإن بدت عليهم المعجزات فكان وصفهم « على أن من يخالف في ذلك، من هؤلاء الجهال»³، وبالتالي كما يشهد أعظم مؤرخ ومطلع وعارف بهذه الثقافة البيروني، أنه لا يوجد ما يقرب أو يجمع بين مجتمع التوحيد والاعتقاد البراهمي البتة، لا في اللغة، ولا في العادات، ولا في الشريعة « ومنها أنهم يباينوننا بالديانة مباينة كلية لا تقع منا بشيء . من الإقرار بما عندهم ولا منهم بشيء مما عندنا»⁴، وحجة الإسلام الغزالي فبفتواهم الشنيعة في أصل النبوة جعل لهم الكفر، بل بل قدّمهم بالرتبة عن أهل الكتاب ممن زاغوا وظلوا «تكذيب البراهمة المنكرين لأصل النبوات،... فكانوا بالتكفير أولى من النصارى واليهود»⁵.

وهناك كثير من الديانات التي كان لعلم الكلام نصيب كبير من الجدل والنقاش معها على شاكلة المانوية، أصحاب ماني بن فاتك الحكيم⁶ من أصحاب الثنوية فزعموا « أن العالم مصنوع مركب من

¹ القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، المصدر السابق، ص 565

² الشهرستاني، الملل والنحل، المصدر السابق، ص 198

³ المصدر نفسه، ص 198

⁴ البيروني، تحقيق ما للهند من مقولة، المصدر السابق، ص 14

⁵ أبو حامد الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، المصدر السابق، ص 516

⁶ للمزيد أنظر : الشهرستاني، الملل والنحل، المصدر نفسه، ص 198

أصلين قديمين: أحدهما نور: والآخر ظلمة، أنهما أزليان لم يزلوا، ولن يزالا.¹ ، إضافة إلى إنكار هذه الديانة لنبوة المصطفى صلى الله عليه وسلم، كما يشير إلى ذلك ابن النديم* والافتراء على الأنبياء عليهم السلام، والتجريح فيهم وإنكار خلق الله لآدم عليه السلام، وإنما نسبته إلى موجودات أسطورية كما يحكي ذلك ابن النديم « ثم أن أحد أولئك الأراكنة والنجوم والزجر والحرص والشهوة والإثم تناكحوا، فحدث من تناكحهم الإنسان الأول، الذي هو آدم، والذي تولى ذلك أركونان ذكر وأنثى، ثم حدث تناكح آخر فحدث منه المرأة الحسناء التي هي حواء. »² ، ثم يكرس زنا المحارم في عالم الغيب « ثم إن الأركون عاد إلى ابنته التي هي حواء فنكحها بالشبق الذي فيه فأولدها ولدا أشوه الصورة أشقر واسمه قايين»³ ، نجد أن قدسية الأنبياء فد انتهكت بأساطير وخرافات هذه الديانة، كما يرى الشهرستاني أن أصحاب هذه الديانة يؤمنون ببعض الأنبياء ويكفرون ببعض « وكان يقول بنبوة المسيح عليه السلام، ولا يقول بنبوة موسى عليه السلام.»⁴ ، بل يمكن أن تكون ديانة هجينة خليط من الأديان ابتدعها ماني* «

¹ المصدر السابق، ص 198

* محمد بن إسحاق بن محمد بن إسحاق النديم الوراق مصنف كتاب فهرست العلماء. روى فيه، عن أبي إسحاق السرياني، وأبي الفرج الأصبهاني، وروى بالإجازة من إسماعيل الصفار. قال ابن النجار: لا أعلم لأحد عنه رواية. وقال أبو طاهر الكرخي: مات في شعبان سنة ثمانين وثلاث مئة. قلت: وهو غير موثوق به ومصنفه المذكور ينادي على من صنفه بالاعتزال والزيغ نسأل الله السلامة. وقد ذكر له الذهبي ترجمة في تاريخ الإسلام فيمن لم تعرف له وفاة على رأس الأربع مئة فقال: محمد بن إسحاق النديم أبو الفرج الأخباري الأديب الشيعي المعتزلي ذكر أنه صنف الفهرست سنة سبع وسبعين وثلاث مئة، قال: ولا أعلم متى توفي. قلت: ورأيت في الفهرست موضعا ذكر أنه كتبه في سنة اثني عشرة وأربع مئة، فهذا يدل على تأخره إلى ذلك الزمان. ينظر: ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان، ج6، رقم الترجمة: 6479، اعنى به: عبد الفتاح أبو غدة، إخراج وطباعة: سلمان عبد الفتاح أبو غدة، دار البشائر الإسلامية، لبنان، ط1، 2002، ص 557-558-559.

² ابن النديم، الفهرست، المصدر السابق، ص 462

³ المصدر نفسه، ص 462

⁴ الشهرستاني، الملل والنحل، المصدر السابق، ص 198

* مذاهب المنائية قال محمد بن إسحاق: ماني بن فتق بابك بن أبي يرزام من الحسكانية. واسم أمه مس، ويقال أوتاخيم، ويقال مرمرم، من ولد الأشعانية. وقيل إن ماني كان أسقف قتي والفرياب؟ من أهل جوخي وما يلي بادرايا وباكسايا، وكان أحنف الرجل، وقيل إن أصل أبيه من همدان، انتقل إلى بابل وكان ينزل المدائن في الموضع الذي يسمى طيسفون. ينظر: ابن النديم، الفهرست، المصدر نفسه، ص 456-457.

أحدث دينا بين المجوسية والنصرانية¹، أما القاضي عبد الجبار فقد أكد فرضية إنكار المانوية لنبوة محمد صلى الله عليه وسلم « وأول من بعث الله تعالى بالعلم آدم ثم شيثا ثم نوحا؛ وبعث زراداشت إلى أرض فارس وبالبددة إلى أرض الهند وعيسى المسيح إلى بلاد المغرب. ثم ماني خاتم النبيين.²، وهذا انحراف عن معتقد التوحيد، ناهيك عن التصورات الأسطورية والخرافية التي إنبت عليها العقيدة المانوية، لم تقنع صاحب موسوعة المغني « هذا كله ذكره ماني، وإنما أطلنا الحكاية لأنه يغني عن الحجاج وتنكشف للناظر فيه خرافاتهم³ ».

بعد هذا البسط لبعض معتقدات الفكر الديني الشرقي القديم، ولو بصورة موجزة لنقف على طريقة تعامل المتكلمين مع ما رأوه ملاما ضالة، ومنحرفة ينبغي صدها والرد عليها « وهذه الفرق بأجمعها تخالف مبادئ الإسلام الخمسة، وهي شهادة أن لا إله إلا اله وأن محمدا رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصوم رمضان، وحج البيت الحرام لمن استطاع إليه سبيلا⁴، لهذا تتواني كل الفرق الكلامية الموحدة أن تصدر في حق هذه الأديان صكوك الكفر والزندقة، وتبشرهم بالالخلاص الأخروي « من أسقط وجوب ركن من هذه الأركان الخمسة، أو تأولها على معنى موالاتة قوم ... فهو كافر⁵ ».

ثالثا: اليهودية: تعد اليهودية أول ديانة توحيدية موجهة بسلطة الكتاب المقدس، أي أنها أول دين سماوي جاء ليوحد الخالق مستندا إلى الوحي « إن أول دين جرد الإله عن الأوثان وظواهر الطبيعة، كان الدين اليهودي الذي ينتمي إلى دين إبراهيم عليه السلام، فاليهودية التي أوحيت إلى أنبياء، بني إسرائيل هي ديانة توحيدية⁶، وأغلب كتب الفرق تؤرخ لليهودية كديانة توحيدية، تثبت للعالم صانعا واحدا وتقر نبوة الأنبياء والرسل عليهم السلام، وأن الكتب المنزلة حق وإن كان لهم طرف يخالفون فيه المسلمين سنذكره فيما بعد، يذهب ابن حزم إلى القول بتوحيد اليهود مع إنكارهم لبعض الأنبياء « إن أهل هذه الملة يعني اليهود، وأهل هذه النحلة يعني من أنكر التثليث من النصارى موافقون لنا في الإقرار بالتوحيد،

¹ الشهرستاني، الملل والنحل، المصدر نفسه، ص 198

² القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب العدل والتوحيد، ج5، المصدر السابق، ص 15

³ المصدر نفسه، ص 15

⁴ عبد الفتاح المغربي، الفرق الكلامية الإسلامية مدخل ودراسة، المرجع السابق، ص 71

⁵ عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، المصدر السابق، ص 216

⁶ طارق خليل السعدي، مقارنة الأديان، دار العلوم العربية، لبنان، ط1، 2005، ص 29

ثم بالنبوة وآيات الأنبياء عليهم السلام، وبنزول الكتب من عند الله عز وجل، إلا أنهم فارقونا في بعض الأنبياء عليهم السلام دون بعض. ¹ «1، وهنا نجد أن اليهودية قد خرجت على قول الثنوية الشركية، والتثليث النصراني فجازت أن تكون بجانب الإسلام تشاركه التوحيد، وتقر بالنبوة كأصل إيماني واستنادها إلى الوحي الموسوي، وهو ما أشار إليه القاضي عبد الجبار عند شرحه للتوحيد لم يضم اليهودية في دائرة المخالفين لنا فيه، بل استثناهم من ذلك « فإن قالوا: فبينوا أن الله تعالى واحد، لا كما قالته الثنوية في إثبات قديمين، ولا ما قالته النصارى في التثليث ² «2، وقد أعطى اليهود إسمًا لهذا الإله الواحد العظيم الذي سُعبد من قبل الشعب اليهودي في التاريخ اللاحق « عرف العبرانيون الله الذي عبده باسم « يهوه » ³ «3».

وما يهمننا في الفكر اليهودي هو الجانب العقدي الذي يصطدم مع عقيدة التوحيد، حيث ألفت الكتب وجمعت الشبه وأحصيت، وأردفت بالدلائل والحجج الناقضة لها والمبطللة لأدلتها يقول الشهرستاني في تعريف أتباع هذه الديانة: « وهم أمة موسى عليه السلام، وكتابهم التوراة. وهو أول كتاب نزل من السماء... واليهودية تدعي أن الشريعة لا تكون إلا واحدة، وهي ابتدأت بموسى عليه السلام، وتمت به. فلم تكن قبله شريعة إلا حدود عملية وأحكام مصلحية ⁴ «4، يظهر للوهلة الأولى أن هذه الديانة ترفض النسخ ولا تجيزه في الشرائع، إذ أن الشريعة الموسوية لا تقبل الزيادة أو النقصان، ولا التبديل أو التغيير في الأحكام، ما ينفي حقيقة النسخ الشرائعي التي أقرها دين الإسلام، من أن الإسلام الحنيف ينسخ ما قبله من الشرائع، وأن النبوة المحمدية لا يمكن قبولها البتة، لأن الخاتمية تركزت في نبي الله موسى عليه السلام، فلا المسيح يعقبه ولا المصطفى يحتم النبوة، إضافة إلى معتقد شعب الله المختار، وهنا سنشهد الجدل الكلامي قد اشتعل مع أرباب هذه الديانة، لدحض مجمل عقائدها التي رأوها زائفة مناقضة للعقيدة التوحيدية، من هنا جاءت أغلب تصنيفات مؤرخي الملل والنحل تضعهم في دائرة الخروج عن الدين المطلوب الحق « الذين هم خارجون على الإسلام بالحقيقة والرسم ⁵ «5، أما عن تلك المعتقدات فيجملها

¹ ابن حزم الأندلسي، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج1، المصدر السابق، ص 177

² القاضي عبد الجبار، المختصر في أصول الدين، المصدر السابق، ص 344

³ حبيب سعيد، أديان العالم، المرجع السابق، ص 164

⁴ الشهرستاني، الملل والنحل، المصدر السابق، ص 171

⁵ فخر الدين الرازي، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، المصدر السابق، ص 82

الرازي « وهم متفقون على أن النسخ غير جائز. وكلهم يؤمنون بموسى ع م ويوشع وأكثرهم يؤمنون بالأنبياء الذين جاؤوا بتقرير شرع موسى ع م. وبعضهم ينكر ذلك. والأغلب عليهم التشبيه وهم فرق كثيرة. ¹»، وعليه نجد أن الكتب ستتناسل للرد على مقالة هؤلاء القوم، فقد جاء في مقدمة أحد هذه الكتب « الغرض الأقصى من إنشاء هذه الكلمة الرد على أهل اللجاج والعناد، بأن نظهر ما يعتور كلمتهم من الفساد...وقد جعل الله إلى إفحامهم طريقا، مما يتداولونه في أيديهم من نص تنزيلهم، وعماهم الله عنه، عند تبديلهم، ليكون حجة عليهم، موجودة في أيديهم. ²»، وقد اعتبر الشهرستاني أن كل العقائد اليهود إنما تدور على مبادئ وقواعد أساسية مهما تعددت وتفرعت « ومسائلهم تدور على جواز النسخ ومنعه وعلى الشبه ونفيه، والقول بالقدر والجبر وتجويز الرجعة واستحالتها»³، وسنقتصر على أهم قضية من أصول الدين خالف بها اليهود الاعتقاد الإسلامي ألا وهي: رفض النسخ، وما يترتب عنه من إنكار لنبوة كل من جاء بعد موسى عليه السلام.

-النسخ قد يفيد معنى الإزالة « إبطال الشيء وإقامة آخر مقامه؛.. والشيء ينسخ الشيء نسخا أي يزيله ويكون مكانه ⁴»، أما في "القاموس المحيط" « نسخه: كمنعه: أزاله، وغيره، وأبطله، وأقام شيئا بمقامه»⁵، وهناك من علماء اللغة من يجعله يفيد النقل والتحويل « نسخ: النون والسين والحاء أصل واحد، إلا أنه مختلف في قياسه. قال قوم: قياسه رفع شيء وإثبات غيره مكانه. وقال آخرون: قياسه تحويل شيء إلى شيء. قالوا: النسخ: نسخ الكتاب. والنسخ: أمر كان يعمل به من قبل ثم ينسخ بجادث غيره، كالأية ينزل فيها أمر ثم تنسخ بآية أخرى. وكلّ شيء خَلَفَ شيئا فقد انتسخه. وانتسخت الشمس الظلّ، والشيبُ الشباب»⁶، أما من الناحية الاصطلاحية فإننا نجد عند علماء الأصول يفيد:

¹ المصدر السابق، ص 82

² سمؤال بن يحيى المغربي، غاية المقصود في الرد على النصارى واليهود، تحقيق ودراسة: محمد عبد الله الشرفاوي، دار الجيل، مكتبة الزهراء، القاهرة، (د/ط)، (د/س)، ص 76

³ الشهرستاني، الملل والنحل، المصدر السابق، ص 171

⁴ ابن منظور، لسان العرب، ج3، تحقيق: عبد الله على كبير ومحمد أحمد حسب الله وهاشم محمد الشاذلي، دار المعارف، القاهرة، (د/ط)، (د/س)، ص 61

⁵ الفيروزآبادي، القاموس المحيط، المصدر السابق، ص 1528

⁶ بن الفارس، معجم مقاييس اللغة، ج5، تحقيق وضبط: محمد عبد السلام هارون، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، (د/ط)، (د/س)، ص 424

الرفع، أي: الإبطال والحذف خصوصا من الأشاعرة الأصوليين كالجويني الذي يجعل معنى الإزالة في النسخ الأولوية « النسخ في وضع اللغة معناه الرفع، ومنه قولهم نسخت الشمس الظل، ونسخت الريح آثار القوم »¹.

وبعبارة أخرى فإن الحكم الشرعي حسبه قد انتفى شرط دوامه واستمراره، لكنه عن المكلفين محجوب؛ وبالتالي ينبغي أن ينزل النص ليبين شرط انتفاءه، وهذا لا يعني البتة إبطاله وإنما انتهاء صلاحية شرك استمراره لمصلحة يراه تعالى « فيرجع والحالة هذه النسخ إلى انعدام شرط دوام الحكم الأول، والنسخ إظهار لذلك بعد أن كان مستورا عن المخاطبين، ويرجع التقدير في الحكم الأول إلى أن الحكم ثابت بشرط أن لا يُنسخ، فإذا ظهر النسخ، لم يكن مقتضاه رفع ما تحقق ثبوته ولكن كان إبداءً [لانتفاء شرط] الاستمرار »²، نلاحظ أن معنى النسخ عند الأصوليين جعلوه مفيدا لمعنى الرفع والإبطال والحذف للحكم، أما عند المعتزلة الأصوليين نجده يحمل معنى التغيير والاستبدال « وأما النسخ فهو إزالة مثل الحكم الثابت بقول منقول عن الله أو رسوله أو بفعل منقول عن رسوله مع تراخيه عنه على وجه لولاه لكان ثابتا »³.

أما عند المتكلم قاضي عبد الجبار فيكون النسخ « ما اقتضى من الأدلة الشرعية أن لا يدوم الفعل الشرعي، وأن ينقطع إذا كان ذلك الدليل منتظرا، فما هذه حاله نصفه بأنه نسخ تشبيها بإزالة الريح الآثار المعلومة، »⁴، قراءة متأنية للتوصيف الاعتزالي والأشعري لمصطلح النسخ تكشف عن حجم الفرق والاختلاف القائم بينهما، فالأشاعرة جعلوه مرادفا لحد الإبطال والرفع، أما المعتزلة فقد جعلوه استبدال حكم بحكم آخر، بمقتضى قرآن أو حديث، أو فعل نبوي فالأولى خدمة للعدل الإلهي والثانية خدمة

¹ الامام الجويني، مخطوط: البرهان في أصول الفقه مخطوط، ج2، حققه وقدمه ووضع فهارسه: الدكتور عبد العظيم ديب، الناشر دولة قطر، ط1، 1399هـ، ص1293

² المصدر نفسه، ص 1297

³ أبو حسين البصري، المعتمد في أصول الفقه، ج2، تحقيق: خليل الميس، الناشر دار الكتب العلمية، بيروت، (د/ط) 1403هـ، ص 367

⁴ القاضي عبد الجبار، المغني في ابواب العدل والتوحيد، ج16، تحقيق: ابراهيم مدكور ومصطفى السقا وإشراف طه حسين، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (د/ط)، (د/س)، ص 94

للتحيز « وهذا يدل على أنه لا يفيد الإزالة، وإنما يفيد التبديل والنقل»¹، إلى هنا نجد أنّ النسخ في أصل اللغة مطلق الإزالة. وفي اصطلاح الشرع إزالة شيء وإقامة شيء آخر مقامه. أو إبطاله دون تعويض. وعليه ستكون لنا فكرة أولية حول مفهوم النسخ، والآن ننتقل إلى موقف المتكلمين من دعوى اليهود في رفض النسخ، باعتبار أن الشريعة الموسوية هي الخاتمة لا تعقبها شرعة أخرى لتبطلها أو تغير فيها « وذلك أن هذه دعوة سيدنا موسى لم تتقدم مثلها لأحد. فمن علمناه من آدم إليه ولا تأخرت بعده دعوة مثلها لأحد من أنبيائنا. وكذلك قاعدة شريعتنا أنه لا يكون غيرها أبدا. فلذلك بحسب رأينا، لم تكن ثم شريعة ولا تكون غير شريعة واحدة، وهي شريعة سيدنا موسى»²، فقد قسم ابن حزم الأندلسي اليهود من ناحية موقفهم من النسخ إلى فرقتين « ثم انقسم اليهود جملة على قسمين: قسم أبطل النسخ ولم يجعلوه ممكناً، والقسم الثاني أجازوه، إلا أنهم قالوا لم يقع.»³.

غير أن الملاحظ أن ابن حزم يذكر أسماء هذه الفرق بخلاف القاضي عبد الجبار الذي يسند الرأي القائل بإمكانية النسخ إلى العنانية* « إلا فرقة يسيرة من « العنانية » فإنهم يجوزون نسخ شريعة موسى عقلا وسمعا»⁴، وأما القائلين باستحالة النسخ فهم على لسانه ثلاث فرق أو أكثر « وإلا فمتقدموهم على طريقة واحدة، في أن نبوة من يدعي نسخ شريعة موسى لا تصح: « العنانية » منهم، و« الأشمعية »، و« السامرة »،»⁵.

ما يلاحظ في هذا التوصيف الاعتزالي لدين اليهود أن العنانية صنفان: فريق يقر النسخ وفريق ينكره، لكننا نجد في شرح الأصول الخمسة يقدم القاضي عبد الجبار تقسيماً ثلاثياً في الموقف إزاء إثبات النسخ، ونفيه دون ذكر الفرق المثبتة لتلك الآراء « والسبب الداعي إليه لما أنكروا نبوة المسيح والمصطفى عليهما السلام افترقوا: فمنهم من قال: إنما أنكروا نبوتهما. لأنهما أتيا بنسخ شريعة موسى، وذلك يقتضي أن

¹ محمد آيت حمو، مشكلة الأفعال الإنسانية بين الخلق الاعتزالي والكسب الأشعري، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2015، ص334

² موسى ابن ميمون، دلالة الحائرين، تقديم وترجمة النصوص: حسين آتاي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، (د/ط)، (د/س)، ص 411-412

³ ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج1، المصدر السابق، ص 179

* للاطلاع على هذه الفرقة اليهودية يمكن العودة إلى ملل الشهرستاني، المصدر السابق، ص 174

⁴ المغني في أبواب العدل والتوحيد، ج16، المصدر السابق، ص 139

⁵ المصدر نفسه، ص 139

يصير الحق باطلا والباطل حقا، وذلك محال... ومنهم من قال: أن نسخ الشريعة جائز من جهة العقل إلا أن السمع منع من ذلك، وقد قال موسى عليه السلام: شريعتي لن تنسخ أبدا؛ فهذا الوجه أنكرنا نبوة من جاء بعده. ومنهم من قال أن نسخ الشرائع جائز من جهة العقل والشرع معا،¹ أما الباقلاني فقد جعلهم فرقتين لا ثالث لهما في الموقف من النسخ، إحداها نادى به عقلا وجوزته لكن الوحي قد قضى بإبطاله ونفيه، أما الأخرى فقد اعتبرت ذلك محال من جهة العقل والسمع « وقد افتقرت اليهود في الأصل إلى فرقتين، فزعمت الشمعونية منهم أن نسخ الشرائع وإرسال نبي بعد موسى لنسخ شريعته جائز من طريق العقل، وأنهم إنما منعوا نسخ شريعتهم على يد نبي بعد نبيهم من جهة توفيق الله، جل اسمه في التوراة على لسان موسى بأنه لا ينسخها ولا يعث نبياً بتبديلها... وزعمت العنانية منهم أن نسخ الشرائع محال من جهة العقل وأن السمع أيضا قد ورد بتأكيد ما في العقل من ذلك»²، والعجيب أن نسخ النسخ قد جاز على يد فريق لم يذكر اسمه الباقلاني؛ فقط في ميدان التعبد وذلك كعقاب للمكلف المذنب « إلا فريقا منهم فإنهم أجازوا نسخ العبادة بما هو أغلظ منها وأشق على سبيل العقوبة للمكلف»³.

والآن بحثنا واستقصاء لا حصرا نقدم نماذج من صور الجدل والسجال الذي دشنه المتكلمون مع هؤلاء منكري النسخ الشرائعي، والمغالاة في التشبيه إلى درجة التجسيم المخس للألوهية، وبالتالي فنكتفي بمن غزرت مادته الكلامية من أهل العدل والتوحيد وهو: القاضي عبد الجبار الهمداني الذي انطلق من قاعدة أساسية انبنى عليها إثبات النسخ وهو أن « النسخ لطف من الله يراعي مصلحة المكلف وفائدته »، وهذه القاعدة تعد محور الجدل عند المتكلمين « ويفصل القاضي ردوده في مواجهة اليهودية بقوله: إن الأمر الإلهي في النسخ متوجه إلى حاجات الإنسان بصورتها المادية والروحية، ومن ثم فإن الشرائع في رأي القاضي: ألطاف ومصالح»⁴، وهذه الحقيقة نجدها مبسطة في كلام القاضي عند شرحه للخمسة أصول الاعتزالية « إن الشرائع ألطاف ومصالح وما هذا سبيله فإنه يختلف بحسب اختلاف الأزمان

¹ القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، المصدر السابق، ص 576

² أبي بكر الباقلاني، التمهيد، المصدر السابق، ص 161

³ المصدر نفسه، ص 161

⁴ عبد الستار الراوي، العقل والحرية، المرجع السابق، ص 192

والأعيان، فلا يمتنع أن يعلم القديم تعالى أن صلاح المكلفين في زمان في شريعة، وفي زمان آخر في شريعة أخرى¹، ثم ينطلق القاضي في إيراد شبه اليهود والرد عليها منها قولهم « إن نسخ الشرائع يقتضي أن يصير الحق باطلاً والباطل حقاً »²، أما الرد الذي يلقيه القاضي على الشبهة مبناه: أن النسخ لا يقع على فعل واحد بعينه، وهذا بعينه من شروط النسخ، أي أنه لا يتناول فعلاً واحداً كان حقاً فيحوّله باطلاً، وإنما يقع على فعل شبيهه، أو مثل الفعل الأول كالصلاة نحو القبلة حق، ومخالفتها باطل، فعلين متغايرين ولكن في الجوهر واحد، فالنسخ يتناول شبيه الفعل لا الفعل بعينه « إن النسخ لم يتناول عين ما كان حقاً حتى يجب انقلاب الحق باطلاً والباطل حقاً، وإنما يتناول مثل ما كان حقاً، ولا يمتنع في المثليين أن يكون أحدهما حقاً والآخر باطلاً، فإن دخول الدار قد يكون حقاً حسناً بأن يكون عن إذن صاحب الدار، وقد يكون باطلاً قبيحاً بأن يكون لا عن إذن، مع أن الدخولين مثلاً»³.

ثم يشير القاضي إلى شبهة، كثيراً ما يتمسك بها اليهود في أن التماثل لا يقتضي النسخ لأنه بدء، وستقوم بتفصيل هذا الأمر فيما بعد « واعلم . أنا متى ذكرنا في الفعلين التماثل فليس المراد بذلك التماثل في الجنس، وإنما نعني به في الصفة والصورة، نحو أن يكونا قيامين أو قعودين »⁴، ثم يقدم أمثلة من الشاهد في أن الله لا يفعل إلا الأصلاح لعباده، فقد يكون في إسلام العبد صلاح اليوم وفي اليوم الآخر لا يكون صلاحاً، بل فساداً، فلا يفعله الله لطفاً بعبدته مراعاة لمصلحته والنسخ حاله هكذا « ومما يدل على صحة ما ذكرناه أنه قد ثبت أنه تعالى في ما يفعله بالعبد قد يكون الصلاح في وقت أن يمرضه، ثم يكون مثله في وقت آخر فساداً، وكذلك القول في العافية والغنى والفقر... وإذا صح ذلك فلا بد من أن يدل تعالى، على ذلك من حاله في الشرع »⁵، فالقاعدة الاعتزالية المتفق عليها هي: أن فعل الحسن واجب على الباري تعالى، فإذا أمرض الله عبداً ورأى في ذلك صلاحاً له، لوجب أن يسوقه إليه، ولما يرى الله أنه في إمرضه مفسدة لم يفعله، والنسخ لا يخرج عن هذه القاعدة " لطف الحسن واجب"، بعكس " القبيح غير واجب"، ثم يقصم القاضي بأقوى دليل وأظهر حجة بنیان اليهودية في قضية النسخ

¹ القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، المصدر نفسه، ص 577

² المصدر نفسه، ص 577

³ المصدر نفسه، ص 577

⁴ القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب العدل والتوحيد، ج 16، المصدر السابق، ص 787

⁵ المصدر نفسه، ص 78

وبما نختتم، وهو إفحامهم بشواهد من الشرائع السابقة التي تغيرت فيها الأحكام وتداول التناسخ فيها « ويقال لهم أيضا: ما قولكم في شريعة موسى، هل نسخت ما قبلها من الشرائع أم لا؟ فإن قالوا: لا، بل لم يأت موسى إلا بما كان قد أتى به الأنبياء قبله- وهو مذهب بعضهم- قلنا: كيف يمكنكم ذلك وقد علمتم أن آدم عليه السلام زوج بناته من بنيه وقد حظره موسى، وكذلك بعدها اختتن ابراهيم عليه السلام في الكبر وأوجبه موسى في الصغر، وجاز الجمع بين أختين في شرع يعقوب ولم يجز في شرع موسى «¹.

ومعلوم أن أهم حجة لدى اليهود في عدم تجويز النسخ هي: أن ذلك يقتضي لا محالة البداء، لكن يأتي رد القاضي مفحما في أن النسخ والبداء منفصلان مختلفان لا تماثل أو اجتماع بينهما فكان قولهم « إنما نسوي بين النسخ والبداء، من حيث ثبت عندنا في الأمر المتقدم، أنه يقتضي التعبد على الدوام، فإذا ورد النهي صار نهيًا عن نفس ما للأمر أمر به، فدل على البداء «²، لكن الدرس الجدلي مع القاضي عبد الجبار اتسع ليشمل كل هذه الشبهات يشرحها ويبطلها، فكان فصل المقال في ما بين البداء والنسخ من انفصال كالتالي: حقيقة وشروط البداء والتي إذا صرفناها إلى النسخ لا نجد لها هناك أثرا « وأما البداء، فإنه لا يكون بداء إلا عند اعتبار أمور؛ نحو أن يكون المكلف واحدا والفعل واحدا والوقت واحدا والوجه واحدا، ثم يرد الأمر بعد النهي أو النهي بعد الأمر؛ ومثاله أن يقول أحدنا لغلامه: إذا زالت الشمس ودخلت السوق فاشتر اللحم، ثم يقول له: إذا زالت الشمس ودخلت السوق فلا تشتري اللحم، وإنما يسمى بداء لأنه يقتضي أنه قد ظهر له من حال اشتراء اللحم ما كان خافيا عليه من قبل «³، هذه هي الشروط الأربعة التي يضعها القاضي ليتحقق معنى حكم البداء ويزيد القاضي تفصيلا في ذلك مما لا يسعنا بسطه في هذا المقام « ولا بد من اعتبار هذه الأمور الأربعة التي ذكرناها، حتى لو تغير واحد من هذه الأمور الأربعة خرج البداء عن أن يكون بداء، «⁴.

¹ القاضي عبد الجبار، شرح أصول الخمسة، المصدر السابق، ص 579

² القاضي عبد الجبار، المغني، ج16، المصدر السابق، ص98

³ القاضي عبد الجبار شرح الأصول الخمسة، المصدر نفسه، ص 585

⁴ المصدر نفسه، ص585

واتفقت الفرق الكلامية قاطبة على رفض البداء، وتكفير القائل به في حقه تعالى، فلا يعقل أن تبدوا لله أمورا كان يجهلها، فيغير حكمه، فهو يعلم السر وأخفى، صانع وعالم الغيب، لا تهفى عنه مثقال ذرة، فكيف يبدو لله أشياء كان يجهلها، تعالى عن ذلك علوا كبيرا، وهو العالم الذي تنفي عنه صفات النقص والجهل والقصور «وبالتالي، فقد اتفق السنة والشيعية بكلمة واحدة على أن أية صفة تستدعي الجهل وتحدد العلم فهي منفية عن الله سبحانه بحكم العقل والشرع، سواء أعبنا عنها بالبداء أو بلفظ آخر،¹ ثم ينكر ابن حزم هذه الحجة الواهية التي يتبادر بها اليهود في إبطال النسخ، والاستدلال الوحيد حسبه الذي يتقدمون به في حصر النبوة الخاتمة في موسى عليه السلام كشعب الله المختار «وعمدة من أبطل النسخ أن قالوا: إن الله عزّ وجل يستحيل منه أن يأمر بالأمر ثم ينهى عنه، ولو كان كذلك لعاد الحق باطلا، والطاعة معصية، والباطل حقا، والمعصية طاعة.»² ما نلاحظه على طول هذا الجدل هو أن اليهود لا يضعون تمييزا بين النسخ والبداء، فغاب عنهم الحق وتسلت الشبهة إليهم فحكموا بالإطلاق على كل الأحكام العقدية، والأخلاقية والفقهية تخليدا منهم للشرع اليهودي، فلم يقبلوا فكرة انقلاب المباح محظورا، وانقلاب المحظور مباحا « وذلك أن هذه شريعة موسى لا تنسخ ولا تأتي شريعة من قبل غيرها، ولا يُنقص منها لا في النص ولا في التفسير، قال ﴿كل ما أوصيكم لا تُزيدوا عليه ولا تُنقصوا منه﴾³، لأن التغيير يؤذن بحلول شرعة جديدة تختفي معها ديانتهم، كما يردّ عليهم سموأل المغربي في موجز مُعجز وهو بالمدونة العقدية اليهودية أدرى « فإن قالوا إن الحكيم لا يحظر شيئا ثم يبيحه، لأن ذلك إن جاز مثله، كان كمن أمر بشيء وضده! فالجواب أن من أمر بشيء وضده في زمانين مختلفين، غير مناقض بين أوامره وإنما يكون كذلك لو كان الأمران في وقت واحد»⁴، وبالتالي فإن عامل الزمن يلعب دورا مهما في التمييز بين النسخ والبداء، والخرج في أن يأمر الرب تعالى بالشيء وينهى عنه « وهذا

¹ محمد جواد مغنية، الشيعة في الميزان، دار الشروق، بيروت - القاهرة، (د/ط)، (د/س)، ص 53

² ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج 1، المصدر السابق، ص 180

³ عن القيامة والآخرة كتاب السراج وهو تفسير على المشناة للحاحام موسى بن ميمون القرطبي، المشناة، جزء سنهدين، باب 10،

مشناة 1، ص 28-29

⁴ السموأل بن يحيى المغربي، غاية المقصود في الرد على النصارى واليهود، المصدر السابق، ص 38

بعينه هو معنى نسخ الشرائع الذي أبوه وامتنعوا عنه، إذ ليس معنى النسخ إلا أن يأمر الله عز وجل بأن يُعمل عمل ما، مدة ما، ثم ينهى عنه بعد انقضاء تلك المدة،¹.

أما الباقلاني فقد كان هو أيضا بالمرصاد لهذه الدعاوى الباطلة، لأن صريح العقل كان لا يقبله فكان آخر دعواهم « فإذا نهانا عما أمرنا به، وجب أن يكون سفيها- إما في أمره بالفساد، أو في نهي عن الصلاح. لأن ما نهي عنه بعد أمره به لا بد أن يكون. صلاحا أو فسادا. فلما لم يجز أن يكون الباري سبحانه سفيها غير حكيم لم يجز نهي عمّا كان أمر به »².

ثم تتواصل الصواعق المرسلّة من الإمام الباقلاني على هذه الشبهات، ليوضح قضية في غاية الأهمية وهو أن النهي عن فعل والأمر به في نفس الوقت (التقاء الأمر والنهي في الفعل الواحد) بمقتضى الزمان والمكان الواحد، يصدق عليه ما قالوه، كأن نأمر مثلا إنسانا بأن الصوم يقتضي الإمساك قبل طلوع الفجر، ثم لما يمسك كما أمرناه، نقول له: لا تمسك إلا بعد صلاة العشاء، وفي هذا خلط وفعل مصلحة لا مفسدة « أن يكون ذلك إنما يقتضي أن يكون النهي عن نفس المأمور به بل امتثاله على وجه ما أمر به يوجب ما قلتم وأن يكون ناهيا عن فعل مصلحة »³، وشتان بهذا بين أمر ونهي في زمان واحد، وأمر ونهي في أزمنة متباعدة « لأن مثله الذي كان من سبيله أن يقع بعده هو غيره. والنهي عن غير الشيء في غير وقته لا يكون نهيًا عنه في وقته. ولا جواب لهم عن ذلك »⁴، وربما الردّ المفحم والذي قضم ظهر العقل الجدلي اليهودي كان مبسوطا في أعمال سموأل المغربي « غاية المقصود في الرد على النصرى واليهود » وقد ساعدته في ذلك أصوله اليهودية وإتقانه للغة العبرية اللغة الأم، فجاء في خاتمة هذا الكتاب براءة منهم والإشهاد بكفرهم وخروجهم عن الدين الحق « وفيما أوردناه كفاية قاضية للوطر من إفحامهم وإلجامهم، بما هو عين ما عندهم. (وأعوذ بالله مما يشركون، وإليه اليراءة مما يكفرون، والحمد لله رب العلمين. وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين) . »⁵.

¹ ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج1، المصدر نفسه، 180

² أبو بكر الباقلاني، التمهيد، المصدر السابق، ص 184

³ المصدر نفسه، ص 184

⁴ ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج1، المصدر السابق، ص 184

⁵ سموأل المغربي، غاية المقصود في الرد على النصرى واليهود، المصدر السابق، ص94

رابعاً: المسيحية: إذا كانت التوحيد هو عين ما اتفقت عليه اليهودية والإسلام، لاجتماعهم على توحيد الصانع المدبر لشؤون الكون، إلا أن هذه النزعة التوحيدية ستتبدى في ديانة (المسيح)، وقبل الولوج إلى أصول الاعتقاد المسيحي لنقف على مواطن الاختلاف والتعارض بينها، وبين عقيدة التوحيد الكلامية، نقوم بتعريف المسيحية وأهم فرقها كما جاءت في كتب الملل «النصارى وإن كانوا أهل كتاب، ويقرون بنبوّة بعض الأنبياء عليهم السلام، فإن جماهيرهم وفرقهم لا يقرون بالتوحيد مجرداً. بل يقولون بالتثليث، فهذا مكان الكلام عليهم»¹، نستفيد من تعريف ابن حزم أن المسيحية من الأديان السماوية الوحيانية، لكن ما خالفت به الإسلام هو قضية التثليث التي تعتبر بيت القصيد في العقيدة المسيحية، وهي مادة الجدل الكلامي مع هذه الديانة، وعليه سنشير إلى حقيقة هذا التثليث الذي يجعل ثلاثة أرباب أحق بالعبادة والتنسك يقول ابن حزم «لأنهم يقولون بثلاثة لم يزلوا»²، ثم يصنف النصرانية إلى فرقتين: الأولى أقرب إلى التوحيد الإسلامي الصحيح والمقر ببشرية النبي عيسى عليه السلام «والنصارى فرق منهم أصحاب آريوس وكان قسيساً بالإسكندرية. ومن قوله التوحيد المجرد. وأن عيسى عليه السلام عبد الله مخلوق: وأنه كلمة الله تعالى التي بها خلق السموات والأرض... ومنهم أصحاب بولس الشمشاطي وكان قوله التوحيد المجرد الصحيح وأن عيسى عبد الله ورسوله كأحد الأنبياء عليهم السلام... وأنه إنسان لا إلهية فيه... وكان منهم أصحاب مقدونيوس... وكان من قول مقدونيوس هذا التوحيد المجرد. وأن عيسى عبد مخلوق إنسان نبي رسول الله كسائر الأنبياء عليهم السلام... ومنهم البربرانية وهم يقولون أن عيسى وأمه إلهان من دون الله عز وجل. «³، يظهر أن هذه الفرق الثلاث خالصة للتوحيد، فأثبتت القدمية للباري تعالى وأقرت ببشرية المسيح، ولم تضيفي عليه وصفاً أو تصوراً لاهوتياً، وربما هو ما جنى عليهم وأخرجهم من الخط المسيحي الذي ستتضح معالمه مع فرق أخرى «لذلك يعدون «هرطقة» (من هرطقة heresy: بدعة دينية) خارجين عن الخط الأرثوذكسي (لإيمان القويم) الذي يمثل التيار الرئيسي الملتزم بقرارات الجامع المسكونية الكبرى»⁴، أما الفرق الثلاث الأخرى التي حظيت بالاهتمام البحثي والنقد الديني، "الملكانية

¹ ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج1، المصدر السابق، 109

² المصدر نفسه، ص109

³ المصدر نفسه، ص110

⁴ حمدي الشرقاوي، نقد الأديان عند ابن حزم الأندلسي، المرجع السابق، ص76

واليعقوبية والنسطورية" وإن كانت الملكانية نالت شرف التمثيل الأكبر للعقيدة والتدين المسيحي « وعمدتم اليوم ثلاث فرق. فأعظمها (فرقة الملكانية) وهي مذهب ملوك جميع النصارى... ومذهب عامة أهل كل مملكة النصارى ... ومذهب جميع نصارى وإفريقية وصقلية والأندلس وجمهور الشام »¹، ومع هؤلاء تثبت عقيدة التثليث، أما الشهرستاني فقد جعلها 72 فرقة لكنه فصل في ثلاث فرق فقط وهم: "الملكانية والنسطورية واليعقوبية" والتي بدورها تشظت إلى فرق أخرى « ثم افتترقت النصارى اثنين وسبعين فرقة، وكبار فرقهم ثلاث: الملكانية، والنسطورية، واليعقوبية، وانشعبت منها: الالمانية، والبيلايسية، والمقدانوسية والسبالية والبوطينوسية، والبولية، إلى سائر الفرق. »².

أما القاضي عبد الجبار فقد اعتبر أن هناك ثلاث فرق مشهورة رغم انقسام النصرانية إلى فرق عديدة « والفرق المشهورة في النصارى هي اليعقوبية أصحاب يعقوب، والنسطورية أصحاب نسطوريوس، وربما قيل أصحاب نسطور، والملكية، أهل دين الملك »³، وربما نفس الفرق المشهورة التي ذكرها ابن حزم والشهرستاني، أما إذا استعرضنا تأريخ الرازي للمسيحية فقد ضمنها في خمسة فرق كبيرة « وهم فرق عظيمة. منهم خمس: الملكانية... اليعقوبية...الفرفوريوسية ... الأرمنوسية»⁴، واللافت للانتباه أن يذكر أربعة فرق بخلاف ما أعلن في بداية كلامه أنهم خمسة، أم إذا عدنا إلى الجاحظ فإنه أعطى مكانة وضيعة لهذه الديانة وشعبها، وثار ضد استعطاف وميل العرب للنصرانية مقابل ذمهم لليهود واسترخاض أتباعها « ودينهم-يرحمك الله- يضاهي الزندقة، ويناسب في بعض وجوهه قول الدهرية، وهم من أسباب كل حيرة وشبهة. والدليل على ذلك أنالم نرى أهل ملّة قط أكثر زندقة من النصارى، ولا أكثر متحيرا أو مترنحا منهم وكذلك شأن كل من نظر في الأمور الغامضة بالعقول الضعيفة الأخرى ألا ترى أن أكثر من قُتل في الزندقة- ممن كان ينتحل الإسلام ويظهره- هم الذين أبأؤهم وأمهاهم نصارى؟ »⁵، بعد هذا الحكم القاسي في حق النصارى من ممثل أديب المعتزلة، نجده يُأول الآية التي تشير إلى أن النصارى أقرب مودة إلى

¹ ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج1، المصدر نفسه، ص110-111

² الشهرستاني، الملل والنحل، المصدر السابق، ص 179

³ القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب العدل والتوحيد، ج5، المصدر السابق، ص 81

⁴ فخر الدين الرازي، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، المصدر السابق، ص 84

⁵ أبي عثمان بن عمرو الجاحظ، المختار في الرد على النصارى، تحقيق ودراسة: محمد عبد الله الشرقاوي، دار الجيل - مكتبة الزهراء، بيروت

- القاهرة، ط1، 1991م، ص 63

المسلمين من باقي الأديان، وإنما اعتبر ذلك ساقط على فرق أخرى، أو رهبان معدودين بعينهم ظهر حسنهم وطيبتهم وعلمهم غير النساطرة واليعاقبة والملكانية « وفي نفس الآية أعظم الدليل على أن الله تعالى لم يعن هؤلاء النصارى ولا أشباههم الملكانية واليعقوبية وإنما عني ضرب بجيرا أو ضرب الرهبان الذين كان يخدمهم سليمان،¹، وربما قصد بالنصارى النساطرة « أصحاب نسطور الحكيم الذي ظهر في زمن المأمون»²، كما أشار القاضي عبد الجبار إلى أن الديانة المسيحية يكتنفها الكثير من الغموض والإبهام، مما يصعب عملية الدراسة والاستقراء لأسفار العقيدة المسيحية، ضف الى ذلك الاختلاف الكبير بعد انقسامها بين فرقها وطوائفها « لا يكاد يُعقل خلافهم»³، وبالتالي فإن الإمام بتفاصيل المعتقد وما يتفرع عنه والوقوف على جزئياته ودقائق أصوله ليس بالأمر الهين « لأن ضبط جميع مذاهبهم يصعب لكون مقالاتهم مبنية على أصول غير معقولة وعبارات لا تتحصل معانيها»⁴.

وقد يكون هذا الغموض الذي يكتنف المسيحية مرده إلى إخفاء رجال الدين لحقيقة العقيدة النصرانية، والالتزام بالسرية حسبهم يفيد في ستر المقالات، التي قد تهوى أمام النقد والمسائلة « وهكذا مذهبهم في الحقيقة ولا يكادون يفصحون به، بل يدافعون عن حقيقته ما أمكنهم، حتى أن أرباب المقالات وأهل العناية بها من المصنفين لا يكادون يحصلون مذهبهم»⁵، نعود إلى مضمون الاعتقاد المسيحي الذي ينطلق من إثبات فعل الخلق والإيجاد للعالم من العدم، ثم أنهم أثبتوا قدماء مع الله كصفات أزلية حالة فيه؛ فقد أثبتوا له صفة الخلق والحياة والقدرة والكلام « ذكر شيخنا أبو علي، رحمه الله، أن من مذهب جميع النصارى إلا نفر منهم يسير، أن الله تعالى خالق الأشياء والخالق حي متكلم؛ وحياته هي الروح التي يسمونها روح القدس؛ وكلامه هو علم. ومنهم من يقول في الحياة أنها قدرة»⁶، هنا تظهر نزعة الشرك التي التصقت بالتصور المسيحي للألوهية فقد أثبتوا قدماء مع الباري ما عُرف عندهم بالتثليث، أي إثبات

¹ المصدر السابق، ص 60

² الشهرستاني، الملل والنحل، المصدر السابق، ص 184

³ القاضي عبد الجبار، المجموع في المحيط بالتكليف، ج1، المصدر السابق، ص 222

⁴ القاضي عبد الجبار، المغني، ج5، المصدر السابق، ص81

⁵ القاضي عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، حققه وقدم له: عبد الكريم عثمان، دار العربية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان،

(د/ط)، (د/س)، ص 92

⁶ القاضي عبد الجبار، المغني، ج5، المصدر نفسه، ص 80.

ثلاث قدماء باجتماعها يكون معنى الإله المعبود « وزعموا أن الله وكلمته وقدرته/ قدماء، وأن الكلمة هي الابن وهي عندهم/ المسيح الذي ظهر في الجسد الذي كان في الأرض... ويزعمون جميعاً أن الكلمة هي الابن وأن الذي له الروح والكلمة هو الابن. ويزعمون أن هذه الثلاثة هي إله واحد وخالق واحد وأنها من جوهر واحد. وهذا جملة ما حكاها¹، هنا وقعت المسيحية في تصادم بين التوحيد الذي نادى به الكتب السماوية، وبين التثليث الذي ابتدعته، فكان عليهم أن يدلّوا على وجود إثنين آخرين يشاركون الله الأزلية « فقالوا بألوهية المسيح فأصبح ثاني الآلهة، ثم قالوا بألوهية روح القدس؛ لأنهم كانوا يريدون أن يدعوا الصلة بالله وتلقي العلم منه فقالوا بألوهية روح القدس، وأنه ينزل عليهم ويمتلؤون به ويعرفون بواسطته ما لا يعرف البشر، فأصبح الروح القدس بذلك ثالث الآلهة وتم بذلك الثالوث الذي يريدون²».

وهناك من أشار إلى أن هذه التعددية في الألوهية لها روافد يونانية، قديمة دخيلة على التوحيد المسيحي الخالص كالقاضي عبد الجبار، فالنصارى حسبه قد استلهموا هذا التثليث من فلسفة اليونان وكذا الاتحاد الذي سيتم بينهما (الفلسفة الإغريقية "بقيادة بولس* الذي كان على علم بالمدرسة الاسكندرية المتأثرة بالفلسفة الأفلوطنوية الفيضية") « ودخل بولس المسيحية كما سبق وكان عارفاً بالفلسفة الإغريقية التي تمثلتها المدرسة الاسكندرية ووجد بولس الميدان خالياً، ... وبدأ بولس يضع البذور التي نقل بها المسيحية من الوحدانية إلى التثليث ووافقت فكرة التثليث الجماهير، وقد كانت الجماهير قد نفرت من اليهودية لتعصبها، ومن الوثنية لبدايتها³»، كما وصلت الكنيسة حتى بعد بولس عقائد من هذا القبيل، تفيد التثليث والاتحاد، وقد حكم القاضي عبد الجبار بالسخرافة والجهل على هذه المقالة التي تسربت إلى ديانة سماوية متنورة بالوحي الإلهي «وتأمل رحمك الله هذه الجملة، فإن الجوهر والأقانيم والاتحاد هو من قول أرسطو طاليس وأشباهه من القائلين بالقدم وتكذيب الرسل وبإنكار البعث، وهم قالوا: أن الإنسان إذا

¹ المصدر السابق، ص 80.

² أحمد شلي، مقارنة الأديان المسيحية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط10، 1998، ص 134
* بولس الطرسوسي ويعرف عند المسيحيين بأنه بولس الرسول أو القديس بولس هو أحد قادة الجيل المسيحي الأول وينظر إليه البعض على أنه ثاني أهم شخصية في تاريخ المسيحية بعد يسوع نفسه. يعرف من قبل المسيحيين برسول الأمم حيث يعتبرونه من أبرز من بشر بهذه الديانة في آسيا الصغرى وأوروبا، وكان له الكثير من المريدين والخصوم على حد سواء. نقلا عن موقع wikipedia

<https://ar.wikipedia.org/wiki/>

³ أحمد شلي، مقارنة الأديان المسيحية، المرجع نفسه، ص 138

عرف شيئاً. فقد اتحد به. وأن العقل والعامل والمعقول يصير شيئاً واحداً، وأن ثلاثة واحد والواحد ثلاثة، ولهذا قالوا: هرمس المثلث، فهذه الجهالة والحماقة هي لهؤلاء وعنهم أخذتموها»¹.

وهنا يظهر التحريف والاختراق الذي تعرض له الدين المسيحي، فتم ابتداء أمور وقضايا لم تكن يبطن الاعتقاد المسيحي الأول الخالص الذي أظهره يسوع، وتضمنه الإنجيل، وقد أجمع الكثير من الباحثين والدارسين أن ما صارت إليه المسيحية اليوم يعبر عن تطور وتغير تاريخي قد عاشته هذه الديانة بدءاً من الأناجيل التي صاغها حواريو المسيح والذي غدت كوشي مقدس يُتلى، وهو ما يعرف بالعهد الجديد " الأسفار التاريخية " وعن نشأتها يتحدث الشهرستاني « ثم أن أربعة من الحواريين اجتمعوا وجمع كل واحد منهم جمعا سماه الإنجيل. وهو: متى، ولوقان ومرقس، ويوحنا. »²، وإن كانت هناك دراسات وتحليلات تقر بأن العصور القديمة التي أعقبت موت يسوع عليه السلام، كانت هناك أناجيل كثيرة حتى أن تضاربت المسيحية بفرقها حول الأحق والأصدق منها في الاتباع، إلى هنا نحد أننا أمام ديانة قد شابها نوع من التحول والتبدل، على مستوى النشأة الاعتقادية وما تسلسل إليها من الثقافات والديانات القديمة، وعلى مستوى التطور التاريخي بمعنى الابتداء قد لحق على هذه الديانة، ضف إلى التنوع والكثرة الذي شهدته السلطة النقلية (الكتاب المقدس) إذ كان هناك عهد جديد ممثلاً في « رسائل أعمال الرسل ورسائل القديس بولس »³.

لكن مما ينبغي الإشارة إليه أن الإنجيل الذي يصدّق به النص القرآني إنما هو: ما أوحى إلى عيسى عليه السلام من رب العالمين، نقياً خالصاً من التحريف يُغني النصارى من التوراة المحرّفة، أما ما صيغ من أناجيل بعد موت المسيح عليه السلام فلا يمكن أن يقال عنها سوى «أنها مصنّفات تاريخية حول سيرة السيد المسيح وبعض وصاياه، ومواعظه ومعجزاته، ولكن فيها الكثير من الأخلاط والمتناقضات كما ورد في أناجيلهم ومجامعهم الدينية المختلفة من أوجه الخلاف والتناقضات»⁴، وقد نوه الفيلسوف الأنجليزي وعالم اللاهوت المسيحي الأنجليزي دون كوبيت (م 1934) إلى أن هناك كثير من المعتقدات المبتدعة والتي كان

¹ القاضي عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، المصدر السابق، ص 430

² الشهرستاني، الملل والنحل، المصدر السابق، ص 179

³ خالد رحال محمد صلاح، العقائد المشتركة بين اليهود والنصارى وموقف الإسلام منها، دار العلوم العربية، لبنان، (د/ط)، (د/س)، ص

على علم بما يوحنا الدمشقي، لكنه تستر عن ذلك مخافة تشتت وتصدع الديانة المسيحية، وهربوا من الفتنة المفرقة «وهكذا بعد أن اعترف يوحنا الدمشقي أن الأيقونات والتثليث والتجسد كلها بدع جديدة انتقل لحن قرائه على التمسك الشديد بها كتقاليد مقدسة انتقلت إلينا من آباءنا... فإذا ضاعت هذه البدع يصبح الإنجيل كله مهدد!!»¹.

والآن ننتقل إلى تصوير الجدل الكلامي مع شبهات هؤلاء القوم (النصارى) وكيف تعامل المتكلمون مع هذه المقالات؟ والبداية ستكون من أنصار العقل الاعتزالي حيث يذهب القاضي عبد الجبار إلى تحديد جوهر الاعتقاد المسيحي الذي وقع فيه الخلاف « والكلام منهم يقع في موضعين أحدهما، في التثليث، فإنهم يقولون: أنه تعالى جوهر واحد وثلاثة أقانيم: أقنوم الأب، يعنون به ذات البارى عز اسمه، وأقنوم الابن، أي الكلمة، وأقنوم روح القدس، أي الحياة. وربما يغيرون العبارة فيقولون: أنه ثلاث أقانيم ذات جوهر واحد»²، أما المقالة الثانية التي يشير إليها القاضي هي: قضية اتحاد الله بالمسيح وقد شكل هذا الموضوع اختلافا كبيرا بين الفرق المسيحية « والوضع الثاني. في الاتحاد. فقد اتفقوا على القول به، وقالوا: أنه تعالى اتحد بالمسيح فحصل للمسيح طبيعتان: طبيعة ناسوتية وأخرى لاهوتية»³، وقد كان هذا الاتحاد الذاتي هو ما قالت به اليعقوبية أصحاب يعقوب الذين قالوا « انقلبت الكلمة لحما ودما: فصار الإله هو المسيح. وهو الظاهر بجسده، بل هو جوهر. وعندهم أخبرنا القرآن الكريم ﴿ لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ ﴾»⁴.

إلى هنا تتجلى فلسفة التوحيد دين المسيحية ممثلة في عقيدة التثليث، بالرغم مما تحمله من اختلاف بين أتباع الفرق المسيحية كما أشار إلى ذلك كل المتكلمين، الذين جادلوا النصارى على رأسهم قاضي القضاة الهمداني، الذي بدأ بتحطيم مقولة الثلاث واحد والواحد ثلاثة! وما حملته من تناقض وتهافت « أما الكلام عليهم في التثليث فهو أن يُقال: إن قولكم أنه تعالى جوهر واحد ثلاثة أقانيم متناقضة ظاهرة، لأن قولنا في الشيء أنه واحد، يقتضي أنه في الوجه الذي صار واحدا لا يتجزء ولا يتبعض، وقولنا ثلاثة يقتضي أنه

¹ من كلمة المعرب الدكتور نبيل صبحي لكتاب: جون هيك، أسطورة تجسد الإله في السيد المسيح، ترجمة: نبيل صبحي، دار العلم، الكويت، ط1، 1985م، ص 15

² القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، المصدر السابق، ص292

³ المصدر نفسه، ص 292

⁴ الشهرستاني، الملل والنحل، المصدر السابق، ص 182

متجزئ، وإذا قلت: أنه واحد ثلاثة أقانيم كان في التناقض بمنزلة أن يقال في الشيء: أنه موجود معدوم، أو قديم محدث¹، القراءة الأولية لهذا الاستدلال تكشف فساد منطق التثليث المسيحي بالطول والعرض، فالقول بأن الحق واحد، هذا يقتضي عدم التجزئة والتبعيض والتفكك إلى عناصر وأجزاء، لأن الواحدية شرط قيامها وهو: عدم قابليتها لهذا التجزئ ولكن لما يهبطون بها إلى التثليث، يجعلون من هذا الواحد ثلاثة أقانيم؛ فإثبات للواحد والإثتان والثلاثة هو إثبات للعدد باللزوم، والكثرة بالضرورة فتتوزع الألوهية على الابن وروح القدس، وبالتالي يغدو المسيح المصلوب إلهًا مع أنه بشري مُحدث، بخلاف المعروف بصريح العقل وصحيح النص « إن الإله عبارة عن موجود واجب الوجود لذاته، بحيث لا يكون جسمًا ولا متحيزًا ولا عرضًا، وعيسى عبارة عن هذا الشخص البشري (الجسماني) الذي وُجد بعد أن كان معدومًا، وقُتل بعد أن كان حيا على قولكم... وقد تقرر في بداية العقول أن المحدث لا يكون قديمًا، والمحتاج لا يكون غنيا، والممكن لا يكون واجبا، والمتغير لا يكون دائما»².

ثم يصرح الرازي ممتعضا من عقل يفكر بهذه الطريقة، ويستدل بهذا الاستدلال الذي تلفظه وترفضه بداهة العقول « والله إنني لأتعجب جدا ! أن العاقل كي يليق به أن يقول هذا ويعتقد صحته وتكاد أن تكون بديهة العقل شاهدة بفساده»³، فمن له أدنى مسكة من العقل لا يستغي أن يقول قولا كهذا، فالواحد ليس هو ثلاثة والثلاثة ليس هي واحد، ترتفع قضية هكذا في ميزان المنطق والعقل « أليس هذا الكلام يشبه تماما مثل أن نقول: أن العشرة تسعة... وأن التسعة عشرة وأن الخمسة سبعة... وأن السبعة عشرة... إن بطلان هذا القول من البداهة مثل أن نقول، الأربعة أكثر من التسعة.. ليس كذلك؟»⁴، ثم ينتقل القاضي عبد الجبار إلى نقد وإبطال قول النصارى بجوهرية الباري تعالى، فالمعلوم أن الجوهر لا ينفك عن أعراض تنحل فيه، وهذه الأعراض محدثة كما هو معلوم وما هو محدث لا يتعلق إلا بمحدث مثله، وبهذا ينتفي أن يكون الجوهر محدثا وبالتالي نسف كل صفات الأزلية والقدمية عن الباري تعالى « والمحدثات كلها

¹ القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، المصدر نفسه، ص 292

² فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، ج8، المصدر السابق، ص87

³ فخر الدين الرازي، مناظرة في الرد على النصارى، تقديم وتحقيق: عبد المجيد النجار، دار الغرب الإسلامي، لبنان، (د/ط)، 1986م، ص23

⁴ محمد رضا الطبسي النحفي، دروس في النصرانية، تعريب: جعفر الهادي، أشرف على طبعه وتصحيحه ونشره: عماد الدين الطبسي، الجمعية العلمية في مدينة قم، (د/ط)، 1396هـ، ص84

تنقسم ثلاثة أقسام- فحسم مؤلف، وجوهر منفرد، وعرض موجود بالأجسام والجوهر¹، ومعلوم أن الجوهر يحل به الأعراض فتعالى الله أن يكون جوهرًا تحل به الأعراض « وعلى أنه تعالى ليس بجوهر، إذ لو كان جوهرًا لكان محدثًا وقد ثبت قدمه، ففسد قولهم أنه جوهر واحد ثلاثة أقانيم²»، كما يستند القاضي عبد الجبار إلى دليل التمانع الدال على وحدانية الله تعالى، وهو من أدلة المتكلمين المشهورة الذي يبطل القول بتعدد الآلهة ونفي الكثرة في المعبود «وجملة ذلك أنهم إن قالوا أن هذه القدماء ثلاثة قادرة قديمة فهو قول بثلاثة آلهة. وما دللنا به على أنه لا يأتي من دليل التمانع وغيره يبطل قولهم³»، مع العلم أن كل رجال الدين المسيحيين يعتبرون أن عقيدة التثليث هي من نبات الكتب المقدسة ومن ترسيمات الوحي السماوي، فيسندون هذا الثالث الذي يتأله فيه المسيح إلى أسفار سواء من العهد الجديد أو من كتب العهد القديم « في البدء كان الكلمة، والكلمة كان عند الله وكان الكلمة الله... كل شيء به كان وبغيره لم يكن شيء... والكلمة صار جسدا وحل بيننا، ورأينا مجده مجدا: كما الوحيد من الأب مملوءا نعمة وحقا⁴».

المتأمل في فلسفة التثليث المسيحي يجد أنها أرادت أن تجمع التوحيد بالكثرة والتعددية، فلا مناص من وقوعها في التناقض والخلط والاستحالة، لهذا تعجب جل من ناظرهم لهذا الخلط والسفسطة التي غرقت فيها المدونة العقديّة لديهم، إذ لا دليل لهم إلا نصوص من الأسفار قد تكون مهددة بالوضع « وأنهم إذا حاولوا أن يربطوا قضية التثليث بالعقل حاولوا جهد الطاقة أن يجعلوا العقل يستسيغها في تصوره ويُحسّنون أن العقل لا يكاد يستسيغ ذلك التصور .. إذ ليس في قدرة أحد من البشر جمع النقيضين في قرن، والتوفيق بين الأضداد، وقضيتهم والبداهيات العقلية نقيضان لا يجتمعان⁵»، كما أن النقل الذي صاغوا به عقيدتهم واستدلوا به على أصولها يشوبه الكثير من الغموض، لتعرض الكثير من الأسفار للتحريف والتبديل فهي دائما تحت وطأة النقد العلمي في سندها، فسلطة النقل لم تكن سليمة السند لهذا نجد الجويني قد

¹ أبو بكر الباقلاني، التمهيد، المصدر السابق، ص 18

² القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، المصدر السابق، ص 292

³ القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب العدل والتوحيد، ج5، المصدر السابق، ص 222

⁴ إنجيل يوحنا الإصحاح الأول، ص 1 منقول من: موقع تراث الكنيسة القبطية الأرثوذكسية

<https://st-takla.org/Bibles/Download-Arabic-Bible-pdf.html>

⁵ محمد أبو زهرة، محاضرات في النصرانية، دار الفكر العربي، القاهرة، ط3، (د/س)، ص 97

ألف كتابا يثبت فيه وقوع بعض الكتب المقدسة سوى القرآن في التحريف {شفاء الغليل في بيان ما وقع في التوراة والإنجيل من التبديل}، فقد ختم الجويني بحديث يثبت فيه كثرة الإحداث والتلاعب الذي عانى منه المنقول (المقدس) المسيحي، مما جعل أغلب المعاني والقصص التي وردت فيها محل تناقض وتعارض باعثة للشك « ولعمري إن الناظر في الكتابين، أعني التوراة والإنجيل، لواجد ما يقضي منه العجب »¹، أما جدل الباقلاني فقد حُصِّص فصلا من الكتاب "تمهيد:" "في درء مقالة التثليث" متسائلا عن علة حصر الأقانيم في الثلاثة! ولماذا الاقتصار على صفتي الحياة والعلم دون القدرة والإرادة مثلا؟ « فيقال لهم: ما أنكرتم أن يكون. الأقانيم أربعة؟ لأننا نقول أن القديم: موجود حي عالم قادر. والقادر لا بد له من قدرة . فوجب أن يكون الأقانيم أربعة »²، ثم يستمر التنكيل بحجج ودلائل النصرى الواهية، إذ سرعان ما يفاجئهم الباقلاني عن سر اقتصارهم على الأقسام الثلاثي، وحصر مقام الألوهية في الأقانيم الثلاثة لا أكثر أو أقل « ما أنكرتم أن يكون الأقانيم خمسة وعشرة؟ لأننا نقول: أن الباري موجود حي عالم قادر، ونقول: أنه مرید وباق وسميع وبصير ومتكلم. والباقي السميع البصير المتكلم المرید لا يكون كذلك إلا لوجود بقاء وإرادة وسمع وبصر وكلام، فإن قالوا: البقاء هو هو. قيل لهم: والحياة والعلم. هما هو، فقولوا أنه أقنوم واحد »³.

أعطت المسيحية بتصوراتها العقديّة اللاعقلانية الأرضية الخصبة وشكلت الرّمية اللائحة لتنهال عليها سهام النقد والتقويض من علماء المسلمين، وتغير عليها الصواعق الكلامية مادام العقل نافرا من استدلال تتقدم به بحكم انطلاقتها من المتناقضات، فهناك برهان آخر يقدمه القاضي عبد الجبار في دحض المقولات المسيحية، وهو: لزوم التسلسل في القول بثلاثة أقانيم قديمة، فكلما كان الله الأب يحتاج إلى الابن الذي هو العلم، والكلمة التي هي روح القدس ووجب أن يحتاج الابن إلى ابن آخر هو العلم، والكلمة روح القدس، والكلمة نفس ذلك إلى مالا نهاية فالابن لا يستغني عن ابن وكلمة إلا مالا نهاية، ما دام الأب الأول احتاج إلى ابن « وذلك أن الابن إذا شارك الأب في كونه قديما ووجب كونه مثلا له في ذاته، فيجب إن

¹ أبي المعالي الجويني، شفاء الغليل في بيان ما وقع في التوراة والإنجيل من التبديل، تحقيق: أحمد حجازي السقا، المكتبة الأزهرية للتراث،

القاهرة، ط3، 1989م، ص 63

² أبو بكر الباقلاني، التمهيد، المصدر السابق، ص 79

³ المصدر نفسه، ص 80

كان الأب لا بد له من ابن هو العلم والكلمة أن يكون الابن بمنزلته في أن له ابنا هو العلم والكلمة ولا ابن الابن إلى مالا نهاية له. ومن يثبت استحالة حاجة الابن، لو كان هناك ابن، إلى ابن. وجب مثله في الأب. وكذلك يلزمهم في الروح أن يكون له روح لما له قالوا في الأب أن له روحا ولروح الروح روحا إلى ما لانهاية له. ¹ « كما يشير القاضي إلى أن الفلسفة الأتقنومية تفضي لا محالة إلى تسلسل في الآلهة لا حد له » فإذا وجب بما ذكرناه كون كل واحد من ذلك إلهًا، بطل هذا الطريق، ووجب أن نثبت لكل واحد من الأتقنيمات أتقنيمات آخرين، ويجب كل واحد منهما مثل ذلك أيضا. وهذا يوجب إثبات آلهة لا نهاية لها على ما أزمنا الكلاسيكية في هذا الباب ².

إن الحديث عن موقف المتكلمين من العقيدة المسيحية يطول وله شجون، إذ يستحيل استحضار كل القضايا والتعرض لحثيات ودقائق المسائل الخلافية، فقد كان هذا من باب مشهدة واقع ضيق، وقلق المتكلم من حضور المخالف والمعارض، فالانحصارية كان يتنفسها ويمثلها العقل العقدي الإسلامي (الجدلي). لهذا اخترنا هذه النماذج لنقف على موقف المتكلمين من الآخر المخالف لهم مليًا، فالجاحظ كنموذج للعقل الجدلي عدّ المسيحية من أشد بلاء أصاب أمة الإسلام بما أحدثوه في هذا الدين « على أن هذه الأمة لم تُبتل باليهود والنجوس ولا الصابئين كما ابتليت بالنصارى ³، بل وإنه نسب كل بدعة وزندقة قد حلت في بلاد المسلمين فشوشوا عليهم دينهم، النقي الصافي وأدخلوا فلسفات وثقافات أجنبية كانوا في غنى عنها » وبعد فلولا متكلموا النصارى وأطبأؤهم ومنجموهم، ما صار إلى أغبيائنا وظرفائنا، ومجاننا، وأحدادنا شئ من كتب المثالية، والديصانية، والمرقونية، والفلانية، ولما عرفوا غير كتاب الله تعالى وسنة نبيه ولكانت تلك الكتب مستورة عند أهلها، ومخلاة في أيدي ورثتها. ⁴

لقد استطاع العقل الجدلي أن يصنع روح جزمية جدلية لا تتفاعل مع الآخر، ولا تتحاور إلا لصرعه وتسفيهه، بعد أن رأى أن تأمين مسلماته قد تم، وبالتالي فهي أبدية التشييد ومطلقة اليقين. بديهية لا نقاش فيها. طبعي أن تكون للمتكلمين ردة فعل ضد أي تحركات تشويشية تحوم حول العقيدة وتطاولات

¹ القاضي عبد الجبار، المغني، ج5، المصدر السابق، ص86-87

² المصدر نفسه، ص87-88

³ الجاحظ، المختار في الرد على النصارى، المصدر السابق، ص65-66

⁴ المصدر نفسه، ص66

أغلبها انتقامية تحرك لا وعي الخصوم، ومن هنا جاءت البحوث الكلامية تعبر عن قمة الإبداع في الاستدلال و ابتكار أساليب المحاججة استنادا إلى المنطق وأفانين البيان في معالجة الوافد من الإشكالات العقديّة، المعنى الذي حمله المتكلم حول حقيقة الإيمان والدين لم يتقدم به أبدا إلى إرساء أسس وقواعد الحوار الموضوعي المطمئن، الذي يجلب معه سبل العيش المشترك بين مختلف الأديان والثقافات، وبناء علاقات إنسانية يذوب معها الاختلاف ولو كان في سنخ العقيدة، لأن المقولات الكلامية كانت تعتبر الاختلاف الديني بلية وجرمة ينبغي القضاء عليها، ما أدى إلى عطلة العقل التسامحي وهامشيتها، وتماهي الموقف الكلامي بالموقف السياسي «فلقد قام الموقف الكلامي في مسائل التوحيد والتكليف والمعاد والنبوة على دينامية الجدل مع المخالف داخل الدين الواحد أي الإسلام، أو المخالف في الدين... وإن كان الموقف الكلامي لا يخفي ضعف موقف المخالف أو خطئه، بإطلاق أحكام حدية أحيانا،»¹

¹ محمد المستيري، تجديد علم الكلام، منشورات كارم الشريف، تونس، ط1، 2019، ص114-115

المبحث الثاني: علم الكلام وإشكالية اللاهوت الصراطي (صورة الآخر المذهبي في المدونة الكلامية)

لقد أقر القرآن الكريم والسنة النبوية ثنائية المؤمن والكافر كتمييز مبرر ومشروع، ليميز الحق من الباطل والناجي من الهالك ، فلما ارتضى الله الإسلام للبشر كدين، بعث رسولا خاتما بين الناس ييث بينهم الشريعة الناسخة لما قبلها من الشرائع، ويضع أمام المسلمين ينبوعا للعقائد والعبادات، وهو النص المعصوم القطعي قرآنا، والسنة النبوية الظنية، ولما كان هذا القرآن يحمل ببطنه آيات محكمات وأخر متشابهات، فإن كثيرا من الأسئلة قد تناسلت، ناهيك عن بعض الآيات التي توهم التشبيه، وأخرى تحمل الجبر. إلا أن المصطفى الأمين (ص) كان بدوحة الوحي المعطاءة يجيب عنها، ويفصلها فتلين القلوب، وتستريح القرائح وتتكمم الأفواه، لأن السماء قد كفلت الجواب، غير أن الفترة التي أعقبت وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم؛ وما تبع ذلك من أحداث كشفت عن خلافات ونزاعات فجرت عدت قضايا، لم تكن موجودة من قبل، أو أن لاوعي المسلمين كان يضمورها، من قبيل: الإمامة، القضاء والقدر، طبيعة الكلام الإلهي، ولما كان النص المعصوم هو مرجعية كل المسلمين فقد شب اختلاف حول فهم الآيات، وإمكان التفسير والتأويل، لكن لم يتوقف الأمر عند هذا الحد، بل قد سُلَّت السيوف وزجرت الحناجر للحرب، والقتال. فكانت السياسة فاتحة الصراع الدموي المهيب « وأعظم خلاف بين الأمة خلاف الامامة، إذ ما سُلَّ سيفٌ في الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سُلَّ على الامامة في كل زمان »¹، لينفتح الباب على مصرعيه أمام الاجتهادات وتتفجر التحزبات، وتتوقد نار التمذهب والتعصب للآراء، والأفكار من القبيلة إلى العقيدة.

فوقعت حالة تشضي وانقسام قصمت ظهر الأمة الإسلامية الموحدة عهد المصطفى، إلى فرق ومذاهب متناحرة يكفر ويلعن بعضها بعضا، كل منها يعتبر نفسه الممثل الرسمي للدين، والحامل لأوصاف الفرقة الناجية التي بشر بها الرسول(ص)، وهو ما دفعنا إلى محاولة تسليط الضوء والكشف عن منطق التفكير والممارسة في علاقة الفرق الاسلامية فيما بينها، والتي تنشدها كلها التوحيد، وكيف تعامل المتكلم مع من خالفه في العقيدة أو بعض جزئياتها، خاصة بعد أن اعتقد أنه ممثل الفرقة المنصورة الخالصة المالكة للفهم الصحيح لهذا الدين، ويحتكر الحقيقة الدينية المطلقة التي لا تقبل التعدد والتنوع، ومن هنا كان فاتحة الذهنية

¹ أبي الفتح الشهرستاني، الملل والنحل، المصدر السابق، ص 17

الإقصائية والفرقية المغلقة؛ خير ممثل لما كان عليه النبي وأصحابه، فيا بشرى لمن كان لها تابع، ويا حسرى لمن كان عنها راجع «ولعل أهم الأحاديث التي وُظِّفت أيديولوجيا في قضية الإقصاء بين المذاهب الإسلامية، هو حديث الفرقة الناجية»¹، وقد أجهزت الروح التكفيرية على جل الممارسات الكلامية والمناظرات العقديّة، لأن اللاهوت الصراطي المعتمد تصنيفي إقصائي، إما مؤمن ناج، أو كافر هالك، فغدى علم الكلام الذي في جوهره كان موجها للدفاع عن العقيدة، أضحي دفاعا عن مسلمات وبدهيات الفرق، وانتصارا لها وإلزاما للخصوم بمقولاتها، لتنفرد باسم افرقة الناجية على مسرح الجدل العقائدي، وتموضع خصومها ضمن الفرق الاثنان وسبعون المبشرة بالهلاك الاخروي، فكل فرقة لها عقيدة مُنجزّة تعمل على صونها والدعوة لها، ربّت أتباعها على الطاعة لها والمحافظة عليها، وضرورة إدانة وإقصاء كل من خالفها، أو جاء بما يחדش بأصول الفرقة، أو يشوش على منتسبيها، والحقيقة الدينية مُنجزّة اجتهد فيه الأئمة العلماء، نهاية المجتهد والمقتصد، فقد أجمعوا على أصول الاعتقاد الصحيح، ورسموا حدود البحث والاشتغال. مما يغنينا عن قبول أي بدعة بدليل، سواء ادعى صاحبها أنها من نبات القرآن أو السنة، أو العقل أو الواقع»... من هذا المنطلق كثيرا ما نجد في البحوث الكلامية أن حجة المدعي تتم عن طريق القرآن أو السنة أو العقل، بيد أنها تُرد ويُعرض عنها. لكونها مخالفة لإجماع علماء ومتكلمي ذلك المذهب»².

لقد اتُخذ حديث الفرقة الناجية كأساس مقدس في ترسيخ ثقافة التكفير، والتفسيق عند أنصار الثقافة الجدلية كما يتضح من رواية عبد الله بن عمرو «أخبرنا أبو عبد الله أحمد بن الحسن بن عبد الجبار الصوفي قال: حدثنا الهيثم بن خارجة قال: حدثنا إسماعيل بن عياش عن عبد الرحمن بن زياد بن أنعم عن عبد الله بن يزيد عن عبد الله بن عمرو أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «ليأتينَّ على أمّتي ما أتى على بني إسرائيل، تَفَرَّقَ بنو إسرائيل على اثنتين وسبعين ملةً، وستفترق أمّتي على ثلاث وسبعين، تزيد عليهم، كلّها في النار إلا ملة واحدة» فقالوا: من هذه الملة الواحدة؟ قال: «ما أنا عليها وأصحابي»³، فقد تقلب هذا الحديث كثيرا في بطون مدونات الملل والنحل، وهو ما أشعل نار المناظرة والجدل والحجاج بين الفرق

¹ أحمد محمد السالم، اقضاء الآخر، المرجع السابق، ص 15

² حيدر حب الله، علم الكلام المعاصر، المرجع السابق، ص 67

³ أبي بكر الآجري، كتاب الشريعة، ج 1، تحقيق: عصام موسى هادي، دار الصديق، م ع س، ط 4، 2015، ص 25-26

الكلامية، يتبعون في ذلك عورات خصومهم مشتتين فرقا ومذاهب متناحرة « فلا تكاد تجد مذهباً إلا وبين أنصاره من يكفر المذاهب الأخرى »¹، انطلق حراس العقيدة من لحاظ منطقي إما ما نعتقده، أو تكفرون ولا وجود لحد أوسط بين منطقتنا ونقيضكم، لأن الحقيقة واحدة لا تقبل التنوع، أو التعدد، ولا يمكن إلا أن يتركز في حزب واحد، وفرقة بعينها، كلٌ يصيح أنها هاهنا مبثوثة، ولا يتحرج أهل كل فرقة من تركية رجالاتها، والتغني بأصولها، والتفاخر بسندها، في مقابل هذه النرجسية الفرعية التي تتوجه إلى تبخيس الآخر، وإدانة معتقداته، لأنها تصادر كل الحقانية، وتحيز متفردة بالصراط المستقيم، هذا هو المتكلم المستبد للساحة الدينية، والناطق الرسمي باسم الدين الوحياني « من الأخطاء الشائعة لدى المتنافسين في مجال ما، أن إثبات الذات يكون بنفي الآخر، وهذا طريق غير صائب وقد لا يصل بصاحبه سوى إلى اكتناز الأحقاد، وكثيراً ما نجد لدى الفرق الإيمانية »².

لقد تم تأصيل نزعة التكفير ضد أهل القبلة شرعاً، بالقرآن والسنة، فالله لم يرضى إلا بحق واحد، والرسول لم يشر بالنجاة إلا لفرقة واحدة، وهنا تفتقت روح التعصب، وفلسفة الانتماء للمذاهب، بعد أن وجد لذلك سنده لنفي الآخر المخالف، ونسف فطرة التعدد والاختلاف الرحيم، بل غدى كل ذلك ظاهرة مرضية ووباء ينبغي اجتثاثه، فالاجتهاد البشري تقدّس وقد تداولته الأجيال كترات نفيس، لا ينبغي تضييعه بل حفظه وحفظه، إن الأصل الذي اتفقت عليه كل الفرق الكلامية؛ كل مخالف أو معارض لمبدأ، أو أصل في عقيدتنا فهو: ضال مبتدع معادٍ للقرآن وللجنة، معاذيره فاسدة أمام تقارير الجماعة ومُنظري الفرق، لقد نذر المتكلم نفسه لإجماع فرقته، بأن يحيا ويموت على أصولها، فنجبل على سياسية الإقصاء ومنطق التنافر المذهبي، فضيقوا دائرة الخلاص لضيق دائرة الحق، فلا حظّ في النجاة من حاد عن حزيننا يوم القيامة من النار «فهذا معناه مركزة الحقيقة داخل مذهب معين وعدم إمكانية القول بأي نوع من التداخل أو التوزيع الحقائق في ما بين المذاهب»³.

¹ مالك وهي الوائلي، ظاهرة التكفير في الفكر الإسلامي، دار الهادي، لبنان، (د/ط)، 2007، ص 6

² حسن إبراهيم محمد، أزمة العقل الإيماني المذهبي، المرجع السابق، ص 30

³ حيدر حب الله، علم الكلام المعاصر، المرجع السابق، ص 72

1- استقراء تاريخي في ثقافة الإقصاء والتكفير الكلامية

أولاً: التكفير عند الخوارج ربما أول فرقة دشت لاهوت صراطي تكفيري* هم الخوارج، كأول حركة سياسية دينية إسلامية تساوم عقائد المسلمين باسم النص، تصنفهم كفاراً مارقين يُستباح منهم الدم والعرض، أو مؤمنين ناجين على مقالة القوم، وقد أسقطوا ميزانهم الفرقي على الصحابة بدء من معركة الصفين**، فحاكموا العقائد بالسياسة « أجمعت الخوارج على إكفار علي بن أبي طالب - رضوان الله عليه ! أن حكّم، وهم مختلفون: هل كفره شرك أم لا ؟ وأجمعوا على أن كل كبيرة كفر، إلا « النجدات » فإنها لا تقول ذلك . وأجمعوا على أن الله - سبحانه ! - يعذب أصحاب الكبائر عذاباً دائماً ، إلا « النجدات » أصحاب « نجدة »¹.

لقد اتفقت كل كتب الفرق والملل بإجماع أهل هذه الطائفة على تكفير مخالفينهم، وإعلان الجهاد فيهم، بل وحتى العوام من الناس الذين اجترحوا الكبائر من الذنوب، عدّوها مكفريات مخرجة من الملة، فأصدروا في حق كل مخالف حاضراً أو غائباً صك الخروج من الملة شراهم بالعذاب، وخسراهم في الدارين، ما أتاح لهم بناء فلسفة ثورية ضد المخالفين، والحكام باسم المقدس، فتاريخهم انقلاب وتمرد، وخروج وعصيان، فالولاء والبراء هو عمدة الاعتقاد الخارجي « وتجمعهم القول بالتبري من عثمان وعلي رضي الله عنهما، ويقدمون ذلك على كل طاعة، ولا يصحّحون المناكحات إلا على ذلك، ويكفرون أصحاب الكبائر ويرون الخروج

* يعود هذا المصطلح إلى المفكر عبد الجبار الرفاعي والذي وظفه في تشريحه للعقل الكلامي الجدلي وعلاقته بالعقول الأخرى التي تشاركه الملة فلكل فرقة مدونة خاصة عقدية تحاكم بها العقائد المخالفة فتصنفها مارقة أو خارجة عن الصراط المستقيم كما تراه، وقد اتكأ هذا اللاهوت واستمد قوته من حديث الفرقة الناجية « ومرار الزمن ترسخ لاهوت صراطي في التفكير الكلامي لا يقبل في دائرة الإيمان والنجاة إلا الفرقة الناجية، فيما تُخرج كل فرقة أخرى غيرها من دائرة الإيمان، ولا تمنحها حق النجاة، مهما كانت اعتقاداتها واجتهاداتها ... أفضى هذا اللاهوت الصراطي إلى تقويض مرتكزات العيش سويًا في فضاء التنوع والاختلاف ». عبد الجبار الرفاعي، علم الكلام الجديد مدخل لدراسة اللاهوت الجديد وجدل الدين والعلم، موسوعة فلسفة الدين 3، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ط1، 2016، ص 34.

** هي المعركة التي وقعت بين جيش علي عليه السلام ومعوية رضي الله عنه سنة 37هـ، بعد سنة من موقعة الجمل، أشعل نارها قضية القصاص من دم عثمان بين معجلٍ ينعوا قميصه الملطخ بالدم المعلق في منبر دمشق ، ومرجٍ يرى في مصلحة الدولة وقوتها ما يتطلب التأجيل، والتي عرفت نهايتها بقبول عليٍ للتحكيم، الأمر الذي أدى إلى خروج طائفة تنقم عليه ذلك وهم كانوا من قبل للحرب يريدون، ولعلي في ذلك دافعون، عرفوا بالخوارج أخذوا موقفاً من الحكمين عبد الله بن عباس، وعمرو بن العاص، وحكموا بكفرهما وكفر من قبل التحكيم بدء من علي ومعوية. للمزيد أنظر: ابن الأثير الجزري، الكامل في التاريخ، ج3، تحقيق: أبي الفداء عبد الله القاضي، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1، 1987، ص93-95. أيضاً: أكرم ضياء العمري، عصر الخلافة الراشدة، مكتبة العبيكان، السعودية، (د/ط)، ص 477 (د/س).

¹ أبي الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ج1، المصدر السابق، ص 140

على الإمام إذا خالف السنة: حقا وواجبا»¹، ولم تتردد الفرق إلى إخراجهم من الملة نتيجة الحماس التكفيري الذي ابتلوا به، بطعنهم في الصحابة، وسلسلة الاغتيالات التي ارتكبوها، فها هو البغدادي مؤرخ الفرق يحكم على اتباع نافع بن الأزرق* (ت 65هـ) الخارجي بالكفر الذي يُكَب صاحبه في النار بالإجماع « وأكفرهم الأمة في هذه البدع التي أحدثوها بعد كفرهم الذي شاركوا فيه المحكمة الأولى، فباءوا بكفر على كفر، كمن باء بغضب على غضب وللكافرين عذاب مهين »²، وقد استمر سياط التفكير الذي تناسل عليها بكل أحزابها، من قبل كل الفرق الإسلامية فالتكفير والتبديع لم يفارقهم البتة « اعلم أن الخوارج عشرون فرقة كما ترى بيانهم في هذا الكتاب وكلهم متفقون على أمرين لا مزيد عليهما في الكفر والبدعة »³.

وتجمع الخوارج كما تشهد كتب النحل على إخراج مخالفيهم وخصومهم من ملة الإسلام ولو اجتمعوا معهم في صلاة أو نسك حج، بل وهناك من كفر القاعدين من الناس الذين لم يخرجوا إليهم ويلتحقوا بمعسكرهم، كاتباع نافع بن الأزرق (ت 65 هـ) الذي كَفَّر على خطى أئمة مرتكب الكبيرة « والأزارقة تقول: إن كل كبيرة كفر، وإن الدار دار كفر، يعنون دار مخالفيهم، وإن كل مرتكب معصية كبيرة ففي النار خالدًا، ويكفرون عليا - رضوان الله عليه ! - في التحكيم، ويكفرون الحكمين: أبا موسى، وعمرو بن العاص ويرون قتل الأطفال . »⁴. من هنا كان تاريخهم خروج عن الحكام الذين رأوا أن تصويهم بالسيف يكون « وأما السيف فإن الخوارج جميعا تقول به وتراه، إلا أن الإباضية لا ترى اعتراض الناس بالسيف »⁵.

يمكن القول أن أول عقيدة توحيدية تستيحج دم المخالفين كانت من حبك المحكمة الأولى " وعقيدتهم التكفيرية هذه جعلتهم يستباحون الخوض في دماء المسلمين دون أدنى تورّع أو تحفظ، وقد نقل لنا التاريخ

¹ أبي الفتح الشهرستاني، الملل والنحل، المصدر السابق، ص 93

* نافع بن الأزرق بن قيس الحنفي، البكري الوائلي، الحروري، أبو راشد (65 - 000 هـ = 685 - 000 م) : رأس الأزارقة، وإليه نسبتهم. كان أمير قومه وفقههم. من أهل البصرة. صحب في أول أمره عبد الله بن عباس وكان نافع جبارا فتاكا، قاتله المهلب بن أبي صفرة ولقي الأهوال في حربه وقتل يوم) دولاب (على مقربة من الأهواز) ينظر: الزركلي، الأعلام، ج7، المرجع السابق، 351-352

² عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، المصدر السابق، ص 57

³ أبي المظفر الاسفراييني، التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية من الفرق الهالكين، المصدر السابق، ص 45

⁴ أبي الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ج1، المصدر السابق، ص 142

⁵ المصدر نفسه، 172

صوراً مؤلمة ومشاهد مروعة في هذا الشأن»¹، فذكرت كتب التاريخ والملل ما فيه الكفاية لسط مقولات القوم وكشف منظومتهم الدينية المتمردة التي انبنت على تكفير المخالفين والخروج عليهم، وإن كانوا حكاماً أو سلاطين وضرورة خلعهم بالسيف « أجمع الخوارج على وجوب الخروج - [الثورة] - على أئمة الجور والفسق والضعف أي على وجوب الثورة، والثورة المستمرة...»² ويمكن أن نستحضر النص الخارجي التكفيري والإقصائي في ثوبه الإباضي الذي أتاح لنا فرصة الاطلاع على المتن الخارجي دون واسطة مؤرخ موالٍ أو معارض، حيث يذهب قطب الأئمة الإباضية الجزائري أحمد بن يوسف أطفيش* إلى القول بصحة مذهب الإباضية واعتبر أن شك الإباضي في مذهبه كفر ونفاق إذ لا تستوي كل الفرق الإسلامية مع الإباضية في الحقانية واليقين، وهذا في شرحه لـ "كتاب النيل وشفاء" حيث يقول على لسانه « ويجب على المرء فرز دينه كفرز طريق داره.. فالشاك في كونه صواباً ودين مخالفين خطأ منافق ولو منا، ولا يشم رائحة الجنة ولو صلى حتى يخرج عظم جبهته، أو صام الدهر، وتصدق بلا غاية»³. وقد كانت مقولة " لا حكم إلا لله " هي الفيصل المفرق بين موالٍ ومعادٍ للاعتقاد الخارجي، فجعلوا تحكيم النص ميزان الإيمان والكفر، فلا حكم فوق حكم الله، وكل حزب خرج عن هذا فحدّه ضرب بالسيف، ومقعده في النار كافراً مدحوراً، فضاقت دائرة النجاة والإيمان، وانحسرت شجرة الخلاص التي يستظل تتحها أتباع الحزب الخارجي فقط «وليس أدل على صحة هذا الفهم من التشردم الذي أصاب الخوارج أنفسهم بسبب شعارهم هذا؛ فقد تفرقوا إلى عشرات الفرق، وكثرت كل منهم سواه، لأن اختلاف الرأي اعتبر دائماً خروجاً على حكم

¹ أحمد حسين الخشن، العقل التكفيري قراءة في المنهج الإقصائي، المرجع السابق، ص 10-11

² محمد عمارة، تيارات الفكر الإسلامي، دار الشروق، القاهرة، (د/ط)، 1994، ص 18

* (ولد: 1237هـ / 1821 - توفي: السبت 25 ربيع الثاني 1332هـ / 1914) هو: المحمّد بن يوسف بن عيسى ابن صالح بن عبد الرحمن بن عيسى ابن إسماعيل بن محمّد بن عبد العزيز بن بكير الحفصي، اطفيش أشهر عالم إباضي بالمغرب الإسلامي في العصور الحديثة. ولد ببغداية لمّا انتقل إليها والده، وعاش بها طفولته الأولى، وفي الرابعة من عمره توفي والده، وتركه يتيمًا تحت كفالة والدته. توسّمت فيه بوادر النبوغ، فعهدت به إلى أحد المرثيين لحفظ القرآن، فحتمه وحفظه وهو ابن ثمان سنوات، ففتح له مجال العلم، وسارع إلى دور العلماء وحلّق الدروس بالمسجد ومن أهم آثار الشيخ اطفيش تأليفه التي أغنى بها المكتبة الإسلامية، كمّا ونوعاً، فقد عدّها بعضهم وقال: إنّها تبلغ الثلاثمائة مؤلّف، ما بين كتاب ورسالة واتّسع له العمر، ليرتك هذا التراث الجليل، فقد عمّر سنّة وتسعين عاماً. وشملت تأليفه مختلف فروع المعرفة، في المنقول والمعقول. معجم أعلام إباضية المغرب، ج2، (كتاب جماعي)، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط2، 2000، من ص 399 إلى ص 406.

³ أحمد بن يوسف أطفيش، كتاب النيل وشفاء العليل، دار الفتح، لبنان، (د/ط)، 1973، ص 431-430

الله أو كفرا به، ولم يبق مجال لتباين الآراء إلا حيث يترتب عليها اقتتال أصحابها بزعم كم منهم أنه يسعى إلى إقرار حكم الله في الأرض!!¹ هذا فيض من غيوض اللاهوت الخارجي الإقصائي الانحصاري.

¹ محمد سليم العوّاء، المدارس الفكرية الإسلامية من الخوارج إلى الإخوان المسلمين، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2016،

ثانيا: التكفير عند الشيعة ولما تناولوا على علي رضي الله عنه (الخوارج) فقد شنّ عليهم اتباع آل البيت هجوما عنيفا بلا هوادة، خاصة وأنهم دبّروا مكيدة قتل علي رضي الله عنه، وذلك متقلبا في الدوائر العقلية للشيعة يقول الكليني* في "أصول الكافي" ما رواه: « علي بن ابراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن محمد بن حكيم وحماد عن أبي مسروق قال: سألتني أبو عبد الله عن أهل البصرة، فقال لي ما هم؟ قلت: مرجئة وقدرية وحرورية فقال: لعن الله تلك الملل الكافرة المشركة التي لا تعبد الله على شيء¹، وقد سموا بالحرورية نسبة إلى المكان الذي خرجوا إليه، والذي يسمى: حروراء وقد قام كل كتاب في العقيدة إلا قليلا منهم بلعنهم وتكفيرهم، حتى أضحى ذلك دلالة على حب علي، وتقربا إلى الله به، بل عاتبوا وأنكروا على من عزف عن ذلك « علي أنه يقال للمعتزلة والمرجئة والحشوية جميعا: لما أنكرتم إكفار محاربي أمير المؤمنين عليه السلام وقد فارقوا إمامة الأمير العادل وأنكروها، وردّوا فرائض الله تعالى عليه وجحدوها، واستحلّوا دماء المسلمين وسفكوها، وعادوا أولياء الله المتقين في طاعته، ووالوا أعداءه الفجرة الفاسقين في معصيته، وأنتم قد أكفرتهم مانعي أبي بكر الزكاة، وقطعتهم بخروجهم عن ملّة الاسلام؟! وهل فرقتكم بين الجميع في أحكام الكفر والإيمان إلا عناد في الدين وعصبية للرجال²، لكن العجيب هنا! حتى العقل الشيعي نجده قد ابتلي بهوى التكفير والإقصاء لكل خارج عن أصوله، على رأسها الامامة التي تعد البؤبؤ الذي ترى به عين الاعتقاد الشيعية، وقد عدّوها حدّا فاصلا بين الكفر والإيمان، باعتبارها أصلا من أصول الدين، ومن هنا جاء نفيهم وإدانتهم لكل من ردّ هذا الأصل، أو عدّه من الفروع. والإمامة الأولى مثبتة لعلي، لا رادّ لذلك إلا جاهل، ومرتد، خصوصا لو استقرنا في ذلك نصوص الإمامية لغزارة انتاجها الكلامي فقد ذهبت إلى القول « بأن منكر إمامة علي كافر حقيقة وإن كان مسلما في الظاهر³ ».

* الكليني محمد بن يعقوب متكلم ومحدث شيعي. توفي في بغداد سنة 229هـ/941م. قدم من الري إلى بغداد حيث أمضى عشرين عاما يجمع الأحاديث والأخبار والتعاليم الأئمة. له الكافي الذي تعدد فيما بعد شراحه، وكتاب الحجّة. ينظر: جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، المرجع السابق، ص 527 ينظر أيضا: أبو القاسم الخوئي، معجم رجال الحديث، ج 19، مؤسسة خوي الإسلامية، النجف الأشرف، ط 1، (د/س)، ص 54 وما بعدها

¹ محمد بن يعقوب الكليني، أصول الكافي 1-2، دار المرتضى، لبنان، ط 1، 2005م، ص 684.

² الشيخ المفيد، الإفصاح في الإمامة، تحقيق: قسم الدراسات الإسلامية - مؤسسة البعثة، الناشر: المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، قم، ط 2، (د/س)، ص 120

³ حيدر حب الله وآخرون، اتجاهات العقلانية في الكلام الإسلامي، المرجع السابق، ص 430

لقد استأثر هذا الحديث مذهبيًا، فقد نفت الامامية مخالفيها وحرمتهم من السعادة يوم المعاد، فاحتكرت بذلك مقولة الفرقة الناجية، بدعوى أنهم ورثة آل البيت، وحاملي رسالتهم والحافظين لعهدهم، أردفوها بأن قعدوا للإمامة كركن ديني، لتعمق الهوى بين خصومهم، واختموا ذلك بالبراءة من بعض الصحابة الذين غدروا الأمانة، وتلاعبوا بالخلافة، فارتسم ندان متضادان؛ شيعة بإمامة روحية نصية، وسنة بإمامة بيعية اختيارية « آثار أصل الإمامة جدلا محتدما وخطيرا بين المسلمين، فقد كفرت كل الفرق الأخرى بسببه، واعتبرت غيرها محروما من النجاة والسعادة الأخروية، بل لطالما حكمت عليه بالنجاسة »¹، وغدى اتباع مدرسة آل البيت يرافعون عن أصولها، ويدافعون عنها ضد خصومها، وينشرون دعوتها، باعتبارها مدرسة أهل الحق والنجاة، ممارسين في ذلك استبداد ديني، يطردون المخالفين من أهل الاسلام لمجرد أن خالفوهم في إجماعهم « أما الشيعة الامامية أعز الله دعوتهم ورفع شأنهم فقد زادوا على هذه الثلاثة أمرين آخرين، وأوجبوا الاعتقاد بهما، وهما عندهم - في جملة - شرط في الايمان - زائد على الاسلام - في النجاة من النار »²، وهذا ما يجعل مذهب الامامية واجب الاتباع لمن أراد الأمن والأمان، من العذاب، والفوز بالفلاح والخلاص الأخروي، لأن ما دون ذلك من المذاهب والفرق باطل وظلال « لما نظرنا في المذاهب وجدنا أحقها وأصدقها وأخلصها عن شوائب الباطل وأعظمها تنزيها لله تعالى ورسله ولأوصيائه عليهم السلام، وأحسنها في المسائل الأصولية والفروعية: مذهب الإمامية »³، وأي اقصاء وتعصب كهذا! فالإنكار لما أجمعت عليه الامامية إنكار لما جاء به الأنبياء .

نجد أن العقل الشيعي يريّ اتباعه ويغذي عقولهم على التعالي عن بقية الفرق، والأحزاب، والبراءة منهم بلا تخرج أو تردد. وهناك الكثير من الروايات التي يتكئ عليها العقل الإمامي في محاكمة خصومه، ولعن وتكفير كل من شكك في إمامة الأوصياء، أو نصّب إماما خارج رسم النص، وحدّ العصمة، حتى أن الروايات التي بين دفتي "بحار الأنوار" تقدم تأويلات تتجاوز المعقول بما يخدم الأصول الامامية على رأسها الامامة التي ظلت الاهتمام الرئيسي في الكلام الشيعي كنظرية دينية تتولد عنها كل المسائل الكلامية، يذهب المجلسي بأية ﴿إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ (سورة الفاتحة الآية 5) منحنا بعيدا عندما يلوي

¹ المرجع السابق، ص 430

² الحكيم الطبطبائي، أصول العقيدة، دار الهلال، مصر، ط5، 2013م، ص48

³ السيد علي الحسيني الميلاني، شرح منهاج الكرامة في معرفة الامامة، ج1، مركز الحقائق الإسلامية، قم، ط1، 1428هـ، ص 14

عنقها، ويجعل ذلك الصراط هو: الإمام. السبيل الأوحى الذي تكون طاعته المنجية وإنكاره مهلكة « وهما صراطان صراط في الدنيا وصراط في الآخرة فأما الصراط الذي في الدنيا فهو الإمام المفروض الطاعة من عرفه في الدنيا واقتدى بهداه مرّ على الصراط الذي هو جسر جهنم في الآخرة ومن لم يعرفه في الدنيا زلّت قدمه عن الصراط في الآخرة فتردى في جهنم»¹، من هنا غدت الأصول مرجع الفرق واتباعها، تتمايز عن بعضها بها وتتقارب، بل وامتد ذلك ليشمل الفقه والحديث وحتى التفسير مما يعني « اتساع ثقافة المتكلم واهتماماته الفكرية لتشمل جملة العلوم الشرعية لاسيما التفسير والأصول والفقه، ولم يكن ذلك مقتصرًا على متكلمي الشيعة والسنة، بل شمل المعتزلة أيضا»². لقد لعبت فكرة الأصول دورا بارزا في ذلك التمييز الشارح بين الفرق، كاجتهادات بشرية تم تقديرها ليميز الطيب من الخبيث في الاعتقاد، فكانت بمثابة الخط الفاصل بين المتكلم والمتكلم، فقد كرّس فلسفة الانتماء على شاكلة الإمامة، التي أسلفنا الحديث عنها والتي ميّزت بين الشيعي الناجي، وغيره الشقي، وقد كانت تلك الأصول ذريعة لإقصاء كل خلاف على مستوى الاعتقاد، ومقالة الجماعة ذلك المنجز النهائي، من أجل تكريس التصور الايماني الواحد، ومحو كل سمات التنوع والتعدد، وإحلال الإكراه بدل الحرية والاختيار، من هنا سارع أهل الكلام بمطية أصول الاجماع « في إصدار أحكام التكفير والتفسيق والتبديع ضد كل مخالف لمنهجهم وفكرهم الخاص، والادعاء بأنهم وحدهم يملكون « الحقيقة المطلقة » وما عاداهم في ظلال وانحراف، ومصيرهم بالقطع إلى نار جهنم»³، وهذا تمثله العقل العقدي الشيعي كباقي العقول العقدية الكلامية، في تكفير المخالف والتكفير به وتذليله، فقط بذنب أن خالف لا وافق ما اعتقدوه « إن التكفير عند الشيعة لمخالفهم يشمل جميع مذاهب وفرق أهل السنة بدون أي استثناء، فلا فرق بين شافعي وحنبلي، ولا بين معتزلي وأشعري، ولا بين صوفي أو سلفي، فالجميع في نظر الشيعة كفار ملعونون مستحقون للخلود في نار جحيم الآخرة إلى الأبد مع اليهود والنصارى والمجوس»⁴.

¹ محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، الكتاب السابع، مؤسسة إحياء الكتب الإسلامية، إيران، (د/ط)، (د/س)، ص 181

² محمد بوهلال، إسلام المتكلمين، دار الطليعة، لبنان، ط1، 2006، ص 160

³ عبد الله أحمد اليوسف، شرعية الاختلاف دراسة تأصيلية منهجية للرأي الآخر في الفكر الاسلامي، دار الهادي، لبنان، ط2، 2004،

ص 9

⁴ عبد الملك بن عبد الرحيم الشافعي، الفكر التكفيري عند الشيعة حقيقة أم افتراء، مكتبة الإمام، مصر، ط1، 2006، ص 85

لقد بعثت نصوص الإمامية روح العداة والتكفير، والإقصاء، وشحذتها بسند النص صوب المخالفين والخصوم، فكلهم في ميزان الكفر مهما تعددت مقالاتهم وآرائهم الخارجة عن أسفار معتقد الفرقة، إما مؤمن بخلافة أبي بكر وعمر، أو رافض للعصمة أو منكر للنص، أو مبدل لتصور المهدوية، ورادُّ مُشككٍ لإمامة الاثناعشر، فهي كلها توجب الكفر والزندقة والإخراج من الدين، يروي صاحب الحدائق الناظرة الفقيه والمحدث يوسف البحراني* حكما رهيبا في حق المخالفين « أما دفعوا النص على أمير المؤمنين (عليه السلام) بالإمامة فقد ذهب أكثر أصحابنا إلى تكفيرهم لأن النص معلوم بالتواتر من دين محمد (صلى الله عليه وآله وسلم) فيكون ضروريا أي معلوما من دينه ضرورة فجاحده يكون كافرا كمن يجحدون الصلاة وصوم شهر رمضان¹، لقد جعلوا إنكار النص في مقام إنكار ركن من أركان الدين، المقومة للإسلام فيكون حكمهم في ذلك حكم الكفار، أحياء كانوا، أم أموات، ولم تسلم حتى الفرق التي وافقتهم الولاية الأولى لعلي عليه السلام، ذنبها أنها خرجت عنهم في ترتيب الأئمة « فينبغي أن يعلم أن جميع من خرج عن الفرقة الاثناعشرية من أفراد الشيعة. كالزيدية والواقفية والفضحية ونحوها. فإن الظاهر أن حكمهم كحكم النواصب فيما ذكرنا لأن من أنكر واحدا منهم (عليهم السلام) كان كمن أنكر الجميع كما وردت بهم أخبارهم²، أما الفرق الأخرى الخارجة عن جليل ركنية الإمامة، فبَدَعُوا وَفَسَقُوا، وَنُكِّلَ بِهِمْ وَمَقَالَاتِهِمْ، وذلك بإثارة قضايا في التوحيد والعدل وغيره، فالأشاعرة كانت معرفتهم بالباري سقيمة، وغير سليمة فكان الجهل والزيغ حليفهم « فالأشاعرة لم يعرفوا ربه بوجه صحيح بل عرفوه بوجه غير صحيح

* فقيه ومجتهد شيعي إمامي من البحرين (1107-1186) العصفوري ابن احمد بن ابراهيم بن احمد بن صالح بن عصفور البحريني صاحب "الحدائق الناظرة في أحكام العترة الطاهرة" ترجمه ولده الحسن البحريني مفصلا في آخر نسخة من "لؤلؤة" لوالده فذكر انه ولد سنة 1107 وتوفي سنة 1186 وغسله تلميذه الحاج معصوم والشيخ محمد علي بن سلطان وصلى عليه الوحيد البهبهاني ودفن قرب رجل الشهداء بكربلاء ينظر: آغا بزرك الطهراني، طبقات أعلام الشيعة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 2009، ص 528-531

¹ يوسف البحراني، الحدائق الناظرة، ج5، تحقيق وتعليق وإشراف: محمد تقي الايروان، مؤسسة النشر الاسلامي، قم، (د/ط)، (د/س)،

فلا فرق بين معرفتهم هذه وبين معرفة باقي الكفار¹، بل معرفتهم أظل وأخسر من معرفة الكفار «
فالأشاعرة ومتابعيهم أسوأ حالا في باب معرفة الصانع من المشركين والنصارى»².
هذا هو فضاء الحرية عند الأصولية الأخبارية لدى الإمامية، إقصائية رهيبية وحصر متطرف للحقيقة،
وتضييق للنجاة، مخالف للرحمة الإلهية الشاسعة، فلم ينفع الأشاعرة توحيدهم في الخلاص من نار الخلود،
فلم تكن حامية لهم إلا في عصمة دمائهم وأموالهم « فمعرفتهم له سبحانه على هذا الوجه الباطل من جملة
الأسباب التي أورثت خلودهم في النار مع إخوانهم من الكفار، وأفادتهم الكلمة الإسلامية حقن الدماء
والأموال في الدنيا »³، والأدهى والأمر أن المفارقة امتدت حتى الألوهية، والنبوة، براءة الكفار والمشركين
لطائفة من طوائف التوحيد، رسمت فهما جديدا لأصول الدين « وحاصله أننا لم نجتمع معهم على إله ولا
على نبي ولا على إمام . وذلك أنهم يقولون أن ربهم هو الذي كان محمد صلى الله عليه وآله وسلم نبيه
وخليفته أبو بكر، ونحن لا نقول بهذا الرب ولا بذلك النبي، بل نقول أن الرب الذي خليفة نبيه أبو بكر
ليس ربنا »⁴، بعد هذه الجولة في نصوص التوحش والإقصاء لدى الاتجاه الشيعي، نجد أن العقل الكلامي
كان منغلقا لا يقبل الآخر، ولا يستثني في ذلك من خالفه ولو كان يشاركه الفرقة، خصوصا الاتجاه
الإمامي الذي كان ثريا بنصوص التكفير، والتبديع لغزارة إنتاجه الكلامي، وهذا ديدن كل عقل عقدي
جدلي، الذي يبغى احتكار الحقيقة الدينية، وتوحيد الناس حولها، والنفوذ إلى السلطة لشرعنتها بالقوة وطرد
المخالفين، وإبادتهم لأن كل الفرق كانت ترى نفسها ممثلة للإسلام الرسمي والدين الأصيل « فمما لا شك
فيه أن كل فرقة إسلامية تعتقد أنها الحاملة للدين، والحافظة له . هي - بهذا الوعي - مخلصه إلى عقائدها،
شديدة التعبد بها »⁵.

¹ السيد نعمة الله الجزائري ، الأنوار النعمانية، قدم له وعلق عليه: محمد علي القاضي الطبطبائي، ج2، مؤسسة الأعلى للمطبوعات،

لبنان، ط1، 2010، ص 243

² المصدر نفسه، ص 243

³ المصدر نفسه، ص 243

⁴ المصدر نفسه، ص 244

⁵ المنصف بن عبد الجليل، الفرقة الهامشية في الإسلام، تقديم الدكتور: عبد المجيد شرقي، مركز النشر الجامعي بتونس، المركز القومي

البيداغوجي بتونس، ط1، 1999م، ص 38

لقد آمنت كباقي الفرق "الإمامية" أنها هي المقصودة من حديث الفرقة الناجية، وحاملة هم الدفاع عن الدين والحفاظ على سننه، والقضاء على كل بدعة دخيلة تشوش منجزات هذا الدين، خصوصا على مستوى العقيدة تحقيقا للإسلام المطلوب « فوجدنا الفرقة الناجية هي الفرقة الإمامية، لأنهم باينوا جميع المذاهب، وجميع المذاهب قد اشتركوا في أصول العقائد، وهذا تحقيق متين، وحاصله أنه لو كان الفرقة الناجية غير الامامية لكان الناجي كلهم لا فرقة واحدة وذلك لأنهم متشاركون في الأصول والعقائد الموجبة لدخول الجنة ولا يخالفم أحد سوى الامامية، فإنهم اشتركوا في دخول الجنة ولاية الأئمة الاثني عشر والقول بإمامتهم.... فهم جازمون بصحة دينهم ونجاتهم كجزم أئمتهم عليهم السلام¹، وهنا يظهر لنا أن مخالفة الأغلبية والخروج عنها، دليل نجاة، لأن الحق لا يكون إلا من نصيب القلة، لا متدفقا عند عموم السواد الأعظم من الفرق، وقد تنبه الدكتور محمد عمارة* إلى أن التراث الشيعي غارق فيما اصطلح عليه بالفحش الفكري « بل إن تراث الشيعة، في المصادر المعتمدة، التي تُدرّس حتى اليوم في الحوزات العلمية والتي تُكوّن العقل الفقهي للمراجع الشيعية الذين يقودون جماهير المقلدين....إنما يعم - هذا التراث - فاحشة التكفير²، هذه أحد النماذج التي قدمناها، والتي تبين مدى احتكار وتهاافت الفرق الكلامية على قبض واحتكار اليقين الديني، وبسط نفوذها الاعتقادي داخل المجتمع، لتضييق الخناق على كل صور التعددية، وحركات الاجتهاد، فالله خلق عباده للاختلاف إلا على مستوى العقيدة فهو محظور، لأن الترسيمية ثابتة والمدونة واحدة أبدية الانجاز والإعجاز، فلا مجال لتحويلها، أو تغييرها، توحيدا للحقيقة وتمكيننا للدين في الأرض باسم الفرقة الناجية « فانكفا أتباع المذاهب الأخرى على أنفسهم، وانطوت كل

¹ السيد نعمة الله الجزائري ، الأنوار النعمانية ، ج2، المصدر السابق، 244

* مفكر ومحقق مصري (1931-2020) وعضو مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر، وعضو هيئة كبار علماء الأزهر، وعضو المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية بمصر، ورئيس تحرير مجلة الأزهر حتى سنة 2015،. حاز على ماجستير ودكتوراه في الفلسفة الإسلامية، شكل سؤال النهضة النقطة الأساسية التي دارت عليه جل مؤلفاته وكتابات من أهم كتبه : الإسلام وفلاسفة الحكم في 3 أجزاء، الإسلام والتعددية، تيارات الفكر الإسلامي، إلى جانب تأليفه عديد من كتب عن أعلام التراث، وتحقيقه بعض مؤلفات رجال الإصلاح والنهضة: (الأعمال الكاملة لرفاعة الطهطاوي/جمال الدين الأفغاني/الشيخ محمد عبده) وقد تركت المعتزلة أثرها في تفكير محمد عمارة. ناصر محي الدين ملوحي، المبدعون العرب.. الفيلسوف محمد عمارة.. الابداع في تأصيل وتجديد وتنوير وترشيد الفكر الإسلامي المعاصر، دار الغسق للنشر، سوريا، ط1، 2021، ص 10-11

² محمد عمارة، تحميل كتاب فتنة التكفير بين الشيعة والوهابية والصوفية، قضايا إسلامية، العدد 124، ذو الحجة 1427هـ - ديسمبر

2006، وزارة الأوقاف، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، جمهورية مصر العربية، ص 73

جهة منهم ضمن دائرتها الخاصة، لتهتم بتحسين أتباعها ضد تأثيرات الاتجاه السائد، الذي يحتكر كل الوسائل العامة»¹.

لقد سلبت مقولة الفرقة الناجية إمكان عيش الفرق مع بعضها البعض، فالواقع السياسي والديني لم يكن يقبل إلا قولاً عقدياً واحداً متفرداً بالحقانية والخلاص، يوجه قلوب الاتباع صوب تصور ومخيال ديني أحادي، والاستقرار على نسق كلامي، إن رجاء المسلم في الخلاص هو معرفة الطريق المستقيم الموصل إليه، ولن يتأتى ذلك إلى لمن انطوى تحت مظلة الفرقة الناجية، والمنصورة، فلا يمكن أن يتشظى الصراط إلى صراطات مستقيمة، يتيه الباحث عن النجاة بينها لكل منها آذان يدعوا إلى الاستجابة « كان عالم الإسلام وما زال محكوماً برؤية توحيدية كلامية، تملّي على من يتبناها شعوراً بأن معتقده هو الحق وكل ما سواه باطل، وأنه لا يظفر بالنجاة إلا بالتشبث بهذه الرؤية»². كان لابد لهذه العقيدة من سلطان تقوى به وتمدد، فالالتحام بالسياسة والدنو من السلطان هو ما يخدم مراد الفرقة التي تبغي الانتصار لمقولاتها والانكسار لغيرها، وكُتِبَ ذلك للعقل الشيعي الأثناعشري مع قيام الدولة الصفوية في إيران على يد شاه اسماعيل الأول* (ت 930 هـ)، والذي كان شديد التعلق بالمذهب الشيعي الإمامي فسعى إلى بعثه والترويج له وخنق خصومه، من هنا كان لابد التعامل من موقع العداة والإدانة مع المخالفين من الفرق والمذاهب فلم يتأخر في فرض التوحيد المذهبي والسياسي « فرض اسماعيل، بعد أن استولى على تبريز، المذهب الشيعي الإثني عشري على سكانها وأجبرهم على وضع علامة القزلباش، واضطهد مخالفه من أهل السنة وقتل منهم نحو عشرين ألفاً وكان يمتحنهم بطرق شتى... ويبدو أن إعلان المذهب الشيعي الإثني عشري مذهباً رسمياً للدولة في إيران لم يكن في معظمه إلا من أجل إيجاد إطار إداري شرعي للدولة الجديدة من جهة وإرضاء لعقائد السكان في إيران من جهة أخرى، حيث كان التشيع منتشرًا على مستويات شعبية وقيادية

¹ حسن الصفار، الحوار والانفتاح على الآخر، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، ط1، 2004، ص 147-148

² عبد الجبار الرفاعي، الدين والاعتراب الميتافيزيقي، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ط2، 2017، ص 277

* أول مؤسس وملك للدولة الصفوية "ولد الشاه اسماعيل مؤسس الدولة الصفوية في 25 رجب عام 892هـ/1486م وكان في الرابعة عشرة من عمره عندما خرج مطالباً بإرث أبيه وليس معه كما تزعم الروايات إلا سبعة أشخاص من أنصاره وتمكن... من استغلال ضعف الدولة الخروف الأبيض وقضى على حكمهم إلى الأبد ودخل مدينة تبريز معلناً نفسه شاهداً على إيران وكان لظهور الدولة الصفوية على يد اسماعيل الصفوي في إيران تأثير كبير من النواحي السياسية والاجتماعية والدينية" ينظر: حسن كريم الجاف، موسوعة تاريخ إيران السياسي، ج3، الدار العربية للموسوعات، لبنان، ط1، 2008، ص 17

«¹، لقد سلم اتباع كل فرقة أن الحق متركز بين يدي فرقة واحدة، وهي التي هُم بين ظاهرائيها، وبوفائهم لها هم بذلك ينصرون الحق، ويدحضون الباطل الذي توزع بين المخالفين على كثرة مذاهبهم وفرقهم، هذا هو الوسط الديني الذي عاشت فيه الفرق الإسلامية، وتكونت في كنفه أجيالها وترتت، والمتبصر بالواقع الإسلامي آنذاك يدرك مدى الموضوعية المفقودة، التي تورطت في سحبها الذهنية الكلامية المقفلة، والتي انعكست على الصياغة الحقيقية للعلاقة مع الآخر، والتكوين النزيه لصورته، لأنها تعرض وتستعرض لمقالة واحدة، تترنح في الدعوة والترويج لها، وهذا هو الفضاء الذي لم يسمح لاحتضان آخرين مخالفين، فلم يُكتب للتنوع والتعدد الديني أن يولد ويجيا، لأن المتدين والسياسي كانا له بالمرصاد كعدو يقاقلانه ويجرمانه» لذلك لم تجد التعددية الدينية الفضاء الملائم لولادتها في تربتها، بعد أن حصرت الحقيقة والحق والنجاة في الفرقة الناجية»².

¹ محمد سهيل الطقوس، تاريخ الدولة الصفوية في إيران، دار النفائس، بيروت، (د/ط)، 2009، ص 54-55

² عبد الجبار الرفاعي، الدين والاعتراب الميتافيزيقي، المرجع السابق، ص 278

ثالثاً: التكفير عند المعتزلة تعد المعتزلة من أهم الفرق الإسلامية التي تمثلت علم الكلام العقلاني، في الذب عن الدين والدفاع عن عقيدة التوحيد، وترجع أهمية الفكر الاعتزالي إلى أنه كان خير من تمثل النزعة العقلانية في ثوبها الإسلامي، كمنهج في البرهنة والاستدلال على قضايا العقيدة « وهكذا كان « العقل » المسلمة الأولى في فكر الاعتزال، لا معنى للعقل إذا لم يكن حراً، فحرره المعتزلة، وأجازوا له البحث لا في الشؤون الإنسانية وحسب، بل في الأمور الغيبية وقضايا الكون، وفوضوه الأمر كله وساروا معه إلى النهاية القصوى في البحث المنهجي المنظم.¹ « ولقد كثرت الأقاويل والآراء حول نشأة المعتزلة، وكذا التسمية التي التصقت بهم، بحيث لا يسعنا المقام إلى ذكرها واستعراضها، لأن ههنا منصب على النظر في أصول التفكير الاعتزالي، وتفصي منهج التكفير والإقصاء عند هذه الفرقة الكلامية، وكيف كان نصيب المخالف والمعارض، وما مصير الآخر عند أنصار العقل والحرية؟ لقد وضعت المعتزلة أصولاً للاعتقاد يتوحد عليها أتباعها، وعدتها لوازم أساسية لدخول دوحه الاعتزال، صراط الفرقة الناجية ومثلة عقيدة الخلاص « يجمع رجال المعتزلة أصول خمسة، لا يُعد معتزلياً من لا يؤمن بها كلها²، ولاشك أن الصياغة النهائية للاعتزال كانت مسبقة بنزاعات وخلافات، وجدل مع الفرق الأخرى، توجت البحث الاعتزالي بأصول خمسة عُدت مقدسات في تاريخ الفرقة، ومسلمات تُلقنُ للأحفاد أضححت مدار البحث العقدي، كما تُلقنُ الشهادة لطالب دين الإسلام « والمعتزلة كلها متمسكون بالقول في ذلك ويجادلون عليه وقد وضعوا في ذلك الكتب الكثيرة على من خالفهم ويتبرّون ممن خالفهم ولو كانوا آباؤهم أو أبناءهم أو إخوانهم أو عشيرتهم³».

وبالتالي فإن السائل عن أصول هذا الدين، لن يتيه؛ ففي فلك هذه القواعد يجد الترسيم الجامعة للأصول التي انبنى عليها الدين الإسلامي يقول القاضي عبد الجبار: « فإن قيل أخبرني عن الجملة التي تلزمك معرفتها في أصول الدين، قيل له: أصول الدين خمسة: التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهذه الأصول عليها مدار الدين⁴»، لقد كان هناك تلازم بين

¹ عبد الستار الراوي، ثورة العقل، الناشر: دار الخلود للتراث، القاهرة، ط1، 2006م، ص 7

² احمد محمود صبحي، في علم الكلام "المعتزلة"، ج1، المرجع السابق، ص 119

³ ابو الحسين الملطي، التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، المصدر السابق، 2009م، ص 30

⁴ القاضي عبد الجبار، الأصول الخمسة المنسوب إلى القاضي عبد الجبار، مجلس النشر العلمي، الكويت، (د/ط)، (د/س)،

هذه الأصول واكتساب صفة الاعتزال، كأطر نظرية تنطق باسم المذهب، وتعبّر عنه، فهي بنية المعتقد وأساسه، وقد كان أتباع المعتزلة أشد إيماناً وتشبهاً بهذه الأصول في تاريخ دعوتهم العقديّة، فقد كانت لهم قناعة فكرية بهذه الحقائق، فمألت قلوبهم، وقابلوا بها خصومهم، بنية خدمة الدين، ونصرة عقيدة التوحيد، وإظهاره على لسان أهل العدل والتوحيد، أصحاب المذهب الصحيح، وأتباع المنهج الصحيح، لمن أراد الفلاح والنجاة يوم الآخر، فمرحبا به إلى حريم فرسان العدل والتوحيد فهو سبيل السائلين « وليس أحد منهم يستحق اسم الاعتزال حتى يجمع القول بالأصول الخمسة: التوحيد، العدل، الوعد والعيد، المنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فإذا كملت في الإنسان هذه الخصال الخمس فهو معتزلي »¹.

لقد جعلت المعتزلة من هذه الأصول معياراً حاسماً في تحديد التقى من الشقي، ورسم خط فاصل بين مؤمن يصبو للخلاص، وكافر يرضو في الهلاك، فكفّرت وبدّعت، وفسّقت، كل من ردّ هذه الأصول، أو طعن في أحد الفروع المترتبة عنها، ولم تقبل أعدارا للمخالفين والمعارضين، بل نصّبتهم أعداء، تحاربهم بقوة الجدل والمناظرة، أو القذف والمشاجرة، مما يعني أن ذهنية التكفير قد لازمت العقل الاعتزالي، الذي عمل على نصرة أصول مذهبه، بعد أن قدمت نفسها ممثلاً رسمياً للدين، وأنها جمعت بهذه الأصول العقيدة الحقة التي جاء بها القرآن والسنة، وما يعزز هذه الفرضية هو أن هذه القواعد تفتقت نتيجة الجدل الكلامي، والنزاع الديني بين المعتزلة والمخالفين، ما جعلهم يبنون أصولاً أضحت عمدة الاعتقاد السليم، الذي يصحح كل العقائد الفاسدة متوسلين في ذلك العقل والنقل معا « لا خلاف أن المخالفين لنا لا يعدو أحد هذه الأصول. ألا ترى أن خلاف الملحدة والمعطلة والدهرية والمشبهة قد دخل في التوحيد، وخلاف المجبرة بأسرهم دخل في باب العدل، وخلاف المرجئة دخل في باب الوعد والوعيد، وخلاف الخوارج دخل تحت المنزلة بين المنزلتين، وخلاف الإمامية دخل في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر »².

إن كل أصل من هذه الأصول إلا وهو من نبات جدل كلامي مع فرقة ما، تحمل خطباً ما في الاعتقاد والإيمان، مع العلم أن أي وثيقة اعتقادية هي بنت منهج في الفهم وطريقة في الاستدلال، فهي تحمل معنى الإثبات للقاعدة الإيمانية، ومعنى الرد والتصحيح للفساد من المقالات « بل لقد أخذت أسباباً لضروب من

¹ أبو حسين الخياط، الانتصار والرد على ابن الرواندي الملحد، مقدمة وتحقيق وتعليقات للدكتور: نبرغ، مطبعة دار الكتب المصرية، ب ط، بالقاهرة، 1925، ص 126-127

² القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، المصدر السابق، ص 124

الجدل الكلامي»¹، جعلت المعتزلة من أصل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ذريعة في كشف عورات الخصوم، لينالوا نصيبهم من الفضح والتنكيل، إذا لم يرجعوا عن دعاويهم وآرائهم من داخل الملة كانوا أو خارجها، وهم للحرية دعاة وللعقل منتصرين « ولذلك فإن جهدهم في الدعوة إلى الله لم يتجه فقط إلى نشر الإسلام بين الأقسام الذين لم يصلهم على سبيل التبليغ، ولكنه اتجه أيضا وبكثير من التركيز والعمق . إلى مقاومة الآراء والاعتقادات التي كان يبثها أصحابها من بين المسلمين»²، لم تفارق هذه الأصول كل تحركات العقل الاعتزالي في توضيح العقيدة، والدفاع عنها، وإلزام الخصوم بتبنيها، فهي لا تقبل الزحزحة، أو التجاوز، مقررات أبدية التشييد، ما ضيق من دائرة احتضان وتقبل الآخر، عند أرباب الحرية والعقلانية، إن روح الإقصاء والقذف، لم تفارق أي عقل كلامي جدلي لسان حاله "إن قلتم قلنا" فقد حاولت « كل فرقة أو جماعة احتكار الشرعية والهداية والاستقامة لنفسها وسلبها عن الآخرين بالفسق والخروج عن جادة الشريعة، وهي مظهر من مظاهر تكفير الآخر الذي يحصل التهاون إزاءه وتزيده الأهواء ضراوة»³.

هذه الأصول استطاعت أن تحوي ذلك الإيمان الصحيح الأورثوذكسي (المدونة النصية الرسمية) والضيق، والذين جاهدوا لتبريره وتمريده، والدفاع عنه كمسؤولية دينية تقع على عاتق أهل العدل والتوحيد، وبالتالي طرد الجمهرة الكبيرة من المؤمنين الذين خرجوا عن تلك الأصول، أو تألوا، وتكلفوا أصولا أخرى من القرآن والسنة، واستفحال ثقافة التكفير والتفسيق حتى عند المعتزلة باعتبارها ثقافة سهلة المورد، فكل لي لعنق النص من المعتزلي، كان خدمة لأصوله، واحتكارا للخلاص، ومقولة الفرقة الناجية في حريم مذهبه، بينما نجد منطق العدل والنزاهة في التفكير والتمحيص للآراء بعيد، إذ لم تخلوا أوراق العدلية، ومكتباتهم الجدلية، من نصوص اتوحش العبوس. تردّ الصاع صاعين لكل معتد مريب على العرف والمتفق عليه، ففي مقدمة الانتصار للخياط الذي كان موجها للقدح والطعن في ابن الرواندي لتطاوله على المعتزلة، وربما رميه حتى بما ليس فيه انتصارا لشيوخه وأئمتهم، والأخذ بلازم المذهب ككل الفرق ذريعة في النيل من المخالف، ورميه بالكفر والزندقة انتهاء إلى استباحة دمه « قد قرأت - أسعدك الله بطاعته ووفقك لاتباع مرضاته -

¹ زاينيه شميته وآخرون، المرجع في تاريخ علم الكلام، تحرير: زاينيه شميته، ترجمة: أسامة شفيح السيد، تقدم: محمود حسن الشافعي، مركز نماء للبحوث والدراسات، ط1، 2018، ص285

² علي شابي - أبو لبابة حسين - عبد المجيد النجار، المعتزلة، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، (د/ط)، (د/س)، ص 50

³ حسين الحشن، الإسلام والعنف قراءة في ظاهرة التكفير، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط1، 2006، ص 184

كتاب الماجن السفیه وفهمت ما ذكره فيه فرأيته كتاب إنسان حنقٍ على أهل الدين شديد الغيظ على المسلمين يحكي عنهم ما ليس من قولهم [ويرميهم] بما ليس من مذهبهم، جرأة منه على الكذب والبهتان وتهاونا منه بركوب الإثم والعدوان»¹، ولما كان خصمه الى الرافضة منتسبا فإن لها ما له من التنكيل والقذف « وأوهم جُھال الرافضة وحشو أهل الامامة أنه من نظراء المعتزلة وأكفائها وانه عالم بمنذاهبها وأقاويلها.»²، من هنا جاء الانتصار كما يقول الذهبي ردّ فعل ضد ممارسات غير مطيعو ومواليه، وهذه سمات العقل الايماني يهوى الانتصار لا الانكسار مع من يسميهم اعداء الدين (اعداء المذهب) « ونقض كتاب ابن الرواندي في فضائح المعتزلة »³، وقد عاش ابن الرواندي فترة من الزمن معتزليا، ثم ارتد عن مذهب أهل الحق، فرماه بالإلحاد الذي أوجب طرده من عرين المعتزلة، لمخالفته لها، واختياره سبيل الشيطان الذي أعماه عن الحق الدائر عند العدلية « وأنه كان زمانا تابعا من أتباعهم وحدثا من أحداثهم يختلف إلى مجالسهم ويتعلم من أشياخهم إلى أن ألحد في دينه ووجد خالقه ونفته المعتزلة عنها وبعادته من مجالسها،»⁴.

ولا نكون مخطئين حكما إن قلنا أن التشنيع والخروج على شيوخ المعتزلة هو الذي دفع الحياط إلى حبك كتابه الموجه إلى مسخ وفسخ آراء ابن الرواندي، أكثر من دعواه الإلحادية بزعمه، لأن فضاء الحرية الدينية البينية والغيرية كان ضيقا، والرّدة الداخلية كانت جناية أكبر من الرّدة خارج المذهب، فقد صنّفه القاضي عبد الجبار في الطبقة الثامنة من طبقات المعتزلة « وقد كان ابن الرواندي المخدول من هذه الطبقة من قبل، ثم جرى منه ما جرى »⁵، وهو ما يذكره ابن المرتضى* من أنه أصاب من الإلحاد والكفر وأنه وضع كتابه "

¹ أبي حسين الخياط، الانتصار والرد على ابن الرواندي الملحد، المصدر السابق، ص2

² المصدر نفسه، ص 2

³ شمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج14، المصدر السابق، ص 220

⁴ أبي حسين الخياط، الانتصار والرد على ابن الرواندي الملحد، المصدر نفسه، ص2

⁵ أبو القاسم البلخي. القاضي عبد الجبار. الحاكم الجشمي . فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، المصدر السابق، ص 293-294

* المهدي لدين الله (775 - 840 هـ = 1373 - 1437 م) أحمد بن يحيى بن المرتضى بن المفضل ابن منصور الحسيني، من سلالة الهادي إلى الحق: عالم بالدين والأدب، من أئمة الزيدية باليمن. ولد في دمار، وبويع بالإمامة بعد موت الناصر (سنة 793 هـ) في صنعاء، ولقب (المهدي لدين الله) وقد بويع في اليوم نفسه للمنصور علي ابن صلاح الدين، فنشبت فتنة انتهت بأسر صاحب الترجمة وحجسه في قصر صنعاء (سنة 794 - 801 هـ) وخرج من سجنه خلصة، فعكف على التصنيف إلى أن توفي في جبل حجة غربي صنعاء. من كتبه (البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار - ط) خمسة أجزاء، وله عليه شروح وزيادات في كتب مختلفة الأسماء جمعها في مصنف كبير سماه (غايات الأفكار ونهايات الانظار المحيطة بعجائب البحر الزخار) .. ينظر: الزركلي، الأعلام، ج1، المرجع السابق، ص 269. أيضا:

فضائح المعتزلة"، الذي كان يشكك في أصولهم، وينتقدها ويقدم فيها كعورات ينبغي فضحها « ثم جرى منه ما جرى وانسلخ عن الدين وأظهر الإلحاد والزندقة وطردته المعتزلة،»¹.

هذا جزء المروق عن المقدسات الاجتهادية، كما أسقطت المعتزلة الاعتبار عن الكثير من أتباعها؛ بمجرد أن خالفوا أئمتهم ومشايخهم، وخرجوا عن أدلتهم وأصولهم، فاستحقوا ما استحقه ابن الرواندي، كما حدث لأبي الحسين البصري* الذي كان له باع في الفقه والكلام والأصول، لكنه جنى على نفسه لرده دلائل الأئمة الأوائل، يقول الحاكم الجشمي في التأريخ لهذه الشخصية كأحد ممثلي الجيل الثاني عشر من المعتزلة: « وكان لأصحابنا عنه نفرة لشيئين، أحدهما أنه دّس نفسه بشيء من الفلسفة وكلام الأوائل وثانيهما ما رد به على المشائخ في بعض أدلتهم في كتبه. وذكر أن الاستدلال بذلك لا يصح، فبهذين الأمرين لم يُبارك في علمه»².

أصبحت أبواب الاجتهاد موصدة في وجه الأتباع عند فرسان العقلانية، والحرية، وأرباب التأويل، إذ لا يمكن إخفاء تقديس الأئمة والأعلام عندهم، بدعوى الانفتاح على الفلسفة والخروج عن المؤلف من المناهج والأدوات، فالمولوية للمشيخة تغلغت حتى عند أرباب الحرية والاختيار، فالطاعة للرجال، والولاء للسند، ذلك الذي جعلته المعتزلة ممدودا حتى إلى آل البيت عليهم السلام « يتصل إلى واصل وعمرو اتصالاً ظاهراً شاهراً، وهما أخذوا عن محمد بن علي بن أبي طالب، وابنه أبي هاشم عبد الله بن محمد، ومحمد هو الذي ربي واصلًا، وعلمه حتى تخرج واستحكم، ومحمد أخذ عن أبيه علي بن أبي طالب عليه السلام، عن رسول الله صلى الله عليه وسلم»³، وهم أهل النظر العقلي في علم الكلام، ما يعني أن الخروج

عبد السلام بن عباس الوجيه، أعلام المؤلفين الزيدية، ج1، مؤسسة الإمام زيد بن علي (ع) الثقافية، صنعاء، ط2، 2018، من ص 215 إلى ص 221

¹ أحمد بن يحيى بن المرتضى، طبقات المعتزلة، المصدر السابق، ص92

* أبو الحسين البصري شيخ المعتزلة، وصاحب التصانيف الكلامية، أبو الحسين محمد ابن علي بن الطيب، البصري. كان فصيحا بليغا، عذب العبارة، يتوقد ذكاء. وله اطلاع كبير. حدث عن: هلال بن محمد بحديث رواه عنه أبو بكر الخطيب. توفي ببغداد في ربيع الآخر سنة ست وثلاثين وأربع مائة وقد شاخ. أخذ عنه: أبو علي بن الوليد، وأبو القاسم بن التبان المعقول. أجازنا الله من البدع. وله كتاب "المعتمد في أصول الفقه"، من أجود الكتب، يعترف منه ابن خطيب الري. وله كتاب "تصفح الأدلة" .. ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج17، المصدر السابق، ص 587.

² أبو القاسم البلخي. القاضي عبد الجبار. الحاكم الجشمي فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، المصدر السابق، ص 402

³ أحمد بن يحيى بن المرتضى، طبقات المعتزلة، المصدر نفسه، ص7

عن تقليد الجماعة مآله الإقصاء، والإبعاد والتشنيع، فقد تقاذفوا بينهم تبديعا وتفسيقا، وهم الذين كانوا على تلك الأصول الخمسة مجتمعين كما يشهد بذلك خصهم العنيد الملطي « وبين معتزلة بغداد ومعتزلة البصرة اختلاف كثير فاحش يكفر بعضهم بعضا في بعض ذلك الاختلاف أكثر من ألف مسألة »¹. وحتى إبراهيم بن سيار النظام لم يسلم من لسعة التكفير والتفسيق، وهو من جهابذة هذه المدرسة وأعظم أعلامها « وأكثر المعتزلة متفقون على تكفير النظام »²، أما أبي علي الجبائي* فقد اضطرت المواقف حياله عند أتباع العدلية، بين موافق متبع، ورافض مبدع، وبين ساكتٍ مُعْتَزِلٍ « فإن أصحاب أبي علي، كان فيهم من يوافق في ذلك، أو في بعضه، ومنهم من يتوقف، ومنهم من يعظم خلافه، وينهي به إلى إكفاره في بعضه »³، وحتى أباه لم يسلم منه فقد كَفَّرَ أبي هاشم* الابن أبي علي الجبائي الأب لمعارضته بعض آرائه « كان مع ارتكابه هذه البدع يكفر المعتزلة ويتبرأ منهم، حتى كان يكفر أباه ويتبرأ منه، ولم يأخذ ميراثه بعد موته لتكفيره إياه وتبريه منه. وكان سائر المعتزلة يكفرونه أيضا »⁴، إلى هنا نكون قد أفدنا سؤال التكفير البيني جوابا عند المعتزلة، بشهادة حزمة النصوص من داخل المتن الاعتزالي الموالي، أم من خارجه المعادي (الخصوم)، مما يعني أن النشأة الأولى بين الأصول لم تكن مانعا لحالة التشطي والافتراق التي شهدتها المعتزلة، نتيجة الخلافات التي اثبتت بها، فمُورِس الإقصاء والإبعاد من مدار الاعتزال في أبناء جلدته

¹ أبو الحسين الملطي، التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، المصدر السابق، ص 32

² عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، المصدر السابق، ص 85

* أبو علي محمد بن عبد الوهاب بن سلام بن خالد بن جمران بن أبان، مولى عثمان بن عفان، رضي الله عنه، المعروف بالجبائي أحد أئمة المعتزلة؛ كان إماما في علم الكلام، وأخذ هذا العلم عن أبي يوسف يعقوب بن عبد الله الشحام البصري رئيس المعتزلة بالبصرة في عصره، وله في مذهب الاعتزك مقالات مشهورة، وعنه أخذ الشيخ أبو الحسن الأشعري شيخ السنة علم الكلام... وكانت ولادة الجبائي في سنة خمس وثلاثين ومائتين. وتوفي في شعبان سنة ثلاث وثلثمائة، رحمه الله تعالى. ينظر: ابن خلكان، وفيات الاعيان، ج4، ت: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، (داط)، (داس). ص 267-268-269. أيضا: الأعلام للزركلي، ج6، المرجع السابق، ص 256

³ القاضي عبد الجبار، المنية والأمل، جمعه: أحمد بن يحيى المرتضى، قدم له وحققه وعلق عليه، الدكتور عصام الدين محمد علي، دار المعرفة الجامعية الاسكندرية، مصر، (د/ط)، 1985، ص 81-82

** أبو هاشم المعتزلي (247 - 321 هـ = 861 - 933 م) عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي، من أبناء أبان مولى عثمان: عالم بالكلام، من كبار المعتزلة. له آراء انفرد بها. وتبعته فرقة سميت " البهشمية " نسبة إلى كنيته " أبي هاشم " وله مصنفات في " الشامل - خ " في الفقه، و " تذكرة العالم " و " العدة " في أصول الفقه ينظر: الزركلي، الأعلام، ج4، المرجع السابق، ص 7. أيضا: ابن خلكان،

وفيات الاعيان، ج1، ت: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، (داط)، (داس)، ص 480

⁴ أبو المظفر الاسفراييني، التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، المصدر السابق، ص 88

المذهب، الذين تربوا على فلسفة حرية الاختيار وديمقراطية التفكير « المعتزلة افرقت فيما بينها عشرين فرقة كل فرقة منها تكفر سائرهما »¹.

المتتبع لتاريخ السجال المعتزلي مع مخالفيهم، يجد أن التعصب المذهبي قد صبغ تلك الحوارات الجدالية مع مقابلتهم من الفرق، أو مشاركي المذهب الذين مروا عن شيوخهم، فالتعصب والتفديس للآراء، والمقالات، استفحل داخل العقل المعتزلي الذي لم يستطع « طرح فكرة عصمة المذهب جانبا »²، وهو ما فرض قراءة أحادية للآخر إما سجالية جدلية ملية، أو نخلية، لا قراءة موضوعية نزيهة، من موقع السطح المستوي الذي يتساوي فيه برهان المتجادلان، دون القمّة التي يعلى فيها الأنا، ويُدُلُّ يهوي فيها الآخر « وبعيدا عن الرغبة في الانتقام وتكسير الآخر »³، لقد انخرط الفكر الاعترالي بكل أجياله في تعبئة النص والعقل لنصرة مقالة المذهب، وكسر آراء المخالفين، بعد أن أصبحوا يكفروا بعضهم بعضا، لخلافات جزئية بينهم، كما ومارسوا ذلك على كل من سحب موالاته لهم، ولم يخرج ملتزما منزهما، متبرءا من دعواه، مقرا بدعوتهم من مجموع المناظرات والمجادلات التي أتقنوا أساليبها وأبدعوا أدواتها « فقد كان بين رجالها خطباء مصاعق، ومناظرون لبقون، ومجادلون قد مارسوا بالجدل، فعرفوا أفانيه، وخبروا طرقه. ودرسوا كيف يصرعون الخصوم ويلوون عليهم المقاصد، »⁴، وقد وضعت المعتزلة سلسلة الضوابط التي انبنى عليها التكفير عندهم، والتي لا تنفك عن الأصول الخمسة المكوّنة للمذهب، وكل إخلال بهذه القواعد هو سقوط في الكفر لا محالة، لأنها قوام الدين وأسنه، ولا اجتهاد في الأصول « اعلم أن شيوخنا- رحمهم الله - ربما ذكروا أن جميع الكفر لا يخرج عن الجهل بالله، أو التشبيه، أو الخروج عن التوحيد، أو التجويز أو التظليم، أو التكذيب... فكل كفر من طريق القول والاجتهاد لا يخرج عن هذه الوجوه الخمسة... فلا كفر في الملل والأديان والمذاهب لا تلقه إلا في هذه الخصال »⁵، وأمنت المعتزلة كباقي الفرق أنها لم تخرج عن الكتاب والسنة، وهدى السلف الأول، وهذا ما يصرح به القاضي عبد الجبار معليا من قول القوم من العدلية، مُبَعِّدا صفة

¹ عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، المصدر السابق، ص 74

² حيدر حب الله، رسالة سلام مذهبي، الانتشار العربي، لبنان، (د/ط)، (د/س)، ص 175

³ المرجع نفسه، ص 177

⁴ محمد أبو زهرة، تاريخ الجدل، المرجع السابق، ص 211

⁵ أبو القاسم البستي، كتاب البحث عن أدلة التكفير والتفسيق، تحقيق ومقدمة: ويلفرد مادلونك، زابينه اشميتكه مركز نشر دانسكا هي،

تهران، (د/ط)، 1129، ص 06

الإحداث والابتداع في الدين عنهم، والذي ألصقه بهم خصومهم، وهذا في بطن رسالته إلى أمير خوارزم شاه*، آخر ملوك الدولة المأمونية التي كانت معتزلية المذهب « بأنه - أدام الله عزّه - يجب أن أملي كتابا في أن مذهب المعتزلة هو الذي يقتضيه العقل والكتاب والسنة، وهو الذي مر عليه السلف والخلف، فإن القول بالتشبيه والجبر وسائر المذاهب الباطلة، هي حادثة حالا فحالا، من قوم لا علم لهم، ثم كثر ذلك بالتقليد واتباع العامة»¹، بل ويذهب القاضي أكثر من ذلك؛ عندما جعل تلك الأصول الاعتقادية هدي نبوي، لا يمكن التشكيك فيها، أو تحويرها كسنن ثابتة، لا تقبل النقد والشك، فلا اجتهاد مع ما أقرّه النبي صلى الله عليه وسلم، وجاء به النص القرآني، وسار عليه الصحابة ولم يخرج عنه السلف « وهذه الجملة يدخل فيها ما يقوله أصحابنا - رحمهم الله - من الأصول الخمسة، وهي جملة لا اختلاف فيها، وهي التي مضى عليها النبي - عليه السلام - وأصحابه إلى أن حدث من الخلاف ما حدث، وهو الذي نطق به الكتاب ووردت به السنة، ومضى عليه السلف الأول»².

والآن ننتقل إلى مشهدة طبيعة علاقة المعتزلة بالفرق الأخرى، التي فارقتها في الأصول والمقالات، فلما كانت المعتزلة من دعاة الحرية « وأجمعوا أن فعل العبد غير مخلوق فيه »³، فإن جامّ عدائهم وسخطهم كان على أولئك الذين نفوا حرية الاختيار، من الجبرية** وأهل القدر، وكذا من لم يذهب بعيدا في تنزيه الباري

* خوارزمشاه السلطان الكبير جلال الدين منكوبري ابن السلطان الكبير علاء الدين محمد ابن السلطان خوارزمشاه تكش ابن خوارزمشاه أرسلان ابن الملك آتسز بن محمد بن نوشتكين الخوارزمي. تملك البلاد، ودانت له الأمم، ووجرت له عمائب وعندي سيرته في مجلد. ولما دهم التتار البلاد الما وراء النهريه بادر والده علاء الدين وجعل جاليشه ولده جلال الدين في خمسة عشر ألفا، فتوغل في البلاد، وأحاطت به المغول، فالتقاهم، فانكسر، وتخلص بعد الجهد، وتوصل. وأما أبوه فما زال متقهقرا بين يدي العدو حتى مات غربيا سنة سبع عشرة وستمائة في جزيرة من البحر. مات مقتولا في نصف شوال سنة ثمان وعشرين وستمائة. ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج22، المصدر السابق، ص 327

¹ أبو القاسم البلخي. القاضي عبد الجبار. الحاكم الجشمي، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، المصدر السابق، ص 86

² المصدر نفسه، ص 88-89

³ ابن المرتضى، المنية والأمل، المصدر السابق، ص 6

** فرقة من فرق الكلامية التي كان لها موقف من مشكلة الحرية الإنسانية وقضية القضاء والقدر، وقد ربط البغدادى هذه الفرقة بجهنم بن صفوان السمرقندي « الذي قال بالإجبار، والاضطرار إلى الأعمال. وأنكر الاستطاعات كلها. وقال: « لا فعل ولا عمل لأحد غير الله تعالى، وإنما تنسب الأعمال إلى المخلوقين على الحجاز، كما يقال: زالت الشمس، ودارت الرّحى، من غير ان يكونا فاعلين أو مستطيعين لما وصفتا به» « عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، المصدر السابق، ص 131. أما الشهرستاني فقد جعل الجبرية نوعان «الفالجبرية الخالصة: هي التي لا تثبت للعبد فعلا ولا قدرة على الفعل أصلا، والجبرية المتوسطة: هي التي تثبت للعبد القدرة غير مؤثرة أصلا، « الملل والنحل، المصدر السابق، ص 69. وقد أصبحت معه ثلاثة فرق (جهمية/نجارية/ضارية).

تعالى، فوقع في تشبيهه وتجسيمه، هو شنيع عند العدلية، لأنه يחדش التوحيد، فكانت الردود الاعتزالية قاسية وانتقامية « اعلم أن أحد ما عول عليه شيوخنا رحمهم الله تعالى في تكفير المجبرة والمشبهة بالجهل بالله تعالى ¹، وكانت الدعوة الجبرية ملزمة في نسبة الشر إلى الله تعالى، بعد أن نفت القدرة والاستطاعة عن الإنسان، وجعلته كالريشة في مهب الريح، وقائل هذا ليس له جزاء إلى الكفر ينتظره » وعلى هذا الوجه لا يوصف تعالى بأنه شرير،... ومن وصفه بذلك أو قال هو من الأشرار، يكون كافرا ².

وقد أعظمت المعتزلة من أمر هذه الفرية وجعلته وزرا يسوء مصير صاحبه، ولكل من ادعى أن أفعال البشر لله خلقا وإيجادا « وأن من قال أن الله، سبحانه خالقها ومحدثها، فقد عظم خطؤه، وأحالوا حدوث فاعل من فاعلين ³، وهذا ما لا يقبله العقل الصريح، إذ ينتفي أن يكون الفعل الحادث من وراءه فاعلان، فلا يُعقل أن قتل النفس هو فعل زيد وفعل الله في نفس الوقت. نالت المجبرة القدر الوافر من الرد والإفحام من قبل القاضي عبد الجبار؛ الذي طرح أدلة كثيرة في كتبه تنقض مقالاتهم وتقدهح فيها، لينتهي إلى أن فلسفة الجبر تؤذن بالخروج من الدين لصاحبها، وتنقض ملته لما فيها من لوازم تنجر عنها، تُفسد معها التوحيد والعدل والوعد والوعيد، مما لا يتاح تفصيله هنا يقول القاضي « فمتى عُلم ذلك عُلم بطلان قولهم في المخلوق. وقد يبطل مذهبهم بأشياء تجري مجرى الإلزامات، وبيان ما يؤدي قولهم إليه من الفساد وهدم الدين، والخروج من الإسلام ⁴، ثم يقول في موضع آخر مبينا أن للكفر لوازمه التي لا يمكن التغاضي عنها، أو التسامح فيها، فكيف نقبل من نسب الظلم إلى الباري سبحانه وكل صفات البشر الشريرة نتيجة تقييد الفعل البشري وإخضاعه لحتمية عمياء؟ « والآن، فقد عظم خطؤهم حتى بلغ حد الكفر، لأنه لا خلاف أن الواصف لله، تعالى، بأنه ظالم، مع علمه بمعنى هذه اللفظة يكفر من حيث اعتقد أنه يفعل الظلم. ولو لا هذا الاعتقاد لم يصح كونه كافرا ⁵، بل ولم يتحرج القاضي في أن يربط أصل هذه المقالة بأمشاج وثنية شركية دخيلة على تربة الإسلام « وقد علمنا أنه لا صنف أقرب إلى المجوس من المجبرة ⁶، بل وإن حالهم

¹ أبو القاسم البستي، كتاب البحث عن أدلة التكفير والتفسيق، المصدر السابق، ص 20

² أبو القاسم البلخي. القاضي عبد الجبار. الحاكم الجشمي، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، المصدر السابق، ص 137

³ القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب العدل والتوحيد، ج 8، المصدر السابق، ص 3

⁴ المصدر نفسه، ص 177

⁵ المصدر نفسه، ص 211

⁶ المصدر نفسه، ص 330

أسوأ من حال كل الملل والنحل الأخرى، بل حتى الخارجة عن الدين، ولم يشفع لهم توحيدهم في النجاة من سياط التكفير الاعتزالي، بذنب نفي الحرية التي أثبتتها العدلية وجعلوها فرعا يبنى عليه أصل العدل، فنفوا من الخلاص والرحمة الإلهية « وهؤلاء المجبرة مع علمهم بقبح هذه المقبحات أضافوها إلى الله تعالى من غير حشمة ولا مراقبة... فقد صار حالهم أسوأ من حال سائر الكفرة... فصار حالهم لهذه الوجوه شرا من حال سائر المبطلين من الملحدة والمجسمة وغيرهم»¹، وللمشبهة نصيب في ذلك خاصة أن المعتزلة قد تفانوا في التنزيه، إلى درجة أن عطلوا الصفات فرارا من تعدد القدماء* كما سئل في ذلك القاضي « فلم لقبتموهم بذلك ورميتوهم به وأخرجتموهم من أن يكونوا موحدة؟»²، وتكفير المشبهة كان محل اتفاق المعتزلة، وإجماع بينهم كما يقول البستي** « اعلم أن شيوخنا رحمهم الله يكفرون المشبهة، والأصل في ذلك الإجماع، وذلك أنه لا أحد في الملة إلا وإذا سألته على من يشبه الله تعالى بخلقه فقال: إنه كافر. والقول بتكفير المشبهة ظهر في الأمة من غير أن تعلم خلافا فيه... فالإجماع ثابت في هذا الموضع»³، لم تنتهي نصوص التكفير عند المجبرة والمشبهة بل إنها تمددت لتطال الكلائية*** في مسألة الصفات، ما تصادم مع

¹ القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، المصدر السابق، ص 778

* تعدد القدماء: مفاده أن إثبات الصفات زائدة على الذات يستلزم مشاركة للذات في القدمية، وهذا مؤداه شرك لا محالة لأنه يثبت لنا قدماء متعددين بتعدد الصفات والأسماء، من هنا جاء إنكار المعتزلة للصفات كمعاني زائدة على الذات فرارا من تعدد القدماء لهذا أقرت المعتزلة أن الصفات هي عين الذات فجاء نفيمهم لكل صفات الباري جل وعز يقول واصل بن عطاء «ومن أثبت معنى صفة قديمة فقد أثبت إلهين» أبو الفتح الشهرستاني، الملل والنحل، المصدر السابق، ص 36

² أبو القاسم البلخي. القاضي عبد الجبار. الحاكم الجشمي، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، المصدر السابق، ص 160
** إسماعيل بن علي بن أحمد بن محفوظ، أبو القاسم البستي، الزيدي (... حدود 420هـ). أخذ المذهب عن المؤيد بالله أحمد بن الحسين بن هارون الحسيني الزيدي، والكلام عن قاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد المعتزلي. وكان متكلماً، فقيهاً. ناظر القاضي أبا بكر الباقلائي فقطعه، وكان القاضي يعظمه. وألف كتاباً، منها: الإكفار وهو جواب سؤال عن أدلة التكفير والتفسيق، الموجز في علم الكلام، المراتب في فضائل علي بن أبي طالب، تفسير القرآن الكريم، والباهر على مذهب الناصر. توفي في حدود سنة عشرين وأربعمئة. ينظر: اللجنة العلمية في مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، معجم طبقات المتكلمين، ج2، الناشر: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم، ط1، 1424هـ، ص 192

³ أبو القاسم البستي، كتاب البحث عن أدلة التكفير والتفسيق، المصدر السابق، ص 50
*** أتباع عبد الله بن كلاب الشافعي (ت 241 هـ) شيخ أبي الحسن الأشعري التي ظهرت في النصف الأول من القرن الثالث الهجري وقد كان في عصر المأمون عُرف بجداله الحار مع المعتزلة ولُقّب بهذا الاسم لقوة مناظرته وإتقانه للبلاغة والبيان «أحد أئمة المتكلمين، والكلاب مثل خطاف لفظاً ومعنى، بضم الكاف وتشديد اللام، لقب به، لأنه كان لقوته في المناظرة يجتذب من يناظره، كما يجتذب الكلاب الشيء.» « تاج الدين السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج2، تحقيق: عبد الفتاح محمد الجاوي - محمود محمد الطناحي، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، (داط)، (د/س)، ص 299. عُرف بخلافه الكبير مع المعتزلة وله رأي في مسألة الصفات والأسماء يتعارض مع مقالاتهم (معلوم أن

رأي أئمة التنزيه، بفساد مقالة هؤلاء، ما أدى إلى تكفيرهم استمرارا لعاصفة اللاهوت الصراطي، والصراع المذهبي، فكان حالهم أسوأ من حال النصارى وأشنع «... وهذا ما يوجب إثبات آلهة لا نهاية لها على ما ألزمتنا به الكلايية في هذا الباب. وكل وجه أفسدنا به مذاهبهم فهو مبطل لمذهب النصارى... بل مذهب الكلايية أبلغ الفساد»¹.

إن هذه النصوص عُدَّت شواهد على تورط المعتزلة في القمع المذهبي والعنصرية الايمانية، التي مارستها على مخالفيها، معتبرة نفسها جنود العقيدة وحفظة الدين وحماته «اعتبرت نفسها صاحبة الحق في الدفاع عن العقيدة الإسلامية»²، كحال كل الفرق في ذلك الذين عملوا على بعث الصراع والتباعد، لا الحوار والتقارب، وقد استعانت المعتزلة كغيرها من الفرق بالسياسة، نصرته لعقيدتها، وبسطا لمقولاتها وهتكاً لعرض خصومها، وسلبهم حرياتهم، وتخييرهم بين إقامة علاقة تبعية وولاء للجماعة الدينية، أو الخروج من المجتمع الديني منبوذين ملعونين، وقد تحقق ذلك في العصر العباسي بعد استرضاء الخلفاء، وجلبهم إلى الاعتقاد المعتزلي خاصة ولاية المأمون «فلقد أضحى مذهب الاعتزال عقيدة رسمية تبناها الدولة بعد أن تولى المأمون الخلافة وكان ذا نشأة معتزلية ومن ثم اشتدت حركة اضطهاد الفقهاء وأهل الحديث وأعداء المعتزلة على وجه العموم. وقد ظهر هذا الصراع العنيف في محنة خلق القرآن»³، لما عصى خصوم المعتزلة الركوع والطاعة على بساط الجدل، فإنهم أرادوا إخضاعهم على أرض السياسة وبقوة السلطان، أي من حرب الكلام والقلم، إلى الاضطهاد والمطاردة على أرض الواقع «وكان هذا سببا قويا في خروج المعتزلة من دائرة المناظرة والجدل والإقناع، إلى دائرة المواجهة مع فرق الخصوم، ومثل هذا الخروج كان نذيرا مروعا للمعتزلة بأسرهم. فقد أضع عليهم هذا الاختيار الصعب مواقفهم الكلامية الراشدة في لجوئهم إلى المحنة بعد أن عجزوا عن إقناع مخالفيهم جدلا ومناظرة»⁴، لم تستطع المعتزلة أن تفوت فرصة استغلال الرضا والولاء العباسي لها، في

المعتزلة اعتبرت أن الصفات هي عين الذات لا زائدة عليها) يدلنا عليه الأشعري «وكان يقول: معنى أن الله عالم أن له علما ومعنى أنه قادر أن له قدرة، ومعنى أنه حي أن له حياة، وكذلك القول في أمائه وصفاته». أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ج1، المصدر السابق، ص 210

¹ القاضي عبد الجبار، المغني، ج5، المصدر السابق، ص 88

² هاتم إبراهيم يوسف، عاطف العراقي، أصل العدل عند المعتزلة، دار الفكر العربي، القاهرة، ط1، 1993، ص33

³ محمد علي أبو ريان، عباس محمد حسن سليمان، مدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية، المرجع السابق، ص 182

⁴ عبد الستار الراوي، ثورة العقل، المرجع السابق، ص 226

نشر دعوتها، بعد أن احتوا المأمون عقديا، فأثروا القوة والسيطرة والاضطهاد، على المناظرة والحوار، فألزموا الناس بعقائدهم طوعا أو كرها، ولاحقوا خصومهم وضيقوا عليهم، وهم الذين كانوا للحرية دعاة، فقد ألبسوا مسألة خلق القرآن لباسا سياسيا، أضحى القول به هو طاعة للحاكم التي يصبوا إليها أي خليفة، ورفضها هو عصيان وتمرد يُعاقب صاحبه ويُضطهد، فكل خليفة تبنى إيديولوجيتهم سمّوه إمام عدل وحق، فأدلجوا قضية عقديّة، التي هي نتاج اجتهاد في فهم نص، وبشريّة تأصيل وتعيد، لتغدو عقيدة رسمية للدولة، ترفع عنها كل مؤسساتها «دار صراع جدي حولها تحوّل إلى مجال السياسة عندما بدأ المأمون يفرض هذا الرأي مستخدما السلطة السياسية لإجبار الفقهاء والعلماء على القول به»¹.

والخلل الذي وقع فيه كل المتكلمين هو أنهم لم يقبلوا اجتهادات وقراءات متنوعة، أو تأويلات متعددة للمتون الكلامية، ولو كانوا للعقل منتصرين، وبه متأولين محتكمين، كالمعتزلة مثلا، مما أتاح لكل الفرق إقصاء المخالفين والنفور منهم «فالصرامة في التحديد تؤدي بنا إلى الصرامة في الإقصاء»²، أصبح القول بخلق القرآن معيارا للحكم على صحة إيمان الرعية وصدقه، يُمتحن الناس فيه عامة وخاصة، وهذا الحلم الديني والسياسي كتب له أن يكون مع بني العباس، الذين عملوا لكسر المعارضة السياسية والدينية، وقد أكفرت المعتزلة كل رافض غير مُقرّ معلن بخلق القرآن، وأسقط عنه التوحيد، ولم يكن له حظ في الدين، وهو ما تعزز بإعلان المأمون ذلك، فبدأ بمراسلة الفقهاء لامتحان العلماء في ذلك، على رأسهم أهل الحديث، وفقهاؤهم وكان ذلك سنة 218 هـ كما يرويها الطبري «وفي هذه السنة كتب المأمون إلى إسحاق بن إبراهيم في امتحان القضاة والمحدثين»³، وكانت الرسالة تحمل الترسمة النهائية للعقيدة بلغة اعتزالية بغدادية، والتواعد للممتنع، أو الخارج عنها، بنفحتها الجبرية الإلزامية، وقد تضمنت الرسالة تشييعا وقدحا في المعارضين لهذه المدونة الإيمانية» ثم هم الذين جادلوا بالباطل فدعوا إلى قولهم، ونسبوا أنفسهم إلى السنة، وفي كل فصل من كتاب الله قصص من تلاوته مبطل قولهم، ومكذب دعواهم يرد عليهم قولهم ونخلتهم. ثم أظهروا مع ذلك أنهم أهل الحق والدين والجماعة، وأن من سواهم أهل الباطل والكفر

¹ رشيد الخيون، مذهب المعتزلة من الكلام إلى الفلسفة، الناشر مدارك للنشر، الرياض، ط3، 2015، ص 113

² محمد آيت حمو، فضاءات الفكر في الغرب الاسلامي، دار الفارابي، منشورات الاختلاف، لبنان، ط1، 2011، ص174

³ ابن جرير الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج8، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، مصر، ط2، (د/س)، ص 631

والفرقة،¹ حتى الخصوم احتكروا ألقاب أهل الحق والإيمان؛ الطائفة المنصورة والفرقة الناجية، ما يبين أن كل حزب كان فرحا بمقالاته، التي بنى حولها حصون منيعة، لا يمكن اختراقها أو زحزحتها، تدافع عنها وتحميها لتستمر في الحياة، فلا تدبل أو تأفل، وزاد المأمون على ذلك بأن صوّر الخصوم بأفضع الألفاظ، وأبشع النعوت، وأطلق عليهم ألقابا رخيصة لظلالهم الديني « فرأى أمير المؤمنين أن أولئك شرُّ الأمة ورؤوس الضلالة، المنقوصون من التوحيد حظاً والمحسوسون من الإيمان نصيباً، وأوعية الجهالة وأعلام الكذب ولسان إبليس الناطق في أوليائه، والهائل على أعدائه، من أهل دين الله، وأحقّ من يُسهم في صدقه، وتُطرح شهادته، لا يُوثق بقوله ولا عمله، فإنه لا عمل إلا بعد يقين »².

واليقين المفقود عند جبهة أهل الحديث هو المبسوط في دائرة الكلام الاعترالي، فقد سبق إلى قمعهم لغويا، قبل القمع المادي، لتنقية الدين من البدع والأهواء حسب رأيه، وقد كانت المعتزلة بزعامة المأمون ممثلة لهذا كغاية ومراد مقدس لا بد من السعي وراءه، ومدونة مطلوبة التنفيذ والامتحان « وقد وسع المأمون إجراءات مساءلة العباد في تكريس عقيدة خلق القرآن وكانت محنة فكرية وإيديولوجية ودينية في البطش بالعقيدة ضد عقيدة أخرى بالحديد والنار والدم، وكان المأمون يريد أن يرغم فقهاء الإسلام وأئمة على قبول فكرة خلق القرآن»³، بل وفي رسالة ثانية بعث بنص دم واضطهاد شديد اللهجة، مُلزمُ التنفيذ في العاصين والمتمردين عن الإيمان الأرثوذكسي « فإن أمير المؤمنين يرى أن تستيب من قال بمقالته، إذ كانت تلك المقالة الكفر الصّراح، والشرك المحض عند أمير المؤمنين، فإن تاب منها فأشهر أمره، وأمسك عنه، وإن أصرّ على شركه، ودفع أن يكون القرآن مخلوقا بكفره وإلحاده، فاضرب عنقه، وابعث إلى أمير المؤمنين برأسه »⁴، وكان الإمام أحمد بن حنبل أحد ضحايا هذه المحنة، والذي أضحى رمزا للصبر وبطلا للمحنة، ضد تسلط الحاكم ورجال الدين، بعد رفضه الالتزام بهذا الرأي، وصمد أمام هذا الامتحان، فلم يسلم بخلق القرآن، فرخص جسده أمام التعذيب لنضاله ضد قول العدلية، في أقصى صور الاضطهاد الديني التي وقفت عليها محكمة التفتيش الاعترالية « لقد اشتهر المحدّث أحمد ابن حنبل في قضية خلق القرآن عندما أمر الخليفة المأمون

¹ المصدر السابق، ص 633

² المصدر نفسه، ص 633

³ إسحاق الشيخ يعقوب، هكذا تكلمت المعتزلة عقلا، دار الفارابي، لبنان، ط1، 2013م، ص 31

⁴ ابن جرير الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج8، المصدر السابق، ص 641

العباسي بحمل العلماء على القول بخلق القرآن....ولما جمع والي بغداد المحدثين وأخبرهم برغبة المأمون أجابه بالإيجاب، إلا أحمد بن حنبل فاعتقل وضرب في زمن المعتصم ثم أُطلق سراحه¹، يمكن تصوير تاريخ العقائد بين المتكلمين والفقهاء على أنه تاريخ الإبادة والتطهير العقدي للمخالفين والمعارضين، لأن المجتمع الديني آن ذاك كان يضيق بالآخر المختلف، والذي كان يريد أن يعايشه ويشاركه المواطن السياسية والاجتماعية، لكن هذا كان له وجود بالقوة، ولم يتحقق وجودا بالفعل، بتعبير الفلاسفة، ولم تكن تصفية المخالف جسديا فقط، بل إن الإبادة طالت حتى ذلك التراث الكتابي الذي كانت تزخر به المكتبة الإسلامية، فتم تصنيفه إلى تراث موالي ينبغي حفظه، وتراث معادي يلزم طمسه « كما ضاعت مؤلفات أهل الفرق المخالفة لمذهب السلطة الحاكمة، أو تلك التي لم ينسجم ما فيها مع إيديولوجية أو سياسة الدولة الرسمية، أو تلك التي دافعت عن جماعات غير مرغوب فيها لدى الحكام والحاشية المنتفذة، مما دفعهم إلى التصرف مع تلكم الكتب وكأنها من المحضورات فأبادتها، ولاسيما الكتب الفكرية،»².

لن يكون مسرورا كل من فتح ماضي الفرق الإسلامية، لأنه سيُصعق بهول التناحر والتهميش والنزعة الانتقامية التي حكمت تحركات العقل الكلامي الجدلي، المصروع بنزعة الاقصاء واللاتسامح مع الخصوم، والمهوس بتخسيس وإذلال المخالفين وإلزامهم بدعوته، وإقامة الحججة عليهم، بكل ما أوتي من قوة الجدل والمناظرة والحجاج، ولم يُستثنى في ذلك مبتدع، ولا تابع، ولا زاهد، ولا عارف، لأن فلسفة النقد والتواضع المعرفي كانت مفقودة، وبالتالي تعطل الاجتهاد والتجديد في الدين، فتهاطلت صكوك التهم والزندقة والإلحاد» وقد شملت قائمة المنحورين، والمعذبين، ونزلاء الأقبية والزنانات، تحت الأرض وفوق الأرض، شملت فلاسفة وعلماء الكلام والمنطق وشعراء وأئمة فقه وقضاة ورجال الصوفية وقادة المعتزلة وأئمة الشيعة وقادة حركات الخوارج، كما شملت الدهريين والملحددين، وشملت ابن حنبل، أبي حنيفة.... وغيرهم كثيرون³، اضمحل هامش الحرية في العصر الذهبي للاعتزال وذبل، وهم الذين شوقوا الأجيال عبر التاريخ وأقنعوا أغلب العقول أن الإنسان حر لدرجة أنه يخلق أفعاله، ولم يتخرجوا في استعمال هذه المصطلحات خدمة

¹ فكري جواد عبد، عبد الأمير كاظم زاهد، الأسس الدينية للأصولية في الأديان الإبراهيمية، المرجع السابق، ص 114

² محسن محمد حسين، المثقف اللامنتمي: في التراث الإسلامي دراسة عن قمع الدولة للفكر الآخر، دار الزمان، سوريا، ط1، 2016،

ص 23

³ المرجع نفسه، ص 29-30

لمطلب الحرية الإنساني، وهم الذين نصبوا العداء للدولة الأموية وقاوموها، التي صادرت الحرية وجعلت الجبر عقيدة السلطة، لكي يُفاجأ الناس بأن تغدوا مقالة القوم في القرآن بيانا دينيا رسميا! كرسمة دولة بني العباس، ينبغي أن يُلقنَ للمسلمين ويُمتحن المخالفون في ذلك، فإن لم يطيعوا بالجدل فليطيعوا بالسوط والسيف، نستنتج: إن التعالي المذهبي ورغبة الانتصار للفرقة، والانتقام من خصومها، كانت مكبوتا مختبئا في لاوعي الجماعة الدينية، الذي تم تصريفه عندما قويت شوكتها، فجعلت السياسة عن يمينها والدين بشمالها، ليشيع الفكر الأحادي والانحصاري أنموذجه أهل الاعتزال، فصنعوا المتكلم المتعصب، الذين احتكروا المقام المرجعي للنص، والمقام المعرفي للعقل، بحجة توحيد الأمة على الحق وحفظ الدين من الفتن « طالما تم توظيف مقولة (وحدة الأمة). كذريعة لإجهاض أي اجتهاد أو رأي جديد أو تأويل يخرج عن المدونة الرسمية التي تفرضها السلطات السياسية والروحية للاعتقاد »¹.

لقد جعلت المعتزلة كغيرها من الفرق من النص فضاء مُقفلا، تنفرد فيه بلعبة الفهم والقراءة والتأويل، وهو ما صنع ذهنية أصولية حتى عند من جعلوا العقل مقدّما على النقل، تؤمن بشمولية الفكر الديني وتفتر من التعدّد والاختلاف، إلى إعلان الحرب على الخصوم، وتلغي أي تنوع تداولي في القراءة يتّرى به النص، وتفتح آفاقه الدلالية وتتفجر معانيه، فالاجتهاد في علم الكلام حسبهم كان ينبئ بخروج عن الدين، وهذه ذهنية أصولية في الاعتقاد سكنت كل المعسكرات الكلامية بلا استثناء « تركز على التعاطي مع اجتهادات الأوائل في علم الكلام كمقولات اعتقاد أبدية، تراها صالحة في كل زمان ومكان»²، وهذا إنباء بالعنف والإرهاب الفكري « من هنا، فإن قراءة النصوص قراءة أحادية، تبحث عن معنى وحيد هو المعنى الأصلي الذي يحتمله الكلام، والذي ينبغي العثور عليه والتماهي معه وتجسيده، قد وجدت ترجمتها في الحروب الدينية والفتن المذهبية والتصفيات العقائدية، وذلك حيث يعتقد كل مذهب أنه الأكثر تطابقا مع حرفية النص، والأقرب إلى روحه وكتناه معناه الأصلي، وينظر بالتالي إلى الاختلاف بوصفه بدعة وضلالة، أو هرطقة وتحريفا »³.

¹ عبد الجبار الرفاعي، علم الكلام الجديد مدخل لدراسة اللاهوت الجديد وجدل العلم والدين، المرجع السابق، هامش ص16

² عبد الجبار الرفاعي، مقدمة في علم الكلام الجديد، دار المصورات للطباعة والنشر والتوزيع، الخرطوم، ط2، 2021، ص17-18

³ علي الحرب، نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1993، ص27

لقد سلبت المعتزلة بحماسها الديني والسياسي الرحمة الإلهية عن كل خصومها، ورمتهم بالمروق والكفر والابتداع، مع أن كل منهم يريد أن يصل إلى ذلك النور الذي تتعدد سبله، وكلهم للحقيقة طالبين، والتي لم يبلغوها الا عن طريق المسلك البشري النسبي، فهم كلهم فيما افتدوا به مقصّرين ناقصين، مجتهدين بعد أن جفّ منبع الوحي، وأمسكت السماء فيضها، فتداعى كل متكلم إلى أنه للحقيقة المطلقة حائز، وهو وغيره لها أحوج، لأن الأبطن متعددة، وتعددتها كمال لا تناقض « طبعاً » الحقيقة الواحدة « ليست سوى مجرد فرض نرفضه نحن هنا، وإلا فما نقوله من الحقيقة الواحدة إنما يمثل الحد الأعلى من فهمنا نحن، وهو فهم خاص بنا، ولعله ليس صحيحاً أيضاً. إذا كان هناك مثل هذه الحقيقة الواحدة فهي ليست في متناول أيدينا، والشيء الذي في متناولنا إنما هو الأفهام المختلفة والتي لا ترجيح بينها... وهكذا الحال داخل دائرة الدين الواحد أيضاً، فلا ترجيح لمذهب على آخر، كما لا يوجد دليل على اعتبار هذا الاستنتاج مقدماً على ذلك أو هذا المسلك مرجحاً على الآخر»¹، لم تستطع المعتزلة أن تتخلص من الغلو وريقة التقليد التي سقطت فيها أسلافها، فلجأت إلى التكفير نصرة لما تعتقد، ودفاعاً عن الأصول التي عُدتّ أبدية الصياغة، فتورطت في مصادرة الحريات الدينية، وتكريس الأصولية الأحادية الإقصائية « لقد أسرف متكلموا الفرق في الإسلام بتكفير من لا يعتقد معتقدتهم، ولم تتخلص أي فرقة من تورط بعض متكلميها في تكفير المختلف، وإن كان ينتمي إلى الفرقة ذاتها إن اجتهد فتخطي الحدود المرسومة للاعتقاد، حتى المعتزلة، الذين اشتهروا أنهم ممثلوا العقلانية في الإسلام، تورط بعض متكلميهم بالتكفير»².

لم يرضى العقل الكلامي إلا بصورة واحدة كوّنّها عن الله لا تقبل التنوع أو المغايرة، لأن حديث الفرقة الناجية كان لا يزال يتزم في أذنه، يصاحبه في سائر العلاقات التي رسمها مع الآخرين من الملل والنحل الأخرى، فلم يجد إلا العنف والاستباحة والانتقام سبيلاً للانتصار، نافراً من كل حوار نقدي موضوعي قد يخفض جناح فرقته فتغدو الرحمة الإلهية غيوماً تُضِلُّ الجميع « كان من أشد أنواع التعسف الفكري استباحة

¹ مصباح اليزدي وعبد الكريم سروش و علي رضا قائمي نيا، بين الطريق المستقيم والطرق المستقيمة، ترجمة: حيدر حب الله، دار الهادي، بيروت، ط1، 2002، ص9

² عبد الجبار الرفاعي، الدين والاعتزالية الميتافيزيقي، المرجع السابق، ص 31

عقيدة الآخر وإخضاعها قسرا إلى عقيدة فكرية لا يؤمن بها، وهو ما يندرج ضمن اضطهاد المنقول للمعقول واضطهاد المعقول للمنقول»¹.

هذا هو المجد الذي كُتِبَ للعدلية في دولة بني العباس، إذ سرعان ما سيتصدّع الحصن الذي بنته أمام قوة الفقهاء وشعبوية أهل الحديث، وبطولية ابن حنبل، التي أضحت رمزا في الصبر والنظال على تعسف وتسلط الحاكم ورجال الدين، فانقلبت المعتزلة ورجالها مدحورة منبوذة مطاردة، فلاحقتهم محاكم التفتيش الفقهية بعد أن كانوا يوما ما يشرفون عليها، ويمتحنون الناس بها، فغدوا في مدارها يُحاكمون، وهكذا تم تداول العقائد في المساحة السياسية بين إيمان منتصر مقبول مُقَرَّب، وإيمان منكسر مذلول مُعَرَّب، فكان كافيا أن تنال رضا السلطان وتكتسب تعبئة شعبية لُتَرَسَمَ العقيدة، ويُنادى بها في الشوارع والمساجد والأسواق، طلبا لإعلاء كلمتها وتتبع عورات الخصوم وفضحهم وسودوة صورة الآخر المارق عن الجماعة» فنرى أن المناعة الأخلاقية تتلاشى بصورة ملحوظة وتسقط الكثير من المحرمات والخطوط الحمر ويُستباح الآخر ولا يبقى له رحمة، ويعزز ذلك الفتاوى التكفيرية التي تنطلق من هنا وهناك فتتزع الحرمة عن أتباع المذهب الآخر وتشرعن غيبتهم ولعنهم وسبهم...»²، لقد تمكن الحنابلة من الفوز بعطف ورضا المتوكل* وهي بشرى للانتصار التيار السلفي النصبي المناهض لعلم الكلام (العقل) فتم تدشين مدونة عقديّة جديدة بنية مسح آثار وبقايا جيل العدلية، وإعلاء لراية أهل السنة والجماعة الممثلة في أهل الحديث الفرقة الناجية، واستبدال مقالة خلق القرآن بضدها الحاد وهو الايمان بأولية القرآن « وفي نهاية المطاف، ألغى الخليفة

¹ رشيد الخيون، هكذا تكلمت المعتزلة عقلا، المرجع السابق، ص 30-31

² الحسن أحمد الخشن، العقل الاسلامي بين سيات التكفير وسبات التفكير، مؤسسة دار الكتاب الاسلامي، إيران، ط1، 2006،

* المتوكل على الله: جعفر أبو الفضل بن المعتصم بن الرشيد، أمه أم ولد اسمها شجاع، ولد سنة خمس-وقيل: سبع- ومائتين، ويبيع له في ذي الحجة سنة اثنتين وثلاثين ومائتين، وبعد الوثائق، فأظهر الميل إلى السنة، ونصر أهلها، ورفع الحنة، وكتب بذلك إلى الآفاق،... اتفق أن الترك انحرفوا عن المتوكل لأمر، فاتفق الأتراك مع المنتصر على قتل أبيه، فدخل عليه خمسة وهو في جوف الليل في مجلس لهو، فقتلوه هو ووزيره الفتح بن خاقان وذلك في خامس شوال سنة سبع وأربعين ومائتين. ينظر: جلال الدين السيوطي، تاريخ الخلفاء، تحقيق: إبراهيم صالح، دار صادر، بيروت، ط1، 1997، ص 407 وما بعدها

المتوكل وظيفته « المحنة » ، وعزل ابن ابي دؤاد من منصبه في سنة 849، وأعلن إيمانه بأزلية القرآن (أي بأن القرآن غير المخلوق) . وبذلك فترة ازدهار المعتزلة قد انحصرت في مدى اثنين وعشرين عاما¹ .

يظهر أن السلطة الدينية كانت دائما تريد الالتحام بالسلطة السياسية والعكس صحيح لتحقيق الطاعة لولي الأمر، والذي تقف وراءه المؤسسة الدينية في صياغة مدونات الدين، والمؤسسة العسكرية في استمرار والدفاع عن هذا الواقع السياسي والديني، والمحافظة عليه، ولم تكن المعتزلة سعيدة بحالها مع ممثلي الفرق أشاعرة كانوا، أو من أهل الحديث، والظاهر أن أقوالهم قد اجتمعت على إخراجهم من دائرة الجماعة الناجية، وقذفهم بإتباع البدع والهوى، وتظليل عقول العامة، وإفساد إيمانهم، فها هو "النظام" من رؤوس معتزلة بغداد يحترق كفرا وتفسيقا على لسان البغدادي، بعد أن ربط على عنقه إحدى وعشرين فضيحة كانت كفيلة بحرقه وتحقيره « وأما . كتب أهل السنة والجماعة في تكفيره فالله يحصيها . ولشيخنا أبي الحسن الأشعري رحمه الله في تكفير النظام ثلاث كتب وللقلانسي عليه كتب ورسائل وللقاضي أبي بكر محمد بن الطيب الأشعري رحمه الله كتاب كبير في نقض أصول النظام، وقد أشار إلى ضلالته في كتاب « إكفار المتأولين »²، بل وجعله من شرار خلق الله على الأرض بما ابتدعه وانتحلته من مقالات، وآراء خالف فيها الكتاب والسنة وأثر السلف « ثم إن النظام مع ما حكيناه من ضلالته كان أفسق خلق الله عز وجل، وأجرأهم على الذنوب العظام ، وعلى إدمان شرب المسكر »³، يظهر أن كل من أعلن خصما عدوا، فقد شنعوا عليه، ونكّلوا به، وأحصوا عليه كل شاردة وماردة، بل وربما حتى افتروا عليه تلبيسا وتديسا، فيُقدف بشرب الخمر، والزنا، والشرك وغيرهم مما يتقوّلون ، فالاسفراييني أجمعت علماء الأمة على لسانه بتكفير المعتزلة، بل ويُلتمس الحق ممن كَفّر هذه الفرقة « ولأجل هذه المقالة قال علماء أهل الحق وأئمتهم أن المعتزلي بالتقليد كافر بالإجماع »⁴، وقد بدأ بعرض مقالة القوم في الصفات؛ فسلب منهم قول الحق وطلبه، بل الباطل بين أيديهم ومن خلفهم لهم راية ومبتغى « ومن كان قوله في الصانع على ما وصفناه، وفي الصفة على ما ذكرناه لم يبق له اعتقاد صحيح. ولم يكن دعواه في التلبيس بالديانة إلا تلبسا منه على أهل

¹ كلود كاهن، الإسلام منذ نشوئه حتى ظهور السلطنة العثمانية، ترجمة: حسين جواد قبسي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط 1، 2010، ص 145

² عبد القاهر البغدادي البغدادي، الفرق بين الفرق، المصدر السابق، ص 86

³ المصدر نفسه، ص 96

⁴ أبو المظفر الاسفراييني، التبصير في الدين، المصدر السابق، ص 66

الديانة ليسلم من سيوف المسلمين المسلطة عليهم إلى يوم القيامة»¹، فأصبح إسلامهم نفاقاً وتقية، يضمرون اعتقادهم ولا يظهرونه، حتى يأمنوا نفوسهم وأعراضهم، فأى إيمان صحيح هذا الذي ظاهره خلاف باطنه حسب الاسفراييني، وتستمر نصوص الإقصاء، فها هو المقرئ والفقير الشافعي أبو الحسين الملطي يخرجهم من الإسلام في معرض كلامه عن عقائد المعتزلة وأصولهم الإيمانية «واعلم أن للمعتزلة من الكلام ما لا أستحيز ذكره لأنهم قد خرجوا عن أصول الإسلام إلى فروع الكفر... وإنما تركت البيان في ذكر اختلافهم لبشاعة ما يقولون وفظيخ ما به يفظعون والله للظالم بالمرصاد»²، إنه الإله الذي يسبق سخطه رحمته، والذي هو في صف فرقة وبالمرصاد لخصومها، وإن كانت كل فرقة له تنتسب، واليه تتقرب وتتضرع، لكن اعتبرت أن ذلك لن ينفع إن لم تُسد الطرق الأخرى التي زاحمتها في طلب الرحمة الإلهية الواسعة، والتي ضيققتها الفرق وجعلتها باباً واحداً، بمدخل على مقاسها، تختار من يدخله، ومن يُجرّم عليه، وجعلت لذلك مفتاحاً واحداً هو عقيدتها الحقة، وإيمانها الصحيح، فمن أراد النجاة فهلمّ إلينا تابعاً، ومن أراد الهلاك فعن مقالنا مارق «مشكلة التربية الكلامية الفقهية انها تتضمن معتقدات وأحكام تشعر من يتشبع بها بأن مكانته تتفوق على من لا يعتقد بها. معتقدات الفرقة الناجية والولاء والبراء وتكفير المختلف في المعتقد وغير ذلك، تصنّف البشر هرمياً على أساس أديانهم، ومثل هذا التصنيف يضع من يتمسك بهذا الدين بمثابة الوصي على الناس، وذلك ما يبدّد كلّ معنى للاختلاف والتعددية والتنوّع في المجتمع. معتقدات وأحكاما تشعر من يتشبع بها بأن مكانته»³.

¹ المصدر السابق، ص 63

² أبو حسين الملطي، التنبيه والرد، المصدر السابق، ص 33-34

³ عبد الجبار الرفاعي، مقدمة في علم الكلام الجديد، المرجع السابق، ص 201

رابعا: التكفير عند الأشاعرة كما نجد نصوص التكفير عند العقل الأشعري، فالبغدادي في كتابه «الفرق بين الفرق» حكم على الجارودية وهي من فرق الشيعة بالكفر « فهذا قول الجارودية وتكفيرهم واجب : لتكفيرهم اصحاب رسول الله عليه الصلاة والسلام»¹، ثم ذكر فرقة الكيسانية التي قالت بالبداء الذي ينكره أهل السنة « قولهم بجواز البداء على الله عز وجل: ولهذا البدعة قال بتكفيرهم كل من لا يجيز البداء على الله سبحانه»²، وجمهور المتكلمين ينفون البداء على الله تعالى، بخلاف ما قالت به اليهود في شرعتها لعدم تمييزهم كالكيسانية بين البداء والنسخ، ثم نجد البغدادي يُنكّل بالباطنية أيما تنكيل، منوها إلى أن شر هذه الجماعة أكبر من أي جماعة دينية، وأكبر حتى من فتنة الدجال « اعلّموا - أسعدكم الله - أن ضرر الباطنية على فرق المسلمين أعظم من ضرر اليهود والنصارى والمجوس عليهم، بل أعظم من مضرة الدهرية وسائر أصناف الكفرة عليهم، بل أعظم من ضرر الدجال الذي يظهر في آخر الزمان:....وقد بينا خروجهم عن جميع فرق الإسلام بما فيه كفاية، والحمد لله على ذلك»³.

وقد أبان البغدادي في بداية كتابه وكشف عن خصائص وصفات الفرقة المبشرة بالنجاة، من بين الأخرى الضالة، فصاغ نصا مرجعيا يوجه الباحث، أو الثائنه بين السواد من فرق البدع والأهواء صوب الفرقة الناجية، سفينة الخلاص؛ وهذا ما سارت عليه كل الفرق في الكشف عن الأنا المركزي المنتصر، والآخر الهامشي المنكسر « فأما الفرقة الثالثة والسبعون فهي أهل السنة والجماعة من فريقتي الرأي والحديث دون من يشتري لهو الحديث، وفقهاء هذين الفريقين، وقُرَآؤُهُم، ومُحَدِّثُهُم، ومتكلموا أهل الحديث .منهم، كلهم متفقون على مقالة واحدة في توحيد الصانع وصفاته وعدله، وحكمته، وفي أسمائه وصفاته، وفي أبواب النبوة والإمامة، وفي أحكام العُقبي، وفي سائر أصول الدين...وهو الفرقة الناجية....فمن قال بهذه الجملة التي ذكرناها، ولم يخلط إيمانه بشيء من بدع الخوارج والروافض والقدرية وسائر أهل الأهواء، فهو من جملة الفرقة الناجية»⁴، إن هذا النص كشف صريح المراد للقوم، من توحيد الرأي ونبد الاختلاف، طلبا للوحدة، ومناهضة للتعدد والتنوع، فالمعتقد الجليل جميل وصادق، إذا أتيناها طوعا مقبلين، لا يشذ عنا فرد أو جماعة،

¹ عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، المصدر السابق، ص 31

² المصدر نفسه، ص 33

³ المصدر نفسه، ص 174-190

⁴ المصدر نفسه، ص 26-27

فكما استجبنا للتوحيد لا نتباين في ذلك، أو نتخاصم، نستجيب كذلك إلى مدونة عقديّة واحدة، لا استشكال فيها ولا خروج عنها، تقليدا وترديدا، وتهديدا للمارق منها، وتسديدا للزائغ عنها، وهذا ما اصطلحنا عليه بالسلفية المقلّلة التي لا تقبل التجديد أو الاجتهاد، فلا تسمع إلا قال أصحابنا، أو سكتوا، تقرأ في النص معنى واحدا، وترى في الاختلاف جنائية، ترى في الدين في السلف، وترى الحقيقة مادة مُنجزّة أبدية التشييد، التقليد هو روح تدينها، والتجديد والاجتهاد هو راية المروق والابتداع، قرآن/سنة/ إجماع شجرة مباركة بظلٍ وثمرٍ، يقول الجويني في برهانه: «نصوص الكتاب ولسنة محصورة [مقصورة]، ومواقع الإجماع معدودة مأثورة»¹، لكن رأيه في الأصول باستفاد الدرس المنطقي واستأناف الاجتهاد، هو غيره في علم الكلام، مسرح الجدل العقائدي، والتنازع المذهبي، فالظن والنسبية مشروعة في العمليات، لا مرحبا بها في أصول الاعتقاد، مع أنها مغرقة في التجريد، والتأويل حاضر فيها «فالرجوع إلى غالب الظن في كل فنّ دأبُ ذوي البصائر، ومن ثمرات العقول، فكيف يعدّ من مستقبحتها؟ ومعظم وجوه الرأى في العواقب ظنون»²، إن الجدل الذي تسلح به المتكلمون أفضى إلى مقدمات ونتائج غايتها إقصائية، تسفه مقولة الخصوم وتلزمهم بالانصياع إلى المنتصر، بعد أن أبطلت دعواه خوفا وفرارا من تكثر الآراء، وتفتق الاجتهادات، وكأن تنوع المدونات العقدية يفضي إلى تعدد الآلهة، فتكثرت الخطوط الحمراء، وتفسحت دائرة اللامفكر فيه، وتفنن المتكلم في نَبز خصومه بأشنع التسميات والألقاب «إنّ نظرة واحدة إلى تلك الأسماء ونظائرهما تبعث إلى يقين لا شكّ فيه بأنّها أسماء لا تصدر عن أصحاب هذه الفرقة، أو تلك، أنفسهم... إنما يستطيع المرء أن يقطع بأنّها لا تصدر إلّا عن خصم لا يعرف اللين والمداهنة. فأى خصمٍ هذا الذي إذا ذاع بيانا ذاع وانتشر، وإذا أطلق على طائفة اسماً نفذ واشتهر، حتى تستجيب له تلك الفرقة نفسها وترتضيه علماً عليها؟!»³

لقد كان لزاما على كل فرقة أن تحدد معالم هويتها الدينية، فترسم سلسلة الخصائص والصفات التي تتميز بها، وذلك بوضع قواعد وأصول تعد ثوابت مكونة لهوية المتكلم، وهو ما أدى إلى تفشي ظاهرة الغلو

¹ الجويني، البرهان في أصول الفقه، ج2، المصدر السابق، ص743

² المصدر نفسه، ص755

³ صائب عبد الحميد، المذاهب والفرق في الإسلام النشأة والمعلم، مركز الرسالة، قم، ط1، 1425هـ، ص23

والتعصب بين الفرق « وهكذا تعددت أوجه الغلو ومقولاته على يمين الصراط المستقيم وشماله. »¹، لأن الانتماء كان السمة البارزة في عالم المتكلمين، ومنطق استيعاب الأكثرية هو حاجة كل متكلم، يرى احتكار الساحة الدينية والسياسية والاجتماعية، يعني تأميم الشرع الفرقي وشرعية الإمامة، ولا نكون قد بالغنا إن قلنا إن صفحة التاريخ العقدي للمسلمين هي: صفحة محن واضطهاد وقتل، فحسبنا أن نعاين كتب التاريخ « فإننا سنجد صفحات دامية سوداء لوثت أفق الحياة الإسلامية لبضعة قرون من الزمان »². وقد مس هذا التنكيل الجميع بحسب تقلب كفة الغالب والمغلوب، والمكسور والمنصور، حسب هوى الحاكم، ومدى استيعاب الفرقة للحشد، واستقطاب الجمهور من الناس الحيارى والمتذبذبين فتهديهم « وتعطي العامة نصا متماسكا يمكنهم الاعتصام به. أما أصحابها أنفسهم فإنهم لا يدعونها لأنفسهم، بل يحاولون بكل سبيل ردها إلى السلف (الصحابة والتابعين وتابعيهم بحسان) إثباتا للمشروعية من جهة، وتأكيذا للهوية الأصيلة التي استمرت ولن تنقطع. »³، وما كتب في طيات تاريخ الملل والنحل، وكذا كتب الاعتقاد، إنما كان انتصارا لفرقة بعينها وجّهت ذهن وقلم المتكلم، ولم يكن أي متسع في الساحة السياسية، ولا في القلوب، لعقد أي صلح أو إبداء تسامح، بل القذف والتكفير، وحشد كل الأدوات لتذليل الآخر، وتسفيهه والتقليل من شأنه، والطعن في طائفته مما يعني « أن الانغلاق والعنف كانا السمة الأساسية للفكر الكلامي، بل نرى من المفارقة أن يقترن اسم علم الكلام بالتكفير والعنف لأنه في الأساس معرفة قائمة على الجدل والمناظرة والإقناع. »⁴، لقد لعب حديث الفرقة الناجية دورا بارزا « برسم الخارطة المليية والنحلية في الإسلام »⁵، لقد جعل هذا الحديث من فكرة الحقيقة الدينية النسبية مقولة هشة، مما تبغض معه فلسفة الاختلاف والتباين، التي أقرها القرآن كحقيقة فطرية طبيعية، فتاريخ العقائد لم يعكس هذه النسبية، بل إنه تغنى بالإطلاق والشمولية، والتمثل الأنوي الخاص بها في كل إنتاجاته العقدية، وضرورة التزام الجماعة، وأن الشذوذ عنها مهلكة، فالإسلام الحقيقي لا يلبس إلا حلة واحدة، ولا تكون هناك إلا فئة واحدة متفردة بالكلام والحديث نيابة عنه « من خلال استعراضنا للمدارس الدينية المختلفة، دون التركيز

¹ المرجع السابق، ص 115

² مصطفى الشعكة، إسلام بلا مذاهب، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط11، 1996، ص 520

³ رضوان محمد السيد، الجماعة والمجتمع والدولة، الناشر: دار الكتاب العربي، لبنان، ط2، 2007، ص 258

⁴ محمد بوهلال، إسلام المتكلمين، المرجع السابق، ص 206

⁵ رشيد الخيون، لا إسلام بلا مذاهب وطروس آخر من التراث، مدارك إبداع، لبنان، ط2، 2011، ص 39

على فلسفتها، لوحظ أن المؤمنين بما يربطون أنفسهم دوماً بمؤسستها وأولئك الذين ساروا على هديهم، بعبارة أخرى لقد قيدوا أنفسهم بما قاله ذلك الذي عاش قبل آلاف السنين دون الاكتراث بما يمكن أن يقوموا به،¹.

ولكن الوعي بالآخر الذي حققه الحوار خُتم بالاضطهاد والضعينة، والحقد واللعنة لأنه كان يريد تغيير مواقف لا التعرف عليها، والاستفادة منها، فلم يتخلص المتكلم من عقدة وقاحة الاستعلاء الديني، ومن وهم امتلاك الحقيقة المطلقة الواحدة والوحيدة، التي تضمن الخلاص وتحقق النجاة، وتعكس الرحمة ففاضت نصوص التكفير والاستنكار من أفواه وكتب ممثلي هذا الصراط، لمن انحرف عن هذا الهدى وجانب طريق السعادة، الذي انحصر عند فرقة بعينها صاحبة الإسلام الحق بلا خوف أو تردد، هذه هي الذاكرة المذهبية التي تسيدت نتاج تاريخ الفرق، الذين كان بطوله وئداً للنقد والإبداع والاجتهاد ناطقة بذلك نصوصه « وهي نصوص التي تضيق بالمختلف الآخر إلى درجة تكفيره وتظليله وسفك دمه »²، لقد سيطر الفهم السلفي للدين على أحفاد كل فرقة لا تستثني منها أحداً، وبالتالي انطفأ شرارة الاجتهاد وشيوع ذهنية المحافظة، ولغة القدح والعنف، وهذا كله مرجعه إلى ثقافة اللاهوت الصراطي، وذهنية الفرقة الناجية التي هيمنت على العقل الكلامي، كمفهوم ظل غائراً في وعي المسلم، رسم إلهيات مغلقة، وقوالب إيمانية جامدة، ومقولات صامته لا تُستنطق، أو تُحاور، لبناء سياج تنغلق فيه الذات، فلا تسمع إلا تخشعا بتراث السلف، وتوعدا لبدعة الخلف، فتزيفت الأنا بنرجسيتها وعلائها، وغاب الآخر باحتقاره وتذليله، وهذا تكريس للخطاب الانتقامي باسم الدين الذي يسير موازياً مع الدين الإجباري « وترتكز معظم الإلهيات الموروثة على استعباد ونفي الآخر، وتكرس مركزية لاهوتية مطلقة، تجدد مثالها الأرضي في الخليفة أو السلطان، وحكومته الشمولية المستبدة، إن حقلاً عريضاً من هذه الإلهيات لا محل فيه للحرية الدينية، أو إفساح المجال للآخر، »³.

لم يخرج إمام المدرسة الأشعرية أبي الحسن الأشعري عن مفهوم الفرقة الناجية في كتاباته، وذلك بالكشف أولاً عن أهل الزيغ والبدع من النحل المخالفة للمعتقدات الأشعرية « أما بعد فإن كثيراً من الزائغين عن

¹ عزيز العظمة وآخرون، العنف الأصولي نواب الأرض والسماء، رياض الريس للكتب والنشر، ط1، 1995، ص87

² علي أحمد الديري، نصوص متوحشة، مكتبة الفكر الجديد، مركز اوال للدراسات والتوثيق، البحرين، ط1، 2015، ص60

³ عبد الجبار الرفاعي، إنقاذ النزعة الانسانية في الدين، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ط2، 2013، ص257

الحق من المعتزلة وأهل القدر والحرورية وأهل الزيغ. فيما ابتدعوا وخالفوا الكتاب والسنة وما كان عليه النبي صلى الله عليه وآله وسلم وأصحابه وأجمعت عليه الأمة كفعل المعتزلة والقدرية¹، كما تابع الامام الجويني في الرد على المذاهب المخالفة، كقول أصحاب النص من الشيعة، والقدح في مقالاتهم والانتصار لرأي السنة في البيعة والاختيار « فقد بطل ادعاء النص وطاح، واستبان الحق لباغيه ولاح، فإذا نجز مقدار غرضنا من الرد على أصحاب النصوص، ووضح بطلان مذهبهم على الخصوص، وسبق في صدر الكلام وجوب نصب الإمام، فقد حان الآن أن نوضح أن الاختيار من أهل الحل والعقد، هو المستند والمعتقد، والمعول المعتضد،² « فمن إبطال الرأي إلى إبطال المذهب جملة بأصوله وفروعه، وبعد نقاش طويل يسفه فيه مقالة الخصوم، ويرد عليهم بالدليل والبرهان على فساد إمامة النص، نجده يختتم سجاله مع هذه الفرقة بأنه مما لا يحتاج فيه إلى الكلام الكثير، والإطناب الكبير في الرد والإقناع بروح ترفعية وتذليل لهم « وهذا المبلغ كافي في مكاملة هؤلاء، فهم أقل قدرا من أن ينهى الكلام معهم إلى حد الإطناب³».

ولما كان علم الكلام في نشأته قد اكتسى حلية سياسية، فإنه لم يفارق تلك الجغرافيا الاجتماعية والسياسية في ظهوره وظهوره، فقد ضبط علم الكلام علاقة عمودية بين أفراد المجتمع، لأن الغلبة والاستبداد ستكون من نصيب السيد والمتسيد، من الفرق الكلامية على الساحة الدينية والسياسية، والتقهقر والخضوع لصالح العبد الواقع عليه الاستبداد، المأمور والمحكوم بالخضوع والتبعية، وتغيب الأفقية التي يتساوى فيها المتخاصمون في مقام الحوار وإبداء الرأي « لقد واصل اللاهوت التقليدي تأمين الرؤية للعالم الملائمة لإنتاج الاستبداد، وإعادة إنتاجه باستمرار. يصنع الاستبداد نمطه الخاص للتدين، ويصنع نموذجا يضمن بقاءه للحياة الدينية... ويكوّن بيئة مكبوتة يتوالد فيها على الدوام التطرف والتعصب والإرهاب؛... تدين يفزع من الاختلاف والتعددية، ويشدّد على نفي الآخر واستبعاده. تدين لا يعرف أي حق وحرية للإنسان ولا يكثر باحترام كرامة الكائن البشري. «⁴، لأن الاعتقاد المضمور عند الجماعة الهامشية يتحرك في كمنونه، ليتفجر في صورة حرب أو انقلاب، أو تمرد، ويسيطر على الساحة الدينية،

¹ أبي الحسن الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، دار ابن زيدون للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، ط1، (د/س)، ص7-8

² أبي المعالي الجويني، غياث الأمم في تيات الظلم، تحقيق ودراسة: مصطفى حلمي، فؤاد عبد المنعم، دار الدعوة، الإسكندرية، ط1، (د/س)، ص33-34

³ المصدر نفسه، ص101

⁴ عبد الجبار الرفاعي، الدين والنزعة الانسانية، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ط3، 2018، ص72

ويمثل بإرادة حرة سياسة معينة ويقلب الجدلية، لقد سعت كل الفرق إلى اكتساب شرعية سياسية لترسيم إيمان معين يفرض على الرعية، ويدعوا إليه السلطان، فقد دعى بنو أمية إلى دين الإرجاء، وحارب المأمون من أجل الاعتزال، وقرب المتوكل مقالة أهل الحديث، وتبنى نظام الملك الاعتقاد الأشعري، فلطالما تداعى الملوك جهرا بنصرة الدين، والحفاظ على السنة. «ولذا، شكلت الأحزاب السياسية نواة المذاهب الفقهية والفرق الكلامية.»¹

لقد استطاع الإيمان الأشعري أن ينفذ إلى فؤاد الوزير السلجوقي نظام الملك*، فيعلنه معتقدا رسميا يُأدَّن فيه على المنابر وفي الشوارع كعقيدة رسمية للدولة « طغى الأشاعرة أيام السلاجقة في ظل سيادة الفقه الشافعي، والمدرسة النظامية، مدرسة الوزير نظام الملك ذات المذهب الواحد: ولعلها كانت الخطوة الأولى نحو الفكر الواحد: أو الحزب الواحد في الفكر والسياسة»²، سعى اللاهوت السياسي إلباس الرعية هوية واحدة على مستوى الفكر والسياسة، طوعا أو كرها، لبناء الدولة الواحدة، وهذه هي صورة الاعتقاد الأرثوذكسي بتعبير أركون**، الذي لا بد أن يكون له ناطق رسمي به، وسيف حاد يذب عنه، فالإسلام الصحيح يُعرف بجماعة واحدة تحتكر الخلاص والفهم الصحيح للدين، كل هذا مُحْتَضَن في جغرافيا واحدة هي الدولة «

¹ علي حرب، نقد الحقيقة، المرجع السابق، ص 33

* الوزير الكبير، نظام الملك، قوام الدين أبو علي الحسن بن علي بن إسحاق الطوسي، عاقل، سائس، خبير، سعيد، متدين، محتشم، عامر المجلس بالقراء والفقهاء. أنشأ المدرسة الكبرى ببغداد وأخرى بنيسابور، وأخرى بطوس ورغب في العلم، وأدر على الطلبة الصلوات. وأملى الحديث. مولده في سنة ثمان وأربعمئة وقتل صائما في رمضان، أتاه باطني في هيئة صوفي يناوله قصة، فأخذها منه، فضربه بالسكين في فؤاده، فتلغ، وقتلوا قاتله، وذلك ليلة جمعة سنة خمس وثمانين وأربعمئة بقرب نهاوند، وكان آخر قوله: لا تقتلوا قاتلي، قد عفوت، لا إله إلا الله. ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج19، ص94-95. أيضا: الزركلي، الاعلام، ج2، دار العلم للملايين، بيروت، ط15، 2006، ص 202

² رشيد الخيون، لا إسلام بلا مذاهب، المرجع السابق، ص34

** محمد أركون (1928-2010) مفكر جزائري من طليعة المهتمين العرب بالفكر الإسلامي المعاصر، ناقد وقارئ للتراث، عرف بمشروعه النقدي للعقل الإسلامي، شكّل سؤال الحداثة محور اهتماماته وبحوثه، وظف أهم المناهج الغربية والأدوات المعرفية العلمية والفلسفية، وعلوم الإنسان والمجتمع في قراءته للفكر الإسلامي الوسيط، نال شهادة دكتوراه في السربون بفرنسا سنة 1968، كما أنه حاز على كرسي الأستاذة في هذه الجامعة، وجامعات أخرى، دفن بالمغرب بتوصية منه، من مؤلفاته: "الفكر الأصولي واستحالة التأصيل"، "قضايا في نقد العقل الديني". انظر: كيجل مصطفى، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، منشورات الاختلاف- دار الأمان، الجزائر- الرباط، ط1، 2011، ص 23 وما بعدها

غير أن التوحيد السياسي في تطابقه مع التوحيد العقائدي لا يصنع مواطنة مشتركة، إنه يصنع أمة من عقيدة واحدة فقط، بل من فرقة واحدة ناجية فقط»¹.

لقد أراد الخليفة للملك أن يقوى ويدوم، ووجد أن هذا المبتغى له تهديد دائم، ومكر عازم على قلب الطاولة، وإنهاء الحكم الديني والسياسي، الذي لم يتوانى في إعداد نفسه للطوارئ، التي قد تحدثها الحركات العقدية السياسية، فها هو نظام الملك يتدحج بقوة الفكر (المدارس النظامية التي تكون العقل الأشعري والشافعي) وقوة السلاح «نظام الملك قام عبر مدارسه بعملية توحيد الفكر والعقائد بحيث يجعلها جميعها في خدمة السلطان، جنباً إلى جنب مع العملية السياسية في توحيد الأراضي وفتحها وجعلها تحت سلطة الملك السلجوقي»²، فلقد خيم التعصب على الدين والسياسة، وحام على كل ممارساتها النظرية والعملية، فأضحى وجهان لعملة واحدة شعارهما الحكم القوي، والتفكير الأحادي، والاستبداد والحذر من الآخر، وإعلانه عدواً سرمدياً لازم حجبه «لم يكن نظام الملك يؤمن بما كان يعتقد به فحسب، إنما كان متعصباً ضيق المشرب ينفي كل شيء يخالف عقائده الدينية ويرده، وكان يرى وهو في كرسي الوزارة أن مصلحة الملك والأمة في السعي نحو أتباع الفرق الإسلامية الأخرى لاسيما الاسماعيلية»³، هذا أحد نماذج القوى السياسية التي حكمت المجتمعات الإسلامية المتدينة، فالبرغماتية السياسية والدينية سارا جنباً إلى جنب، فلا الحكم يزول ولا الدين يضعف «فلا القوة ولا العقل أيضاً كافيان بذاتهما لكي يمنح السلطان شرعيته. إذ لا بد دوماً من الاحتكام إلى النص... إذ كل خلاف سياسي له طابعه الديني والعقائدي»⁴.

لقد تم تحويل الدين إلى مؤسسة، فقد تم تأسيسه من قبل الجماعة سياسياً واجتماعياً، فأضحى ايديولوجياً تعبر عن جماعة الناطقين باسم الدين، الذين تتلون نصوصهم بجموم وأسئلة المجتمع وتناقضاته وصراعاته، والجماعة الحاملة لهذا الدين تدعوا وترافع وتستوصي به، تنقبض وتنسبط بحسب اللعبة السياسية والاجتماعية، وهذا ما يتجلى في أدبياتها التي تحرض على بناء الهوية القائمة على استظهار الخصم وإدانته وإعلان الحرب عليه، بدعوى الغيرة على الدين وصور السنة، هذا ما أنتجه علم الكلام في مسيرته؛ دينا

¹ علي أحمد الديري، إله التوحش التكفير والسياسة الوهابية، مركز اوال للدراسات والتوثيق، بيروت، ط1، 2017، ص 36

² علي أحمد الديري، نصوص متوحشة، المرجع السابق، ص 42-43

³ نظام الملك الطوسي، سير الملوك أو سياسة نامة، ترجمة عن الفارسية: الدكتور يوسف بكار دار المناهل، لبنان، ط1، 2007م، ص 29

⁴ علي حرب، نقد الحقيقة، المرجع السابق، ص 33

ايدولوجيا، ينمط الهويات، ويسيج العقول، فهو ذو نزعة استبدادية تكرارية « دين الايدولوجيا يستخدمك، ويسخر حياتك وطاقاتك ومواهبك لتخدمه، ويفرض عليك حدوده وإطاره وأسيحته، التي إن تخطيتها يصادر عليك دنياك وآخرتك. »¹

لقد غيبت الايدولوجيا المعنى الحقيقي للدين، وطمست بعده الروحي، واستبدلته باجتهادات بشرية، جعلتها قواعد إيمانية أبدية التشييد، لم تُعلمهم كيف يسافر المؤمن إلى الله بوجدانه، وإنما كيف يدخل إلى حريم الجماعة التي تضمن له الأمان الأرضي والسماوي، لم يكن الغزالي يبعيد عن هذا السلوك الإقصائي، والذهنية المصادراتية لليقين، والحقيقة الغيرية، بعد أن كانت له تجربة للتدريس في المدارس النظامية ببغداد، قبل رحلته الروحانية التي غادر بها عالم الجدل المجراني، إلى عالم الذوق الشوقاني، والتي ظهر فيها: «تَهافت الفلاسفة وفضائح الباطنية»، ومن هذه العناوين يظهر التعصب المذهبي لحجة الإسلام، وضيقة بكل ما هو خارج الترسيمة الأشعرية، ولما كانت جهود الدولة السلجوقية في كسر شوكة الباطنية* قائمة، فإن الغزالي قد شحذ قلمه لذلك، وذلك قطعاً للمد الباطني بفضحه وإبطال مقالته، حتى أنه سمى الباب الثامن من كتاب «فضائح الباطنية» "في الكشف عن فتوى الشرع في حقهم من التكفير وسفك الدم"، وهنا يكشف الغزالي عن نصوص الدم المتوحشة، التي تغير على الخصوم تكفرهم وتستبيح دمهم، بذنب الدوس على يقينيات الدين، والمسلمات الإيمانية التي صاغت الجماعة الأرثوذكسية بالتعبير الأركوني كنظام لاهوتي مغلق «ونقصد بذلك تشكيل الاعتقاد الرسمي الذي يعتبر وحده الصحيح أو المستقيم وما عاداه بدع أو هرطقات. وبالتالي فإن أي انحراف عن المعتقد (الأرثوذكسي) أي المعتقد المستقيم والصحيح أو المعتبر

¹ عبد الجبار الرفاعي وآخرون، الإيمان والتجربة الدينية، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ط1، 2015، ص 22

* يعرف الإمام أبو حامد الغزالي الباطنية بقوله: "أما «الباطنية» فإنما لقبوا بها لدعواهم أن لظواهر القرآن والأخبار بواطن تجري في الظواهر مجرى اللب من القشر، وأنها بصورها توهم عند الجهال الأغبياء صوراً جليّة، وهي عند العقلاء والأدكياء رموز وإشارات إلى حقائق معينة؛" ينظر: أبو حامد الغزالي، فضائح الباطنية، تحقيق: عبد الرحمن البدوي، مؤسسة دار الكتب الثقافية، الكويت، (د/ط)، (د/س)، ص11.

وينوع من التفصيل يقول البدوي: "«الباطنية» لقب عام مشترك تندرج تحته مذاهب وطوائف عديدة، الصفة المشتركة بينها هي تأويل النص الظاهر بالمعنى الباطن تأويلاً يذهب مذاهب شتى، وقد يصل التباين بينها حد التناقض الخالص. فهو يعني أن النصوص الدينية المقدسة رموز وإشارات إلى حقائق خفية وأسرار مكتوبة، وأن الطقوس والشعائر، بل والأحكام العملية هي الأخرى رموز وأسرار، وأن عامة الناس هم الذين يقنعون بالظواهر والقشور، ولا ينفذون إلى المعاني الخفية المستورة التي هي من شأن أهل العلم الحق، علم الباطن". البدوي، مذاهب الإسلاميين، المرجع السابق، ص 751

كذلك) ينبغي أن يُدان فوراً¹ «هذا مدار التحزب العقديّة التي تنحصر في القومية الكلامية إن صح التعبير، أي تعزيز فقه الإنتماء، والعودة إلى مدار الفرقة، هذه هي سمات العقل الأرثوذكسي، الذي جسّده العقل الكلامي ممثلاً في أمّوذه الغزالي، وهذا هو حال الباطنية التي لم تكن أسعد حالاً في تصنيف الغزالي بشقيه المبدّع أو المكفر» وكفالتهم مرتبتان: إحداهما توجب التخطئة والتظليل والتبديع، والأخرى توجب التكفير والتبرّي²، هذا صك كل معتد على عقدنا أو مرتاب فيه، لقد حمل كتاب "فضائح الباطنية" صورة واضحة وفاضحة عن عقلية الاستبداد والتسلط، فأباح دماً، وهتكت عرضاً، دون اعتبار لإنسانية الرؤية الدينية لعموم المتدينين، التي قد تحمل معها بوادر التسامح والتحاوّر والتواضع، لأن الاعتقاد المنجز حثّز شعور الكراهية، والقدح واللعن والتكفير، وهو ما صرح به الغزالي بعد سرد الاعتقاد الأشعري «وهذه الاعتقادات التي تدور عليها صحة الدين، فمن رآها كفرًا فهو كافر لا محالة»³.

كان حظ الباطنية مخالفاً لبعض هذه الترسيمات، فقد تشرّعت المقاومة والحرب ضدها، وتبرّز السلوك العنيف عليها، لأنها خالفت المعتقد السني المنجّي، فهلكت دينا ودينا، وصدر في حقهم حكم القتل والتهجير والتربص والغدر «والقول الوجيز فيه أن يُسلك بهم مسلك المرتدين في النظر في الدم والمال والنكاح والذبيحة ونفوذ الأفضية وقضاء العبادات... وإنما الواجب قتلهم وتطهير وجه الأرض منهم - هذا حكم الذين يحكم بكفرهم من الباطنية. وليس يختص بجواز قتلهم ولا وجوبه بحالة قتالهم بل نغتلهم ونسفك دماءهم فإنهم مهما اشتغلوا بالقتال جاز قتلهم»⁴، فكان بحق قد سلط عليهم ضائقة دينية تجعلهم يساومون معتقداتهم حقناً لدائهم، والإيمان تقيّة أو كرهاً، وأصبحوا في مرتبة دونية في دولة الغزالي، في أبهى صور الاستبداد والتسلط للفوقي على الدوني والقوي على الضعيف «فإنك لا تشعر تجاههم بأي ود أو احترام، ولا تتعامل معهم إلا وفق منطق الأبوة والولاية الفوقية. ورفض كل ما ينتسب إلى فكرهم وعقيدتهم. وتعطي لنفسك صلاحيات واسعة تضعهم أمام خيارين إما الالتزام المطلق أو الكفر المطلق»⁵.

¹ هامش كتاب الفكر الأصولي واستحالة التأصيل نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، لمحمد أركون، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الساقي، ط1، لبنان، 1999، ص156

² أبو حامد الغزالي، فضائح الباطنية، المصدر السابق، ص151

³ المصدر نفسه، ص151

⁴ المصدر نفسه، ص156

⁵ المصدر نفسه، ص156

كل هذه النصوص تحيلنا إلى أهم أداة من أدوات الإقصاء؛ وهو سلاح التكفير باسم الدين، الذي يردع به المتكلم كل من تعدى على محظورات الفرقة، أو أحل بأحد أصول المذهب، التي هي بمثابة أصول الدين التي يتحقق بها الإيمان الرسمي الأشعري السني، عنوان الفرقة الناجية والمنصورة، السائرة على خطى الرسول صلى الله عليه وسلم، وآثار أصحابه والأشعري أول المقتدين به « الفئة التي تملك وحدها بحسب رأيه العقل الأرثوذكسي المستقيم والتي تمثل وحدها الفرقة الناجية »¹.

وإن ظهرت روح التسامح واللين والموضوعية في بعض مدونات الأشعري، فإن الأتباع كانت لهم الاندفاع الأكبر في مصادرة الحقيقة الدينية، ومحكمة العقائد المخالفة، وسبي الخلاص والحقانية من كل الفرق الكلامية، فهذا هو شيخ الشافعية أبو إسحاق الشيرازي* بعد أن استعرض أصول الاعتقاد السني الأشعري، كان نطقه في من جانب هذه المدونة « من اعتقد غير ما أشرنا إليه من أهل الحق: المنتمين إلى الإمام أبي الحسن الأشعري رضي الله عنه فهو كافر، ومن نسب إليهم غير ذلك فقد كفرهم، فيكون كافرا بتكفيرهم له»²، ظل حديث الفرقة الناجية هو السلاح الذي دكت به الفرق أوكار مخالفيها، من أهل التوحيد، لأنه كرس حصرية رهيبية للحقيقة باسم المقدس، وإنذار بتركز الخلاص والسعادة في حزب واحد « أهل كل مذهب اعتبروا أنفسهم هم الفرقة الناجية، ومن عاداهم في النار. ومن هنا نجد جرأة لدى كثير من أهل المذاهب على لعن وشتم سائر الفرق التي حكم أهلها بالنار، من دون أن يلحظوا أي عذر لدى أي فرد من أفراد المذاهب الأخرى »³.

لم تكن الغاية من الحوار الذي جمع المتكلمين هو طلب الحقيقة الموضوعية التي تتوسل الدليل والبرهان، وإنما قصف الآخر والتخسيس من قيمته، فلا مجال للتقريب بين منتصر ناج بحق، وخاسر هالك بباطل، فلا حرية في اختيار مدونة عقديّة، أو تفعيل فهم وقراءة جديدة للنصوص، لأن منجز التراث الكلامي

¹ محمد أركون، تاريخية الفكر الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط2،

1996، ص 82

* إبراهيم بن علي بن يوسف أبو إسحاق الفيروزبادي الشيرازي الشافعي ولد سنة ثلاث وتسعين وثلثمائة، وتفقه بفارس على أبي عبد الله البيضاوي، وبيغداد على أبي الطيب الطبري. وسمع الحديث، وكان إمام فقيها عالما زاهدا... وكانت وفاته ببغداد من الجانب الشرقي سنة 476هـ. ينظر: جمال الدين الأتابكي، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، ج5، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، 1935، ص 117-118. أيضا: الزركلي، الأعلام، ج1، المرجع السابق، ص51.

² أبو إسحاق الشيرازي، شرح اللمع، ج1، تحقيق: عبد المجيد تركي، دار الغرب اللبناني، لبنان، ط1، 1988، ص 111

³ مالك وهي الوائلي، ظاهرة التكفير في الفكر الإسلامي، المرجع السابق، ص 345

أضحوا شخصيات مقدسة فوق تاريخية، تعالت معارفهم وأدواتهم عن المساءلة أو النقد، أو الشك، لأنه لم يتم التمييز جهلا وتعصبا بين النص السماوي المقدس المعصوم من النقد، وفهم النص (المعرفة الدينية) المعرض للحوار الاستيمولوجي بكل آلياته، وهذا هو الخلط الذي قع فيه أهل الجدل، بين المعرفة الدينية البشرية، والنص الوحياني المنجّم « ممّا ذكر حول معنى القداسة أنها فوق النقد والإشكال، فالنصوص الدينية فوق النقد والإشكال، أما آراء علماء الدين والمعارف الدينية فهي ليست فوق النقد والإشكال »¹. إن الذي وقع في تاريخ علم الكلام هو أن مقدارا كبيرا من القداسة قد سُكب على اجتهادات الأئمة والعلماء، فترفعها عن حقيبة النقد والمساءلة، وتبعثها رسمية فوقية في مجتمع المعارف الدينية، فيتلقاها المتدين سماعا يهدي، وسلوكا يربي، يصوغ له أنموذج حياته الدينية، وطقوسه العقديّة، فلا يخرج عن مدار المدونة الإيمانية ليعلن المولوية والطاعة لها، سواء كان عقل الخاصة (المتكلم) أو العامة « لذلك لا يرى المتكلم إلا وجها واحدا للحقيقة الدينية، ينحصر الوصول إليه بطريق خاص، وهذا الطريق هو ما يرسم إطاره للفهم المغلق للنصوص الدينية، وما ينتجه من مقولات للمتكلم تبني هيكل معتقدات فرقته، التي هي الفرقة الناجية »².

تزداد وتتضخم الشواهد التي تصور ذلك التمثل الإقصائي، والإلغائي للآخر عند الأشاعرة، فقد تلغمت كتبهم بنصوص التكفير والتبديع لكل خارج عن صراط فرقتهم، وأصولها وهذا تصوير للتعصب المذهبي، واحتكاراً للحقانية الفرقية، الذي نسفت كل سبل الحوار ولتعايش والتقريب بين أمة التوحيد، فالإيجي بعد أن قعد لأصول فرقته المنصورة والموعودة بالخلاص، أشار إلى مصير الفرق المخالفة يوم الآخر « فهذه هي الفرق الضالة الذين قال فيهم رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم كلهم في النار وأما الفرقة الناجية المستثناة: الذين قال فيهم « هم الذين على ما أنا عليه وأصحابي » فهم الأشاعرة والسلف من المحدثين وأهل السنة والجماعة ومذهبهم خال من بدع هؤلاء »³، أما الفرق الأخرى فستدعوا ويلا وثبورا، على مصيرها المحتوم إلى نار السموم، لكن ليس بنص قرآن أئمت، وإنما بإجماع فرقة وتأويلاتها واجتهاداتها، هذه

¹ محاضرات المرجع الديني السيد كمال الحيدري، الثابت والمتغير في المعرفة الدينية، بقلم الدكتور علي العلي، مؤسسة الهدى للطباعة والنشر،

لبنان، ط1، 2013م، ص82

² عبد الجبار الرفاعي، الدين والاعتراب الميتافيزيقي، المرجع السابق، ص31

³ عضد الدين الإيجي، المواقف في علم الكلام، المصدر السابق، ص429-430

هي الإدانة المذهبية، واللاهوت الصراطي الذي لوث كل التجارب الكلامية بدون استثناء، فكلها إلى النص تعود مرجعا، وعليه تفترق فهما وتأويلا، بما يخدم تمثيلها كجماعة دينية للفرقة الناجية التي بشر بها النبي صلى الله عليه وسلم « فكلٌّ يبرهن على أنه الفرقة الناجية الواقفة على ما كان عليه النبي وأصحابه وكل طائفة منهم متى رأت من النصوص ما يخالف ما اعتقدت أخذت في تأويله وإرجاعه إلى بقية النصوص التي تشهد لها فكلٌّ يبرهن على أنه الفرقة الناجية المذكورة في الحديث وكل مطمئن بما لديه، وينادي نداء الحق لما هو عليه،»¹..

¹ محمد رشيد رضا الاستاذ، تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار) ، ج8، مطبعة المنار، مصر، ط1، 1338هـ، ص221-222

خامساً: التكفير عند أهل الحديث لقد كُتِبَ للأشعرية أن تتحول من مرتبة الجلال إلى الضحية، فقد كانت في مرمى تكفير والاضطهاد، إذ تسلم من صوط اللاهوت الصراطي خاصة من أهل الحديث و إمام الظاهرية ابن حزم، فلقد كتب الفقيه الحنبلي ابن عقيل* رسالة القدح على مقالة الأشاعرة في مسألة الكلام الإلهي، لذي أثبتوه كلاماً نفسياً قديماً وحروفاً وأصواتاً محدثة، فأغار عليهم ابن عقيل، وحذر العامة والخاصة من دعواهم الباطلة « قد خالفت الأشاعرة . كتاب الله، وسنة رسوله، وإجماع الفقهاء وأهل اللغة فافهموا ذلك وتدبروه، واجتنبوا مقالتهم، واحذروا بدعتهم وضلالتهم، تسلموا من خدعهم وأخبروا المسلمين مقالتهم. واعتقادهم الفاسد.. والله ولي معونته - وهو حسبنا ونعم الوكيل»¹.

لقد عُرفت الأيديولوجية الحنبلية بعنائها لعلم الكلام، وسكونها على المأثور، فقد جاءت فتاوى اتباع المدرسة الحنبلية بتبديع وتفسيق وتكفير أهل الكلام، لأنها كانت ممثلة للتيار السلفي النصي في علم العقائد، الذي يؤثر الرواية على الدراية، هذه الأخيرة التي تعلق بها أهل البدع فشوشت عليهم دينهم، ولم ينتظر أهل الحديث الذين مثلوا جماعة دينية احتكرت قراءة النص، وفهمه، قرآناً كان أو سنة، وجثمت على تقليد السلف، والسير على خطاهم ورفض الاجتهاد بدعوى الابتداع، وبث القلق في العقيدة؛ في شن هجومهم على أهل الكلام مهما تعددت مقالاتهم وتنوعت مدارسهم « وتواصل موقف التيار الأخباري الظاهري في مناهضة محاولات عقلنة البحث العقائدي، وتطوير بنية علم الكلام، ولم يكف عن الدعوة لإقصاء الموروث الكلامي بتمامه، والتخلص بالتالي من الجهود العقلية الغزيرة،»².

* بن عقيل الإمام العلامة البحر ، شيخ الحنابلة أبو الوفاء علي بن عقيل بن محمد بن عقيل بن عبد الله البغدادي الظفري ، الحنبلي المتكلم ، صاحب التصانيف ، كان يسكن الظفرية ومسجده بها مشهور . ولد سنة إحدى وثلاثين وأربعمائة . وسمع أبا بكر بن بشران ، وأبا الفتح بن شيطا ، وأبا محمد الجوهري ، والحسن بن غالب المقرئ ، والقاضي أبا يعلى ابن الفراء ، وتفقه عليه ، وتلا بالعشر على أبي الفتح بن شيطا ، وأخذ العربية عن أبي القاسم بن برهان، وأخذ علم العقليات عن شيخي الاعتزال أبي علي بن الوليد، وأبي القاسم بن التبان صاحبي أبي الحسين البصري، فأنحرف عن السنة. وكان يتوقد ذكاء، وكان بحر معارف، وكثر فضائل، لم يكن له في زمانه نظير على بدعته، وعلق كتاب " الفنون "، وهو أزيد من أربعمائة مجلد، حشد فيه كل ما كان يجري له مع الفضلاء والتلامذة، وما يسبح له من الدقائق والغوامض، وما يسمعه من العجائب والحوادث. ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج19، المصدر السابق، ص443 وما بعدها. أيضاً: الزركلي، الأعلام، ج4، المرجع السابق، ص313

¹ ابن عقيل، مخطوط الرد على الأشاعرة الغزال وإثبات الحرف والصوت في كلام الكبير المتعال ، نشره: المستشرق جورج مقدسي، الكتاب مسلول من مجلة: نشرة الدراسات الشرقية الصادرة بدمشق، 1971، ص10

² عبد الجبار الرفاعي وآخرون، الاجتهاد الكلامي مناهج ورؤى متنوعة في الكلام الجديد، المرجع السابق، ص9

وقد ظهرت كتب تحرم الاشتغال بعلم الكلام، وتقدر فيه رافضة لأهله ومريديه مثل: «تحریم النظر في كتب أهل الكلام» لابن قدامة المقدسي، و«صون المنطق والكلام من في المنطق والكلام» للسيوطي* و«ذم الكلام وأهله» للحافظ الهروي**، وعلى هذا النحو سار علماء السنة في دفع الباطل الوافد من علم الكلام، واستظهار الحق من الكتاب والسنة، بدعوى أن القرآن والسنة لم تأمر الاشتغال به لتعلمه، وأن السلف لم يُذكر اهتمامهم به، فعدَّ بدعة وضلالة يجب محاربتها وإدانة أهلها، وقد اعتبره الإمام الشافعي أكبر بلية تصيب العبد، فجعل صناعة الكلام أكبر ذنب مهلك دون الشرك بالله «لقد اطلعت من أهل الكلام على شيء والله ما توهمته قط، ولأن يُبتلى المرء بما نهى الله عنه خلا الشرك بالله خير من أن يُبتلى بالكلام»¹، وقد كان الاشتغال وتداول هذه الصناعة عند البعض سببا في لعنهم وذمهم، ردا على ما أحدثوه من مقالات وبدع لم تكن في سابق عهدهم، وهو ما جنى على عمرو بن عبيد المعتزلي*** على لسان أبو حنيفة «لعن الله عمرو بن عبيد، إنه فتح للناس طريقا إلى الكلام، فيما لا يعينهم من الكلام»²، ولا يفلح المصيب ولا المخطئ من أهل الكلام حسب الشافعي، واعتبر التكفير فيما بينهم حق، جزاء ابتداعهم وإحداثهم في الدين حيث يقول «فأهل الأهواء في تكفير بعضهم لبعض مصيبون لأن اختلافهم

* عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد ابن سابق الدين الخضير السيوطي، جلال الدين (849 - 911 هـ = 1445 - 1505 م): إمام حافظ مؤرخ أديب. له نحو 600 مصنف، منها الكتاب الكبير، والرسالة الصغيرة. نشأ في القاهرة يتيما (مات والده وعمره خمس سنوات) ولما بلغ أربعين سنة اعتزل الناس، وخلا بنفسه في روضة المقياس، على النيل، منزويا عن أصحابه جميعا، كأنه لا يعرف أحدا منهم، فألف أكثر كتبه. من كتبه (الاتقان في علوم القرآن - ط) و (إتمام الدراية لقرء النقاية - ط) كلاهما له، في علوم مختلفة، و (الأحاديث المنيفة - خ). ينظر: الزركلي، الأعلام، ج3، المرجع السابق، ص301. أيضا: ترجمة المحقق من كتاب: السيوطي، حسن السميت في الصمت، تحقيق: نجم عبد الرحمن خلف، جميع الحقوق محفوظة للمحقق، ط1، 1995، من ص8 إلى ص16

** الهروي - أبو ذر عبد بن أحمد بن محمد بن عبد الله ابن غفير الانصاري الحافظ الهروي ثم المكي المعروف بابن السماك توفي بمكة سنة 431 إحدى وثلاثين وأربعمائة. من تصانيفه تفسير القرآن. المستدرک على صحيح البخاري ومسلم. مناسك الحج. دلائل النبوة. فضائل القرآن. فضائل مالك. كتاب الجامع كتاب الدعاء كتاب السنة والصفات. كتاب شهادة الزور كتاب العيدين. ينظر: اسماعيل باشا البغدادي، هدية العارفين، ج1، المصدر السابق، ص437-438. أيضا: الذهبي، سير اعلام النبلاء، ج17، المصدر السابق، ص555 وما بعدها.

¹ الامام أبو الفضل المقرئ، أحاديث في ذم الكلام وأهله، تحقيق: الدكتور ناصر بن عبد الرحمن بن محمد الجديع، دار أطلس للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، 1996م، ص81

*** عمرو بن عبيد المعتزلي المتكلم الزاهد المشهور مولى بني عقيل توفي سنة أربع وأربعين ومائة، وقيل اثنتين، وقيل ثمان، وهو راجع من مكة بموضع يقال له مران؛ ينظر: ابن خلکان، وفيات الأعيان، ج2، المصدر السابق، ص460-462 وما بعدها. أيضا: شمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج6، ت: بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1984. ص105-106

² المصدر نفسه، ص88

في شرائع شرعتها أهواؤهم وديانات استحسنتها آراؤهم ففرقت بهم الأهواء وتشتت بهم الآراء وحل بهم البلاء وحُرموا البصيرة والتوفيق فزلت أقدامهم عن محجة الطريق فالمخطئ منهم زنديق والمصيب على غير أصل ولا تحقيق»¹، وقد كان لهم سابق رفض عند السلف كابن سيرين* «حدثنا أبو القاسم حفص بن عمر، قال: حدثنا أبو حاتم، قال حدثت، عن بشر بن المفضل، عن سلمة بن علقمة، قال: كان محمد بن سيرين ينهى عن الكلام ومجالسة أهل الأهواء»²، ولم يكتفي الشافعي بالإقصاء قولاً في جنابة المتكلمين، بل إنه أراد أن يُنكَلَّ بهم على أرض الواقع ويُذللوا علنا أمام الملاء، ليكونوا عبرة لمن سولت نفسه الاشتغال بعلم الكلام «حكيم في أهل الكلام أن يُضربوا بالجريد ويحملوا على الإبل، ويُطاف بهم في العشائر والقبائل ويُنادى عليهم هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة، وأقبل على الكلام.»³.

لقد توالفت تشنيعات أهل الحديث والفقهاء على المتكلمين، ناقمين الخوض في هذا العلم والاشتغال به؛ معتبرين إياه مدخلاً للكفر الزندقة، ومضيعة للوقت ومفسدة للدين وتشويشا للإيمان، لأن أصحابه خرجوا عن القرآن في فهم وإثبات العقائد، فقد لعن مالك بن أنس** كل خائض في مسائل سكت عنها السلف مبتدع كمسألة خلق القرآن «وأخرج عن عبد الرحمن بن مهدي قال: دخلت على مالك وعنده رجل

¹ ابن بطة العكبري الحنبلي، الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية ومجانبة الفرق المذمومة، ج1، تحقيق ودراسة: رضا بن نعيان معطي، دار الراية للنشر والتوزيع، الرياض، ط2، 1994م، ص 534-535

* محمد بن سيرين الإمام، شيخ الإسلام، أبو بكر الأنصاري، الأنسي البصري، مولى أنس بن مالك، خادم رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وكان أبوه من سبي جرجاريا تملكه أنس، ثم كاتبه على ألوف من المال، فوفاه وعجل له مال الكتابة قبل حلوله، فتمنع أنس من أخذه لما رأى سيرين قد كثر ماله من التجارة، وأمل أن يرثه، فحاكمه إلى عمر - رضي الله عنه - فألزمه تعجيل المؤجل. قال أنس بن سيرين: ولد أخي محمد لسنتين بقيتا من خلافة عمر وولدت بعده بسنة قابلة. ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج4، المصدر السابق، ص 606. وما بعدها. أيضا: أبو نعيم الأصبهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ج2، مكتبة الخانجي - دار الفكر، القاهرة - لبنان، (د/ط)، 1996، من ص 363 إلى ص 379

² المصدر نفسه، ص 522

³ جلال الدين السيوطي، صون المنطق والكلام من فني المنطق والكلام، ج1، المصدر السابق، ص 106

** مالك بن أنس بن مالك الأصبحي الحميري، أبو عبد الله: إمام دار الهجرة، وأحد الأئمة الأربعة عند أهل السنة، وإليه تنسب المالكية، مولده ووفاته في المدينة. كان صلباً في دينه، بعيداً عن الأمراء والملوك، وشي به فضربه سياطاً أخلعت لها كتفه. ووجه إليه الرشيد العباسي ليأتيه فيحدثه، فقال: العلم يؤتى، فقصده الرشيد منزله واستند إلى الجدار، فقال مالك: يا أمير المؤمنين من إجلال رسول الله إجلال العلم، فجلس بين يديه، فحدثه. وسأله المنصور أن يضع كتاباً للناس يحملهم على العمل به، فصنف "الموطأ - ط". وله رسالة في "الوعظ - ظ" ينظر: الزركلي، الأعلام، ج5، ص 257. أيضا: شمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج8، ت: بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1984. ص 49 وما بعدها. أيضا: أبي الفضل اليحصي، ترتيب المدارك وتقريب المسالك، ج1، تحقيق: محمد سالم هاشم، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 1998، ص 44 وما بعدها.

يسأله عن القرآن، فقال: لعلك من أصحاب عمرو بن عبيد، لعن الله عمرا، فإنه ابتدع هذه البدع من الكلام . ولو كان الكلام علما لتكلم فيه الصحابة والتابعون، كما تكلموا في الأحكام والشرائع، ولكنه باطل يدل على باطل. ¹، وقد سار على هذا المنوال إمام تيار السلف والاتباع: أحمد بن حنبل* الذي كان رافضا لأي تفسف، أو عقلنة للعقيدة، محذرا الضمائر من لهُو الحديث، وما تحبؤه السرائر من سفسطات أهل البدع « كان أحمد إذن ينهى الناس عن الكلام، ويرفض التفكير في العقيدة بالتفسف فيها...فهو التقى الورع ، السلفي المتبع، دون قبول بالبدع والابتداع ²»، وقد كان لهذه الايديولوجية الأخبارية أثر في عديد فتاوى ابن حنبل العقيدية، والتي تلقفها الأتباع يثوثها ويؤذنون بها، فقد حكم بكفر القائل بخلق القرآن، ما جعله طرفا في الصراع الذي جمعه بالخصوم، وهو ما جنى عليه بالحنّة المعروفة زمن المأمون، أين تم امتحانه على القول بخلق القرآن وهو المحدث الفقيه، وقد بسط تلامذته عقيدة الحق التي سار عليها الأئمة والسلف، والتي عُدت ترسيمة مقدسة حافظ ودافع عنها أحفاد المدرسة الحنبلية، التي آثرت الاتباع على الإبداع والنقل على العقل، والخبر على النظر، وقد روى هذه العقيدة ممثل الطبقة الأولى من الحنابلة أبو العباس الفارسي الاصطخري**، وأحد تلامذة ابن حنبل، وقد كانت هذه العقيدة تظهر وتظمر بحسب الظروف السياسية، لقد نجح تيار سلفية العقيدة في بناء منظومة لاهوتية منقلبة تتوسل النص، وسنن الرسول والصحابة والتابعين، بما يُعرف أهل السنة من أهل الظلال والبدع، وهنا جاءت مناهظتهم للعقل بكل تجلياته في قضايا أصول الدين « هذا مذاهب أهل العلم وأصحاب الأثر، وأهل

¹ المصدر السابق، ص 96

* هو الإمام حقا ، وشيخ الإسلام صدقا ، أبو عبد الله، أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد بن إدريس بن عبد الله بن حيان بن عبد الله بن أنس بن عوف بن قاسط بن مازن بن شيبان بن ذهل بن ثعلبة بن عكابة بن صعيب بن علي بن بكر بن وائل الذهلي الشيباني المروزي ثم البغدادي، أحد الأئمة الأعلام. هكذا ساق نسبه ولده عبد الله، واعتمده أبو بكر الخطيب في " تاريخه" وغيره. وكان محمد والد أبي عبد الله من أجناد مرو، مات شابا له نحو من ثلاثين سنة. وربي أحمد يتيما، وقيل: إن أمه تحولت من مرو، وهي حامل به. فقال صالح ، قال لي أبي : ولدت في ربيع الأول سنة أربع وستين ومائة قال صالح : جيء بأبي حمل من مرو ، فمات أبوه شابا ، فوليته أمه. ينظر: شمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج11، ت: بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1984، ص177 وما بعدها. أيضا: عماد علي عبد السميع حسين، ترجمة الإمام أحمد ابن حنبل، دار القمة- دار الإيمان، الاسكندرية، ط1، 2008.

² سليمان فياض، الأئمة الأربعة، وزارة الثقافة والفنون والتراث، دولة قطر، (د/ط)، (د/س)، ص 151

** الاصطخري: أحمد بن جعفر بن يعقوب بن عبد الله، أو العباس الفارسي الاصطخري، صاحب الإمام أحمد. وقد روى عن الإمام أحمد رسالة السنة لم يذكر تاريخ وفاته ينظر: القاضي ابن أبي يعلى، طبقات الحنابلة، ج1، تحقيق: عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، الأمانة العامة للاحتفال بمرو مائة عام، فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر، (د/ط)، 1419هـ، ص54

السنة المتمسكين بعروقتها، المعروفين بها، المقتدى بهم فيها، من لدن أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم إلى يومنا هذا، وأدرت من أدرت من علماء أهل الحجاز والشام وغيرهم عليها. فمن خالف شيئاً من هذه المذاهب، أو طعن فيها، أو عاب قائلها فهو مبتدعٌ، خارج عن الجماعة، زائلٌ عن منهج السنة وسبيل الحق .¹

هذا هو الاعتقاد السني الحنبلي الذي تم ترسيمه لعامة الناس، السائر على نهج السلف ومأثوراتهم حدو النعل بالنعل، بعيداً عن محدثات أهل الجدل ومقالات أصحاب البدع والزيغ، ولما كانت مسألة خلق القرآن قضية ساخنة فار حولها الجدل بين المتكلمين وأهل الحديث، فإن للحنابلة موقفاً قاسياً صارماً حيال هذه المقالة، مبني على مسلمة حنبلية جعلوها أس مذهبهم في الكلام الإلهي وهي: تكفير أصحاب مقالات الخلق، وتكفير من عزف عن تكفيرهم في صورة جبرية عقدية صارخة، تطفئ نور كل حرية إيمانية، وطمس أي إرادة اجتهادية في الفهم والممارسة يترجمها النص التالي « والقرآن كلام الله، تكلم به، ليس بمخلوق، ومن زعم أن القرآن مخلوق فهو جهمي كافر، ومن زعم أن القرآن كلام الله ووقف ولم يقل: ليس بمخلوق: فهو أخبث من قول الأول، ومن زعم أن ألفاظنا به وتلاوتنا له مخلوقة والقرآن فهو جهمي، ومن لم يكفر هؤلاء القوم كلهم فهو مثلهم.»²، هذه الوثيقة تصدر حق حرية الاجتهاد والممارسة التعويدية والتأصيلية للفهم الحر للنص، بدعوى اتباع طريق أهل السنة والجماعة، كما سبق الذي احتكر الخلاص والحقيقة الدينية بقوة النقل والتقليد والأثر، وقد سار الحنابلة على هذا المنحى، فها هو ابن قدامة المقدسي يؤخذ الأشاعرة قولهم بخلق القرآن على شاكلة المعتزلة حيث يقول « ومدار القوم على القول بخلق القرآن ووافق المعتزلة، ولكن أحبوا أن لا يُعلم بهم فارتكبوا مكابر العيان، وجحد الحقائق، ومخالفة الإجماع، ونبد الكتاب والسنة وراء ظهورهم، والقول بشيء لم يقله. قبلهم مسلم ولا كافر»³، وقد ذهب ابن قدامة إلى التذليل

¹ القاضي ابن أبي يعلى، طبقات الحنابلة، ج2، وقف على طبعه وصححه: محمد حامد الفقي، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، (د/ط)،

(د/س)، ص24

² المصدر نفسه، ص29

³ ابن قدامة المقدسي، حكاية المناظرة في القرآن مع بعض أهل البدعة، تحقيق: عبد الله يوسف البديع، مكتبة الرشد، الرياض، ط2،

1997، ص34

والتشنيع على الأشاعرة أصحاب التوحيد، ليجعلهم بمرتبة الزنادقة في ممارسة التقية وإخفاء المعتقد « ولا تعرف في أهل البدع طائفة يكتمون مقالتهن، ولا يتجاسرون على إظهارها، إلا الزنادقة والأشعرية »¹. أما ابن الحنبلي فقد ألّف كتاباً في الرد على الأشاعرة وبيان بطلان مقالة الخلق القرآني، إلى درجة أن جعل قول الأشاعرة في ذلك قد تجاوز قول النصارى واليهود « فقد خالفت الأشاعرة ببدعتهم نص الكتاب، وصريح السنة وأدلة العقول، وإجماع أهل الملل من اليهود والنصارى، والزيادة على كفار قريش في تكذيب القرآن، فنعوذ بالله يا أخي من هذه المقالة. والحمد لله على العافية من هذه الضلالة، والجهالة »²، براءة ملبيةً ونحلية من الاعتقاد الأشعري في القرآن جزاءً نكالا، بما ابتدعت وأحدثت في هذا الدين ما لم يشهده عصر السلف، خاصة في قولهم بالكلام النفسي القديم وعلى هذا يزيد ابن الحنبلي تشنيعاً عليهم « فإذا قال الأشعري: إنه معنى قائم في النفس لم ينزل، كان جميع ما ذكره الله من نزوله محالاً لا يلتفت إليه. فهل قالت الباطنية والملحدة والكفرة أكثر من هذه المقالة وأشنع من هذه الضلالة؟ »³، ثم نجده يردد التكفير الحنبلي للقول بخلق القرآن على خطى المعلم الأول والإمام الأعظم « من زعم أن القرآن مخلوق فقد زعم أن أسماء الله مخلوقة: ومن زعم أن أسماء الله مخلوقة فقد كفر »⁴، ولقد لعبت السياسة دوراً كبيراً في نصرة عقيدة أهل الحديث، وذلك بعد إصدار الإعتقاد القادري الذي أصبح مرجعية في تقرير المعتقد، ومصادرة الحريات الدينية، وظل مدونة إيمانية تسلطية جاهزة لعامة وخاصة الناس دافعت عنها السلطة السياسية ونافحت « وتبني هذا الاعتقاد رؤية الحنابلة، وانحاز بإسراف إلى مواقفهم، بينما استهدف بقية المسلمين، واستباح دماء بعضهم لمجرد تمسكهم بمعتقد يخالف ما جاء فيه. »⁵، كانت هذه الوثيقة أهم شهادة تاريخية حددت طبيعة العلاقة مع الآخر المختلف والمغاير، لا على مستوى اللغات والإثنيات، وإنما في مجال الاعتقاد والإيمانيات، فاختفت بهذه الممارسات كل صور التعددية الدينية، وضاعت كل سبل التنوع، لأن

¹ المصدر السابق، ص 35

² ابن الحنبلي، الرسالة الواضحة في الرد على الأشاعرة، ج1، دراسة وتحقيق: علي بن عبد العزيز بن علي الشبل، مجموعة التحف النفاس الدولية للنشر والتوزيع، الرياض، (د/ط)، (د/س)، ص 481

³ المصدر نفسه، ص 548

⁴ المصدر نفسه، ص 721-722

⁵ عبد الجبار الرفاعي، الاجتهاد الكلامي، الاتجاهات الجديدة في علم الكلام، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العددان السادس عشر والسابع عشر، 1422هـ/2001م، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ص6

ذاك كان معدودا ضررا قد يلحق بالدين، وفسادا قد يصيبه، وهذا ما أرادت أن ترفع عليه الجبهتان الدينية والسلطانية، في إخماد كل الحركات الدينية التي نشطت في عهد القادر بالله* « وفي أيامه عظمت الديلم والباطنية، واشتهر مذهب الاعتزال، ومذاهب الباطنية والرافضة، وانتشر ذلك في الأرض»¹، هذا هو الانتصار السياسي للعقيدة الذي تورط كل المتكلمين في التوسل به، بغية الانتصار لفرقتهم واضطهاد مخالفيهم، وحتى استباحة دمهم، وهذا ما أثلج صدور نقابة الدين "أهل الحديث"، بعد أن أصبحت مقولاتهم مبسوطة في نص رسمي تدعوا وتتوعد له الدولة « ومعنى هذا أنه صار بإمكان الفقهاء إصدار فتاوى تبيح دم المسلمين»²، لقد أضحت هذه المدونة سلاح قوة بيد الخنابلة، وقوة نفوذ في ملاحقة المتكلمين، والبطش بهم، وصار ممكنا ومتاحا ممارسة الاتهام والإدانة لكل خارج عن هذا الاعتقاد الرسمي، الذي بزغ به نجم أهل الحديث بعد الولاء القادري لهم « وكان لكتب القادر غرض واحد: وهو بيان عقيدة أهل السنة، وإدانة كل من خالفها»³، وقد أجمع الفقهاء على مضمون هذه الوثيقة؛ مما أكسب هذا المعتقد قوة ألزم الناس ببنوده، « ثم أخذت في تلك الصحيفة خطوط الحاضرين من أهل العلم والفقهاء . على اختلاف مذاهبهم. وجُعِلت كالشرط المشروط»⁴، وقد شارك في التوقيع على هذه الورقة أغلب الفقهاء وأهل العلم؛ على رأسهم الشيخ القزويني** (ت682هـ) « فأول من كتب: الشيخ زاهد القزويني: هذا

* القادر بالله (336 - 422 هـ = 947 - 1031 م) (أحمد بن إسحاق بن المقتدر، أبو العباس، القادر بالله: الخليفة العباسي، أمير المؤمنين. ولي الخلافة سنة 381 هـ وطالت أيامه. كان حازما مطاعا، حليما كريما، هابه من كانت لهم السيطرة على الدولة ن الترك والديلم، فأطاعوه، وأحبه الناس فصفا له الملك. جدد ناموس الخلافة - كما يقول ابن الأثير - ودامت له 41 سنة. ينظر: الزركلي، الأعلام، ج1، ص95-96. أيضا: ابن العمري، كتاب الإنباء في تاريخ الخلفاء، تحقيق وتقديم: الدكتور قاسم السامرائي، دار الآفاق العربية، القاهرة، ط1، 1421هـ، ص183-187

¹ تقي الدين المقرئ، السلوك لمعرفة دول الملوك، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، ج1، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 1997م، ص125

² جورج مقدسي، ابن عقيل الدين والثقافة في الإسلام الكلاسيكي، ترجمة: اسماعيل خليل، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، ط1، 2018، ص44

³ المرجع نفسه، ص43

⁴ بن أبي يعلى، طبقات الخنابلة، ج2، المرجع السابق، ص197-198

** الإمام القدوة، العارف، شيخ العراق، أبو الحسن، علي بن عمر بن محمد، ابن القزويني البغدادي الحربي الزاهد. سمع أبا عمر بن حيويه، وأبا حفص بن الزيات، وأبا بكر بن شاذان، والقاضي أبا الحسن الجراحي، وأبا الفتح القواس وطبقتهم، وأملى عدة مجالس. حدث عنه: الخطيب، وابن خيرون، وأبو الوليد الباجي، وأبو علي أحمد بن محمد البرداني، وأبو سعد أحمد بن محمد بن شاعر الطرسوسي، وجعفر بن أحمد لسراج، والحسن بن محمد الباقري، وأبو العز محمد بن المختار، وأحمد بن محمد بن بغراج، وهبة الله بن أحمد الرحبي، وأبو

قول أهل السنة، وهو اعتقادي وعليه اعتيادي .ثم كتب الوالد السعيد بعده .وكتب القاضي أبو الطيب الطبري وأعيان الفقهاء»¹، لم يجد أهل الكلام وأصحاب الاجتهاد والمقالات المخالفة إلا الاستتابة منجاة لهم من بطش الفرقة الغالبة، والرجوع عن ما كانت تستره أفئدتهم، ونطقت به ألسنتهم، وُسط في كتبهم، والالتزام بقول الجماعة فرارا من كل فسق وكفر ومروق قد يلحقهم من نقابة الدين، نواب الله فب الأرض « إن هذا اعتقاد المسلمين ومن خالفه فقد فسق وكفر»².

وبالتالي فإن غاية الصحيفة هي القضاء على نشاط المتكلمين، وتبديع كل العقائد المخالفة على رأسها المعتزلة، وامتدت سطوة هذه العقيدة على كل الأمصار العباسية في صورة نص مقدس واجب الاتباع، متوعد لأهل الابتداع، كما يُذكر ذلك في حادثة استتابة القادر بالله لأهل الاعتزال، ولم يسلم حتى الأحناف من ذلك « فأظهروا الرجوع، وتبرؤوا من الاعتزال، ثم نأهم عن الكلام والتدريس والمناظرة في الاعتزال والرفض والمقالات المخالفة للإسلام، وأخذ خطوطهم بذلك، وأنهم متى خالفوه حل بهم من النكال والعقوبة ما يتعظ به أمثالهم وامتثل يمين الدولة وأمين الملة أبو القاسم محمود أمر القادر بالله، واستن بسننه في أعماله التي استخلفه عليها، من خراسان وغيرها، في قتل المعتزلة والرافضة والاسماعيلية والقرامطة والجهمية والمشبهة، وصلبهم وحبسهم ونفاهم وأمر بلعنهم على منابر المسلمين، وإبعاد كل طائفة من أهل البدع وطردهم من ديارهم»³، هذا جزاء من خرج عن عقيدة أهل الحديث، الفرقة الناجية والمنصورة دينا ودينا، التي تفجر معها وكغيرها من الفرق طوفان القهر والاستبداد، نتيجة التعصب والانفراد بالرأي الذي يتقاطع مع التعددية بكل قيمها الإنسانية، فتتنشأ بهذا ثنائية ضدية حادة تبجيل وتوقير لمن نحب، وتذجيل وتكفير لمن نكره، فمن دين الرحمة والتعايش، إلى دين اللعنة والتناوش، ولم يسلم حتى أبناء المدرسة الحنبلية؛ من الذين دفعهم حماسهم المعرفي إلى الاطلاع على مقالات المذاهب الأخرى، والتعرض لابستمولوجيا

منصور أحمد بن محمد الصيرفي ، وعلي بن عبد الواحد الدينوري ، وخلق سواهم .قال الخطيب كتبنا عنه ، وكان أحد الزهاد ، ومن عباد الله الصالحين ، يقرأ القرآن ، ويروي الحديث ، ولا يخرج من بيته إلا للصلاة رحمة الله عليه ، قال لي : ولدت سنة ستين وثلاثمائة ، ومات في شعبان سنة اثنين وأربعين وأربعمائة ، وغلقت جميع بغداد يوم دفنه، لم أر جمعا على جنازة أعظم منه .ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج17، ص 610-613. أيضا طبقات الشافعية الكبرى للسبكي، ج8، المصدر السابق، ص 281

¹ المصدر السابق، ص198

² أبو الفرج بن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج15، دراسة وتحقيق: محمد عبد القادر عطا، مصطفى عبد القادر عطي، راجعه

وصححه: نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 1992، ص66

³ المصدر نفسه، ص 125-126

دينية جديدة (كالتصوف و اعتزال)، وحادثة استتابة ابن عقيل خير ممثل للاستبداد الديني، وتغلغل الرقابة الفقهية للنشاطات الفكرية في الدوائر الإسلامية، فبعد الاتهام الذي وجه لابن عقيل بانتمائه الاعتزالي والصوفي، فُرضت عليه الاستتابة والبراءة من كل ما تسلل إليه من مقالات المبتدعة، وكان نص التوبة في مشهد مهيب ينحر حق الحرية الدينية، ويكره الناس على الاعتقاد المقبول والمختار، ويشخص لنا ابن قدامة المقدسي مصير ابن عقيل، لو لم يتراجع عن مقالاته التي سماها بالفضيحة « أما بعد فإنني وقفت على فضيحة ابن عقيل التي سماها نصيحة، وتأملت ما اشتملت عليه من البدع القبيحة والشناعة على سالكي الطريق الواضحة الصحيحة، فوجدتها فضيحة لقائلها قد هتك الله تعالى بها ستره، وأبدى بها عورته، ولولا أنه قد تاب إلى الله- عز وجل- منها وتنصل ورجع عنها واستغفر الله تعالى من جميع ما تكلم به من البدع أو كتبه بخطه أو صنفه أو نسب إليه لعددناه في جملة الزنادقة وألقناه بالمبتدعة المارقة. ¹»، هذا هو الاعتقاد المؤدج النمطي، سلفي المقالة، وجبري الإيمان، وحصري الحقيقة، ومحتكر الخلاص، الملتف بالنص والأثر، بل إن حماسة بعض الفقهاء جعلهم يتسرعون في توقيع صك الكفر والاستباحة في حق الفضول المعرفي لابن عقيل « ولقد كنت أعجب من الأئمة من أصحابنا الذين كفروه وأهدروا دمه وأفتوا بإباحة قتله وحكموا بزندقته قبل توبته ²»، وما منع ابن قدامة من مشاركة الفقهاء في هذا الصك الدموي، هو تأخره في الاطلاع على مقالة ابن عقيل كما يقر هو بذلك « ولم أدر أي شيء أوجب هذا في حقه وما الذي اقتضى أن يبالغوا فيه هذه المبالغة حتى وقفت على هذه الفضيحة. فعلمت أن بها وبأمثالها استباحوا دمه. وقد عثرت له على زلات قبيحة ³».

وقد تفننت محاكم التفتيش في تتبع أهل البدع والزندقة من المتكلمين وحتى أهل التصوف، فقد أجبر ابن عقيل على قراءة نص استتابته علنا، بحضور من رموز الدولة وعلماء الحنابلة، وتوقيعه عليها كتهمة ينبغي التبري منها، والقسم على عدم الرجوع إليها، بعد أن تم صياغة مدونة الاستتابة في ديوان الخلافة، وهذا عصمة لدمه، وكسب لود وعطف الفقهاء والناس عليه، يحفظ لنا ابن الجوزي نص هذه الاستتابة؛ نعرض

¹ ابن قدامة المقدسي، تحريم النظر في كتب الكلام، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد سعيد دمشقية، دار عالم الكتب، الرياض، ط1،

1990م، ص 30-31

² المصدر نفسه، ص32

³ المصدر نفسه، ص 32

مقتطفا منها لنرى هول المحاكمة والتضييق على الحريات، ومدى تغلغل فكر النفور والتدابير والإقصاء عند نقابة العقائد « إنني أبرأ إلى الله تعالى من مذاهب المبتدعة: الاعتزال وغيره، ومن صحبة أربابه وتعظيم أصحابه والترحم على أسلافهم والتكثير بأخلاقهم، وما كنت علقتة ووُجد بخطي من مذاهبهم وضاللتهم فأنا تائب إلى الله سبحانه وتعالى من كتابته وقراءته وإنه لا يحلّ لي كتابته ولا قراءته ولا اعتقاده.»¹ لقد كان صك التوبة صراطا نجا به أذية القوم كما يعترف هو بذلك في "شذرات الذهب" بعد تهديد وتوعد الحنابلة له، فتضييق بها الدنيا على رحابتها، ويضنك عيشه لمقالة قالها، أو اعتقاد أقر به « كان أصحابنا الحنابلة يريدون مني هجران جماعة من العلماء وكان ذلك يجرمني علما نافعا ثم قال وعانيت من الفقر والنسخ بالأجرة مع عفة وتقى ولا أزاحم فقيها في حلقة ولا تطلب نفسي رتبة من رتب أهل العلم القاطعة لي عن الفائدة وتقلبت على الدول فما أخذني دولة سلطان ولا عامة عما اعتقد أنه ألحق فأوذيت من أصحابي حتى طلب الدم وأوذيت في دولة النظام بالطلب والحبس»²، بل قد جعلوا سيرته واستتابته رمزا للانتصار، والتفوق الحنبلي، رددتها كتب السير، وأحسن رسم حيثياتها، ومشهده وقائعها، لتكون عبرة لمن أراد الخروج عن العقيدة الرسمية، والإيمان المنصوص «وذلك أن أصحابنا كانوا ينقمون على ابن عقيل تردده إلى ابن الوليد وابن التبانى شيخي المعتزلة وكان يقرأ عليهما في السر علم الكلام ويظهر منه في بعض الأحيان نوع انحراف عن السنة وتأول لبعض الصفات ولم يزل فيه بعض ذلك إلى أن مات رحمه الله ففي سنة إحدى وستين اطلعوا له على كتب فيها شيء من تعظيم المعتزلة والترحم على الحلاج وغير ذلك ووقف على ذلك الشريف أبو جعفر وغيره فاشتد ذلك عليهم وطلبوا أذاه فاختمني»³.

لقد حوّلت السياسة الخلاف المذهبي إلى خلاف سياسي، وكأنه تهديد للخلافة فتدخلت انتصارا للعقل الحنبلي، لتعزيز حضورها وهيمنتها دينا وسياسة، ما يثبت أن الدولة كانت طرفا مهما في انتصار أو انكسار أي حزب إسلامي، أو لاهوت أرضي يرضاه السلطان، ويقربه من حريمه، ويوقره فيكتب له التمدد والبقاء « وهكذا فإن ما تعترف به السلطة السياسية من مذهب ديني يكون هو المذهب السائد، والذي يملك

¹ المصدر السابق، ص 33

² ابن عماد الحنبلي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ج4، مكتبة القدس، مصر، ط1، 1350هـ، ص36

³ المصدر نفسه، ص 37

الحق، والباقي يمكن إقصاؤه وتكفيره بسلطة السياسة أيضا»¹، هذا هو ماضي العقل الأحادي المتشعب بالثقافة الاقصائية، والنزعة الوحودية في فهم النص، وامتلاك الحقيقة وترسيخ عقل الاتباع والتقليد، والإلزام، والذي يردّ باسم النص نص، وباسم الاجتهاد الاجتهاد، ومصداق التعارف والاختلاف البشري المقرر في القرآن والذي لأجله خلقنا « حيث السائد لم يكن الاعتراف، بل التعصب والانغلاق والاستبعاد المتبادل. صحيح أن القرآن يحض على مبدأ التعارف، ولكن الإسلام لم يتشكل على أرض الواقع، وفقا لمبدأ التعارف القرآني، بل وفقا لحديث الفرقة الناجية وحدها بين سائر الفرق، الأمر الذي ولد الفتن المذهبية وحول كل فرقة من فرق الإسلام إلى منظومة ثقافية مغلقة أشبه بديانة خاصة لها رموزها وتقاليدها...»².

لقد استعرت نار التكفير لتلفح كل مقال مخالف لإيمان الجماعة، أو مبتدع زاد أو أنقص من الاعتقاد المتواضع عليه، الذي أفلح من والاه، وقد خاب من عاداه، وهذا ما تورطت فيه الجهمية*، التي دشتت مقولة خلق القرآن، فتهاطلت سحب التكفير، واستباحة الدم على أنصارها ومنتسبيها، بل وضرب أعناقهم، كما أقر ذلك الإمام أحمد بن حنبل؛ حين سُئل عن أصحاب مقالة خلق القرآن « ما ترى في هؤلاء الذين يقولون : القرآن مخلوق؟ فقال: «كفار» ما يصنع بهم ؟ قال: فقال: «يُستتابون، فإن تابوا، وإلا، ضُربت أعناقهم» .³

هذا أتمودج من نماذج طوفان التعصب المذهبي الذي أحجز على العقل الإسلامي فقها كان، أو كلاميا، وكفى أتباعه التفكير، والبحث والتنقيب، عن مدونة الخلاص الأخرى التي تكفل شيوخ الفرق، وأئمة المذاهب في صياغتها، والذين جعلوا من النص سلطة في فرض آرائهم التي رضعت من ثدي القداسة، فاكتمت مناعة قوية جنبتهم وارتفعت بهم عن أي خدش، أو نقص قد يصيب مواقفهم الدينية، فتصنبت

¹ أحمد محمد السالم، إقصاء الآخر في علم العقائد، المرجع السابق، ص 74

² علي حرب، "أنماط الايمان ومسألة الاعتراف بالآخر"، مجلة قضايا اسلامية معاصرة، السنة الحادية عشرة العدد 33 -34-2007-

1428، تصدر عن مركز دراسات فلسفة الدين - بغداد، ص137

* أصحاب جهنم بن صفوان (ت124هـ) وهو من الجبرية الخالصة، ظهرت بدعته بترمد، وقتله سلم بن أحوز المازني بمرو في آخر ملك بن أمية. وافق المعتزلة في نفي الصفات الأزلية، ورفض أن نصف الخلق بصفة يوصف بها الخالق، وان الإيمان معرفة، لا يتبعض ولا يزيد أو ينقص، ناهيك عن إثباته علوما حادثة للباري تعالى. انظر: الشهرستاني، الملل والنحل، المصدر السابق، ص69-70، وانظر أيضا: البغدادي، الفرق بين الفرق، المصدر السابق، ص131-132، والأشعري، مقالات الإسلاميين، ج1، المصدر السابق، ص179-180

³ محمد بن بطة العكبري الحنبلي، الابانة عن شريعة فرقة الناجية ومجانبة الفرق المذمومة، الكتاب الثالث الرد على الجهمية، تحقيق ودراسة: يوسف بن عبد الله بن يوسف الوابل، المجلد الثاني، دار الراجية للنشر والتوزيع، الرياض ، ط2، 1418هـ، ص78

متون وشروح واحدة جامدة، ضاقت بكل اجتهاد يفضي إلى تنوع واختلاف، ويؤدي إلى تعقيدات تشوش الإيمان، وهذا الذي تفانى الفقهاء وأهل الحديث في تكريسه، طلبا لدين المحجة البيضاء، فانحصر مفهوم خاص للإيمان لديهم، ضاق بالآخر، ورفض أن يشاركه الحقانية ويرحب به في دائرة الخلاص، بل أبعدته وجابهه ونكل به، بعد أن عدّه عدوا وكافرا، وبالتالي غياب خلافة التعددية والاختلاف، واستحالة التعايش والتقريب، وقد كان النصيب الأكبر من هذه اللعنة والمصير اليائس البائس للمتكلمين « وكانت فيه المعارضة السنّية موجهة أساسا ضد المجادلين في العقائد من أرباب المذاهب والفرق »¹.

لقد رسم أهل الحديث طريقا واحدا للحنّة، لأن الفرقة الناجية ستكون واحدة، وستمتلئ جهنم بفرق الباطل والظلال، كما وعد المصطفى بذلك، وبشر بالجماعة المنصورة المحافظة على السنة المرابطة على التقليد وتقّي الأثر، وحفظ السنن، وهذا الذي ترسخ في لاوعي الفرد والجماعة وقوى شوكتة السلطان « هذا هو قول أهل السنة والجماعة الذي من تمسك به كان على الحق المبين وعلى منهاج الدين والطريق المستقيم ورجى به النجاة ودخول الجنة »²، يكفي أن تعلن انتمائك الفرقي لتُحاصر، وتُضايق وتسلب حقوقك حتى في ممارسة شعائرك الدينية، كالعلامة الحافظ الخطيب البغدادي* الذي تحامل عليه الحنابلة بمجرد أن انقلب إلى المتن الأشعري في العقيدة، لتُمارس عملية تطهير داخل البيت السني وكان هو الضحية « وقد حاول الحنابلة أن يمنعوا الخطيب البغدادي (ت 436هـ) من الهجرة من دخول المسجد الجامع ببغداد، لأنه كان يذهب المذهب الأشعري، وكان أكابر الأشاعرة في ذلك العهد يُضطهدون ويُساء إليهم »³، وقد تطور الخلاف ليصل إلى درجة الإعتداء الجسدي، والقتل والاستباحة للدم، كما حدث بين

¹ توفيق بن عامر، التجربة الدينية بين الوحدة والتنوع، الناشر المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2013 م، ص61

² ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج15، المصدر السابق، ص281-282

* الحافظ أبو بكر، أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي بن ثابت البغدادي، المعروف بالخطيب، صاحب تاريخ بغداد وغيره من المصنفات؛ كان من الحفاظ المتقنين، والعلماء المتبحرين، ولو لم يكن له سوى التاريخ لكفاه، فإنه يدلُّ على اطلاع عظيم، وصنّف قريبا من مائة مُصنّف، وفضله أشهرُ من أن يوصف، وأخذ الفقه عن أبي الحسن المحاملي، والقاضي أبي الطيب الطبري وغيرهما، وكان فقيهاً فغلب عليه الحديث والتاريخ. وُلِدَ جمادى الآخرة سنة اثنتين وتسعين وثلاثمائة، يوم الخميس لست بقين من الشهر وتوفي يوم الاثنين، سابع ذي الحجة، سنة ثلاث وستين وأربعمائة ببغداد، رحمه الله تعالى، وقال السمعاني: توفي في شوال، وسمعت أن الشيخ أبا إسحاق الشيرازي رحمه الله تعالى كان من جملة من حمل نعشه، لأنه انتفع به كثيرا، وكان يراجع في تصانيفه. ينظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج1، المصدر السابق، ص92-93. أيضا: الزركلي، الأعلام، ج1، المرجع السابق، ص172.

³ مقدمة محمد محي الدين عبد الحميد لكتاب مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ج1، المصدر السابق، ص25

القشيري* والحنابلة، بعد مجيء عبد الرحيم القشيري إلى بغداد، والذي كان متكلما على مذهب الأشاعرة، ووعظ في المدرسة النظامية التي أسسها نظام الملك، وشنّ هجوماً على الحنابلة، وأيدّه الصوفية، وكان ذلك في حكم السلاجقة عام 469هـ « في هذه السنة ورد بغداد أبو نصر ابن الأستاذ أبي القاسم القشيري حاجاً وجلس في المدرسة النظامية يعظ الناس... وجرى له مع الحنابلة فتن لأنه تكلم على المذهب الأشعري ونصره وكثر أتباعه والمتعصبون له وقصد خصومه من الحنابلة ومن تبعهم سوق المدرسة النظامية، وقتلوا جماعة... وجرت بين الطائفتين أمور عظيمة»¹.

ولم تكن هناك أي إمكانية لمحاولات الصلح والتهدئة والتقريب والتسامح، ونبذ التعصب ودرء الخلاف، يطلب من نظام الملك على احتواء الفتنة، بعد أن كتب إليه أبو إسحاق الشيرازي، يعلمه بهول الوضع الذي وصلت إليه بغداد جراء الفتنة وتسلط الحنابلة « وكتب إلى نظام الملك يشكو إليه الحنابلة ويسأله المعونة عليهم»²، فبعث برسالة إلى الخليفة العباسي المقتدي بأمر الله* (والذي كان على اعتقاد الحنابلة) سنة 471هـ، على أن يرتب اجتماعاً بين الحنابلة وأصحاب القشيري، لامتناعهم عن نعمة التعصب وإخماد

* عبد الرحيم بن أبي القاسم عبد الكريم بن هوازن أبو نصر القشيري النيسابوري قال عبد الغافر هو إمام الأئمة وحرير الأمة وبحر العلوم ربه والده واعتنى به حتى برع في النظم والنثر واستوفى الحظ الأوفى من علم التفسير والتأليف فيه والأصول ثم لازم إمام الحرمين حتى أحكم عليه المذهب والخلاف والأصول وسمع الحديث من أبيه وأبي عثمان الصابوني وابن النعمان وأبي القاسم الزنجاني وجماعة وحدث بالكثير روى عنه سبطه أبو سعد عبد الله بن عمر الصفار وأبو الفتح الطائي وبالإجازة بن عساكر وابن السمعاني ومن العجائب أنه اعتقل لسانه في آخر عمره عن الكلام إلا عن الذكر فكان يتكلم بأي القرآن وكانت وفاته في شهر جمادى الآخرة سنة أربع عشرة وخمسمائة ينظر: أحمد بن محمد الأدوني، طبقات المفسرين، ج1، تحقيق: سليمان بن صالح الحزبي، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط1، 1997، ص156-157. أيضاً: تاج الدين السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج7، تحقيق: عبد الفتاح محمد الحاو- محمود محمد الطناحي، دار إحياء

الكتب العربية، القاهرة، (داط)، (د/س)، من ص 159 إلى ص 171

¹ ابن الأثير، الكامل في التاريخ، راجعه وصححه: الدكتور محمد يوسف الدقاق، ج8، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 1987، ص413.

² الحافظ بن كثير، البداية والنهاية، ج12، مكتبة المعارف، لبنان، (د/ط)، 1991، ص 115

** المقتدي بأمر الله: أبو القاسم عبد الله بن محمد بن القائم بأمر اللهمات أبوه في حياة القائم [467هـ. 487هـ]. وهو حمل. فولد بعد وفاة أبيه بستة أشهر و أمه أم ولد اسمها أرجوانو بويغ له بالخلافة عند موت جده و له تسع عشرة سنة و ثلاثة أشهر و كانت البيعة بحضرة الشيخ أبي إسحاق الشيرازي و ابن الصباغ و الدامغاني و ظهر في أيامه خيرات كثيرة و آثار حسنة في البلدانو كانت قواعد الخلافة في أيامه باهرة و فرة الحرمة بخلاف من تقدمه و من محاسنه أنه نفى المغنيات و الحواظي ببغداد و أمر أن لا يدخل أحد الحمام إلا بمغز و حרב أبراج الحمام صيانة لحرم الناس و كان ديناً خيراً قوي النفس عالي الهمة من نجباء بني العباس. جلال الدين السيوطي، تاريخ الخلفاء، المصدر السابق، ص499-501. أيضاً: ابن العمري، الإنباء في تاريخ الخلفاء، المصدر السابق، ص201 وما بعدها.

الفتنة وفض النزاع، وذلك ما قام به الوزير، بدعوة أطراف النزاع، لكن روح التعصب المذهبي، والذهنية العقائدية التسلطية الراضية للتقريب والحوار، وقبول الرأي المخالف، واحتضان الآخر المعارض، ومعايشته يجسدها جواب ابن القشيري من هذا الصلح، ما يؤلم ويجزن كل قارئ لتاريخ صراع العقائد الاسلامي المبني على التكفير والتفسيق والتنكيل « أيُّ صلح بيننا إنما يكون الصلح بين مختصمين على الولاية أو دنيا، أو قسمة ميراث أو تنازع في ملك، فأما هؤلاء القوم فإنهم يزعمون أننا كفار، ونحن نزعم أن من لا يعتقد ما نعتقده كافر، فأبي صلح بيننا...»¹، هذا هو ماض العقل الكلامي والفقهي في ممارسة نشاطاته الفكرية العقدية، وهذا هو أسلوب التعاطي مع المخالف في الفهم، والذي عدوه مخالفا في الدين وللدين. من منطق "قولنا صائب لا يحتمل الخطأ وقول غيرنا خاطئ لا يحتمل الصواب".

¹ ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج16، المصدر السابق، ص 183

المبحث الثالث: ملاحظات نقدية على موقف الأنا الكلامي من الآخر المختلف

لقد تجذر فقه الوصاية والتلقين للعقائد بين عموم المسلمين، لتحل الطاعة والإتباع، محل الاجتهاد والإبداع، ودفعهم إلى الاعتقاد بها، والدفاع عنها، حتى أصبحت العقائد تسمى بأصحابها، وكأنها منتوج بشري، كما يشهد بذلك فهرس المكتبة الكلامية، فأصبحنا أمام عقائد ينبغي ذكر أصحابها لنعرف صدقها من كذبها، أي نعرف الحق الديني بالرجال، لا العكس، وهذا ما يتساءل عنه أحد المفكرين « ولماذا يسمون كتب العقائد بأسماء أصحابها كالعقيدة الطحاوية. والعقيدة النسفية والعقيدة السلفية. والعقيدة الحموية. والعقيدة الواسطية؟ أليست هذه التسمية تشبه تسميات النصرى لأنجيلهم المختلفة: إنجيل متى.و إنجيل لوقا. وإنجيل يوحنا. وإنجيل مرقس وخلافه...»¹، تم إحلال الطائفة والإجماع والرجال بترائهم محل الدين، وغدى عالم الإيمانيات يسير بمدونات رسمية، يميز فيها الحق من الباطل في الاعتقاد، نعلم أنه لا يخلو قلب مسلم من الإيمان بوجود الله، إلا أن العقل الكلامي الجدلي كان طائفا مذهبيا، لم يرضى إلا بلون واحد من الفهم والقراءة، فحوّل الدين إلى منظومات اعتقادية جماعية، لا تؤمن إلا بقراءة واحدة ممكنة للدين، ولنصّه المعصوم، فحرفية النص الواحدة موصولة بمستوى دلالات محدود، منه تم نحت الوثيقة الإيمانية الصادقة والصالحة لكل زمان ومكان، بصلاحيه هذا النص السرمدية، وهو الذي عبّد طريقا واحدا إلى إله السماء، مستقيم لا يقبل التقطع أو الانحناء، وأما التعدد والكثرة فإنه سيقتذف المؤمنين في الصراطات اللامستقيمة المسلوقة الخلاص « فالحقيقة بالنسبة لهم واحدة، لا يدل عليها سوى طريق واحد. ولا نجاة لأحد سواهم، والإله المطلق مُحتزل بمذهبهم. لقد قام علم الكلام الإسلامي بإعادة تشكّل العقل المسلم وفقا لمقولاته التي هي تجليات طائفية بامتياز. فتأسس الدين تأسيسا طائفيا - سياسيا »².

لقد تميز العقل الإسلامي في فضائه الكلامي بنزعة اتهامية وثوقية، منمينة منهجا ومرجعا، ما وسع فرص الخلاف بين المسلمين، والفرقة بين أبناء أمة التوحيد، فلقد حملت كل الفرق طابعا استنكاريا من الاختلاف، الذي يفضي إلى التعدد، فتم محاربتة بدعوى الاستوصاء على هذا الدين الذي لا يقبل التنوع والكثرة المضرة بعقيدة التوحيد، ليُبرّر العنف ويُكرّس اللاتسامح وفرض الشمولية الإيمانية المأدلجة « يطل

¹ صالح الورداني، الخدعة رحلتي من السنة إلى الشيعة، دار النخيل للطباعة والنشر، بيروت - شوران، ط1، 1995، ص29-30

² ماجد الغرابوي، النص وسؤال الحقيقة. نقد مرجعيات التفكير الديني مؤسسة المثقف العربي، سيدني - أستراليا، نشر وتوزيع: دار أمل

الجديدة، دمشق سوريا، (د/ط)، 2008، ص48

هذا العقل على الناس بكونه عقلا اتهاميا، ويبرز الاتهام في التراشق الطائفي والديني... بل قد يكون الاتهام في إطار الطائفة الواحدة، والاتهام ليس كلاما يُقال فقط بل وصمة وإعلان حرب، وإخراج عن خط القيم والأخلاق والحقيقة، وإدخال في الشر واللعنة، ويهدف إلى حرص على التمايز وتأكيد الذات»¹.

الحقيقة أن الآخر ظل منفيا في مساحة العقيدة، ولم يكن له أمل في التعايش، ولا فرصة للحرية، إلا بقبول قول الحزب الحاكم، سياسة ودين، أو لا مرحبا به في مجتمع المؤمنين، فيصبح ذلك المثقف اللامتمي منبوذا، تائها، مطرودا من نحلة الخلاص، هذا واقع تاريخ العقائد الإسلامي، الصاحب بصراع الهويات، فكل فرقة تشوه صورة أختها في كتاباتها، وتتفنن في تزيين واجهتها ومسح هوية خصومها « إن اختلاف صورة كل فرقة عن الأخرى أو ما يُعرف بصراع الصور في المدونات العقائدية، بين ما تكتبه كل فرقة عن نفسها، وبين ما تكتبه نفس الفرقة عن الفرق الأخرى إنما هو نتاج الاختلاف، فالكل يزين نفسه، ويشوه الآخرين، يدّعي أنه يملك الحق المطلق، أو الآخر على كفر مطلق»،²، لقد أصبحت المدونة العقيدية لا تخرج من حلقات المساجد، أو ساحات الجدل والمناظرة، والحوار الديني، بل من حریم السلطان، وقصور الخلفاء، فلم تكن تترك السلطة فسحة للحرية الدينية (أي إمكان ظهور آراء دينية جديدة واجتهادات وقراءات حديثة) « فقد كان العقل الديني يمارس حضوره في المؤلفات والكتب والعقول التي تصيغ مقالاتها في البروج العاجية، وتجادل وتناقش داخل قصور الأمراء أو المواقع الدينية المميزة»³

لم يكن النقد مرحبا به البتة في عالم المقدس، وبالتالي غابت الروح الموضوعية، وفلسفة انتخاب الحقيقة المستمرة، فانقلب الحوار جدلا يدسّ صرع الخصم وتذليله، وإلزامه وابطال منظومته الفكرية، وبنت كل فرقة درعا صلبا سميكًا، أحاطته على نفسها، فلا تُحترق، ولا يمكن النفاذ إلى مسلماتها وبدهياتها، حتى لا تتكشف جذورها فتقلع من أساسها، لقد كان السياج الدوغمائي هو المصباح الذي نُقرأ على نوره العقيدة، «ذلك السور المسيّج بالأسلاك الشائكة للعقيدة الرسمية، وبالتالي لا يمكن الخروج منه ما إن تدخله وتندمج فيه. ويصبح العقل فيه خاضعا للتراث الأرثوذكسي (أو الرسمي) المقدّس.»⁴، فنصب العقل

¹ أحمد محمد سالم، نقد الفقهاء لعلم الكلام بين حراسة العقيدة وحركة التاريخ، نيويورك للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2017، ص

² حسن إبراهيم احمد، العقل الإيماني، دار المدى للثقافة والنشر، سوريا، ط1، 2008، ص 65-66

³ المرجع نفسه، ص 64

⁴ محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم؟، ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة، لبنان، (د/ط)، (د/س)، ص233

الكلامي أصوله كمسلمات، وكلّس نصوصه وقدّسها « من هنا يفتقد العقل الإيماني التنوع، ويرفض منطق الاختلاف الداخلي ودينيه، ويُظهر التطرف في إدانته لهذا الآخر بما أنه يمتلك الحقيقة التي تسمح له بإدانة الآخر وحده، من هذا الجانب أيضا تنشأ شرعة التطرف »¹، لقد كان لحديث الفرقة الناجية الأثر البالغ لكل تجليات العنف المختلفة، الذي تفننت الفرق في ممارسته، وبثه داخل المجتمع الإيماني، الذي تم شطره إلى حزب الحق، وأحزاب باطلة، وكل منهم يدعو وينادي أنه الفرقة المقصودة من الحديث، وهم الجماعة المبشرة التي ينبغي الوفود إليها، فحسُنوا للسلف رفقاء، وهم من أقوال البدع والأهواء برآء « اتخذ الإقصاء من السنة النبوية الآداة لإضفاء طابع القداسة على نفي الآخر، وتم وضع العديد من الأحاديث التي تسهم في إثبات الحق للفرقة الناجية وهي أهل السنة، ونفي الحق عن جميع الفرق الأخرى... وتبدو خطورة توظيف الحديث واضحة في أن الإقصاء يتم باسم المقدس »².

فلم تُثبت الذات وجودها إلى بنفي الآخر، وكأنّ تسيّد الأنا مشروط بإبادة الغير المخالف وتصفيته، فشعار كل الفرق أن تبقى لا تزول، وتمتد لا تنحسر، وهذا أسفا كان على حساب من شاركنا الشهادة وولّى القبلة مثلنا للصلاة « كل المذاهب الإسلامية فرضت وجودها من خلال نبذ الآخر، ولم تتضح معالمها الحقيقية إلا بإقصائه وتكفيره . فليس هناك معنى للتسامح الحقيقي سوى نفي الذات، لأن العلاقات المذهبية قائمة على تأكيدها وتقديسها مع نفي الآخر. فتكون خياراتها أنطولوجية تضعها بين الوجود والعدم »³.

صحيح أن الحقيقة الدينية كانت المطلوب الأول للمتكلمين لا يمكن التشكيك في هذا، إلا أنهم لأجل ذلك جعلوا طريقا واحدا ينبغي سلكه، وبابا واحدا لا بد طرقه، مع أن الاجتهاد كان سيّلبهم، فتعددت طرقهم واختلقت أدواتهم، وإيديولوجياتهم المنحوتة، فعوض أن يجتمعوا لانتخاب الأفضل من هذه الجسور المبشرة بالوصول للحق المطلق، والخالص، انقلبوا يحصون عيوبهم، ويكشفون عوراتهم، ويجذرون منها، ظنا منهم أنهم يميزون الطيب من الخبيث في الإيمان بهذا، فغابت الكثرة والتعدد، والتي هي حق طبيعي ينمو على تربة الاختلاف، فإذا كانت الفروع مما يقبل الاختلاف فيه (الاجتهاد)، فإن الأصول لا، غير مجاز

¹ المرجع السابق، 73

² أحمد محمد السالم، إقصاء الآخر، المرجع السابق، ص 79

³ ماجد الغراوي، النص وسؤال الحقيقة، المرجع السابق، ص 50

الاجتهاد فيها، لأن ذلك مبعثٌ لاختلاط العلم بالجهل، واليقين بالظن، والفرز عن بين ذلك محال «وأما الأصول التي هي المذاهب وأصول الدين فإنما لم يجوز أن يكون الحق فيها بالاعتقادات التي هي العلوم، وأن يعلم كون المعلوم الذي كلفنا العلم به على الصفات التي هو عليها، والمعلوم لا يصح أن يكون في نفسه على صفتين متنافيتين، فإذا كان مختصاً بصفةٍ مخصوصة، فاعتقاد من يعتقد أنه ليس عليها أو أنه على خلافها يكون جهلاً وخبره بذلك عنه يكون كذباً... فقد ثبت بهذه الجملة أن الحق من أصول الدين يجب أن يكون واحداً، وإن المذاهب المختلفة في ذلك لا يصح أن يكون جميعها حقاً»¹، بل يعتبر أبو حسين البصري أن التعدد الفرق في الأصول يشبع تعدد الأديان في التوحيد، فكما لا يجوز التعبد إلا بدين واحد، كذلك لا يمكن طلب الاعتقاد إلى من مذهب واحد، ويعتبر الارتداد عن المذهب بمثابة الارتداد عن الدين، عملاً بمقولة " وحدة الحق قضايا أصول الدين " «وأيضاً فلو جاز التعبد في أصول الدين بالمذاهب المختلفة لجاز ذلك في الأديان الخارجية عن مذهب أهل القبلة حتى يجوز أن تكون مذاهب أهل الإلحاد والبراهمة واليهود والنصارى حقاً»².

لقد اقتنع المتكلم بمستوى واحد من الحقيقة (التقليد)، ولم يرضى بفهم متعدد للدين، وقراءة متنوعة للنص، إذ حاولت كل فرقة بناء هوية كاملة صافية تُعرف بها، وهم لذلك غير قادرين إلا من باب نفي الآخر، وطمسه، فيتقدم العقل الإيماني المنتصر متعالياً عن الآخر المنبوذ والمهزوم، وكلاهما في المراد سواء، فقط أنّ هذا اجتمعت له الأسباب لينتصر، ويظهر، والآخر غابت عنه فأفل وانكسر « فلا التشيع هو الإسلام الخالص والحق المحض، ولا التسنن، بالرغم من أن أتباع كل طائفة من هاتين الطائفتين يرون أنفسهم على الحق ولديهم قناعة بمثل هذا الرأي ولا الأشعرية هي الحق المطلق، ولا الاعتزال، لا الفقه المالكي، ولا الفقه الجعفري، لا تفسير الفخر الرازي، ولا تفسير الطباطبائي، لا الزيدية، ولا الوهابية... كلا، بل لقد ملأت الدنيا الهويات الغير الخالصة، فلم يتربع الحق في جهة من الجهات دون الجهة الأخرى لتكون باطلاً محضاً، وعندما ندعن لهذا الأمر فسوف يتسنى لنا هضم الكثرة بشكل أكثر سهولة وألفاً واستساغة»³

¹ أبي حسين البصري، شرح العمدة، ج2، تحقيق: عبد الحميد بن علي أبو زيد، دار المطبعة السلفية، القاهرة، ط1، 1410هـ، ص 264

² المصدر نفسه، ص 247

³ عبد الكريم سروش، الطرق المستقيمة قراءة في التعددية الدينية، مجلة نصوص معاصرة، العدد الخامس . السنة الثانية شتاء 2006 م .

1426هـ، مركز البحوث المعاصرة، لبنان - بيروت، ص 167

لقد بشر علم الكلام منذ بداياته الأولى أنه رسم لنفسه غاية شريفة ومحمودة يُثاب أهلها، ويُعلى مقامهم، وهي: الدفاع عن الدين، والانتصار له، والرد على هجومات الخصوم، وتطاولهم على شريعة التوحيد، فصمّ أفواه البراهمة المنكرون للنبوة، وأخرس النصارى في قولهم بالتثليث، وكسر اليهود في قولهم بالبداء، وأفحم البوذية في دعوتها بالتناسخ، وغيرهم من الثنوية مما لا يتسع ذكره، في تاريخ بطولي يمجّد انتصارات الإسلام على الأديان الضالة والعقائد المنحرفة، غير أن ذلك المسار لم يستمر بتلك البراءة، والبشارة التي أذنت بها الدعوة الإسلامية، من تحرير العقيدة إلى تحرير الإنسان، إلى بعث مكارم الأخلاق، إلى حجب العنصرية الإيمانية والإثنية، فلا يكون تفاضلٌ إلا بما أضمرته الأفئدة من تقوى وخشوع، لكن ذلك كان يوتوبيا حاملة، فقد تحالف السيف والقلم، الفقيه والسلطان، فاستُدعي النص ليتدفق معنى ودلالة بما يخدم اللاهوت والسياسة، ويحفظ حراس العقيدة بشعار "باقية وتمدد" بخلاف «المسار المفترض الذي افتتحته الدعوة الإسلامية في تأسيسها لمعايير السلوك النموذجي والاخوة الدينية وفي دعمها للتوجه العام نحو التوحيد الاجتماعي والسياسي. إنّ ما يجري في الواقع هو ضروب من الخرق المستمر للمبادئ التي أسستها: المسلم يقتل المسلم، ويكفر أحدهما الآخر،»¹، إذ بدى أنه انخرّف عن مساره بعد أن ادّعى أهله أن المشكلة في الداخل، أكبر مما هي في الخارج «فأصبح الآداة التي تدافع بها كل فرقة عن عقيدتها ضد عقائد الفرق الأخرى، وبدلاً من أن تكون مشكلة المسلمين مع الدهرية والملل المغايرة للإسلام أصبحت المشكلة بين المسلمين في صراعهم على ملكية حقيقة الرسالة المتنازع عليها بين الفرق والمذاهب الإسلامية.»²

فبدل أن يوحد الأمة تفرقت شيعا ومذاهبا، يكفر بعضها بعضا، سبا وبزّاء، بل ويسفك الدم، بدعوى حيازة الحقيقة، والفهم الصحيح للنص الذي يبيّن عليه الدين «...لأن كل فريق يدّعي بأنه يمتلك مفاتيح الحقيقة والهداية، لأنه لا شريك له في إيمانه الصحيح أو إسلامه المستقيم. ولذا فإنه يؤمن بما عنده ويكفر بما عند الآخرين، بقدر ما يعمل على إقصاء سواه بالانتقاص من إيمانه وربما إنسانيته وتلك هي واحدة من فضائح أهل الإيمان التي تشهد على أن مشكلة كل دين تكمن في داخله لا في خارجه»³، أصبح الدين مُختزلاً في فرق ناطقة باسمه، ومشرعة بنصوصه، تصوغ حقيقة ومخيال ديني واحد، فاحتُلت الساحة الدينية

¹ ناجية الوريحي بوعجيلة، الإسلام الخارجي، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2006، ص172

² أحمد محمد السالم، تجلي الإله، نيو بوك للنشر والتوزيع، القاهرة، (د/ط)، (د/س)، ص11

³ علي حرب، أنماط مسألة الاعتراف بالآخر، المرجع السابق، ص139

إما من قبل سادة النص والرواية، أو العقل والدراية، ثنائية حكمت تاريخ علم العقائد، ناهيك عن فقه تقديس الشيوخ والأئمة، ورفع الأصول عن مقام البشرية المدنسة، إلى مقام الإطلاقية المقدسة، وما هي في الحقيقة سوى فهم، وشروحات، وتدوينات، تلونت بقدسية النص، فقدسيته مصطنعة غريبة عنه، ليس له معها أي عقد أو وصاية تحتكره بها، أو وصاية تجعله يركن على فهمها الخاص، وكأنه لم يأت إلا حاملا لها «يتلون مدلول النص تبعا للون الأوعية التي يحل فيها، وكأنها بمثابة قوالب ثابتة يتشكل مدلول النص تبعا لها، فكما يأخذ الماء عادة شكل ولون الوعاء الذي يكون فيه، ولا يختلف لون وشكل الماء عن لون وشكل الإناء، هكذا النصوص توجه دلالاتها على الدوام أدوات ومناهج النظر التي تستنبط منها الأحكام، أي أننا مهما كررنا استعمال تلك القوالب، سننتهي الى نتائج متفقة مضمونا وكيفا،»¹، إن النص حمال قراءات وتفسيرات، وتأويلات، فجماله يُكتسب من آفاهه التعددية الدلالية، إلا أن العقل الكلامي قد حجب هذا الواقع المعرفي لبناء دائرة ضيقة، يتحرك فيها العقل المستدل المنتشي بالانتصار والحائز على الخلاص، التي تلغي المختلف الذي زاحمه في وضع أسفار العقيدة واستنباطها، بحرية من النص، لحرية الاجتهاد، من موقع إبداع لا اتباع له فأنتج حوله معرفة هو أيضا «يرفض التشكيك بها أو التقليل من قيمتها المعرفية. بل أكثر من ذلك يتخذ منها أساسا لنفي الآخر والطعن بمصداقيته. حتى تصل درجة التشكيك بدينه وعقيدته وأيضاً تكفيره وجواز محاربهه وقتله. ومن هنا نشأت الخلافات المذهبية التي لا تعدو أن تكون اجتهادات ورؤى بشرية، فتحوّلت إلى مفاهيم مقدسة لا تقوم حولها الشبهات والشكوك»².

لقد زحرت المكتبة الكلامية بنصوص التوحش، ومقالات الطعن، حتى لأن القارئ لعناوينها يعتبر أن الحرب الدينية كانت أكبر مع أهل الشرك والأوثان، وهي في الحقيقة بين أبناء أمة التوحيد الواحدة «لقد قتلنا معنى الحب والتسامح باسم الدفاع عن الله . وكان الله يحتاج الى من يدافع عنه، وكأنا بعضنا صار وصيا ووليا على الله وحكم الله . صار العنف هو القيمة العظمى عند البعض»³. اعتبر أركون في مسار

¹ عبد الجبار الرفاعي، الدين والظلم الانطولوجي، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، 3، 2018، ص 168

² ماجد الغباوي، الحركات الإسلامية قراءة نقدية في تجليات الوعي، مؤسسة المثقف العربي سيدي /استراليا، العراف للمطبوعات، لبنان، ط1، 2015م، ص 89

³ شفيق جرادي، الإسلام في مواجهة التكفيرية، دار المعارف الحكيمة، لبنان، ط1، 2015، ص76

قراءته النقدية للتراث الاسلامي، أن الفرق الإسلامية قد تحصّنت كلها وطوال تاريخها بسياجات دغمائية متينة، وفولاذية، لا يمكن تحطيمها، تأييدا للمسلمات والبدهيّات المقدسة، وهو ما صنع حسب ما يُعرف بالجماعة الأرثوذكسية*، وهو ليس ببعيد عن ما اصطللحنا عليه من قبل؛ بالسلفية المقفلة التي لا تقبل الحوار، والنقد والتجديد إلا التزديد والتقليد والمحافظة، فلا نفكر إلا كما فكروا، ولا نتأمل إلا كما تأملوا، فقد قعدوا للمعارف وأصولها وأدواتها، وهو ما خلق تراثا إقصائيا سمّاه أركون ب « الأدبيات البدعوية (hérésiographique) كل الكتب الإسلامية التقليدية التي تحدثت عن الفرق الإسلامية من وجهة نظر الأرثوذكسية الرسمية ورمتها في دائرة البدع والهرطقات أو الخروج عن « الخط المستقيم » (=الأرثوذكسية) »¹. تاريخ الأديان يكشف أن كل منظومة دينية إلا وقد وضعت طقوس وشعائر توصلها إلى الخلاص، وتنجيها من أهوال ووعيد العالم الذي ستسافر اليه، فنادى كل واحد منها أنه الموعود والمحظوظ في امتلاك طريق النجاة، وهذا فطري وطبيعي في كل الأديان، «في الواقع أن جميع الأديان تقدم نفسها على أساس أنها أنظمة من الاعتقاد/ واللاعتماد: أي أنظمة تشتمل على مجموعة من المعتقدات الأساسية التسليمية/ وتنفي ما عاها. والأنظمة الدينية تشتغل أو تمارس فعلها على هيئة الحقائق المطلقة

* مصطلح يتميز به أركون عن غيره من الكتاب الحدائين، منطوق تفكير ونظام فهم واسلوب قراءة ترى أحداية في الدين كما تراه في التراث وكما تراه في الحقيقة، أو بالأحرى تشكيل الجماعة المسؤولة عن فهم النص وتمثيل الدين، أو المؤسسة المختركة للفهم الصحيح والصراف المستقيم، وتضع سلسلة المفكر فيه (الجائز البحث والتقصي فيه) واللامفكر فيه (المحظور والممنوع الخوض بحثا واستقراء فيه) إن الأرثوذكسية تقتنع برسم دائرة عقديّة ومعياريّة واحدة محاطة بسياج دوغمائي لا يمكن زحزحته أو اختراقها، «وكما أنه لا يوجد إلا إسلام واحد الذي اراده الله كدين وحيد للبشر) فإنه لا يمكن أن يوجد إلا تراث وحيد (أو خط وحيد= سنة وحيدة) بغير دقة وإخلاص عن هذا الاسلام ويرسخه أبديا. هذا هو المرزعم الثابت والدائم للأرثوذكسية السنية كما الشيعية كما الخارجية» محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، المرجع السابق، ص27. فيتم أقنمة الفهم، وترسيم المذهب أو منحز الجماعة الدينية فروعاً وأصولاً، ما صنع حسب أركون اسلاما يؤثر في كل شيء، ويتدخل في كل مناحي الحياة، يمس كل الأبعاد المادية والروحية للإنسان، ولا يقبل المساس به «والأرثوذكسية في الأصل تعني الرأي المستقيم ولكن أركون لا يقصد بها أن هذا النوع من الإسلام هو الإسلام الصحيح، إذ لا يوجد عنده إسلام صحيح، وإنما يعني بالإسلام الأرثوذكسي وفي كل مكان ترد فيه مضافة إلى الإسلام أو الفكر الإسلامي يعني أنه إسلام مستقيم من وجهة نظر أصحابه ، ولذلك يضعها بين قوسين ، « هامش المترجم : محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الطليعة، لبنان، ط2، 2005، ص44. ويرى أركون أن تاريخ الخلاف والجدل الإسلامي بين الفرق لاهوتا وسياسة كشف عن ميلاد ثلاث أرثوذكسيات «وقد تبلورت ثلاثة اتجاهات اثناء القرن الهجري الأول. وشهدنا عبر الصراعات الدموية العنيفة والمناقشات الحامية والحصبة انبثاق الارثوذكسيات الثلاث الكبرى بالتدرج: أي الارثوذكسية السنية والشيعية والخارجية. » محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، المرجع نفسه، ص 24

¹ محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، المرجع نفسه، هامش الصفحة 24

التي لا يمكن تجاوزها... وكل هذه المعتقدات تعرض نفسها على جميع البشر بشكل إجباري لأنها مصاغة، ومقدمة من قبل الألوهية أو الآلهة»¹، لكن أن يتوزع الخلاص واليقين بين أتباع الدين الواحد، وتحتكره جماعة وتسلبه عن أخرى، فهذا أعظم ما ابتلي به العقل الإسلامي في تاريخه، لأنه كان ذريعة للفتن والحروب والتفرقة، وإراقة الدماء، فيكون القاتل والمقتول، المنتصر والمنهزم مؤحّدان، وهو الويل الذي عاشته هذه الأمة، ولا زالت تعيشه، من أجل مدونة وصحيفة هي اجتهاد بشري لم تنقل (النص)، كباقي الاجتهادات التي تتساوى معها في النسبية والقصور، وقابلية المراجعة والتحديث، واستئناف الدرس الاستيمولوجي في صورته الكلامية التفسيرية الفقهية والأصولية، لم يكن من الممكن بسلطة الإيديولوجيا والثقافة الاتهامية أن يتم الفصل بين المتن الهلامي، وما يحتمله من معارف، ومعاني، وتصورات، وشروح مسترسلة متجددة باستمرار، مرتبطة بعلوم وأدوات وفنون ومعارف عصر القارئ، أي بزمكانية معينة، مما يجعل كل هذه الحمولات، والمنجزات، باستثناء النص المعصوم، قابلة للانقباض والانبساط التاريخي بحسب تعبير عبد الكريم سروش، وفقا لتوسع وضيق أفق الأدوات والمعارف البشرية، وهو ما يبرر حالة التغيير والتنوع للمعرفة الدينية، لا الدين نفسه، ويكرس مسلمة بشرية المعرفة الدينية لا ألوهيتها «الشرعية باعتقاد المؤمنين قدسية وكاملة وإلهية المصدر والمنشأ، لا يتسرب الخطأ والتناقض إلى داخلها، وهي ثابتة وخالدة، لا تستعين بالعقل ولا المعرفة البشريين، ولا ينالها إلا المطهرون. أما - وألف أما - فهم الشرعية فلا يتصف بأي من هذه الصفات، ولم يكن في أي عصر من العصور كاملا ولا ثابتا ولا نقيًا، ولا بعيدا عن الخطأ والخلل، ولا مستغنيا عن المعارف البشرية ومستقلا عنها، ومنشؤه ليس قدسيا ولا إلهيا، ... وليس خالدا ولا أبديا»².

وإذا قبلنا بفهم واحد للدين، فقد ينوب ذلك الفهم عن الدين كله، ونطفئ نور العقول لتقوى آلة التقليد، ونفرغ الساحة الدينية لجماعة واحدة، في مقابل الكثرة المطازدة والمطرودة، أو أن نقبل بصحة كل الفهم والشروح، ونطلب من الله أن ينزل دينا لكل جماعة، لكي لا نسلب مصداقية وصلاحية وصحة تجربتها الدينية «إن المعرفة الدينية جهد إنساني لفهم الشرعية، مضبوط ومنهجي وجمعي ومتحرك، ودين كل واحد هو عين فهمه للشرعية، أما الشرعية الخالصة فلا وجود لها إلا لدى الشارع (عز وجل)... إذا كان الفهم

¹ محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، دار ساقى، لبنان، ط1، 1997، ص 17

² عبد الكريم سروش، القبض والبسط في الشرعية، المصدر السابق، ص 31

الصحيح للشريعة هو الشريعة نفسها، معنى ذلك أنه كان يجب أن تنزل شرائع بعدد الذين يفهمون الشريعة فهما صحيحا. لذلك فإن المعرفة الدينية على الرغم من أنها مبنية على الدين، ومرآة له، ولكنها ليست الدين نفسه»¹.

لقد أعطى الجهاز الكهنوتي لنفسه كل صلاحيات توجيه دنيا ودين المؤمنين، وهو ليس مخصوص بدين دون آخر، بل أن كل الأديان على مر التاريخ، إلا ونجد جماعة تسيدت على كرسي اللاهوت، واحتكرت منطوق النصوص كجهاز ثيولوجي فكل واحد « كان يحتكر لنفسه مهمة تفسير الشريعة ونصوصها»²، فعلا تأسس مشهد سوداوي بعثته الإيديولوجيات الدينية، تتحرك باسم المقدس، وتشرعن لكل ممارساتها في قهر الجماعات المستضعفة، التي خالفتهم في يقيناتهم، وجزمياتهم، فأدانتهم بالعصيان الديني، والابتداع الذي أضفى إلى الاختلاف والتمايز، وهذا أخذه العقل الاتهامي الإيماني كتحدٍ، وتهديد غير مرحب به في عالم العقائد نتيجة الشعور « بالتمامية والاكتمال ونفي العيوب باعتباره من نواتج عالم القداسة. لا يقبل النقد ولا توجيه الاتهام. لاعتقاده الكمال أو الخلو من العيوب، وهذا من متمات تصلبه، ومن الصفات التي تكسبه الفرادة والانغلاق، وبالتالي رفض الآخر، والامتناع عن التكيف مع الظروف»³، كانت الفطرة تقود المؤمنين للحياة في عالم التعدد المعرفي، والإنساني، كتعدد ألوانهم، وإثنياتهم، ولغاتهم، غير أن الإقصاء كان قد سبق التعايش، والتسامح في فضاء الإيمان والتدين، وقد تداول على هذا العقل الإقصائي التحريمي كل الفرق الكلامية، فكل مشاركة في صياغة الإيدولوجيا وبناء منظومة الاعتقاد هو خطيئة، وحبوة، ينبغي غسلها بصك توبة، صونا للقراءة الرسمية السائدة لنص مفعم بالرموز والمجاز « ففئيت فرق وبقيت أخرى وتعمق الشرح بين الفرق الباقية وظهر التمايز. كان كل فريق يعمل جاهدا لدعم موقفه ونصرة رأيه. حجاجا وتنظيرا أو تععيدا وتأصيلا»⁴. وبعد هذا التعليق يمكن أن نجمل بواعث وعلل الصورة السوداوية لفقهاء العلاقة مع الآخر المختلف في التالي:

¹ المصدر السابق، ص 30

² الحسن أحمد الخشن، العقل الاسلامي بين سياط التكفير وسبات التفكير، المرجع السابق، ص 239

³ حسن إبراهيم احمد، أزمة العقل الإيماني المذهبي، المرجع السابق، ص 112

⁴ أحمد محمد السالم، التسامح والفكر الديني، 2020/12/20. 10.20.20

<https://alwafd.news/essay/67599>

1- لم تبشر كتب المتكلمين بتلك الحرية الدينية التي كان ينبغي لها الدفاع عنها، والسعي ورائها، باعتبارهم أهل العقل والنظر، وتزكي حق اختيار المعتقد، فرغم أن العلماء قد ذموا التقليد في أصول الدين، إلا أن الغالب في الميدان شيوع منطق التقليد بين الناس بل وفرضه بالقوة « فقد أجمع المتكلمون على منع التقليد في الأصول واستدلوا بالعقل تارة وبالكتاب الكريم تارة أخرى »¹، ويشير الإمام الشوكاني* في نص صريح؛ إلى إجماع كل علماء الأمة على نبد التقليد، ورفضه، إلا أصحاب العقد الحنبلي الذين أجازوا التقليد في العقيدة « لا نعلم خلافا في امتناع التقليد في التوحيد . وحكاة السمعاني عن جميع المتكلمين وطائفة من الفقهاء . وقال إمام الحرمين في الشامل: لم يقل أحد بالتقليد في الأصول إلا الحنابلة . وقال الإسفراييني: لا يخالف فيه إلا أهل الظاهر واستدل الجمهور بأن الأمة أجمعت على وجوب معرفة الله عز وجل، وأنها لا تحصل بالتقليد لأن المقلد ليس له إلا الأخذ بقول من يقلده، ولا يدري أهو صواب أم خطأ .!! »²، فعمدة الإيمان الكلامي هو عدم صحة إيمان المقلد في الأصول، والقول بتحريم التقليد، وضرورة معرفة الله بالنظر والاستدلال العقلي، خاصة المعتزلة التي تتوسل العقل في بحوثها الدينية، فمعرفة الله أوجبها نظرا بالعقل، ولم يعتبروا لإيمان المقلد، فقد حكم القاضي عبد الجبار بفساد التقليد، لأنه يفيد الانصياع والقبول، دون بحث وتحري وتمحيص وتمييز بين حق وباطل فبين، « بأن التقليد هو قبول قول الغير من غير أن يطالبه بحجة وبينه حتى يجعله كالقلادة في عنقه وما هذا حاله لا يجوز أن يكون طريقا للعلم »³.

إذا كان علم الكلام علما اجتهاديا نظريا يطرد التقليد كسبيل للحقيقة، فإن الممارسة والتطبيق قد جاءت مخالفة لأقوال المتكلمين، وفتاوهيم التي تحظر التقليد، إذ أن فلسفة الاتباع، والتقليد، والترديد للقواعد

¹ عبد الجبار الرفاعي، علم الكلام الجديد مدخل لدراسة اللاهوت الجديد وجدل العلم والدين، المرجع السابق، ص 19
* محمد بن علي بن محمد بن عبد الله بن الحسن ابن محمد بن صلاح بن علي بن عبد الله الشوكاني، الخولاني، ثم الصنعاني (ابو عبد الله) مفسر، محدث، فقيه، أصولي، مؤرخ، أديب، نحوي، منطقي، متكلم، حكيم. ولد ببحرة شوكان من بلاد خولان في 28 ذي القعدة ونشأ بصنعاء، وولي القضاء، وتوفي بصنعاء في جمادى الخرة، ودفن بخزيمه. من تصانيفه الكثيرة: البدر الطالع، بمحاسن من بعد القرن السابع، ارشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، الفوائد المجموعة في فني الأحاديث الموضوعية، والدر النضيد في اخلاص التوحيد، وله شعر. عمر رضا كخالة، معجم المؤلفين، المرجع السابق، ص53. أيضا: محمد بن علي الشوكاني، البدر الطالع، ج2، تحقيق: محمد حسن حلاق، دار ابن كثير، دمشق- بيروت، ط1، 2006، من ص 768 إلى ص778، ينظر أيضا: الزركلي، الأعلام، ج6، المرجع السابق، ص 298.

² محمد الشوكاني، ارشاد الفحول الى تحصيل الحق من علم الأصول، ج2، تحقيق وتعليق: أبي حفص سامي بن العربي الأثري، قدم له:

عبد الله بن عبد الرحمن السعد، سعد بن ناصر الشثري، دار الفضيلة، الرياض، ط1، 2000، ص1085

³ القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، المصدر السابق، ص 61

والأصول، والمدونات، أصبح فريضة مذهبية، وواجب ديني، ينبغي الالتزام به، خشية أي اجتهاد قد يفضي إلى اختلاف، أو تناقض ينتهي بالتمرد على أقوال وفتاوى الشيوخ، والعلماء، فأدى التفاتة إلى كتب المتكلمين يدرك المطلع حجم التناقض والاضطراب الذي وقع فيه دعاة النظر، يوم أزموا الناس بعقائدهم، وحرموا على الأتباع الاجتهاد والتقصي « ولكن بالنظر الفاحص إلى علم الكلام، ولاسيما في مسأله الخلافية، يكتشف الباحث أنه علم يؤول في نهاية أمره إلى ترسيخ مبدأ التقليد الذي ينادي نظار الكلام بمنعه، ففي الوقت الذي يوجب فيه نظار المتكلمين من كل مذهب النظر العقلي، فإنهم يوجبون أيضا أن يؤدي هذا النظر إلى النتائج نفسها التي توصل إليها كل فريق منهم، ما يعني منع الاجتهاد الذي يفضي إلى الاختلاف، ثم الاجتهاد، وبذلك تكون دعوتهم إلى النظر العقلي إنما هي دعوة إلى التقليد المركب من المسائل والدلائل»¹.

إن النظر الذي دعى إليه أرباب الكلام إنما هو تقليد مقنن، لا ينبغي أن يفضي إلى نتائج جديدة تخالف نتائج ومقدمات الأئمة، بمعنى تقليد النظر للنظر، وهذا كان عاملا مهما في شيوع نزعة التبديع والتكفير بين المتكلمين، عقابا للمتورطين في الاجتهاد؛ الذي يفيد حسبهم موقفا عن مقررات ومواثيق الجماعة، وتحذيرا وترهيبا لعموم الناس من اعتراف هذا الإثم المذهبي، المخلل للقطعيات المذهبية، التي لا يجوز أن يجتاحها الاجتهاد، فانتشر الشرح، والتحليل، والتفسير للتمن والمدونات، الذي يفيد الاستنساخ والتقليد لا الابتداع والتجديد، فاكسب التكفير والإقصاء شرعية دينية، بتهمة النظر الجارح للأصول، الذي حذر منه المتكلمون فتولد عنه « الإقصاء المتبادل بين فرقهم، سواء في التبديع والتظليل، أو في التكفير، ولعل الخوف من الوقوع في هذا الإقصاء هو ما جعل أتباع كل فرقة لا يخرجون عن الأصول الكبرى التي أسسها أئمتهم، بل ظلوا يكررون ما جاء عندهم بتفصيل إجماله، أو إجمال تفصيله... خوفا من الوقوع في البدعة والظلال، بل الكفر»².

2- إن حماس المتكلمين في نصره عقائدهم، والانتصار لخلفياتهم المذهبية حرمتهم من الالتزام بما أفتوا به في الأصول، وانزاحوا عما دونته أيديهم، فعوض أن يفكوا التقليد، والانصياع الأعمى للتمن العقدي، أحكموا

¹ ياسين السالمي، ضرورة تحديث علم الكلام ومستوياته، مجلة الفكر الاسلامي المعاصر، إسلامية المعرفة، السنة الثالثة والعشرون العدد

90، خريف 1438هـ-2017م، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الأردن، ص 114

² المرجع نفسه، ص 115

وثاقه ، وكثرت الشروح والحواشي التي تنذيل المتن، تبعاً لتذليلهم أمام أقوال الأئمة والأعلام، فعدت صحيفة الجماعة علامة فارقة بين الإيمان والكفر، والخلاف في مصاديق المدونة هو من سنخ الخلاف في الألوهية، فلا يمكن التغاضي أو التسامح معه، وهو ما وسع دائرة الخلاف والشقاق داخل جسد أمة الإسلام، نتيجة التعصب الأعمى، والغلو في التقليد، والتفديس لاجتهادات بشرية، وتبجيل التراث الإنسي المندس الحابل بالعقل المغلق والمسيح « إن العقل الإسلامي الأرثوذكسي هو الذي خلع القدسية على التراث المبلور بشكل (بشري - تاريخي) »¹، ما ولد نوع من الغرور الديني، الذي سبب تضخم وتورم في الشخصية الإيمانية، بنرجيسة واستعلاء، انقلب بعضهم على بعض يتقاذفون ويتلاعنون، إلى حد الاستهانة بالآخر، الذي تناوبت الفرق الكلامية على تقمصه، بحسب الموقع في الساحة الدينية، بين غالب ومغلوب، وبالتالي؛ عموم الشقاء المذهبي، وشيوع نزعة التكفير والتبذع، الذي يتبعها سيف ذبا وشجا، هذا هو الخطاب الديني الذي تمثله أهل الدفاع عن الدين ونصرة الشريعة، فغاب فيه التسامح، وحل محله المكر والكيد، أهم سمة للذهنية التشددية الغالية، التقديسية، المقلدة، الانحصارية، الاحتكارية، الاقصائية، التكفيرية «وهكذا، فالخطاب الديني حيث يزعم امتلاكه وحده الحقيقة لا يقبل من الخلاف في الرأي إلا ما كان في الجزئيات والتفاصيل... ولكن الخلاف إذا تجاوز السطح إلى الأعماق والجذور احتفى الخطاب الديني بدعوى الحقيقة المطلقة الشاملة التي يمثلها، ولجأ إلى لغة الحسم واليقين والقطع»².

3- هناك نقطة أخرى كان لها دور أساسي في بعث منطق الاقصاء والمخاصمة، ودرء صور الحوار الموضوعي، النقي الخالص من شوائب المذهبية، والتحايل، والكيد للآخر وهو: الخلل المنهجي المتمثل في الطريقة الجدلية التي تصنع بها بحوث واستدلالات المتكلمين، ما ألبس نوايا الحوار الكلامي ثوب الإقصاء والمنازعة، والسعي لصرع الخصم، وتسفيهه، وإبطال وإفساد ما في يده من أدلة وبراهين، كحرب ينبغي أن يتحدد فيها الغالب من المغلوب، والغالب هو صاحب الحق واليقين، أما المغلوب فهو أهل للباطل والظلال، ينطلق العقل الجدلي من مفروضات وقبليات توجه ممارساته داخل العقيدة، يتبناها كمسلمات لا تقبل التشكيك، أو الإزاحة والتجاوز، فكان شعاره "إن قلتم قلنا"، فقد حمل هذا الجدل جانبا سلبيا عمق الخلاف والهوى بين المتكلمين « ولاشك أن المنهج الجدلي الذي يقوم على الإقناع ولا يؤدي إلى الوصول

¹ محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني. كيف نفهم الإسلام اليوم؟، المرجع السابق، ص 232

² نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، سينا للنشر، القاهرة، ط2، 1994، ص 90

إلى الحقيقة، يساعد على زيادة الخلاف بين أصحابه حيث إن كل واحد من المتجادلين يتمسك برأيه وليس له استعداد للتخلي عنه، وذلك كله يزيد من حدة الخلاف، لأنه يختلط بأمور ذاتية يحرص عليها كل مجادل¹، لعب الجدل دورا كبيرا في تعزيز الفرقة والعناد بين المتكلمين، ذلك أن غايته الأولى ليس البحث عن الحقيقة، وإنما الكشف عن عورات الخصوم، وفضحها، بغية تسفيهم وتفنيدهم، طلبا للانتصار وإلزام الخصم، لا الحقيقة الموضوعية بعينها، وقد تنبه الشيخ والإمام أبي حنيفة إلى هذه الخبيثة الذميمة في الجدل في جوابه لسؤال ابنه حول الخوض في علم الكلام « فقال له ابنه حماد: رأيتك وأنت تتكلم، فما بالك تنهاني؟ فقال له « يا بني كنا نتكلم وكل واحد منا كأنّ الطير على رأسه مخافة أن يزل صاحبه، وأنتم اليوم تتكلمون، كل واحد يريد أن يزل صاحبه، ومن أراد أن يزل صاحبه، فكأنه أراد أن يكفر، ومن أراد أن يكفر صاحبه، فقد كفر قبل أن يكفر صاحبه.»²، وقد كان هذا الجدل وراء موجة التعصبات والغلو التي اجتاحت البحث الكلامي، فالنرجسية والعلواء، وعدم الرجوع إلى الحق بعد أن يُلزم به، وتلوح له البينة، سمة بارزة عند أهل الكلام « وذلك اتباعا لأهوائهم، وهو الغالب عليهم، لاسيما في حال الصحة والأمن، بل تجدهم ينافحون عن مذاهبهم، ويناظرون عليها، طالبين تقريرها وإشاعتها، والظهور على غيرهم، ولهذا فرجوعهم عنها عزيز³، إذ أنه يستحيل معهم أن يلينوا لخصومهم، ولو أقاموا عليهم الحجة والبرهان، فإن ذلك مردود فرارا من إعلان الهزيمة وتهاوي المقالة، والإصابة بالتشنيع والنسبة إلى الباطل يقول أبو القاسم الأصبهاني الشافعي* : « قال علماء السلف ما وجدنا أحدا من المتكلمين في ماضي الأزمان

¹ عبد الفتاح المغربي، حقيقة الخلاف بين المتكلمين، المرجع السابق، ص 126

² طاش كبرى زاده، مفتاح السعادة ومصباح السيادة، ج2، المصدر السابق، ص 135

³ عثمان علي حسن، مناهج الجدل في تقرير مسائل الاعتقاد ج1، المرجع السابق، ص 189

* إسماعيل بن محمد بن الفضل بن علي بن أحمد بن طاهر الحافظ الكبير أبو القاسم التميمي الطَّلحيّ الأصبهاني. الملقب قوام السنة، قال ابن السمعاني: هو أستاذي في الحديث، وهو إمامٌ في التفسير والحديث واللغة والأدب، عارف بالمتون والأسانيد، علمه النظير لا مثل له في وقته. وقال السلفي: كان فاضلا في العربية ومعرفة الرجال، حافظاً للحديث، عارفاً بكل علم، متفنناً ولد سنة سبع وخمسين وأربعمائة، وسمع من أبي عمرو بن منده وعائشة الوركانيّة، وطرّاد الزينبي، ومالك البائتاسي، وخلّاق. ورحل وطوّف وأملى وصنّف، وتكلم في الجرح والتعديل. روى عنه أبو القاسم بن عساكر، وأبو سعد السَّمْعانيّ، وأبو موسى المدينيّ وآخرون. قال أبو موسى في "معجمه": هو إمام أئمة وقته، وأستاذ علماء عصره، وقدوة أهل السنة في زمانه. مات يوم الأضحى سنة خمس وثلاثين وخمسمائة بالفالج. قال الذهبي: من تصانيفه "التفسير الكبير" ثلاثون مجلداً سماه الجامع؛ وله كتاب "الإيضاح" في التفسير، أربع مجلدات؛ و"الموضح" في التفسير، ثلاث مجلدات و"المعتمد وغير ذلك، وله فتاوى كثيرة. جلال الدين السيوطي، طبقات المفسرين، تحقيق: علي محمد عمر، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف

إلى يومنا هذا رجع إلى قول خصمهم ولا انتقل عن مذهبه إلى مذهب مناظره، فدل على أنهم اشتغلوا بما تَرَكَه خير من الاشتغال به»¹، وقد يكون هذا الجدل طريقاً إلى مسالك وأدوات غير محمودة؛ كالكذب، والخداع، والتلفيق، وهو مبرر وجائز في معارك الجدل، ولأن الخصم عدو، وهوس الانتصار وإقامة الحجة عليه قد شرعن كل السبل لصرعه، وإركاعه وتذليله « وآخرون لما كانت ملّتهم عند أنفسهم صحيحة لا يشكون في صحتها، رأوا أن ينصروها عند غيرهم ويحسنوها ويزيلوا الشبهة منها، بأن يدفعوا خصومهم عنها بأي شيء اتفق. ولم يُبالوا بأن يستعملوا الكذب والمغالطة والبهت والمكابرة»².

لقد أشبع أركان هذه المسألة درسا (الصراع المذهبي حول أحقية التمثيل السماوي على الأرض)، فكل تراث أنتجته وتوارثته الفرق إلا ويحيا وفق ثالث (الحقيقة، المقدس، العنف)، فهو يحتوي الحق الديني المطلق، ويرتفع عن مستوى البشرية ليطاله التقديس ويتضخم بالتبجيل، وأي اختراق لهذا التراث، أو التعدي على ثوابته ومسلماته، فهذا يفتح باب العنف والإقصاء، وشحذ كل آليات الحرب والخصومة، فأسكرت العصبية والغلو العقول، وأصمّت آذان أتباع كل المذاهب، الذين اقتنعوا بالمعارف التي بين أيديهم، وامتنعوا عن التواصل مع باقي الاجتهادات، لأنهم كانوا يؤمنون أن الحقيقة الدينية قد تركزت ببطن فرقة يعينها وحزب واحد « والجماعة مستعدة للعنف من أجل الدفاع عن حقيقته المقدسة...العنف مرتبط بالتقديس والتقديس مرتبط بالعنف وكلاهما مرتبطان بالحقيقة أو بما يعتقدان أنه الحقيقة. والحقيقة مقدسة وتستحق أن يُسفك من أجلها الدم»³، وهذا الواقع مشترك بين جميع الفرق الكلامية، أو الفقهية بلا استثناء، لأن الدين لا يقبل التعدد، والتنوع فيه مستحيل، فالمنهج السليم للطريق القويم، يقتضي من الناحية العقلية أن تنفرد به جماعة معينة، وإلا غرقنا في فوضى تداعي الحقانية، ويعيش المؤمن تيهام متقلبا بين المذاهب، كل حزب بما لديه فرح، داعٍ ومبشرٍ له، ومشنع طاعن في غيره « كل نظام لاهوتي اشتغل

والدعوة والإرشاد، م ع س، (د/ط)، 2010، ص 37-38. ينظر أيضا: شمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج20، المصدر

السابق، ص 80، أيضا: الزركلي، الأعلام، ج2، المرجع السابق، ص 255

¹ أبو القاسم الأصبهاني، الحجة في بيان المحجة وشرح عقيدة أهل السنة، ج1، تحقيق: محمد بن ربيع بن هادي عمير المدخلي، دار الراجعية

للنشر والتوزيع، الأردن، (د/ط)، (د/س)، ص 100-101

² أبو نصر الفارابي، إحصاء العلوم، المصدر السابق، ص91

³ محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم؟، المرجع السابق، ص 235

ومارس دوره في التاريخ . كنظام ايديولوجي هدفه خلع المشروعية على إرادات القوة والتوسع والهيمنة للطائفة أو الدفاع عنها اذا كانت في موضع الأقلية المضطهدة»¹.

4-لقد مارست كل الفرق امبريالية على الأتباع والخصوم، فلا الأول بإمكانه الاجتهاد والتجديد، أو الخروج عن الأصول، ولا الثاني بإمكانه أن يعيش سالماً آمنًا بمعتقدده. لأن التفكير الأحادي أراد أن يفرض واقعا دينيا واحدا، ويتفرد بالإنتاج الفكري العقدي، والتهديد بالتبديع والتكفير واللعن الذي يتبوأ صاحبه مكانا مع المهالكين في جهنم، أولئك الذين اتضح انخراطهم عن الإسلام الصحيح، لأنه خرج عن حزب الجنة والخلاص» وتتم هذه المحافظة عن طريق إلزام كل مؤمن بنقدّم الطاعة للنظام العقائد، واللاعقائد المحدد والمبلور في كل عقيدة ارتوذكسية (انظر عقيدة ابن بطة أو ابن تيمية، أو عقائد أئمة الشيعة...)²، لكن القراءة خارج الايدولوجيا المذهبية تؤكد أن كل الفرق آمنت بالله صانعا للعالم (التوحيد)، وأقرت بالنبوة والمعاد، وكل ما يدخل في أصول الدين، فإنها كلها مجتمعة تشكل أمة الرسول صلى الله عليه وسلم، فلا وجه هنا إلى تكفيرها، أو تظليلها، أو إخراجها من دائرة الإسلام، إذا كان الاختلاف في الفروع التي لا تبطل معها الأصول وإن تنازعنا فيها « المراد من أمي هي الفرق الإسلامية المؤمنة برسالة النبي الأعظم، وكتاب الله سبحانه... لأن المراد هو الاختلاف في العقيدة التي يدور عليها فلك الهلاك والنجاة... وأما الاختلاف في الأصول والمعارف التي ليست مدارا للهداية والظلال، بل لا تُعد من صميم العقائد الإسلامية، فهو خارج إطار الحديث... والحال أن الكثير من الفرق الإسلامية يرجع اختلافهم إلى أمور عقلية أو كونية مما لا يرتبط أو ما لا يُسأل الإنسان عنها في حياته وبعدها ولا يجب الاعتقاد به»³.

5- لقد كان لحديث افتراق الأمة تبعات كثيرة في تغذية الفرقة، وبعث حالة التشظي والانقسام بين أمة التوحيد، فتم استخدام العنف انتصارا للمذهب، وتعرية الشرعية والهداية عن الخصوم، خاصة أن كل فرقة سعت إلى سحب شرعيتها من هذا الحديث، لتنال شرف تمثيل الإسلام الحقيقي وحياسة الإيمان الصحيح، وتسيّد الساحة السياسية، والدينية، والذي أصبح مانعا، وسدًا أمام الاختلاف والاجتهاد والتعدد، وبالتالي

¹ حاشية كتاب الفكر الأصولي واستحالة التأصيل نحو تاريخ آخر، لمحمد أركون، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الساقى، ط1، بيروت - لبنان، 1999، ص 313

² محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، المرجع السابق، ص 233

³ جعفر السبحاني، بحوث في الملل والنحل، ج1، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم، (د/ط)، 1424هـ، ص 35-36

جُرَّ تاريخ العقائد نحو العنف والحروب، والاضطهاد، إلى يومنا هذا، الذي تجتاح فيه موجة العنف والتطرف كل البلاد الإسلامية، باسم الانتصار للإسلام الحقيقي، ومسح كل ألوان الاختلاف والتنوع، الذي اعتُبر مضرًا بالتوحيد، ومهلكة للإيمان وإخلال بالعقيدة، لهذا يذهب حسن حنفي* إلى أنه ينبغي البدء في حوار بتغطية هذا الحديث، الذي يحتاج إلى مراجعة سنديّة ومنتية كما سيأتي تفصيل ذلك فيما بعد؛ لأنه لا يخدم مصير الأمة ومستقبل العقل الإسلامي «لقد آن الأوان لجيلنا أن يتجاوز أحادية الطرف، والتكفير والتخوين المتبادلين، والفكر والوطن متسع للجميع . وأن أشد ما أضربنا هو حديث الفرقة الناجية، المشكوك في صحته عند ابن حزم والذي يكفر اجتهادات الأمة كلها، ولا يستبقي إلا واحدا هو اجتهاد الدولة القائمة. وهو ما ترسب في وعينا القومي بتكفير كل الفرق المعارضة واستبقاء اجتهاد واحد صائب هو اجتهاد السلطة القائمة»¹.

إن التناحر الذي كان بين الفرق حول أحقية من يفوز براية الفرقة الناجية، في الحقيقة انتهى بهم كلهم ضحايا بما رسموه تاريخيا من صراع، واقتتال، و اغتياالات، ومكائد، تَنصّبها كل فرقة لغيرها، فابتعدوا كلهم عن منطق الرؤية الإنسانية للممارسة الدينية، التي تنتج العلاقة الرحيمة، والواسعة، والإنسانية، وجعلوا المحور هو الله « هذا التصور الذي رسّخته الأدبيات البدعوية عن الأمور (المقصود كتب الفرق الإسلامية، كتب الملل والنحل العديدة)... كل الفرق والمذاهب متساوية في مزاعمها للسيطرة على الحقيقة الإسلامية... هذا يعني أن القول إن هناك حقيقة إسلامية مثالية وجوهرية مستمرة على مدار التاريخ ليس إلا وهماً أسطورياً لا علاقة له بالحقيقة والواقع»²، فصنعوا كهنتونا يتكلم باسم الإله، بدل أن يكون المحور هو الإنسان، الذي

* حسن حنفي (1935-2021) هو مفكر مصري، أحد منظري تيار اليسار الإسلامي، معروف بمشروع التراث والتجديد، ويعتمد بشكل أساسي على مناهج التأويل والظاهرية. سافر إلى فرنسا على نفقته الخاصة للدراسات العليا، حيث حصل على الماجستير ثم درجة دكتوراة الدولة من جامعة السوربون عام 1966. عرف بمشروعه الإصلاحية ودعوته التجديدية لكسر هاجس التجديد والإبداع، من أهم أعماله: "التراث والتجديد" (1980) الذي حمل اسم مشروعه، من العقيدة إلى الثورة (خمسة أجزاء 1988) من النقل إلى الإبداع (ثمانية أجزاء 2000-2002). وساهم حنفي عام 1989 في إعادة تأسيس الجمعية الفلسفية المصرية وشغل منصب السكرتير العام للجمعية على مدى أكثر من 3 عقود. ينظر: السيد ولد أباه: أعلام الفكر العربي المعاصر، المرجع السابق، ص32 وما بعدها

¹ حسن حنفي، محمد عابد الجابري، حوار المشرق والمغرب نحو إعادة بناء الفكر القومي العربي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر،

بيروت، ط1، 1990، ص7

² محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب لافوميك، الجزائر، (د/ط)، (د/س)،

سُخِّرَ هذا الوجود كله لخدمته، ليحيا في سعادة ويموت بكرامة، بل عوتب حتى الرسول صلى الله عليه وسلم، في أن يُكره الناس على الإيمان، فما بال أقوام وضعوا المصاحف في أيديهم يفتون بها؟ يسفكون وينتهكون المحارم، والدماء، لقد فار المجتمع الاسلامي بالاجتهادات والاختلافات الدينية، فتم تصنيفها إلى هالكة، وضالة، بناء على الانتماء الفرقي، وخطوط المدونة الرسمية، وبدرجة أكبر حسب تحركات الفرقة في حط الدولة، ومدى توافقها مع أهداف ونوايا السلطان، فإن هذا كان له الفيصل في ظهور وضمور الفرق الإسلامية « ذلك أن كل أنواع السلطة التي ظهرت في الإسلام منذ عام (11هـ/632م) أي بعد موت النبي قد لجأت إلى هذا الخلط بين الذروتين (الدينية والدينيوية) لكي تكتسب الشرعية»¹.

وقد ذهب الجابري بعيدا عند إقراره أن التقدم، والتطور، والقفزة الحضارية التي حققتها جهة الغرب، بخلاف التأخر الذي أصاب الشرق، إنما مرده إلى القطع مع الإيدولوجيا الكلامية، المبنية على فكرة النجاة والخلص الفرقي، المؤدي إلى الخصومة والاقتتال، والتنازع الأبدي، الذي جعل الثقافة الإسلامية الشرقية تردّد وتجتز ما تم إنتاجه منذ عصر التدوين « وباستثناء التجربة الأندلسية التي كانت مؤهلة حقا، كما بينا ذلك في حينه. لطرق آفاق جديدة بسبب ما حقته من « قطيعة » مع علم الكلام وإشكالياته»²، وهذا تمهيدا لاختيار النموذج العقلائي ممثلا في ابن رشد الذي عدّه مشروعاً مناسباً لنهضتنا. من هنا كان لابد من دراسات جديدة لضبط فقه العلاقة مع الآخر، الذي ظل صوته مؤوودا طوال التاريخ الاسلامي، وطرح فلسفة التعايش بين أهل النحل والملل، في فلك حديث الفرقة الناجية الذي فرّق بين أمة التوحيد، وشتتهم شيعا متفرقين متخاصمين، واستتصال صفة التعالي، والفوقية، ورسم فقه التواضع، ولغة الحوار، ومنطق الإصغاء والتقارب، وبعث روح انتخاب الحقائق المستمر، لأن التلقين وفلسفة الإملاءات، قد انقطعت بانقطاع الوحي، وبالتالي لابد أن نفك عقال العقول، ونوسع من فضاء الحرية والاستقلال الفكري، لبناء حوار قائم على أساس القيم والأخلاقيات، لتجنب التدافع الأخلاقي الإقصائي الانتقامي، الذي كان ظميمة في الجدل الكلامي القديم، والذي قدّم ممثلوه أسوأ صورة في التعامل مع المختلف والمتعددي عرفانية رمزية رهيبية ينشد ابن عربي حقيقة تبرى الله من كل ارفق والمذاهب التي تتطاحن في حيازة التمثيل الرسمي للحق تعالي «فكيف تدعون أن تقولوا بأنكم أنا وأنا أنتم؟ ادعيتم المحال وعشتم في ظلال، فنفركتم أحزابا،

¹ محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، المرجع السابق، ص 28

² محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط10، 2009م، ص 334

وصرتم أشتات. ﴿كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾ والحق وراء ذلك كله ¹، وهذا كلام ينتزه فيه الله تعالى عن النزول بين أيدي الفرق يتخاصمون حول تمثيله، فكل العقائد صحيحة لدى المذاهب والفرق، فلا داعي للتطاحن والافتتال فيكون الجلال والضحية من أمة التوحيد «وكذلك يشير به إلى صحة عقائد أهل السنة والجماعة وأن جميع المخلوقات المتضادة إنما خلقها الله»² وليكن بديله التدافع الأخلاقي الإنساني المحمود بين المختلفين الذين يتخاصمون معرفةً، ثم يذوب الخلاف أمام الحجّة والبرهان، بعيداً عن التعصب والخلفية المتهوّرة، فلو عدنا إلى حديث الفرقة الناجية فسنجد تعارضا صارخا بين من ضيق الرحمة وأخرج الناس منها، وطاردهم بصوت التكفير واللعن والتبديع، وبين آيات الرحمة الواسعة، والتي سمحت لأديان خارج الإسلام أن تستظل تحت شجرة الرحمة الالهية ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (سورة البقرة الآية 62)، وقول الرسول صلى الله عليه وسلم «فإن الله حرّم على النار من قال: «لا إله إلا الله» يبيغي بذلك وجه الله»³. فكيف يتسنى لمسلم أن يُخرج مسلما من دائرة التوحيد، ويستحلّ دمه، فقط لأنه خالفه في أصول مذهبه، لا أصول الدين الثابتة، وهل اطلع على قبله وما قر فيه ليلعنه ويحاربه؟، هذا هو المشهد السوداوي الوحشي الدموي الذي رسمه تاريخ الفرق العقدي، صورته كتب التاريخ والفرق وتناقضته الأجيال، ألم تكن الفرق وأتباعها تصبح وتمسي على كلمة التوحيد وتحيا وتموت عليها يقول الأشعري «اختلف الناس بعد نبيهم- صلى الله عليه وسلم- في أشيلء كثيرة ضلّ بعضهم بعضاً، وبرئ بعضهم من بعض، فصاروا فرقا متباينين، وأحزابا متشتتين، إلا أن الإسلام يجمعهم ويشتمل عليهم»⁴ وما كان خروج المحكمة الأولى (الخوارج) إلا طلبا للحق الديني، والذين اجتمعوا كلهم على كلمة التوحيد! لكن لماذا ظل الفكر الاحادي مسيطرا على كل نواحي الفكر والسياسة والاجتماع؟ مع أن الاختلاف طبع وجودنا بالفطرة وهو غاية الخلق « إن إعادة النظر في فحوى مقول " الحق واحد وهو مع فرقة واحدة

¹ محي الدين ابن عربي، مشاهد الأسرار القدسية ومطالع الأنوار الإلهية، تحقيق وتقديم: سعيد عبد الفتاح، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2005، ص83

² عبد الوهاب الشعراي، ميزان العقائد الشعرانية المشيدة بالكتاب والسنة المحمدية، تحقيق: عاصم ابراهيم الكيتالي الحسيني الشاذلي الدرقاوي، كتاب- ناشرون، لبنان، ط1، 2013، ص83

³ محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، كتاب الصلاة رقم 425، دار ابن كثير، لبنان، ط1، 2002، ص115

⁴ أبي الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ج1، المصدر السابق، ص33

بعينها" يُعدّ من المقدمات الأساسية لفهم أصول المشكلة التي تعود إلى أنماط من التفكير الأحادي والإطلاقي، الذي يغلب على معظم عقول الناس. إنّ الاغترار بالحق يعد منزلقا خطيرا يقع فيه اتباع الفرق»¹.

إن المفهوم التقليدي لمصطلح البدعة قد لعب دورا هاما في تحذير كل تجليات الاقصاء، والعنف، والتباعد بين المؤمنين، وإشعال نار الفتنة، وإلحاق الأذى بالخصوم، وتقويض كل سبل الوحدة الإسلامية، التي لا تخرج عن واقع المحبة والتعايش والاعتراف « كانت البدعة في الماضي تعتبر أمرا مذموما لأنها تعد بمثابة العمل الشاذ في أجواء ذلك العصر الذي كانت الغالبية فيه عبارة عن التبعية للمرجعيات الموجودة، ولذلك كانت البدعة عبارة عن رفع لواء المعارضة والمواجهة لتلك المرجعيات ومن هنا كانت تمثل حالة استثنائية ذميمة»²، طوال التاريخ فرض العقل الكلامي على أتباعه ومثليه، وحتى الغرياء الانصياع والذوبان الكلي في المدونات الاجتهادية، والتفاني في حفظها والدفاع عنها، أما المخالف فهو خصم منفي قبل أن يلقاه، وضال قبل أن يحاوره، لأن الحدود الحمراء قد رُسمت، فظهر الحق من الباطل، والبحث عن الحقيقة قد انتهى، وبقي الآن الدفاع عنها فقط ضد اهل البدع، والأهواء، فعدى التعامل مع الفرق الإسلامية المخالفة من موقع أنها أديان خارجة عن الإسلام، ينبغي التصدي لها ومقاومة أصحابها « كما أن وظيفة المتكلم أن يفصل هذه العقائد الحقّة عن العقائد الباطلة التي لا تتطابق مع الواقع، ويثبت العقائد الحقّة، والمفروض في هذا المجال أن امتلاك هذه العقائد هو الطريق الوحيد للنجاة في الآخرة»³، لم تكن المشكلة في وجود المذاهب، لأن ذلك يخدم الدين، ويشريه، ويفتح آفاقه التي تخفى على قوم، وتظهر لآخرين، لكن المشكلة أن لا تحتمل وجود من لا يوالون مذهبك، ولا يتبعونه، وهذا الذي رسم التاريخ الجريح للمسلمين، المملوء بنصوص الدم، وصكوك التكفير، والتبديع، وقد أقحموا النص في هذه الضوضاء التبشيرية بين المتكلمين، بعد أن أصبحت الايدولوجيا حارسة للعقيدة، وذلك بلي عنق النصوص، بما يخدم أصولها ومبادئها « لم تكن ممارسة أي صراع إلا على حلبة الخلاف حول قضايا التفسير والتأويل أي النزاع على ملكية النصوص

¹ عامر كافي ، قراءة توحيدية في حديث افتراق الأمة، مجلة اسلامية المعرفة، السنة السادسة عشر العدد 36، شتاء 1432هـ - 2011م، ص 129

² محمد مجتهد الشبستري، قراءة بشرية للدين ، ترجمة: أحمد القباجي ، منشورات الجمل، بيروت - بغداد، ط1، 2009، ص 39-40

³ محمد مجتهد الشبستري ، الهرمونيطيقا للكتاب والسنة ، ترجمة: حيدر نجف، مراجعة: عبد الجبار الرفاعي ، الناشر مركز دراسات فلسفة الدين - بغداد، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، لبنان بيروت، 2013، ص 159

والحرص على استنطاقها بما يؤيد التوجهات والمصالح التي تعبر عنها الجماعات الفكرية ... إن السيطرة تتم وفق آليات سلطوية ذات طبيعة سياسية غالبا وهي آليات لا علاقة لها بمفهوم الحقيقة بالمعنى الفلسفي»¹.

إن التوظيف الاقصائي لفهم للكتاب والسنة قد فوّت على الأمة الاسلامية الكثير من الخيرات، والفضائل، والحقائق الاجتماعية، والثقافية، والسياسية، والحضارية، حتى أصبحت مقولة الفرقة الناجية مشكلة صحية اعتل بها جسد الحضارة الاسلامية، وبُلي بها الإسلام، لدرجة أن أصبح القاتل والمقتول يدين كلاهما بالتوحيد، فقط أن المذهبية، والايديولوجية الفرعية، جعلت منهم أعداء يستحل بعضهم بعضا، وكلاهما يمس الحقيقة من جانب معين، فيعتقد أنه لها قابض وهماً، مع أن الاجتهاد يطبع رحلة بحثهما، والعقل القاصر آلة في ذلك، لكن الحماس المذهبي الذي ورث الحقد والبغض، غيب عنهم كنه حقيقة تجرّبهم الدينية، وموضعهم من الحقيقة، وهو ما عمل على تشويه صورة بعضهم بأيديهم، سعيا لكل منهم إلى تحطيم الآخر وإخضاعه، وتكريس ثنائية الفوقي والدوني دينا وسياسة، فجاءت المكتبة الكلامية لأهل المل والنحل تصور ملاحم، تبدأ بالعنف اللغوي، إلى انتهاك حرمة الأجساد، فيظهر لنا أن العدو المنتهك منافق أو زنديق، لكن فجأة يلوح لنا أن الضحية يُكِنُّ التوحيد، ويجمع أصول الإيمان، الجدل التحريضي هو الذي كان ينتقي الأفكار والتصورات، التي تناسبه في مسخ صورة الآخر وهو ما اصطلاح عليه أحد المفكرين ب "صراع الصور"² « إن معظم الدراسات والكتابات حول الفرق قد طغت عليها النزعة الجدلية التحريضية، التي تسعى إلى تقويض عقيدة الآخر وتأييسه من اتباع مذهبه، أكثر من حرصها على بناء منهج موضوعي في دراسة الملل والنحل، من شأنه أن ينهض بالأمة ويقدم أمودجا للمعرفة التوحيدية»².

ويبقى أخيرا التذكير بأن التعصب المذهبي والغلو في نصرة الرأي والمقالة، هو الذي قصم ظهر الأمة الإسلامية، وهذا الظاهرة ليست مخصوصة بالاسلام فقط، بل أن كل الأديان قد تغذى أتباعها بهذه الذهنية الذميمة بذريعة إرضاء الله بالدفاع عنه، والمذهب الديني هو خليفة الله في الأرض فيغدو الجهاد في

¹ ناصر حامد أبو زيد، التفكير في زمن التكفير، الناشر مكتبة سيدبولي، القاهرة، ط1، 1995، ص 131-132

* يشبه الدكتور أحمد محمد السالم النزاع بين المتكلمين والذي يسعى فيه كل مذهب الى مسخ وطمس صورة مخالفيه وقذفه ووصفه بأشنع العبارات بصراع الصور، أي صورة المخالف والخضم عند المتكلم وهو ما يعرف اليوم بالتشويه الاعلامي الذي حملته قديما أدبيات المتكلمين

«فالفرقة تكتب عن نفسها بصورة ايجابية، وتشوه الفرق الاخرى أو تكفرها». نقد الفقهاء لعلم الكلام، المرجع السابق، ص 159

² عامر كافي، قراءة توحيدية في حديث افتراق الأمة، المرجع السابق، ص 131

المذهب هو جهادا في سبيل الله يقول الإمام الصنعاني* « من أسباب الفرقة، التعصب للمذهب والجماعة، وخلاف ذلك، فالمتعصب يتمسك برأيه، ويرفض ما يخالفه حتى ولو كان حقا، وما ذاك إلا أن التعصب يدفع صاحبه إلى معاداة من يخالف ما يدعوا الله، ويتعصب لرأيه ومذهبه وهذه في الحقيقة من خصال اليهود كما قال تعالى ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا نُنُومٌ بِمَا أَنْزَلَ عَلَيْنَا وَيَكْفُرُونَ بِمَا وَرَاءَهُ وَهُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِمَا مَعَهُمْ ﴾¹، ويختفي التعصب يوم نقبل بالخلاف ونرحب به، ولكنه أسفا لم يكن مطية لخدمة الدين، بل لتفرقة وهدمه، وهذا الذي كان غالبا على أشرف العلوم وهو علم الكلام، وظل السمة البارزة في ممارساته، إلى جانب الانغلاق والتفوق، حوّله إلى حصون حرية تسكنها الفرق التي فرقها الاختلاف يكد بعضها لبعض، ويتوسل السياسة لسحق خصمه والانتقام منه « وأدى ادعاء كل فرقة أنها تمتلك الحقيقة الدينية إلى نظر الجميع إلى الاختلاف نظرة سلبية. فلنسا نعرف أحد من المتكلمين اعتبر الاختلاف مفيدا في ذاته رغم وجود آية يوحى ظاهرها بأنه مقصد من مقاصد الخلق: ﴿وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ (هود 118)²، وقد جعل ابن القيم من التعصب والتقليد آفة للعلم، تحقق غايته، والتي هي: طلب الحقيقة، بقدر خدمة المدونة المذهبية، أي نصرة الرجال بدل الحق « تقطعوا أمرهم بينهم زبرا، وكل إلى ربهم راجعون وجعلوا التعصب للمذاهب ديانتهم التي بها يدينون، ورؤوس أموالهم التي بها يتجرون، وآخرون منهم قنعوا بمحض التقليد... وقد تضمن هذان الإجماعان: إخراج المتعصب بالهوى، والمقلد الأعمى عن زمرة العلماء»³.

وهذا التقليد الأعمى هو الذي يفوّت على صاحبه الخير الكثير، الذي قد يكون مبسوطا عند مخالفه، إذ أن العقل يستحيل أن تلوح له كل الحقائق، أو أن يجمع أصولها، ودقائقها وحيثياتها، وهو الذي يؤدي إلى

* محمد بن إسماعيل بن صلاح بن محمد الحسني، الكحلاني ثم الصنعاني، أبو إبراهيم، عز الدين، (1099 - 1182 هـ = 1688 - 1768 م) المعروف كأسلافه بالأخير: مجتهد، من بيت الإمامة في اليمن. يلقب (المؤيد بالله) ابن المتوكل على الله. أصيب بمحن كثيرة من الجهلاء والعوام. له نحو مئة مؤلف، ذكر صديق حسن خان أن أكثرها عنده (في الهند). ولد بمدينة كحلان، ونشأ وتوفي بصنعاء. من كتبه (توضيح الأفكار، شرح تنقيح الانظار - ط) ينظر: الزركلي، الأعلام، ج6، المرجع السابق، ص 38

¹ محمد بن إسماعيل الصنعاني، حديث افتراق الأمة إلى نيف وسبعين فرقة، تحقيق وتخريج: سعد بن عبد الله بن سعد السعدان، قدم له: عبد الرحمن بن صالح المحمود، دار العاصمة للنشر والتوزيع، م ع س، ط1، 1994م، ص 33

² محمد بوهلال، إسلام المتكلمين حديث افتراق الأمة، المرجع السابق، ص 202

³ ابن القيم الجوزية، إعلام الموقعين، قرأ وقدم وعلق عليه وخرج أحاديثه وآثاره: ابو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، ج2، دار بن الجوزي، المملكة العربية السعودية، ط1، 1423، ص11

الاستهانة بالآخر وتشيينه، بلا إنسانية، والنظر إليه بازدراء، وهذا هو المرض الذي نخر جسد تاريخ العقائد، ولم يكن له دواء يذهبه لأن الطبيب بذاته مبتلى به، وهذا ما نوه إليه الغزالي حجة الإسلام في اعتقاده المقتصد «وأكثر الجهالات إنما رُسخت في قلوب العوام بتعصب جماعة من الجهال أهل الحق أظهروا الحق في معرض التحدي والإدلاء، ونظروا إلى ضعفاء الخصوم بعين التحقير والازدراء فآثروا من بواطنهم دواعي المعاندة والمخالفة... والمجادلة والمعاندة داء محض لا دواء له، فليتحرز المتدين منه جهده وليترك الحقد والضغينة وينظر إلى كافة خلق الله بعين الرحمة، وليستعن بالرفق واللطف في إرشاد من ظل من هذه الأمة»¹.

وهذا لا يعني أن كل المتكلمين قد تورطوا في التكفير، وغرقوا في التعصب على نحو الإطلاق، إذ هذا لا ينفي ظهور أصوات تنادي من هنا وهناك؛ إلى إجماع الأفواه عن الطعن، واللعن، والبغي على المسلمين، وضرورة تقديم العقل الموضوعي التحويري، بدل العقل المذهبي التحريضي الافتراضي، وإيثار الحق على الخلق أيا كانوا، وأهم ديباجة وصلتنا في تهذيب التكفير، والدعوة إلى شجبه هي ل "أبو حامد الغزالي" بعنوان " فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة"، الذي أراد أن يقدم ميزانا يُحتكم إليه عند الخصومة والنزاع، محذرا إلى خطورة ظاهرة التكفير، لما شاهده من تسرع المتخاصمين إلى قذف بعضهم بالكفر والزندقة، بعد أن وقف وهو المتكلم الأشعري على هول الضوضاء التبديعية، والفوضى التكفيرية التي عاشها المجتمع الإسلامي، وقد ثار الغزالي ضد تهور المتكلمين، والفقهاء، في إقصاء المخالفين، وتضييق دائرة الإسلام، والرحمة، ورسم وجه عبوس للإله، ومشهد و مصير جهنمي يُرحل الناس إليه مبكرا، فالغزالي أراد أن يضع حدًا لهذه الظاهرة، فرفض فكرة التعصب للمذهب، واعتبر أن الحق يدور في كل المذاهب بلا استثناء، أو تفاضل بينها، واضعا ضوابط وشروط للتكفير؛ منها معرفة حد الكفر، ومعرفة مدركه، أبالشرع أم بالعقل يكون؟، فلا اعتبار فيه لنظر العقل، وهوى، أو عداوة وبغضاء، وكذا إدراك مواقعه في الأصول أو في الفروع « فخطب نفسك وصاحبك، وطلبه بحد الكفر، فإن زعم أن حد الكفر ما يخالف مذهب الأشعري، أو مذهب المعتزلي أو مذهب الحنبلي أو غيرهم، فاعلم أنه غر بليد، قد قيده التقليد، فهو أعمى من العميان... إذ لا يجد بين

¹ أبو حامد الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، المصدر السابق، ص 91-92

نفسه وبين سائر المقلدين المخالفين له فرقا وفصلا»،¹، ولما كان فتنة التكفير هي أكبر بلية مزقت الأمة، وأظرت بها على جميع المستويات، وإن كان التكفير الذي تقاذف به المتكلمون والفقهاء قد تم ممارسته بالقياس، الذي يدخل في دائرة الاجتهاد، لأن المخالف وعدو المتكلم هو مؤمن بأصول الدين، لا يردّها، وإنما الفروع التي تنزل منها، والتي قد تناولتها كل فرقة على حدى، وبالتالي غاب النص فناب عنه القياس، لتبعية أصل، أو قاعدة مذهبية داخل أصول الدين الكبرى، فيحاكم المخالف بحكم شرعي قطعي، لا ظني، توسيعا لدلالة الكفر، صحيح أن الغزالي قد أخذ حماسه المذهبي الأشعري إلى تكفير الفلاسفة، وإخراجهم من الملة، إلا أنه في الفيصل يقدم قراءة مستفيضة بالعقلانية، عندما يرفض التقليد الذي عدّه مصدر التكفير، واستلاب هوية الآخر، وكرامته وحقه في التفكير، داعيا إلى التحرر الفكري، فالمسارعة إلى التكفير هي سمة العقول المقلدة، إن التقليد هو خادم التكفير، والسند الأول له، وهو حجاب سميك يمنع كشف الحقيقة «أما الوصية: فأنت تكف لسانك عن أهل القبلة ما أمكنك ما داموا قائلين: لا إله إلا الله محمد رسول الله غير مناقضين لها،... فإن التكفير فيه خطر، والسكوت لا خطر فيه»².

وقد جاءت نصوص الغزالي حدّا من استشراف ظاهرة التكفير بين المسلمين، ونظرا لخطورتها أراد أن يضع لها ضوابط، وقواعد، ليخفف من وطأة التفرقة، والكرامية، والاستباحة الناجمة عنها، وبالتالي وضع قانونا يحتكم إليه علماء الأمة، فهو المتكلم المتمرس، فاستطاع أن يأخذ موقفا استنكاريا لمناخ التكفير الذي ابتليت به الفرق، ويوقض العقول برسائله، لتستفيق من غفلة الغلو، والتعصب، وإدانة الأخ المخالف، لأنه كان مطلعاً على مسرح الجدل، وما ترتب عنه من نتائج لا تحدم رسالة السماء السمحاء «اعلم أن للفرق في هذا مبالغات وتعصبات فرما انتهى بعض الطوائف إلى تكفير كل فرقة سوى الفرقة التي يعتزى إليها»³. وهي حسنة تسجل في ديوان مناقبه، لأنه أراد أن يقدم ترياقا لسم الغلو، والتكفير، الذي أهلك أمة التوحيد ومزقها «ولكني أعطيك علامة صحيحة مطردة ومنعكسة لتتخذها مطمع نظرك، وترعوي بسببها عن تكفير الفرق، وتطويل اللسان في أهل الإسلام، وإن اختلفت طرقهم، ماداموا متمسكين بقول: لا إله

¹ أبو حامد الغزالي، فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، قرأه وخرج أحاديثه وعلق عليه: محمود بيجو، دار البيروتي، استنبول، ط1، 1993، ص 19-20

² أبو حامد الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، المصدر السابق، ص 61

³ المصدر نفسه، ص 514

إلا الله محمد رسول الله، صادقين بجل غير مناقضين لها...»¹، وقد شنع على طائفة من المسلمين، وأنكر عليهم وهم المتكلمون، الذين لم يراعوا تفاوت العقول، وتمايز قدراتها، عند العامة من الناس، فلم يرضوا بإيمانهم، وبتوحيدهم، لأنه لم يسر على منوال أهل الجدل وأرباب النظر « من أشد الناس غلوا وإسرافا طائفة من المتكلمين كَفَرُوا عوام المسلمين، وزعموا أن من لا يعرف الكلام معرفتنا، ولم يعرف العقائد الشرعية بأدلتنا التي حررناها، فهو كافر، فهؤلاء ضيقوا رحمة الله الواسعة على عباده أولا، وجعلوا الجنة وقفا على شردمة يسيرة من المتكلمين، »²، ويذهب الغزالي إلى أكثر من ذلك عندما: يوسع جناح الرحمة الإلهية، ليطال حتى اليهود والنصارى، فما بال من كان موحدا لله، ملتزما بشرائعه، جامعا لأصول دينه « وأنا أقول إن الرحمة تشمل كثيرا من الأمم السالفة... بل أقول إن أكثر نصارى الروم والترك في هذا الزمان تشملهم الرحمة إن شاء الله تعالى أعني الذين هم في أقاصي الروم والترك، ولم تبلغهم الدعوة...»³، كما يعطي الغزالي تأويل مخالف جذريا، لما تأولته الفرق الكلامية، والتي راحت تحصي الفرق الهالكة، وتصنفها قبالة فرقة واحدة ناجية، فإن الغزالي قد قلب مسودة المتكلمين حول هذا الحديث، الذي تأولوه بما يخدم مذهبهم، وأعلن أن الهالكة فرقة واحدة، فيها خصلة واحدة، جعلتها من الهالكين المضيعين للرحمة الإلهية، والخالص الأحروري، وهذه الصفة لم تكن أبدا عند أي اتباع فرقة ما، لأنهم صدقوا الرسالة ولم يكذبوا صاحبها « فأما الهالكة المخلدة في النار من هذه الأمة فهي فرقة واحدة، وهي التي كذبت وجوّزت الكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمصلحة»⁴.

لقد تحددت هوية العقل الإسلامي الكلامي، دفاعي جرح، وجدلي فاضح، اتجاه الأغيار المبينة لمقولاته، هذا ما قدّمه الدرس الكلامي طوال تاريخه، صحيح أن الجدل العقائدي قد وُلد أنماط كلامية متنوعة، وأنساق معرفية مختلفة، إلا أن ذلك لم يكن بغرض إثراء التراث العقدي، ولا تصحيح الحقائق وبناء اليقين، وخدمة الدين، فهذا التعدد بصورته السلبية المذمومة، هو الذي كان محتكرا الساحة الدينية، من أجل أن يتحقق واقع الحرب الدينية، ويتجابه الأعداء فيما بينهم، فالحوار القائم إقصائي، تنافري، تحاصمي، لا

¹ أبو حامد الغزالي، فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة، المصدر السابق، ص 25

² المصدر نفسه، ص 75

³ المصدر نفسه، ص 84

⁴ المصدر نفسه، ص 86

حوار تقاربي تعارفي، من أجل تصفية العدو ليعيش جلاله العبد المنتصر « ومحمل القول إن العقل الكلامي إن كان يطلب المماهة أنتج، بفعل صراع المذاهب وإرادة التمايز، هويات جزئية داخل الهوية الكبرى التي هي الإسلام، ولكنها هويات صافية لا مجال فيها لقبول الآخر على الصعيد الكلامي العقائدي. من هنا بدع أهل الفرق بعضهم بعضا وحاربوا بعضهم بعضا ومزقوا الشريعة شرّ ممزق»¹.

¹ على الحرب، نقد الحقيقة، المرجع السابق، ص 38

الفصل الثالث

في جينالوجيا التعددية الدينية

المبحث الأول: في الماهية الدلالية للتعددية الدينية

المبحث الثاني: جذور التعددية الدينية (التمثلات البلورالية في

التاريخ الديني والثقافي)

المبحث الثالث: اتجاهات التعددية الدينية

المبحث الأول: الماهية الدلالية لمفهوم التعددية الدينية

يظهر مصطلح التعددية الدينية من أكثر المصطلحات التي تتسم بأكبر قدر من الغموض، نظرا لتعدد وتنوع الأقسام التي عاجلت هذه القضية، وتناولت هذا الموضوع، إذ لا يمكن أن نجد تعريفا واحدا فيه يشترك الفلاسفة وعلماء الاجتماع، والانتروبولوجيا ورجال الأخلاق والدين أيضا « ويرجع الاختلاف بينها إلى تباين الرؤى حول ماهية هذه النظرية »¹، وقد يتضمن المعنى اللغوي لهذا المصطلح " التعددية" ويفيد « الكثرة والتنوع »²، وفي معجم اللغة العربية المعاصرة نجد كلمة التعدد تحيلنا إلى: الكثرة والزيادة فمفرد التعددية « اسم مؤنث منسوب إلى تعدد، مصدر صناعي من تعدد، "التعددية الثقافية- تعددية الأطراف / الأحزاب»³، ويظهر منذ الوهلة الأولى أن هذا المصطلح دخيل على الثقافة العربية { البلورالية } (بلوراليسم)، فهو مستمد من الثقافة الغربية تحت اسم pluralisme، ففي قاموس "المورد" نجد تعني مذهبا يفيد «الكثرة، التنوع، المضاعفة، to be become numerous or»⁴، لحد الآن لا يكون مصطلح " بلوراليسم" لا يحمل لبسا ولا إبهاما في شقه اللغوي، إذا ألبسناه معنى الكثرة والتنوع plural ، بما أنه أفاد؛ كما قلنا الجمع والتنوع والتعدد، وهو يعد مصطلح حديث يلج معاجمنا العربية « ينادي بأن هناك عدة أنواع من الواقع والحقيقة مع ضرورة قبول أنماط الثقافية والجنسية والعرقية والدينية القائمة بين مختلف الجماعات الإنسانية»⁵.

ويذهب البعض إلى أن هذا المصطلح قد نما في تربة دينية غربية « بالاصطلاح المعروف للبلورالية مستمد من الثقافة الغربية، فقد كان في البداية متداولاً في العرف الكنسي، بحيث أنهم كانوا يطلقون كلمة بلورالية نحو ذلك الشخص الذي يمتلك عدة مناصب في الكنيسة »⁶، غير أن هذا المصطلح في الحقل الثقافي تلون

¹ محروس محمد محروس البسيوني، التعددية الدينية رؤية نقدية، مجلة جامعة طيبة للآداب والعلوم الإنسانية، العدد 12، السنة السادسة،

2016، جامعة طيبة، المملكة العربية السعودية، ص 415

² محمد حسن قردان القراملكي، القرآن والتعددية، ترجمة: رحيم حمدوي، دار الولا، لبنان، ط1، 2014م، ص 25

³ أحمد مختار عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، القاهرة، ط1، 2008، ص 1464-1465

⁴ روجي البعلبكي، المورد قاموس عربي إنجليزي، دار العلم للملايين، بيروت لبنان، ط7، 1995م، ص 356

⁵ أحمد مختار عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، المرجع نفسه، ص 1465

⁶ مصباح يزدي وعبد الكريم سرور وعلوي رضا قائمي نيا، بين الطريق المستقيم والطرق المستقيمة، ترجمة: حيدر حب الله، المرجع السابق،

بمدلول معاصر وصار « يعني في المجال الفكري والديني ضرورة تقبل العقائد والمناهج المختلفة »¹، أما في حقل الفلسفة فقد دخل هذا المصطلح مع «لوتسه في كتابه (مابعد الطبيعة) عام 1841»²، فالتعددية هي نقيض الانحصارية التي سيأتي توضيحها فيما بعد، وينبغي التنبيه أنا مقام استعمال كلمة تعدد هو لا يخرج عن دائرة اسم "plural" ليفيد معنى الجمع والكثرة، وتكملة مصطلح plural بـ isme، يعني تياراً على مستوى التنظير والممارسة « فليست هي أطروحة ذات طابع نظري تجريدي بل أضحت نمطاً في الفكر والممارسة»³، والظاهر أنه لا يمكن الحديث عن التعددية إلا في مقابل الوحدة الجامع لتحمل معنى « تنوع، مؤسس على « تميز... وخصوصية»⁴، وبالرغم من المحتوى المعرفي الذي تحمله التعددية، إلا أننا نجد آثارها وجذورها منذ بزوغ فجر الوجد البشري، كقانون طبيعي يسري على الخلق والموجودات والقوميات والأجناس، والشعوب والقبائل والشرائع والطبائع « إن نشوء التعددية كممارسة اجتماعية بغض النظر عن مدياته المعرفية ضارب في عمق التاريخ، فالسلوك المتنافر والأعراف والعادات والتقاليد الأممية هي ضرب من ضروب التعددية: إلا أن هذا النوع من التعددية هو ضرورة اجتماعية تتأثر بالمزاجات والأطوار والسلوكيات الشخصية ولا تمثل إشكالية معرفية»⁵.

تعرف الموسوعات البريطانية التعددية بأنها « الاستقلالية التي تحظى بها جماعات معينة في إطار المجتمع مثل الكنيسة والنقابات المهنية والإتحادات العمالية والأقليات العرقية ». ⁶، وقد احتل مصطلح التعددية مكانة مهمة في الخطاب الفلسفي «فصار البلورالي يعني الشخص الذي يميل أو يرحب بالتعدد والكثرة في أي مجال فكري أو ثقافي»⁷، لكن ينبغي التأكيد أن التعددية منذ بواكير الأولى لنشأته؛ اشتهر كمدلول سياسي معروف ومتداول في الثقافة السياسية «هي نظام سياسي له خلفية تاريخية، وفلسفة ترتبط بإدراك

¹ المرجع السابق، ص3

² محمد حسن قردان القراملكي، القرآن والتعددية، المرجع السابق، ص 25

³ محروس محمد محروس، التعددية الدينية رؤية نقدية، المرجع السابق، ص415

⁴ محمد عمارة، التعددية الرؤية الإسلامية والتعددية الغربية، تحفة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، (د/ط)، 1997، ص 3

⁵ عدنان الحسائي، الفكر الشيعي في مواجهة الاتجاه التعددي، دار الكفيل نشر وتوزيع، مكتبة أهل الحق النجف الأشرف، العراق، ط 1،

(د/س)، ص 45

⁶ جابر سعيد عوض، مفهوم التعددية في الأدبيات المعاصرة: مراجعة نقدية، بحث مقدم لندوة التعددية الحزبية والطائفية والعرقية في العالم

العربي، الكويت، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1993، ص8

⁷ حيدر حب الله، التعددية الدينية نظرة في المذهب البلورالي، الغدير للدراسات والنشر، لبنان، ط 1، 2001م، ص20

دور الدولة وطبيعة المواطنة، بل طبيعة الإنسان ودوره في المشاركة السياسية والاجتماعية في المجتمع المدني «¹، وقد تمدد هذا المصطلح تاريخياً وبرز وتطور كنزعة واتجاه في التفكير الإنساني، له عدة تجليات وامتدادات في شتى نواحي الحياة البشرية، سياسة واجتماع وثقافة فن، دين عادات وتقاليد واقتصاد، من هنا نجد أنها استخدمت « في مجالات مختلفة أهم من الدين، الفلسفة، الأخلاق، الحقوق والسياسة فمثلاً (البلوراليزم السياسي) نوع من التعددية السياسية كما تشير إلى تعدد الأحزاب والتشكيلات «². بمعنى أن البلورالية قائمة على نوع من الاعتراف وتقبل الآخر المختلف والمغاير لأننا على كافة المستويات (التنوع). ونجد حضور معجمي موسوعي قوي في ضبط مفهوم التعددية، فتعرّف الموسوعة الفلسفية المختصرة التعددية « المفهوم المعارض للواحدية «³، ومن الناحية الاجتماعية حسب معاجمها نجد أن التعددية « في مجال الاجتماع تستخدم التعددية كأساس لإنكار وجود مبدأ واحد محدد للمجتمع «⁴، كما أن كثير من التعريفات تجعل التعددية مرتبطة انطولوجياً بالمجتمع الحديث « في المجتمعات الحديثة حيث تختلط الاتجاهات الايديولوجية والفلسفية والدينية، تعتبر التعددية بمثابة تنظيم حياة المجتمع على قواعد مشتركة مع احترام وجود الاختلاف والتنوع في الاتجاهات التي يتوزع السكان عليها «⁵، وفي معجم مصطلحات الاجتماعية الانجليزي فإن مصطلح التعددية « للدلالة على تعدد أشكال الروح الاجتماعية في نطاق كل جماعة وتعدد الجماعات داخل المجتمع وتعدد المجتمعات نفسها «⁶، وظاهرة التعددية لا ينفرد بها مجتمع معين، وليست مخصوصة بأمة دون سواها، بل تكاد تكون سمة عامة للعديد من المجتمعات البشرية، ففي مجال السياسة نجد التعددية تقترن بمفهوم الليبرالية تنقصر ثوب «مفهوم ليبرالي ينظر الى المجتمع على أنه يتكون من روابط سياسية وغير سياسية متعددة ذات مصالح متباينة ومشروعة ومتفرقة بما يحول دون تمركز الحكم ويحقق

¹ هبة رؤوف عزت، التعددية معضلة العقل السياسي العربي نقلاً عن موقع: "خيمة"

<http://www.khayma.com/almoudaress/takafah/taadodia.htm>

² جعفر السبحاني، التعددية الدينية نقد وتحليل، مجلة التوحيد، العدد 105، السنة التاسعة، نشرة خريف 1421-2000م، ص 04

³ م. روزنتال، ب بودين، الموسوعة الفلسفية، ترجمة: سمير كرم، راجعه: صادق جلال العظم وجورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر،

بيروت، (د/ط)، (داس)، ص 132

⁴ المرجع نفسه، ص 132

⁵ سامي ذبيان وآخرون، قاموس المصطلحات السياسية والاقتصادية والاجتماعية، رياض الرايس للكتب والنشر، لندن، ط1، 1990، ص

138

⁶ أحمد زكي بدوي، مصطلح العلوم الاجتماعية، انجليزي- فرنسي - عربي - مكتبة لبنان، بيروت، (د/ط)، 1978م، ص 317

المشاركة في المنافع»¹، مما يعني أن التعددية على الصعيد السياسي هي وليدة الفكر الليبرالي، أما الدكتور طه جابر العلواني* فقد أكد على غريبة هذا المفهوم خاصة في شقه السياسي، الذي يعبر عن البواكير الأولى لنشأته « لا مناص من القول بأن "التعددية" ترجمة لمفهوم غربي يمثل جزء من أجزاء منظومة مفاهيمية متكاملة نشأت وترعرعت داخل النسق الفكري الغربي الليبرالي، ومن هذه المنظومة: المجتمع المدني، الديمقراطية، تداول السلطة، المشاركة السياسية، توازن القوى، انتشار السلطة، صيانة الحقوق، حقوق الأقليات، حقوق الإنسان»²، وهذا ما يؤكد أن مصطلح التعددية حديث الظهور لأن الاستخدام ذو صلة وثيقة بالديمقراطية، ولكنه أوسع منها، فالتعددية هي نقيض الواحدية والأحادية، تعني الاعتراف بالاختلاف والتعدد وبتنوع الآراء والأفكار.

كما يضع محمد عمارة التعددية في مقابل كل من؛ الخصوصية/ التفرد/ التميز « ولذلك فهي لا يمكن أن توجد وتتأتى - بل وحتى لا تتصور - إلا في مقابلة- وبالمقارنة- مع "الوحدة" و"الجامع" ولذلك لا يمكن إطلاقها على "التشردم" و"القطيعة" التي لا جامع لآحادها، ولا على "التمزق" الذي انعدمت العلاقة بين وحداته»³، ولعل النسق المهم في ظاهرة التعددية يوم أن دخلت عالم الدين والإيمانيات المبشرة بالخلاص، والمذاهب والفرق الدينية في صورة قضية تشغل البال العالمَ الديني، بمسمى التعددية الدينية والتي هي في المصطلح الإنجليزي religious pluralisme وهذا المركب اللفظي يتألف من "التعددية" و"الدينية"، ولقد تعددت السياقات التي استخدم في هذا المصطلح، سواء في مجال الدراسات الإنسانية

¹ مصطفى منجود، مفهوم التعددية في الفكر السياسي الإسلامي، رؤية منهجية في فكر الشوامخ، بحث مقدم في ندوة التعددية الحزبية

والطائفية والعرقية في العالم العربي، الكويت، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1993م، ص 04

* مفكر وفقه وأصولي إسلامي من العراق (1935-2016) ضلع في علوم التراث كما اهتم بالعلوم الحديثة، حصل على الدكتوراة في أصول الفقه من كلية الشريعة والقانون بجامعة الأزهر في القاهرة، مصر، عام 1973. كان أستاذاً في أصول الفقه بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض، المملكة العربية السعودية منذ عام 1975 حتى 1985. في عام 1981 شارك في تأسيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي في الولايات المتحدة، كما كان عضو المجلس التأسيسي لرابطة العالم الإسلامي في مكة المكرمة، وعضو بجمع الفقه الإسلامي الدولي في جدة.. وكان رئيس جامعة قرطبة الإسلامية في الولايات المتحدة. من كتبه: "مقاصد الشريعة" "نحو منهجية معرفية قرآنية" للمزيد حول سيرته الذاتية: موقع أكاديمية طه العلواني

<https://alwani.org/?p=3078>

² طه جابر العلواني، التعددية... أصول ومراجعات بين الاتباع والإبداع، ندوة التعددية الحزبية والطائفية للعرقية في العالم العربي، واشنطن،

26-30- نوفمبر، 1993، ص 09

³ محمد عمارة، الإسلام والتعددية الاختلاف والتنوع في إطار الوحدة، مكتبة الشروق الدولية، ط1، 2008م، ص 07

والاجتماعية، أو فلسفة الدين ومقارنة الأديان خصوصا في العصر الحديث، فقد يتقدم أمامنا ذلك التعريف البديهي « تعايش المعتقدات الدينية المتنوعة المختلفة (الأديان بمفهومها الواسع) في وقت واحد مع بقاء مميزات وخصائص كل منها »¹، ولعل أشهر تعريف في الأوساط الثقافية المهتمة بفلسفة الدين هو تعريف المتأله المسيحي الانجليزي جون هيك* الذي يرى أن « والتعددية الدينية هي نظرة خاصة بعلاقة الأديان المختلفة مع تعارض المعتقدات بين بعضها البعض وهي النظرية التي تقول بأن الأديان العالمية الكبرى إنما هي تنوع نظرات الإنسان إلى الحقيقة الإلهية الخفية العليا الواحدة، وتصوراته عن هذه الحقيقة واستجاباته لها»²، بهذا تغدو الأديان قشور تحوي حقيقة واحدة، فكلها توضع على بساط واحد تتساوى فيه على مستوى الحقانية والخلاص، ولا سبيل للتفرد بمعاني الحقانية والأفضلية، ويعد هذا المفهوم أكثر شيوعا بين أوساط فلاسفة الدين في العصر الحديث، فقد إعتبر وجيه فانصو « أن التعددية الدينية فكرة لم تتلائم تصوراتها مع اللاهوتي المسيحي الكلاسيكي، بل هي إشكالية معاصرة، وتمخض عن وعي الانتيليجنسيا المعاصرة بضرورة التعدد الديني»³، أما الشيخ المصباح اليزدي** فرغم موقفه الراض لمنطقها فقد أشار إلى مضمونها الذي يدافع عنه دعائها « هذه هي التعددية الدينية، وهي تعني أنه لا يوجد دين

¹ أنيس مالك طه، اتجاهات التعددية الدينية والموقف الإسلامي منها، رسالة مكملة لدرجة الدكتوراه في مقارنة الأديان العام الجامعي،

1421هـ/2000م، الجامعة الإسلامية بإسلام آباد، كلية أصول الدين، قسم مقارنة الأديان، ص 06

* أستاذ وفيلسوف في اللاهوت وفلسفة الدين من بريطانيا (1922-2012) لعب دورا بارزا في التقريب بين الأديان، وكان لأفكاره وطروحاته تأثير بالغ خصوصا في المسيحية وما تعلق منها بالكريستولوجيا والخلاص، كما شكّلت أطروحته في التعددية الدينية محل اهتمام وإشكال عند غالبية المفكرين ورجال الدين الموجهة ضد الاتجاه الحصري المسيحي، من كتبه: "فلسفة الدين" "أسطورة تجسد الإله" انظر: -وجيه فانصو، التعددية الدينية في فلسفة جون هيك، المرتكزات المعرفية واللاهوتية. الدار العربية للعلوم ناشرون، المركز الثقافي العربي، لبنان/المغرب، ط1، 2007. أيضا: أمار أحمد محمد، الفيلسوف جون هيك "حياته وأهم أفكاره اللاهوتية «عرض وتحليل»، مجلة معهد العلوم الإسلامية، العدد: 1 جمادى 1441/يناير 2020، جامعة استانبول.

² محروس محمد محروس، التعددية الدينية رؤية نقدية، المرجع السابق، ص 420

³ كمال الطيرشي، قراءة في كتاب: "التعددية الدينية في فلسفة جون هيك". 2020/08/08، 12.30 سا مؤمنون بلا حدود.

<https://www.mominoun.com/articles/>

** فيلسوف وعالم دين ومتأله إسلامي شيعي من مفكري وأساتذة الحوزة العلمية في قم، تَسَمَّ عِدَّة مهام ووظائف، من أبرزها مدير مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والبحث العلمي، وعضو مجلس خبراء القيادة في إيران، وجامعة المدرسين في الحوزة العلمية بمدينة قم، والمجلس الأعلى للشؤون الثقافية، ورئيس الهيئة العليا للمجمع العالمي لأهل البيت. له العديد من المؤلفات في مختلف العلوم الإسلامية، منها: التفسير، والفلسفة، والأخلاق، ويعتبر كتاب المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، نقلا عن موقع ويكي شيعية:

<https://ar.wikishia.net/view/>

واحد جيد فقط بل الأديان الجيدة متعددة»¹، فالإكراه والإلزام في تدين الإنسان قد ذاب مع منطق التعددية الدينية، ليصبح الإنسان مركز تتجاذبه مجموعة من الأديان « مذهب التعددية قد ترقى أكثر ليعتبر وفقا لذلك أن الدين لديها لا بد أن يكون إنسانيا بدلا من مقولة أن الإنسان لا بد أن يكون دينيا»².

كما يجدر بنا هنا التفرقة بين التعدد والاختلاف كمفهوم يرادف التعدد والتنوع والتفاوت، والتعددية كمصطلح يعبر عن شكل الممارسة الليبرالية الديمقراطية « وبذلك تشير التعددية السياسية إلى مشروعية تعدد القوى والآراء السياسية وحقها في التعايش والتعبير عن نفسها والمشاركة في صنع القرار من جهة، وتأسس على قواعد ترتقيها وتحترمها وتصونها كل القوى والتشكيلات السياسية والاجتماعية في الأمة من جهة أخرى»³، وتتخذ التعددية السياسية أشكالا مختلفة داخل المجتمع والتنظيمات الاجتماعية (التعددية الحزبية) كأحد التجليات للممارسة الليبرالية « وهي النظرية التي تدور حولها الليبرالية الحديثة، وهي وجود أكثر من حركة أو حزب سياسي في النظام السياسي الواحد، ويتنافس الجميع من أجل الوصول إلى السلطة... والتعددية هي أساس وجوهر الدولة القومية الحديثة»⁴.

أم الإلهيات المسيحية فقد ولجت إليها التعددية! البعض أرجع ذلك إلى جهود المتأله المسيحي جون هيك « أما التعددية الدينية فقد شاعت في العالم المسيحي خلال العقود الأخيرة بفضل جهود جون هيك. فالتعددية هذه هي لون من الفهم في اللاهوت المسيحي»⁵، أما في الفكر الإسلامي فإننا نجد أن أصالة مصطلح التعددية إنما تكتسب من قبيل حدّ التنوع والاختلاف والكثرة حسب تعبير طه جاب العلواني « إننا نختار " التنوعية " مفهوما عربيا إسلاميا بديلا عن " التعددية ". " بالتنوعية " لها جذورها وأصولها العربية الإسلامية، فهي تعتمد على جذر فلسفي عميق قائم على أن الله - تعالى - قد خلق الكون متنوعا، وكذلك الإنسان المقابل له: قال تعالى: ﴿ وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ

¹ محمد تقي المصباح اليزدي، التعددية الدينية، المعارف الحكيمية معهد الدراسات الدينية والفلسفية، ص 04

<http://maarefhekmiya.org/>

² حيدر حب الله، التعددية الدينية نظرة في المذهب البلورالي، المرجع السابق، ص 25

³ أمل هندي ونزار جودة، (التعددية السياسية في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر قراءة في أفكار محمد حسين فضل الله)، مجلة العلوم السياسية، العدد 46، المجلد 23، 2013/06/30، جامعة بغداد كلية العلوم السياسية، العراق، ص 3

⁴ اسماعيل عبد الفتاح عبد الكافي، الموسوعة الميسرة للمصطلحات السياسية، كتب عربية، مصر، (د/ط)، (د/م)، ص 109

⁵ محمد لنغهاوزن، (مقاربات في التعددية والنبوة والهداية)، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد 33-34، 1428هـ. 2007م، مركز

دراسات فلسفة الدين، بغداد، ص 255

وَأَلْوَانِكُمْ ۚ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالَمِينَ ﴿١٦٦﴾ ... فهذا كله يدل على الإقرار بالتنوع بمستوياته الفطرية والكسبية واعتباره أمرا واقعا في البناء الكوني بحكم السنن الإلهية في الطبيعة وفي البناء الاعتقادي والتعبدي بالنسبة للإنسان¹، والمتأمل في آيات القرآن وأحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم يجد التصريح الإلهي بتعدد الأديان من باب الكثرة وتنوع المعتقدات، وإن كان القرآن يعطيها صورة سردية قصصية تكشف عن الأحوال الدينية للأمم الغابرة أو في صورة جدلية حجائية مع الأديان الشركية « لأن المتأمل في الآيات القرآنية، التي تتحدث عن البعد الديني، يستنبط عدة أفكار يُبنى عليها الإطار التعددي للأديان منها: أولا/ فكرة المناظرة والتحاوور بين الأديان والأفكار، للوصول إلى الحق المقبول عند الجميع،² التعددية الدينية جزء من البنية التكوينية للإنسان في بحثه عن الحقيقة وكأن الاختلاف والتنوع غاية الخلق البشري النهائية يقول تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ﴾ سورة (هود الآية 118-119)، فحكمة الله اختارت أن يكون الاختلاف بدء من الملة إلى الثقافة، وأسلوب الحياة فاللغة، والأعراف والتقاليد. والأرزاق والأحوال، حكمة الله البالغة. وسنة الله في الخلق « يتضح من كل ما تقدم ان تعدد الناس إلى امم مختلفة من جهة الدين والاعتقاد هو سنة الهية كونية تشمل جميع الناس في كل زمان، بغض النظر عن كون بعض معتقداتهم أو ما يدينون به صحيح أم لا،³.

إلى هنا نجد أن التعددية الدينية كمركب لفظي، يمكن أن تُحتزل في حقيقة « فواضح من خلال تاريخ البشر أن هناك تنوعا وتعددا قديما يدين به الناس هناك عدد من الأديان، وفي داخل كل دين هناك من المذاهب، وداخل كل مذهب هناك عدد من المدارس، إذا هناك تعددية فعلية في التوجهات الدينية للبشر⁴، وهناك من ربط التعددية الدينية بأهم أسس أقيمت عليه وهو الشك في يقينية أي منظومة عقدية، على شاكلة الشك في أي منظومة معرفية منتجة لليقين (فلسفة المعرفة) « النقطة المركزية التي تتمحور حولها التعددية في سلب اليقين الديني والخوض في شكائية مطلقة في ساحة الدين. ولهذا اعتبر أن العودة التاريخية للتعددية

¹ طه جابر العلواني، التعددية أصول ومراجعات بين الاستتباع والإبداع، المرجع السابق، ص 15-16

² فتحي جوهرى فرمزي يونس، التعددية الدينية من منظور القرآن الكريم دراسة تأصيلية، مجلة زانكو للعلوم الإنسانية، المجلد 25، العدد 1

(28 فبراير/شباط 2021)، جامعة صلاح الدين قسم النشر العلمي، العراق، ص4

³ نور الساعدي، أثر النص في التعددية الدينية، دار الرافدين، لبنان، ط1، 2017، ص42

⁴ الشيخ حسن الصفار، التعددية الدينية قراءة في المعنى، مكتبة الملك فهد الوطنية، م ع س، ط1، 2015م، ص12

تصلنا بهذا التصور الذي ظهر أثناء النهضة في أوروبا¹، مع الإشارة إلى أن منطلق الأفضلية الدينية والابتهاج الباطني بامتلاك مفهوم النجاة وحياسة الخلاص، قد انصرع به منتسبي كل الأديان والمذاهب بلا تمييز واستثناء « ادعاء الأفضلية متجدرة في عمق النظام الاعتقادي. من هذه تصبح التعددية مصدرا للتعارض، والانزعاج الشديد؛²».

ولما كانت التعددية من إفرازات العصر الحديث، فإنها قد طرحت في البداية في ميدان فلسفة الدين والإلهيات المسيحية، وبعبارة أوسع ميراث العصر التنويري الذي فتح أمام الدراسات الدينية علوما مختلفة ومناهج متعددة « إن شيوع التعددية الدينية في الغرب يعود إلى أبعاد مسيحية بحتة. لا بد من عدها نوعا من ردة الفعل على النزعة الحصرية المسيحية، وإن النظرية التعددية نشأت في أحضان البروتستانتية الليبرالية³».

مما يعني أن هذه النظرية قد تفتقت ويزغت في أحضان اللاهوت البروتستانتية، وهي تتصل حسب بعض الدارسين بالصعيد الديني الثقافي والاجتماعي، عبرت وتعبير عن واقع موضوعي تتناول فيه قضية الصدق والحقانية في كل اعتقاد ومدونة إيمانية « كل دين يدعي الصدق توكأ على النمط الذي يتجلى به الحق في ذلك العالم الديني لا ريب أنه نمط مختلف عن أنماط تجلي الله في عوالم دينية أخرى⁴»، لما كانت التعددية الدينية لحد الآن « هي قبول التكثر والتنوع الديني والإيماني بصحة جميع الأديان وحقانيتها رغبة في تجنب الصراع بين متدينيتها ومنتسبها وأتباعها باعتبارها ألوان وأشكال مختلفة تعبر عن حقيقة واحدة⁵»، فهي بهذا إذن بحث « امكانية تعدد مصادر الحقانية تنوع سبل الهداية ووفرة القداسة وعمومها كما هو أيضا بحث في انتفاء أحادية المعنى وتفكيك مركزية الطريق إلى الله فلا يعود الآخر مجرد حقيقة مكانية لا وجود لها على خارطة الهداية والخلاص الإلهيين، ولا يعود فراغا أو عدما أو ثمرة خطيئة ولعنة أو مصيرا يائسا لكل من

¹ محروس محمد محروس بسيوني، التعددية الدينية رؤية نقدية، المرجع السابق، ص 418

² جون هيك، (التعددية الدينية)، مجلة المحجة، العدد الثالث - نيسان 2002 - محرم 1423هـ، معهد الدراسات الإسلامية للمعارف

الحكومية، بيروت، ص 71

³ ولي الله عباسي، (التعددية الدينية العرفانية عند جون هيك، نقدا وتحليلا)، مجلة قراءات معاصرة، مطبعة الكفيل، العدد الثاني، السنة

الأولى، مؤسسة مثل الثقافية، النجف الأشرف، ص 276

⁴ مناظرة بين جون هيك وحسين نصر، التعددية الدينية مقاربات في الأديان ومفهوم الذات الغائية، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد

31-32، شتاء وربيع، 2006-1427، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ص 105

⁵ وجيه قانصو، التعددية الدينية في فلسفة جون هيك، المرجع السابق، ص 11

حادت عنه صدفة الولادة داخل دين الله الواحد»¹، ربما هذا هو التعريف والغاية التي أرادها منظروها (التعددية الدينية) والاعتراف بتعدد وتنوع السبل والطرق المؤدية إلى الحقيقة، وذلك السبي لن يكون إلا دينا يعبر عن أشكال ومظاهر متباينة تصبوا إلى نفس الحق وعين المطلق، وبالتالي فإن الاختلاف بين الأديان حسب هيكل هو اختلاف في التصورات والمفاهيم البشرية، ناهيك عن تأثير الثقافة المجتمعية في أنماط التفكير والتعبير « لذلك ووفق هذا الفهم، يكون من غير المناسب الحديث عن الأديان كأديان خاطئة أو قومية أو ضالة أو هادية، أو الحديث عنها كنظم أفكار ومعاني متنافسة، بل الأديان عبارة عن تقاليد وعلاقات دينية تطورت داخل الحياة البشرية وفي سياق تاريخ الجماعات الإنسانية، لتعبر عن التنوع في أشكال الفكر والتعدد في الطبع البشري»²، كما وأثيرت داخل التعددية الدينية مسألة الخلاص الأخرى، وكذا مسألة الحقيقة باعتبارها أهم إشكاليتين أثارت الجدل والخلاف بين الأديان فهي جميعا « تشترك من قريب أو بعيد بالدعوة إلى الخلاص، وتحرر الإنسانية... لذا فإن كل ثقافة دينية تفهم الحقيقة المطلقة بشكل مغاير؛ لأن كل دين يعرفها من خلال نمط، أو طبيعة، وولاية إدراكية خاصة به. إذا أردنا عند ذلك أنت نميز بين الحق المطلق، الألوهية بذاتها، وبين الحقيقة في المفهوم الإنساني نستطيع حالا أن نجد تعددا للأديان المختلفة التي تشارك في إدراكها الإنساني للمفهوم المطلق. هذه هي أديان العالم العظيمة»³.

ما يعني أن الاختلافات بين الأديان عرضية ثانوية لا تمس الجوهر الواحد وعلى هذا الأساس « فالتعددية الدينية تعد جميع الأديان مشتملة على حقيقة واحدة موزعة عليها بصورة مشتركة، ولذا فالتعالم التي جاءت في جميع الأديان صادقة ولا مرجح لدين على دين آخر»⁴، إن الخلاص والنجاة وتحرير الإنسانية، وكذا مطلب الحقيقة اللاهوتية، هو ما كرس الأديان والواقفون عليها أنفسهم لخدمته وتحقيقه « إذا ثمة جهتان للبحث والجدل... الأولى تتعلق بالخلاص، وهو مصطلح شائع في الأدبيات المسيحية يقصد به الخلاص من عذاب الآخرة ويناظره في الأدبيات الإسلامية، مصطلح النجاة... والثانية تتعلق بتعيين وتحديد

¹ المرجع السابق، ص 11

² المرجع نفسه، ص 116

³ جون هيك، (التعددية الدينية)، مجلة المحجة، المرجع السابق، ص 66-67

⁴ ولي الله عباسي، (التعددية الدينية العرفانية عند جون هيك، نقدا وتحليلا)، مجلة قراءات معاصرة، المرجع السابق، ص 271

الحق والحقيقة»¹، أما مسألة الخلاص فقد صيغت وفق التساؤل التالي: هل النجاة والخلاص الأخروي ينحصر في دين واحد؟ أم أن كل الأديان وإن اختلفت عوارضها ومظاهرها فهي في جوهرها قارب للخلاص والنجاة؟ وإن اختلفت القوارب وتعددت الأبحر! وهذا ما يعني « أن فكرة إنقاذ البشر كانت موضع اهتمام كبير من قبل الأديان»².

إن فلسفة التعددية الدينية تؤمن بمسلمة أساسية وتنطلق منها وهي: إن لكل دين جوهر وقشور، والمسلمة الثانية: أن تغير القشور لا يؤدي أبدا إلى تغير اللب، فكل دين مُختزل في هذه الثنائيات قشور/ لب، عرض/ جوهر، أس/ حواشي، وبالتالي فإن الحقيقة بالجوهر واللب، الذي يعبر عن الحقيقة الذاتية، أما القشور فتزيد وتنقص وتحضر وتغيب تثبت وتتحول وقد تعدم (عرضيات)، وبالتالي فإن القبول بنظرية التعددية الدينية « لا يمكننا أن نأخذ العقائد، أو الأعمال جوهرًا للدين والتدين. فالتعددي ينظر إلى العقائد، أو الأعمال الدينية لأي دين نظرة آدائية آلية، فالعقائد والأعمال الدينية الخاصة ليست ذات مدخل في تأمين الهدف النهائي للدين... إن لازم الاعتراف بحقانية كافة الأديان هو أن العقائد والأعمال الدينية الخاصة ليست جوهرًا للدين... فالعشاء الرباني المسيحي يمكنه أن يعبر عن وسيلة للنجاة والسعادة البشرية كما هو الحال في صلاة الإنسان المسلم. وهكذا فصلاة المسلم تعمل على تأمين الحق بمساهمة مساوية لتلك التي تقوم بها الرياضة الخاصة للإنسان الهندوسي»³، أما الشيخ جعفر السبحاني* الذي ألف كتابا في تحليل ونقد التعددية الدينية، فإن هذه الأخيرة معه تأخذ تحليلين اثنين لا ثالث لهما أولهما « هو التعددية السلوكية. وتعني أن جميع الأديان (حسب تعبير المنظرين) أو الشرائع (في ضوء تعبيرنا) قادرون

¹ حسام علي حسين العبيدي، التعددية الدينية المفهوم والاتجاهات، مجلة العميد، العدد 14، السنة الرابعة شعبان، 1436هـ - حزيران 2015، المجلد الرابع، العتبة العباسية المقدسة، جمهورية العراق، ص 103

² مناظرة بين جون هيك وحسين نصر، التعددية الدينية مقاربات في الأديان ومفهوم الذات الغائية، (العيش سويا في فضاء التنوع والاختلاف مقاربات في التعددية الدينية والثقافية)، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، المرجع السابق، ص 109

³ علي رضا قائمي نيا، نقد التعددية التدين والضرط المستقيم، مجلة المحجة، العدد الثالث، نيسان 2002 - محرم 1423، معهد الدراسات الإسلامية للمعارف الحكمية، لبنان - بيروت، ص 119

* من اهم المراجع الدينية في إيران الإسلامية اليوم (1929) من كبار علماء تبرز متبحر في عدة علوم وفنون من : كلام /فقه/ تفسير/ أصول/ وفلسفة، من أهم مؤلفاته: "بحوث في الملل و النحل" "رسائل ومقالات" "تهذيب الأصول" ينظر الموقع الرسمي للشيخ:

على العيش بعضهم إلى بعض الآخر على أساس ما لديهم من مشتركات، وأن يتحمل أحدهم الآخر»¹، أي إشارة إلى تعدد الشرائع، كل دين ويجوي منظومة عملية وعقدية خاصة به لازم اتباعها من قبل المؤمنين، وأن فرص التعايش والتلاقي ممكنة بين المؤمنين، أما التفسير الثاني « هي التعددية المخلصة وفيها أُثبِتت مسألة الخلاص والسعادة التي توفرها جميع الشرائع في جميع العصور، فيقولون يكفي في سعادة الإنسان أن يؤمن بالله، وأن يلتزم في حياته بإحدى تعاليم الشرائع.... يكفي للإنسان أن يعبد الله، وأن ينتسب إلى أحد الأديان السماوية النازلة منه تعالى وأن يعمل بأوامرها، أما شكل هذه الأوامر فلا أهمية لها»²، وإن كانت التعددية المقصودة هنا لا تتوقف على الجمع بين الأديان السماوية، وإنما كل دين يحمل مشروع تحقيق الخلاص والنجاة للمؤمن، والنفوذ إلى حقيقة المطلق المتعالي وضعياً كان أو سماوي، أما صادق اللاريجاني* فقد بسط تصورين اثنين حول التعددية الدينية: أولهما تنوع وكثرة في فهم الدين الواحد بعينه، أي اختلاف وتعدد القراءات والفهوم للنصوص الدينية والتجارب الدينية التي تشكل عمدة الاعتقاد والعمل بالنسبة لأي دين « والمقصود من التعددية في فهم الدين، هو الاعتقاد بالاستنتاجات والانطباعات المختلفة عن الدين، وبالتعبير المتداول اليوم: القراءات المتعددة للدين»³.

أما الصورة الثانية للتعددية الدينية التي يشير إليها فهي: تعدد الطرق الدينية الموصلة إلى الله، والمخلصة لجموع المؤمنين، فكلها تسير بالتوازي طلباً للنجاة ونداء في امتلاك الحق والتبشير بالسعادة "تعددية خلاصية" « والمقصود من التعددية في ذات الدين، هو أن الأديان نفسها تمثل طرقاً مختلفة تفضي إلى الحقيقة الواحدة، أي أنها في مقام السعادة والصدق والحقانية تقوم بقيادة أتباعها وهدايتهم إلى أمر واحد

¹ جعفر السبحاني، (ملف التعددية)، التعددية الدينية نقد وتحليل، مجلة التوحيد، المرجع السابق، ص 45-46

² المرجع نفسه، ص 47

* مفكر وسياسي عراقي ولد في النجف سنة (1960) بحمل الجنسية الإيرانية، كتب آية الله صادق لاريجاني العديد من الأعمال في مختلف العلوم الدينية مثل مبادئ الفقه الإسلامي والفلسفة التحليلية وفلسفة اللغة وفلسفة المبادئ والفقه. كما ترجم بعض الأعمال إلى الفارسية مثل ترجمة الفلسفة الأخلاقية المعاصرة بقلم غيفري وارنوك. كما ترجم مقالاً بقلم كارل بوير في مجال فلسفة العلم. لكنه يحاول انتقاد وجهة النظر الغربية من وجهة نظر إسلامية. من كتبه: "الفلسفة التحليلية" " المعرفة الدينية" نقلاً عن صحيفة "الوسط" البحرينية العدد 2541 - الخميس 20 أغسطس 2009 الموافق 28 شعبان 1430 هـ.

³ صادق لاريجاني، عن مفهوم التعددية الدينية بحث في كثرة الأديان، محاضرة أقيمت في طهران باللغة الفارسية وأعقبها حوار وتم ترجمتها إلى

العربية، مدونة سفيد، ص 04 [سفيد\(safeed.blogspot.com\)](http://safeed.blogspot.com)

«¹، أما الشيخ مصباح اليزدي فإنه يعطي معنى ومفهوم للتعددية مبني على مقولة حرية الاختيار في تبني المعتقد دون إكراه أو إلزام، مع شرطية احترام وتوقير المخالف أو المعارض المِلِّي وفي كل الأصعدة» فلا بد أن يسود الاحترام فيما بيننا ويحترم كل منا عقائد الآخر، وأن لا نتعصب ونسعى لإظهار ديننا وإبطال دين الآخرين، بل لا بد من أي يسود التسامح والتساهل في التعاطي مع أفكار وعقائد الآخرين،² وبعد الإشارة إلى نسبة الاختلاف والتمايز والثقافات، والأديان، والأذواق يَعتبر هذه الأرضية هي التي ولدت عقيدة الكثرة، ومنطق التعدد في الميدان الثقافي والديني وأنَّ « الإنسان مخير بانتخاب الدين الذي يريد من بين هذه الأديان الموجودة، حيث أنها كل على حد سواء، وكلها أديان جيدة رغم وجود بعض الاختلافات البسيطة فيما بينها! ولا يمكن أن تعتبر الإسلام أفضل من غيره لاتباع مليار مسلم في العالم له وذلك لوجود خمسة أضعاف هذا العدد تعتقد بغير الإسلام»³، كما وينوه إلى أن التعددية الموجودة والمقبولة في عالم الاجتماع والاقتصاد والسياسة والثقافة عمّلت بقبول التعددية في عالم الإيمانيات « وأن التعددية كما هي مفيدة ومطلوبة في مجال السياسة والاقتصاد، لا بد أن تكون مفيدة ومطلوبة في مجال الدين والثقافة أيضا، فلا بد أن تكون الساحة الاجتماعية محتملة لجميع الأديان، ولا بد أن نعتقد أيضا أن لا تفاضل بين الأديان بتاتا، وأن قبول أحد الأديان يساوي قبول الآخر، وأن تقسيمها إلى حق وباطل، أو إلى ما هو كامل وما هو ناقص، أو إلى ما هو جيد وما هو رديء، تقسيم لا معنى له ولا أساس له،⁴».

كما ويعتبر اليزدي أن ظاهرة النسبية التي اجتاحت المعارف البشرية وذوّلت روحها الاطلاقية المتعالية، أرادت أن تطل على العقل الديني الذي تدخل الإنسان فيه شرحا وتفسيرا وتحليلا (بشرية المعرفة الدينية)*، تقريرا ودفاعا وبالتالي فَرَضَ هذا التصور النسبي للمفهوم الدينية نوعا من التواضع المعرفي، منع بروز وصعود وسمو دين على حساب أديان أخرى، التي تظل معارفها معرضة للتحويل المستمر، والتجديد اللامتناهي، وبالتالي دائما تعيش قلق التشظى الداخلي (المذهبية) « وإذا صارت جميع المعارف البشرية نسبية فلن يسلم

¹ المرجع السابق، ص 04

² محمد تقي مصباح اليزدي، تحديات ومواجهات، ترجمة: علي عبد المنعم مرتضى، دار الهادي، لبنان، ط1، 2006م، ص 54

³ المرجع نفسه، ص 56

⁴ المرجع نفسه، ص 58-59

* سيتم الفصل والحديث بحثا ودراسة وتحليلا لهذا المفهوم في الفصل الرابع.

الدين والمعرفة الدينية أبداً، بل سوف يكون أمراً نسبياً ومتغيراً، وبالتالي يمكن لنا القول إن في المجتمع (ألف) دين المسيحية جيد وحق، وفي المجتمع (ب) دين الإسلام جيد وحق»¹.

كما ويذكر اليزدي أربع استخدامات متداولة لمصطلح التعددية، يقبل واحد منها ويتحفظ على آخر ويرفض البقية أولها «التعددية بمعنى التعايش السلمي والتسامح الديني... التعددية في مظاهر الدين الواحد، فكل الأديان هي مظاهر مختلفة لحقيقة واحدة، والاختلاف بينهما ليس في جوهر الدين وإنما في فهم الدين... التعددية في حقيقة الدين نفسه، فليس هناك حقائق واحدة، بل حقائق متعددة متكثرة... ثمّة تصور رابع للتعددية معدل عن القول السابق، من دون أن يكون أحد هذه الأديان جامعاً للحقائق كلها»²، اذن يقبل اليزدي بفكرة التعايش والتسامح الديني بين أهل الأديان والمذاهب، وهذا ليس بشيء جديد مع ظاهرة وفقه التعددية في مجتمع الأديان، لكن الشيخ اليزدي يعترف ببطلان دعوى التعدد الصراطي مصداقاً لقوله تعالى ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ﴾ (سورة الأنعام الآية 153)، فالاختلاف والتعدد يقبل في بعض المطالب الشرعية، في إطار بعض المسائل الظنية التي تحيا في المقاربات والفهوم المتباينة، في مقابل هناك ما هو قطعي الثبوت والسند على شاكلة الدين المرضي من رب العالمين (الصراط المستقيم) «إنما هو الجادة الأصلية والوحيدة التي تثبت بالقطعيات... لقد تم أخذ صراط واحد بعين الاعتبار فيما تم ذكر السبل بطريق المتعدد، نعم في إطار (الصراط المستقيم) هناك سبل متعددة يمكن قبولها في الجملة ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾ وبناء عليه فالسبل مرتبطة بالمسائل الفرعية، أما الصراط المستقيم فهو واحد ولا يقبل التناقض والتعدد»³، غير أن ما يشد انتباهنا هو أن الشيخ جعفر السبحاني قد جمع التعددية الدينية بالتعددية المذهبية في معنى واحد! لأن ما تصدق عليه التعددية الدينية هو التعدد والكثرة في ذات الدين لا في فهم الدين، لأن الكثرة والتنوع في فهم الدين تفضي إلى تعدديات مذهبية داخل حريم الدين الواحد؛ أما الكثرة والتعدد في الدين تفضي إلى تعدد ملى تتنافس فيه الأديان حول احتكار مقولة الخلاص والحقيقة، وهو المعنى الفلسفي الخالص لمعنى التعددية

¹ المرجع السابق، ص 65

² مصباح اليزدي و عبد الكريم سروش وعلي نيا قائمي رضا، بين الطريق المستقيم والطرق المستقيمة وجهات فلسفية في التعددية الدينية، من مقدمة المترجم " حيدر حب الله"، المرجع السابق، من مقدمة الكتاب.

³ المرجع نفسه، ص 16

الدينية « التعددية الدينية لا تصدق على الكثرة في فهم الدين، فإن هذه مشهورة بالتعددية المذهبية، وتشكل هذه النظرة اختلافا في زوايا النظر اتجاه الدين، حيث الكثرة عارضة على القراءات ووجهات النظر، لا على الدين في نفسه»¹.

وهناك قراءة ترى إلى أن الكثرة في فهم الدين تعبر عن معنى خاص في الفكر الإسلامي وهو "تعدد القراءات"، والذي أفضى إلى التعددية المذهبية، فكل الأديان تعيش حالة الاختلاف والتشظي في فهم النصوص والروايات المؤسسة لعقيدتها وشريعته «أما المعنى الأول فهو مائل أمام الأعين في التراث الإسلامي، وأما المعنى الثاني فهو المعنى الفلسفي الخاص، ومن هنا كان لزاما أن نفرق بين معنيين للتعددية الدينية، المعنى الأول في الفكر الإسلامي، والثاني في الفكر الفلسفي»²، إذن الكثرة في فهم الدين تصيب كل منظومة دينية تفرق أصحابها مذاهبا وشيعا، كاشفة عن تجارب دينية متعددة وهو ما يشهد بحقيقة « ظاهرة التنوع في التجارب الدينية ذات المرجعيات المختلفة وذلك لأن تلك الظاهرة تعتبر حقيقة بديهية فضلا عن كونها أمرا باديا للعيان لا يرتاب فيه اثنان...فاختلاف المرجعيات من شأنه وطبيعته أن يعزز التعدد والتنوع في التجارب الدينية كما تنبني عليه تلك التجارب من اختلاف في النظر إلى المقدس وفي أساليب التفاعل معه وفي المنظومات العقائدية التي تستند إليها والتي تشكل رؤيتها للإنسان والكون ولما وراء الوجود علاوة على ما يكتنف تلك التجارب من ملابسات تاريخية وحضارية وما يعتربها من طوارئ الزمان والمكان»³، وهناك من يعتبر أن البعد الفلسفي للتعددية الدينية يتمثل في ربط الدين المقدس بعنصرين مهمين " الحرية المساواة" .

نستنتج بعد هذا المسح الموجز لمفهوم التعددية الديني، أن كلمة دين تطلق على كل ما كان يؤمن به الإنسان، ويعتقد به فيما يتعلق بالله، دون الحكم عليه بالصحة أو البطلان، وأن الأديان قد كتبت تاريخا من التعدد والتنوع لكنها بطنها كانت تضحى؛ بكل من يوزع الخلاص والحقانية خارج حدود الدين المرسوم من قبل رجاله « تاريخ الأديان لا يتوقف عند دين معين، فهو متواصل ومتدرج ومتطور، وكما

¹ جاد الله بسام صالح صالح، وجود الله وصفاته بين القرآن وفلسفة التعددية الدينية، دراسة تفسيرية نقدية، مجلة دراسات علوم الشريعة والقانون، المجلد 45، العدد 4 ملحق 3، 2018، ص 154

² جاد الله بسام، فلسفة التعددية الدينية، المرجع السابق، ص 67

³ توفيق بن عامر، التجرية الدينية بين الوحدة والتعدد، المرجع السابق، ص 5

ظهرت أديان في العصور القديمة والحديثة فستظهر أديان جديدة في المستقبل ... والدين مثل أي ظاهرة اجتماعية تتسم بالتطور والتغير حسب المعطيات التي تحيط به وتسيره رغم الثبات النسبي في مبادئه»¹.

لقد اختزل الدين في مجرد أفهام وتصورات وتحليلات بشرية واستنباطات مدنسة، تختلف وتباين في توصيف الحقيقة الإلهية وأن الثقافة التي تحتضن هذا العقل الديني، لها دور كبير في توجيه هذه التصورات والفهوم غير أنها في نهاية المطاف مرآيا تنتقش فيها نفس الصورة النهائية للمطلق الديني المتعالي، فلا سبيل للتفضيل ولا التكفير والإقصاء « وبعبارة أخرى إن الأديان كلها إنما هي المظاهر الشكلية للحقيقة الواحدة، فكلها سواسية لا فضل لأحدهما على الآخر»²، وهو ما يضعنا أمام حق واحد وطرق متعددة سالكة، فما يجمع ويوحد المتدين هو مطلب الحق المطلق؛ وما يجعلهم متنوعين متكثرين هو تباين التجارب الدينية فثبت « الطرق إلى الله عدد أنفاس الخلائق»³، يذهب المفكر الإيراني عبد الكريم سروش إلى أن مقولة التعددية التي بنيت على مبدأ الاعتراف والاحترام والتقدير، لكل مخالف ثقافي ديني لغوي هووي، عربي حضاري، فهي تقدم كنزعة توجب القبول بالتعدد والتنوع والاختلاف والكثرة « تعني أطروحة البلورالية: الاعتراف برسمية التعدد والتنوع في الثقافات والأديان واللغات والتجارب البشرية، والبلورالية، أي التعددية، بالشكل الموجود حالياً تعد من نتاجات الحضارة الجديدة وتبحث في مجالين مهمين: «أحدهما» في مجال الأديان والثقافات، والأخرى المجال الاجتماعي. فهناك بلورالية في المعرفة الدينية والبلورالية في المجتمع، أي الدين البلورالي والمجتمع البلورالي، «⁴، يتضح أن سروش يؤمن بفطرية التعدد والتنوع في مختلف الأبعاد التي تتحاذب الإنسان بشقيها الاجتماعي والديني، وهي حقيقة غير قابلة للاجتناح فما ينطبق على المجتمعات ينطبق على الظاهرة الدينية من قبول التكثر والتنوع، ما يضع المتدين في المبسوط من التسامح والاعتراف والقبول بالآخر المخالف والمباين وبعبارة أخرى « لزوم النظر إلى الكثرة واختلاف الشعائر والعقائد من زاوية أخرى، فلا تحصر جوهر الهداية الإلهية في التعليم الكلامية والأحكام الفقهية فقط، ولا ينبغي أن نتصور أن مجرد امتلاك بعض المعتقدات الذهنية الخاصة سواء لدى الشيعة أو السنة أو البروتستانت أو الكاثوليك

¹ خزعل الماجدي، كشف الحلقة المفقودة بين أديان التعدد والتوحيد، المركز الثقافي العربي، لبنان، ط1، 2014م، ص 11-12

² أنس مالك طه، اتجاهات التعددية الدينية والموقف الإسلامي منها، المرجع السابق، ص 07

³ لطف الله حوجة، فلسفة الحرية الدينية نظرة عقدية، الإدارة العامة للثقافة والنشر، سلسلة دعوة الحق، كتاب شعري محكم السنة الرابعة

والعشرون العدد (230) العام. 1430هـ. 2009م، ص 103

⁴ عبد الكريم سروش، الصراطات المستقيمة، ترجمة: أحمد القباجي، منشورات الجمل، بيروت- بغداد، ط1، 2009، ص 09

... بأن ذلك يكفي لصدق عنوان المهتمي ويكفي للنجاح في الآخرة هو أن سائر الناس غارقون في وادي الضلالة والانصراف عن الحق»¹، وبعد هذا الاستقراء لمفهوم ومعنى التعددية الدينية ننتهي إلى بعض الملاحظات الاستنتاجية:

1/ أن مصطلح التعددية الدينية بالحد والرسم دخيل على ثقافة العقل العربي الاسلامي، فهو منتج غربي بامتياز تضافرت عدة أحداث وتعاقبت كثير مراحل في نحتة وصياغته وولادته منذ عصر النهضة « إن التعددية الدينية مخلوق غربي وقد ولدت في فضاء يختلف عن فضاءنا الثقافي لأن المسلمين بجميع فرقهم يقفون على أرض مشتركة ويدعون لإله واحد لا شريك له ولا شبيه له في الصفات والأفعال»².

2/ إن التعددية الدينية من منظور النص القرآني هي حقيقة يقررها، لكن بشكل مخالف لما تقدمه الإلهيات المسيحية، فالقرآن يؤمن بوجود تعدد مَلِي، لكن بمنطق تفاضلي يربط الخلاص والحقانية بدين الإسلام وبالشريعة المحمدية ﴿ وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴾ (سورة آل عمران الآية 85) « فأخبر الله - تعالى - أن دينه هو الإسلام، وأن من يتبغى الدين؛ ليدين به، غيره -، فالله لا يقبل منه،»³، رغم سنه لواقع الاختلاف والمغايرة، والتعدد في جميع الميادين والمجالات، إلا أنه بذلك لم يجعل دخول الإسلام صكًا إلزاميًا وإجباريًا على أتباع الملل الأخرى، بل قد صان الحريات الدينية رغم شهادة النص المعصوم بالحقانية والخاتمية على مستوى النبوة والشريعة والكتاب « وإذا كان الإسلام دينًا عالميًا وخاتم الأديان، فإنه في روح دعوته وجوهر رسالته لا يرمي إلى تسنم المركزية الدينية التي تجر العالم على التمسك بدين واحد، إنه ينكر هذا القسر عندما يرى في تعددية الشرائع الدينية سنة من سنن الله تعالى في الكون،... إن مستويات الاختلاف تلك ناشئة عن حكمة إلهية تلاحظ طبيعة المراحل التاريخية والحقب التي مرت على المجتمع الإنساني . فهو تعالى يعلم ما هو المناسب من التعاليم للفترة الزمنية المعينة التي أرسل فيها النبي الفلاني، ثم تأتي تعاليم تتناسب بشكل أكثر مع النبي التالي»⁴.

¹ المصدر السابق، ص 27

² ماجد الغرابوي، التعددية الدينية... المفهوم والاتجاهات، مجلة التوحيد، السنة التاسعة عشر، خريف 2001/1421م، مؤسسة الفكر

الإسلامي، لبنان، ص 11

³ أبي منصور الماتريدي، تأويلات أهل السنة تفسير الماتريدي، تحقيق: مجدي باسلوم، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2005، ص420

⁴ علاء هاشم الموسوي، التعددية الدينية المدخل والحوار بين الحضارات، مجلة المنهج، السنة الثالثة، العدد العاشر، 1431هـ، مؤسسة مثل

الثقافية، النجف الأشرف، ص 92-93

3/ إن أغلب التعريفات التي قدمت للتعددية الدينية كانت تعريفات بالغاية، تطرق أغلب أصحابها إلى الهدف من التعددية الدينية، وهي إطلاق الاعتراف بالحقانية الشاملة لكل الأديان بدون استثناء وضرورة التعايش والحوار، دون إقصاء أو رفض للآخر انطلاقاً من حقيقة " حرية وشرعية التنوع في الانتماء الديني " « فالجديد في هذه الظاهرة الجديدة هو أن المساواة المطلوبة تقتضي ضمناً ليس بالوجود الفعلي للأديان الأخرى فقط ولكن بشرعيتها في نفس الوقت أيضاً، بحيث تتعايش جميعاً في أمن وسلام واحترام متبادل دون أن يسيطر أحد منها على الآخر. هذا ما يحلم به " التعدديون " على اختلاف انتماءاتهم الدينية واتجاهاتهم الفكرية »¹

4/ أن التعددية الدينية كما جاء بها الفكر المسيحي نجدها قد أثارت مسألتين أساسيتين هما " الحرية والمساواة " مضلة واحدة جمعت تحتها الليبرالية والتعددية الدينية، أي الحرية في اختيار المعتقد دون إكراه أو قسر، وكذا أن الأديان كلها تتساوى باختلاف تجاربها الدينية في نية تحقيق الخلاص والسعادة لأتباعها، وكذا الوصول إلى النهل من الحقيقة المطلقة. من هنا عُدت مقولة الحرية والمساواة « أساساً وقواعد ترتكز عليها، كما تؤتي ثمارها في تحقيق رفاهة المجتمع واستقراره، وتمكينه من أداء دوره الإنساني والحضاري في مسيرة الحضارات الإنسانية »²، والمعلوم أن التربة التي نمت عليها شجرة الليبرالية هي: الحرية، لذلك جاءت الليبرالية كثورة على كل تقليد ونسق، وايدولوجيا جزمية انحصارية ضيقة متكلسة « يوجد في مجال الدعوة إلى " التعددية الدينية " والتأصيل لها فكرياً اتجاهات أو تيارات متميزة ... ومع تفاوت مواقفهم فهم يلتفون على تعزيز القيم الإنسانية ... بدون الاعتماد على العقائد والتعاليم الدينية، والدعوة إلى " الليبرالية " والديمقراطية ومن ثم إلى التعددية السياسية، والمساواة والتسامح بين عناصر المجتمع المدني في ظل الدولة القومية. »³

¹ أنس طه مالك، اتجاهات التعددية الدينية والموقف الإسلامي منها، المرجع السابق، ص 07-08

² حسن عبد الحمن سلوادي، التعددية الدينية في المجتمع الإسلامي، مجلة جامعة القدس للأبحاث والدراسات، العدد الحادي عشر - تشرين الأول، 2007، فلسطين، ص 304

³ حسن الشافعي، التعددية الدينية من وجهة نظر إسلامية، 2006، ص 5، بحث ضمن مؤتمر الدوحة الرابع لحوار الأديان بعنوان (دور الأديان في بناء الإنسان)، منشور على الأنترنت:

5/ إن ظاهرة التعددية الدينية حقيقة واقعية، فسمّة التنوع والكثرة بالنسبة للتجربة الدينية طبعت كل الممارسات الدينية للجنس البشري، بالرغم من أن هناك تقليد وذهنية حصرية تسيطر على الأديان وأتباعها (الادعاء الحصري والإقصائي) exclusive، الذي تنادي به مفاده: أن الخلاص محصور في دين ومختزل في تجربة بعينها دون غيرها، خاصة إذا كان الانتماء الديني مبني على قاعدة التدين الفطري (الولادة والمنشأ)، وبالتالي فإن التعدد الديني ملازم للتعدد الثقافي والاجتماعي، لأن كل رؤية دينية إنسانية تحمل في طياتها « كل ما هو حق وجميل وجميل» في أي دين من أديان العالم¹، فكل دين كان ولا يزال يحمل خصوصية تاريخية، اجتماعية، وثقافية وحضارية، غير أننا نجد أن هذه الفيضاء التي اجتمعت في تقويم الحقيقة الدينية متعددة ومتنوعة حسب كل اجتماع بشري « التعدد الثقافي يقتضي تعدد وحي الله، وبالتالي فإن مدخل الله إلى الناس متعدد بتعدد ثقافتهم، وإن لكل ثقافة حضارية خاصة دين خاص يرتضيه الله لهم، فالأديان الكبرى هي تعبير عن وعي ديني يتبع أنماط ثقافية خاصة، والحضارات المتعددة تتطلب وحيًا متعددًا لها، بحيث يكون لكل دين برهانه الخاص بحسب الخصائص الحضارية التي يتواجد فيها. فتجربة المقدس متعددة ولكن عمقها واحد هو الحب².

6/ إن التعريف الأكثر شيوعًا بين الأوساط الثقافية والفلسفية المهتمة بالدراسات الدينية هو: تعريف جون هيك؛ الذي ينطلق من مسلمة أن كل الأديان تعبيرات نسبية، متغيرة متنوعة عن حقيقة واحدة أزلية ماورائية مطلقة (الحقيقة في ذاتها vérité en soi)، وبالتالي لن تُثار بعد الآن إشكالية الحقيانية والخلاص لأن كل الأديان تلتقي في أمرين « في كونها تعبير متنوع عن التجربة مع الحق الأعلى (reality ultimate)، وفي كونها حاملة لوظيفة التنوير- الخلاص التي تخرج الإنسان من ذاته الضيقة والمفعمة بالأنانية إلى السفر الدائم نحو الله، والتي تتجلي ثمارها في أعمال الخير كما قال السيد المسيح: " من ثمارهم تعرفونهم"³.

7/ إن الغاية من التعددية الدينية كما حملوها في تعريفها هو: تجاوز النظرة الحصرية الضيقة التي طبعت كل الممارسات الدينية، ما ولد حالة تنافر وصراع بدعوى امتلاك الحقيقة الجزئية النهائية عن المطلق المتعالي،

¹ حبيب سعيد، أديان العالم الكبرى، المرجع السابق، ص 08

² وجيه قانصو، فلسفة التعددية عند جون هيك، المرجع السابق، ص 14

³ المرجع نفسه، ص 37

وكذا سبيل الخلاص والسعادة يوم الآخرة، فلا مركزية للحق ولا هوامش للظلال والباطل، فكل مجهود بشري نحو الدين لا يرفعه مقدسا مطلقا، ولا يجعلهم يبصرون إلا جزء من الحقيقة، لا تغطيها كلها، وهو ما يفضي إلى تعدد الرؤية وتنوع القراءة، وتعدد المسالك واختلاف المنظومات الفكرية، التي تتوق كلها إلى قبض الحق المطلق، ونقض الزيغ عن الباطل وتجنبه، وهذه الحقيقة هي تعبير عن الماورائي الأزلي الغير المدرك، وهو المدرك لكل شيء، وهنا نجد ثنائية الحقيقة الدينية المعقدة والبعيدة بإطلاقيتها وميتافيزيقيتها، والاجتهادات البشرية النسبية المحدودة والمتباينة « الخلاصة أن الشريعة ... قدسية وكاملة وإلهية المصدر والمنشأ، لا يتسرب الخطأ والتناقض إلى داخلها، وهي ثابتة وخالدة، لا تستعين بالعقل ولا المعرفة البشريين، ولا ينالها إلا المطهرون. أما -وألف أما- فهم الشريعة فلا يتصف بأي من هذه الصفات، ولم يكن في أي عصر من العصور كاملا ولا ثابتا ولا نقيًا، ولا بعيدا عن الخطأ والخلل... ومنشأه ليس قدسيا ولا إلهيا»¹، ما يجعل أي تعدد على مستوى فهم الحق المطلق معذور ومقبول، يفرض على الإنسان أن يقبل منطلق التعدد وروح التنوع التي أدت إلى تعدد الطرق، وبالتالي إمكان التعايش والتقارب مع الآخرين المخالفين والمختلفين عني، لإيماننا بأن كل عقل إيماني يدخل في دائرة الممكنات (اجتهادات مدنسة) المحدودة، يجمعها حب المطلق ونية الوصول إليه، ورغبة الفوز بالخلاص والسعادة، لكنها تباينت في مسالكها وجمعها الشوق المطلق، رغم تعدد وتباين الطرق والتصورات « إن مستوى وعي الإنسان بالقيم ومدى التزامه بالأخلاق الفاضلة هو الذي يحدد طريقة تعامله مع من يخالفه في الدين أو المذهب... ذلك أن الإيمان بقيمة الإنسان كإنسان وحقه في أن يعيش حرا كريما حسبما يشاء ويختار، هذا الإيمان يفرض على صاحبه احترام إرادة الآخرين والاعتراف بحريتهم في اختيار أديانهم ومذاهبهم ومعتقداتهم... وللتربية الأخلاقية دورها الفعال والحاسم في تنظيم علاقة الإنسان بالآخرين وخاصة من يختلف معهم»².

¹ عبد الكريم سروش، القبض والبسط في الشريعة، المصدر السابق، ص 31

² حسن بن موسى الصفار، التعددية والحرية في الإسلام، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط4، 2010م، ص 217

المبحث الثاني: جذور التعددية الدينية (التمثلات البلورالية في التاريخ الديني والثقافي)

لا يمكن أن يظهر مفهوم ويزغ في الوجود فجأة وبدون مقدمات وعوامل تضافرت في ولادته، وهذا ما ينطبق على التعددية الدينية، كمفهوم التحمت عدة عوامل وأسباب في نحتها وظهورها، فلها جذر ضارب في التاريخ، ما نريد الإشارة إليه أن الأسباب والعوامل التي حركت العقل البشري في التأسيس لهذه النظرية، خاصة بعد تمدد وتضخم دعاوى الانحصارية، والرؤية الاحتكارية للحقيقة الدينية ولمفهوم الخلاص، هذا الذي تعالت صيحاته في عصر النهضة والتفت حوله الكنيسة « فمصطلح التعددية الدينية تعود بداياته إلى عصر النهضة إذ كانت هناك فكرة كنسية سائدة تقول لا يدخل الجنة إلا من اغتسل غسل التعميد الكنسي، أي أن الجنة تمر عبر المسيحية»¹.

وهنا تتقدم ذهنية الدين الناجي والمذهب الحقاني، والتاريخ الجريح الذي رسمته الكنيسة في العصر السكولائي في نحر المخالف والمبتدع خير دليل على ذلك، ما دفع بعض رجال الدين المنتورين والفلاسفة والأخلاق إلى البحث الضروري في إيجاد آلية وميكانيزم للاعتراف بالآخر، وتوسيع دائرة النجاة والحقانية وهي دعوة إلى إصلاح الدين، ضف إلى ذلك الصراع الديني والمذهبي الذي سجله التاريخ الأوروبي؛ من هنا جاءت الدعوة إلى قبول وترسيم فكر التعددي في جميع الأصعدة على رأسها الديني، وبعث التسامح الديني وتكريس حرية الاختيار للمعتقد، وقبول الآخر الخارج عن الملة أو المذهب، وربط الأفضلية بخلاص النية ووضوح الغاية لا الانتماء « وذلك بعد أن وضع الصراع الديني والمذهبي والعربي أوزاره في أوروبا التي اكتوت بناره لقرون من الزمن، فظهرت التعددية الدينية في عصر الإصلاح الديني»².

وقد كانت عدة محاولات لترسيخها في صورة تسامح ديني، داخل المسيحية الدينية ومع باقي الأديان والملل الأخرى، وهو ما تم ترجمته في مدونة المجمع الفاتيكاني؛ التي وسّعت من دائرة الخلاص والنجاة، ليشمل المسيحيين وغير المسيحيين، والذي يعد تحلياً عن مقولة أورثوذكسية وتقليد مقدس، تجذر في العقل الكنسي القاضي « بأن أديان العالم غير المسيحية تدور في فلك خارج نعمة الله»³، فكانت نية كبيرة نحو الانفتاح

¹ ماجد الغراوي، إشكالية التجديد، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، ط1، 2001، ص 92

² محمد طيفوري، عبد الكريم سروش ومعالم مشروع نظرية التعددية في الإسلام، مؤمنون بلا حدود، 6 ماي 2014، ص 05 عن موقع مؤمنون بلا حدود:

<https://www.mominoun.com/articles/>

³ وجيه قانصو، فلسفة التعددية عند جون هيك، المرجع السابق، ص 46

والتسامح من قبل اللاهوت الكاثوليكي، كصوت جديد يدوي في الساحة الغربية بعد قرون من الاضطهاد والتقييد والخنق للحريات الدينية، وسط تشجيع وترحيب وصمت من السلطة الدينية. فجاءت المبادرة الكنسية للتعايش والتسامح « دعت القوم في الغرب أولاً. لما عانوه من تلك المشكلات، مع غير المسيحيين. بل مع المسيحيين من طوائف مختلفة إلى التواصي بالليبرالية والتسامح مع المختلفين دينياً في الأوساط البروتستانتية ثم الكاثوليكية»¹، وقد تم تقديم البروتستانت لأنهم كانوا أوائل الحاملين لمشعل الإصلاح الديني، كما سنرى فيما بعد.

لكن البحث الموضوعي يبين أن التعددية الدينية هي تجربة تاريخية عاشتها كل الأديان والثقافات، وفق ظروف وسياقات معينة عبّدت الطريق ومهدت السبيل للانفتاح حول الآخر، والتسامح الديني مع المخالف، مع إقرارنا بحدائث هذا المصطلح باللفظ، إلا أن المعنى كان ضاربا بعمق في أسوار التاريخ، لأن ما حمله من معنى ودلالة قديم؛ بحيث يكشف التاريخ البشري والحضاري أن كل عصر يحمل في جنباته دعاوى التسامح، ونبد التعصب الديني وقبول الغير مهما كان انتماءه. وهو ما نجده عند رجال الدين الأتقياء النزهاء والحكماء والأولياء، والتجارب الدينية السامية عبر التاريخ، الذين تفانوا في تكريس التسامح والمساواة بين من تجمعهم طينة خلق واحدة، وتعلوهم حقيقة واحدة مطلقة. الكل لها مريدون وعلى رأس هؤلاء من نجدهم مبعوثون في :

أولاً: الحضارة الهندية لقد عدّت الهند موطناً وبيئة احتضنت مختلف الأديان والأعراف والاثنيات، وبالضبط نلاحظ ذلك لو عدنا إلى العصر الفيدي "الفترة التي تألفت فيها الفيديا" (la periode vidie)، وذلك ما أشارت إليه أغلب نصوصهم المقدسة (الفيديا)* التي تعد دائرة المعارف النقلية

¹ محمود حسن الشافعي، التعددية الدينية من وجهة نظر إسلامية، المرجع السابق، ص 03

* الفيديا هو الكتاب الذي جمع الأساطير والأغاني والصلوات والترانيم والأشعار التي راجت خلال الغارات والغزوات القديمة. و«الفيديا» على هذا — هي الكتاب المقدس عند الهندوس الذين يعتقدون أنه وحي من الله موجه إلى قادة الماضي وأنبياؤه وعنهم تلقاه «البراهمة»؛ أي طبقة الكهنة أو القسس... الفيديا، إلى أنه كتاب تاريخ وعقيدة وحكمة، يعدّ أقدم الأدب الآري، فهو يتألف من كتب الفيديا الأربعة باللغة الفيديّة وتشتمل الفيديا الجديدة والقديمة على: الريجفيديا: ١٠٢٨ نشيداً شاملة ما ورد في الكتاب الثامن، مصاحبة للضحايا إلى الآلهة، الساما فيديا: وهي مجموعة أغانٍ من «الريجفيديا». الياجورفيديا: (أ) السوداء، وتشتمل على صلوات قربانية شعراً ونثراً، والنثر الفيدي الأقدم مختلط بالتعليقات. و(ب) البيضاء، وفيها فُصلت تعليقات النثر من الأوراد المكررة، الأثارفايديا: التي تصف عقائد الجمهور في الأرواح الشريرة والسحر والرقيّة منذ ثلاثة آلاف سنة.. " عبد الله حسين، المسألة الهندية، مؤسسة هندلوي للتعليم والثقافة، مصر، ط1، 2012، ص 37-38-39، حبيب سعيد، أديان العالم الكبرى، المرجع السابق، ص 70-71-72

الهندوسية، وقد حملت بعض من تلك النصوص رسائل في التعددية والتسامح، فأشارت إلى أن الحق المطلوب واحد تصبوا إليه كل الأنفس، وإن اختلفت الطقوس والعبادات وصور وأشكال التدين والتعبد، ومن تلك النصوص ما جاء في كتاب ريجفيدا/ *rigved*، والتي تمثل مجموعة من النصوص الدينية التي تنص على الكثرة والتنوع في الدين، والقبول بصور وأشكال الديانات المتنوعة وهي مخزن الحكمة الهندية المكتوب باللغة " السكسنسكريتية "، وقد جاءت أغلب النصوص تحمل نفحات الزهد والنسك والتعفف، متعلقة بالتأمل والتحرر من سجن الحسد والأهواء، وهو الطريق الموصل إلى الحقيقة الإلهية الممثلة في البراهما* « وحتى أولئك المتكرسون لآلهة أخرى ويضحون بإيمان، حتى أولئك يا لبن كونتي، يضحون بي وحدي رغم أن ذلك مخالف للقوانين »¹، ونجد كذلك « الإله يستقر في قلوب جميع المخلوقات وبقواه المتخفية يلف جميع الموجودات في آله »².

كما أن الديانة الهندية قد قدمت تصورين بالنسبة للإله بين الأحادية والتعددية، وهو ما ساعد على قبولها بمنطق التنوع الديني « الهندوسية دين توحيد من جهة ودين تعدد من جهة أخرى »³، إن هذا الانشطار العقدي داخل الدين الهندوسي قد ساهم ببعض نصوص *rig-vida*، لقبول نوع من التعدد الديني مادام أن هناك إيمان بوجود أكثر من إله، لأن عقيدة التوحيد كثيرا ما كانت تصطدم مع فكرة التنوع والتعدد الديني « ويتجه الميل عندهم إلى التفاضل بين آلهتهم المختلفة، والتفكير في كل منها بدوره كأنه أسمى من غيره. وما تزال فكرة تعدد الآلهة هي الغالبة اليوم في الهندوسية »⁴، ويمكن أن نحصي بعض رجال الدين الذين دفعوا عجلة الانفتاح على الأديان وقبول الآخر مهما كان انتماءه الديني، بداية من المصلح والمفكر

* هو إله الخلق في الهندوسية. وموجد الكون وروحهُ العليا وجوهزُهُ. يُعرف بـ "الخالق". وهو المعبود الأعلى في الثالوث الهندوسي، الذي يتألف من "براهما": (الخالق) و"فشنو": (الحافظ) و"شيفا": (المُعني). واعتقد الفلاسفة الهندوس أن براهما هو الحقيقة المطلقة الوحيدة. وهو الخالق في معتقد الهندوس، وهو مانح الحياة، وسيد الآلهة، للمزيد أنظر: الإمام عبد الفتاح إمام، معجم ديانات وأساطير العالم، مكتبة مدبولي، القاهرة، (د/ط)، 1995، ص 219-220

¹ شاكوانتا لاراواشاستري، البافا جاد جيتا، الكتاب الهندي المقدس، ترجمة: رعد عبد الجليل جواد، دار الحوار للنشر والتوزيع، سورية،

ط1، 1993م، ص 85-86

² المصدر نفسه، ص 141

³ أحمد شلبي، أديان الهند الكبرى، المرجع السابق، ص 93

⁴ حبيب سعيد، أديان العالم الكبرى، المرجع السابق، ص 71

الهندي "رام موهان راي" * ، والمعلوم أن الهندوسية كدين تطورت تعاليمها وأحكامها وتقاليدها، متولدة من تنظيم المجتمع الآري الذين وفدوا إلى الهند، وأصبحوا أصحاب أرض أصليين بعد أن اطلعوا على ثقافة الهنود، وقد صاغ رام موهان راي ؛ حركة دينية جديدة في الهند فهو مؤسس «حركة براهما ساماج (brahma samaj)¹ أي: المجتمع الإلهي، والذي كان هندوكيا تعلم الإيمان بوجود إله من المصادر الإسلامية، يؤمن كل الإيمان وعن اقتناع تام بوحدانية الإله وبتساوي الأديان كلها»².

وتعد تجربة هذا الهندي عبارة عن أثواب تعبدية وطقوسية تكمصها بتحواله في مختلف الحقول الدينية، لينتهي إلى أن الإله المعبود واحد غير متعدد وإن تعددت السبل التي تؤدي إليه، فالنور واحد وإن تعددت المصايح، الحقيقة الإلهية من الأشياء التي لها صفة الكثرة والتعدد من حيث الطريق الموصلة إليها، والمعبرة عنها والقشرة المغطية لجوهرها] العبادات، الطقوس، كتاب مقدس، رجال دين، شعائر، مفاهيم وتصورات، تجارب دينية...]، ثم جاء من بعد هذا الهندي الداعي إلى حرية الدين والتعبد الصوفي الباطني البنغالي سري راما كريشنا*³ والمعلوم عن الصوفية الطابع التسامحي الانفتاحي على الآخر، مادام أن الحقيقة بنت الكشف وسبيلها المجاهدة للوصول إلى الذوق القلبي، وقد تنقل هذا الصوفي بين جميع الأديان « الذي انتهت به رحلته الروحية المتنقلة أو العبورية "passing over" بدء من الهندوكية ثم إلى الإسلام ثم إلى المسيحية وانتهاء إلى الهندوكية مرة أخرى في نهاية المطاف، إلى الاعتقاد بأن الاختلافات المتعارضة الموجودة

* رام موهان روي (22 مايو 1772 - 27 سبتمبر 1833) مصلح ديني واشتراكي وتعليمي وإنساني هندي أحد مؤسسي Brahmo Samaj وهي حركة إصلاحية اجتماعية دينية في شبه القارة الهندية . حصل على لقب رجا من قبل أكبر الثاني ، إمبراطور المغول. كان تأثيره واضحا في مجالات السياسة ، الإدارة العامة ، التعليم والدين. كان معروفاً بجهوده لإلغاء ممارسات ساتي و زواج الأطفال . يعتبر رجا رام موهان روي "والد النهضة البنغالية" من قبل العديد من المؤرخين. انظر: حامد رضا، نافذة على أهم حركات الإصلاح في الديانة الهندوسية والمجتمع الهندي في القرن التاسع عشر ميلادي مجلة ثقافة الهند، المجلد 67، العدد4، السنة 2016، المجلس الهندي للعلاقات الثقافية.

¹ «وقد أسس جمعية باسم "براهمو ساماج" وهي الجمعية التي سعت لإصلاح الممارسات الهندوسية ونشر الأفكار التي تبني جسور التفاهم بين الفكر المسيحي والهندوسي» كيم نوت، الهندوسية، ترجمة: أميرة علي عبد الصادق مراجعة مصطفى محمد فؤاد، مؤسسة هندواي للتعليم والثقافة، جمهورية مصر العربية، ط1، 2016م، ص 23

² أنيس مالك طه، اتجاهات التعددية الدينية والموقف الإسلامي منها، مرجع سابق، ص 15

** متصوف هندي مشهور في القرن التاسع عشر (1836-1886) ولد لعائلة براهيمية في أحد أرياف البنغال أكد على الحقيقة الدينية المشتركة والمبسوطة في جميع الأديان، ويعتبر من الشخصيات المؤثرة في النهضة البنغالية عرف بتحواله وتنقله بين الأديان، مؤكدا على صدق وحقانية كل اعتقاد، للمزيد انظر: مصطفى الزين، الحقائق الروحية - مختارات من راما كريشنا، بيسان، لبنان، ط1، 2002، ص7-8-9

بين الأنظمة والطرق الروحية (الأديان) لأمعنى لها. هذه الاختلافات عنده ما هي إلا اختلاف في التعبير فقط. فاللغة البنغالية والأردية والإنجليزية لها ألفاظ مختلفة للتعبير عن " الماء"، هكذا مرة يقول، لكن مادته واحدة، هي هي، فكل الأديان توصل الإنسان إلى الغاية الواحدة»¹.

لقد اعتبر كريشنا أن كل الأديان وما ارتبط بها من مفاهيم وتصورات بشرية، مهما اختلفت وتعدد وتسلسلت فهي كلها متساوية تقود إلى الحق المتعالي، فليس ثمة هناك مسلك متفرد، بل عدة مسالك تلتقي كلها في الغاية المقصودة وهي: الوصول إلى الله، وقد لعب تلامذته دورا كبيرا في الترويج لهذه النظرية وزرعها في القارة الأوروبية" كشاب تشاندراسين (1883-1982)، و سوامي ريويكاتندا (1862-1902)"، وما ينبغي الإشارة إليه أن كريشنا لم يترك كتباً ولا مقالات ولا آثاراً، أو مخطوطات وذلك لأن تعاليمه كان يثبها لمستمعيه قولاً ومواعظاً، وبالتالي فإن كل ما وصلنا من أقواله وحكمه هو جمع وتدوين من تلامذته، الذين كانوا يصاحبونه في ترحاله، ويحضرون جلساته في جميع تنقلاته في البلاد الهندية، وقد أطلق كريشنا صرخته الروحية المدوية لإنقاذ البشر من براثن التعصب الديني والعنف الطائفي، وقد تمددت وانتشرت أفكار هذا المتصوف البنغالي فقد حلقت خارج شبه القارة الهندية، وتحولت إلى عقيدة ونظرية تقرب بين الأديان وتمحو كل الخطوط الحمراء التي تفصل بين المتدينين في المعرفة والوصول إلى الحقيقة الإلهية، رافضاً فكرة التخاصم والتناحر باسم الدين، مؤكداً على أحقية كل الأديان وصوابيتها التي هي تعبيرات متعددة ومختلفة، تعبر عن تجليات للحقيقة الإلهية « لو سألتني أي دين يجب أن تعتنق لقلت ذلك: اعتنق الدين الذي يعجبك. لأن جميع الأديان هي نفسها في النهاية . والجاهل وحده يتعصب لدين معين منها. إن جميع الأديان أشكال مختلفة لجوهر واحد»².

وكما نادى كريشنا بالتعددية الدينية التي تبغي الإله الواحد الموجود في كل الأديان، التي تتعطش الخلاص، فإنه أكد وألح على التجربة الإيمانية وشرطية الصدق والإخلاص فيها، فهو السبيل الوحيد حسبه للحكم على صحة الدين وصوابيته؛ المسلك الذي يمكننا من النفاذ إلى الحق « كذلك فإن طرق الوصول إلى الله متشعبة ومتعددة من كل دين في هذا العالم يدلنا على طريق للوصول إليه تعالى، شرط أن نسلك بهذه الطريق بقلب عامر بالصدق والإيمان. لذلك أقول لكم " كونوا لدينكم ولا تقولوا أبداً أن دينكم أفضل من

¹ أنيس مالك طه، اتجاهات التعددية الدينية والموقف الإسلامي منها، مرجع سابق، ص15

² مصطفى الزين، الحقائق الروحية مختارات من رامنا كريشنا، المرجع السابق، ص68

الأديان الأخرى" ¹، «إذن لا توجد حسبه لا تراتبية ولا تفاضل بين الأديان، بل ينبغي التسلح بقوة الصدق والإخلاص الإيماني، فتكون أي محاولة لتفضيل دين وتذليل الآخر سليل الحقد والضغينة ويعبر عن الجهل وعمى البصيرة» إن الزعم بأن هنالك دين واحد صحيح دون سائر الأديان لأمر في منتهى الغباء وهو، على كل حال موقف إنساني بغيض، فجميع الأديان هدفها واحد: الإيمان بالله» ².

تعتبر دعوة كريشنا جريئة في إيجاد مشترك روحي بين الأديان، بغض النظر عن اختلاف أشكال التدين والتعبد، وهي رؤية حديثة تسعى إلى الجمع والتوحيد بين الأديان، من منطق روحاني صوفي ودرء لكل صور التعصب وأشكال العنف والتنازع، باسم الدين المعبر عن حقيقة الله، وهي رؤية تؤمن بنسبية الأديان ومشروعية التحول الديني [الانتماء والاعتقاد]، لأنها تضع الأديان كلها على بساط واحد تدعوا وتتعبد وتبتهل لإله واحد، فالله فعلا واحد يتغير بتغير النظرة الدينية إليه «على الإنسان أن يكون مسيحيا بتقواه ومسلما بتعبده وهندوكيا بمحبته الكونية لجميع المخلوقات» ³، وقد كُتبت لهذه الفلسفة وهذه النظرية أن تتسع وتتمدد خارج الجغرافيا الهندية، فقد انتشرت هذه الأفكار إلى القارة الأوروبية من قبل تلامذته خاصة سوامي ويويكانندا، الذي كانت له وقفة في برلمان أديان العالم، الذي أقيم لأول مرة في 1893م حيث اجتمع لأول مرة ممثلوا جميع الأديان في العالم، كان ذلك الاجتماع وجه جديد لبداية التعريف والتشهير بالأديان الآسيوية في الغرب، وقد برز في هذا المجمع العالمي ممثلوا ديانة البوذية والهندوسية، ومن ممثلي هذه البعثة ويويكانندا «الذي قد سنحت له الفرصة لإلقاء الكلمات باسم أستاذه أمام البرلمان العالمي للأديان (world's parliament of religion) في شيكاغو: الولايات المتحدة عام 1893،..وبهذه الجهود البارزة يستحق هذا الرجل أن يوصف بأنه قد نجح في إرساء قاعدة ما سماه شارن ب (الهندوكية الأرثوذكسية الجديدة)، يعني أن الأديان كلها جيدة وحق، وأن الحكمة العليا تكمن في " الاعتراف بهذه الحقيقة" ⁴.

¹ المرجع السابق، ص 69

² المرجع نفسه، ص 70

³ المرجع نفسه، ص 73

⁴ أنيس مالك طه، اتجاهات التعددية الدينية والموقف الإسلامي منها، المرجع السابق، ص 16

كما أن تاريخ الأدب الديني يكشف أن الديانة السيخية بمؤسسها **غورو نانك*** وأستاذه **كبير** (1518/1440)، قد حملت بذور فلسفة دينية موجهة نحو التعددية والتنوع والكثرة وقد كان « كابير kabir، هو أعظم شراح هذا التراث قبل نانك »¹، ونقصد هنا التراث السيخي، وهنا سيكون المخيال الصوفي حاضرا بقوة لدى مؤسس السيخية، ناهيك عن كثرة الرحلات وتنقله وجولته بين مختلف الأديان التي صادفها وعلى رأسها الإسلام فقد سعى « للتقريب بين الهندوسية والإسلام آخذا من كليهما ما يطيب له من الأفكار والمعتقدات والشعائر وبذلك ما يخالفه منهما »²، وقد نادى سيخية نانك بالتوحيد والتنزيه الإلهي، واعتبرت أن البحث عن الخلاص من الله هو غاية المتعبد السيخي «دعا نانك إلى القيم والفضائل التي تدنو كثيرا مما دعا إليه الإسلام كما اقتبس أفكار المصلحين الهندوس مثل كبير وراماناندا وشنكرا ورامانجا»³، هنا تظهر المرجعية المتنوعة التي اعتمد عليها نانك، ما يعني أنه أراد بناء عقيدة سلام عالمية تقطف من مقررات كل الشرائع والأديان العالمية « الواقع أن جورو نانك أعطى العقيدة طابعا كونيا، ودعى البشرية لبند الخلافات والمناوشات الركيكة، وحث على التخلص من حصار الطقوس. انه أرشد إلى القيم الإنسانية وحب البشر والعقيدة الصادقة وعلم التصوف والمعرفة الروحانية »⁴.

وقد جعل نانك طريق الوصول إلى الله تجربة روحية صافية وخالصة، تمكن الإنسان من الرؤية الباطنية للحقيقة الإلهية، وهنا يتحقق الانعتاق بالاندماج في الله وهذا الطريق مسلك جواني، يستفيد منه كل متأمل يريد للحق الأعلى « لكي يحقق الساعي إلى الخلاص هذه الغاية عليه أن يدخل في نظام العبادة، وأن يثابر على تطبيقه بانتظام حتى يبلغ الانسجام النهائي، وهذا النظام كما أوضحه نانك لا علاقة له بالشعائر الخارجية: كطقوس المعبد أو صلاة المسجد أو الحج أو الزهد. أن المقصد الوحيد المقبول للحج

* هو مؤسس السيخية ويسمونه "غورو" أي المعلم أو الإمام . (1469 - 1539)، في البنجاب بالقرب من لاهور في باكستان، في بلدة تسمى الآن "نانك صاحب". نشأ نشأة هندوسية وعمل لدى المسلمين، وكان محبا للإسلام من جهة ومشهدودا لتربيته الهندوسية من جهة أخرى مما دفعه للتقريب بين الديانتين. انظر: محمد هشام بونكدان، غورو نانك وتأسيس الديانة السيخية، مجلة ثقافة الهند، المجلد 65، العدد 3، 2014م، المجلس الهندي للعلاقات الثقافية، من ص 13 إلى ص 17

¹ جفري باردنر، المعتقدات الدينية لدى الشعوب، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، عالم المعرفة، الكويت، (د/ط)، 1993، ص 163

² محمد هشام بونكدان، غورو نانك وتأسيس الديانة السيخية، مجلة ثقافة الهند، المرجع السابق، ص 33

³ المرجع نفسه، ص 34

⁴ نثار أحمد الفاروقي، المرشد نانك في المنظور الإسلامي، مجلة ثقافة الهند، المجلد 43، العدد 1، 1992، المجلس الهندي للعلاقات

الثقافية، ص 74

والبيت الوحيد الذي يمكن قبوله للعبادة هو القلب البشري الذي ينطق فيه المعلم الروحي بالكلمة الإلهية»¹.

وبالتالي فإن الدين اختزل مع هذا الناسك في الباطن الروحي بغض النظر عن الطقوس والأشكال التعبديّة المختلفة، وهو ما نجده في أقدم الكتب السيخية "جب جي" هي الصحيفة المقدسة والدستور الأول للعقل السيخي، الذي يلبس منذ الوهلة الأولى ثوبا صوفيا ذوقيا، يكرس الرياضة الباطنية الجوانية، على حساب العبادات الشكلانية البرانية « ذلك ان روح العبادة لا صورتها هي الجوهر ولا خلاص يدركه المرء. إلا إذا أحب الله حبا خالصا وعمل في هذه الدنيا عملا صالحا»²، ومن هنا نجد نصوص السيخ المقدسة لا تختزل طريق الحق في معبد واحد لا غير، بل تلح على المهدي الباطني وأفعال القلوب الخالصة، فقد جاء في المعراج الحادي والعشرون من الكتاب المقدس "جاب جي" « من سمع اسم الله وآمن به وأحبه من قلبه زال وسخ آثامه من الماء الطاهر الذي يجده في قلبه والشرف الذي يحصل عليه الإنسان في هذا السبيل هو أحسن بآلاف المرات من الزهد والحج والتبرع»³، وما بين المعراج "الخامس والثلاثين" و"الثامن والثلاثين" نجد مزيجا من صفات وسمات المرید الحق والطالب للنجاة والساعي للخلاص «يا طالب الحق! اصنع كورا من تقوى وصائغا من انكسار وسنداننا من عقل وأدوات من علم وعرفان ومنفاخا من مخافة الله ونارا من ضبط النفس وظرفا من الخالق وأذب فيه اسم الحق وهكذا تصوغ حلية رحمته»⁴.

نلاحظ أن قبول العقائد والآراء الدينية المختلفة كانت ميزة في أديان شبه القرة الهندية، التي كانت ترى أن كل الأديان حاملة لأنوار الهداية الإلهية وذلك نتاج «التنوع والتعدد الموجود في العقائد عندهم، فالتوحيد والتثليث، وتعدد الآلهة، وجحدها، كل ذلك نجده في الهند بل إن الكتب المقدسة لديهم تذكر هذا التنوع وتؤيده»⁵، ويكفي ذلك من النصوص ما ذكرنا، خصوصا حول الزعيم الروحي غورو نانك، الذي يعد بحق حامل أصيل لمشروع التعددية الدينية في آسيا، رافضا للتعصب الديني والطائفية والطبقية، التي مزقت المجتمع

¹ جفري باردنر، المعتقدات الدينية لدى الشعوب، المرجع السابق، ص 166

² محمد سعيد الطريحي وآخرون، السيخ عقائدهم وتاريخهم، دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق، (د/ط)، 2009، ص 128

³ المرجع نفسه، ص 162

⁴ المرجع نفسه، ص 168

⁵ أحمد بن عبد الله آل سرور الغامدي، السيخية، حولية كلية أصول الدين والدعوة بالمنوفية، العدد الثالث والثلاثون، عام 1435-

2014، جامعة الأزهر كلية أصول الدين والدعوة الإسلامية، ص 35

الهندي « عمل الداعية "ناناك" على التوفيق بين الأديان، بوضع أسس مذهب جديد ينبثق عن الاعتقاد بالإله الواحد... كذلك عارض قيام الكهنوتية في الدين ووضع أسس الطبيعة الإنتقائية السيخية بقوله أن جميع الأديان واحدة في الأساس»¹، ومن هنا نجد لا محالة أن هذه الروح العرفانية مع ناناك في الدعوة إلى التقريب والتعايش بين الأديان والمذاهب، جليل التأثير على نشأة فلسفة التعددية الدينية لدى الغرب « فأية مدرسة تؤمن بالخالق وعظمته وقدرته... كأنها هي ضالتك المنشودة. فإن في ذلك تطورا ورقيا، ألا ترى أن الشمس واحدة والجو مختلف. أيها ناناك: إن الله واحد، وإن اختلت أشكال عبادته، وتعددت مظاهر خلقه»²، ويقول الشيخ العاشر من الغورو سيخ "جويند سينغ" (1078-1675) « لا فرق بين مندر "معبد الهنادك" ومسجد "مصلى المسلمين" وبين عبادة الهنادك وصلاة المسلمين»³.
وعليه نخلص إلى أن:

- لقد كانت الديانات الهندية سباقة انطلاقا من كتبها المقدسة، ورجالها المصلحون والعرفاء في تدوين صفحة قبول الكثرة والتنوع الديني، وذلك شيء طبيعي في التاريخ الديني للجنس الهندي الذي حمل كل أنواع التعدد والتنوع على جميع المستويات، ناهيك عن الروح العرفانية التي اتسم بها التدين الهندي (الرياضة الروحية) « والهندي بطبيعته إنسان متدين يشغف بالروحانيات. ونحن إذا راقبنا عن كتب مفكرها وزهادها، وكيف يصارعون مشاكل الحياة أو الموت، دائبين إل معرفة الله، لا يسعنا إلا الإعجاب بزهد الألوف والربوات من شعوبها وتقواهم وورعهم»⁴، ولم يكن هذا التنوع على المستوى الديني، بل قد طبعت الحياة الاجتماعية واللغة والثقافة والأساطير، واختلاف عناصر السكان وألوانهم « ولهذا نجد فيهم من يؤمن بالتوحيد، ومن يؤمن بالتثليث، ومن يؤمن بالآلهة الكثيرة، وفيهم من يجحد الألوهية أصلا»⁵.

- لا يجب وضع خط فاصل بين التعددية التي بزغت في شبه القارة الهندية، والتي عبرت عن جغرافيا حاضنة لمختلف العادات والتقاليد والأعراف والاثنيات، والتي اتسمت بالكثرة والتنوع مما أفضى إلى قبول التعددية

¹ محمد سعيد الطريحي وآخرون، الشيخ عقائدهم وتاريخهم، المرجع السابق، ص 97

² محمد ضياء الرحمن الأعظمي، دراسات في اليهودية والمسيحية وأديان الهند، مكتبة الرشد ناشرون، المملكة العربية السعودية، ط2،

2003م، ص 680

³ المرجع نفسه، ص 680

⁴ حبيب سعيد، أديان العالم الكبرى، المرجع السابق، ص23

⁵ محمد ضياء الرحمن الأعظمي، دراسات في اليهودية والمسيحية وأديان الهند، المرجع السابق، ص 679

الدينية التي تأسست على نصوص المقدسة لأديان الهند المتعددة « التي تنص على تقاسم الحق بين الطرق الموصلة إلى الإله، فكانت بذلك دينية في الجوهر والعزم معا »¹، هذا من جهة وبين التعددية الدينية في الحضارة الغربية التي تفجرت من بطن النهضة الأوروبية، وحركة الإصلاح الديني وفلسفة التنوير والثقافة الحديثة « وكانت بذلك علمانية في الجوهر والماهية ودينية في الصميم والعزم »².

ثانياً: التصوف الإسلامي يعد التصوف من أهم الحقول المعرفية في الفكر الإسلامي، وقد عبّر منذ بدايته عن مسلك خاص يخلق في دوائر الروحانية في درك المطلق المتعالي، يتوجه أهله إلى الزهد والترفع عن الملذات المادية والمعنوية، والمجاهدة والانصراف إلى طلب الحق، والنفور من الرغبات والأهواء، وقطع عقبات النفس، ليكون الحب لله محققاً في عين الحال عين المقام « فهم الغياث للخلق، والدائرون في عموم أحوالهم مع الحق بالحق »³، يمكن تعريف الصوفية على أنّها منهج ومسلك من المسالك التي يسلكها العبد للوصول إلى الله ويقوم هذا الطريق على العبادات وتطهير النفس من كلّ ما هو سيّء⁴. وقد كانت النظرية الصوفية مبنية منذ بواكيرها الأولى على ركنين أساسيين:

● **الركن الأول:** « الزهادة وحب الله، وفي القرآن الكريم آيات كثيرة تُزهد في الدنيا وتقلل من شأنها مثل: ﴿أَلْهَاكُمُ التَّكَاثُرُ حَتَّى زُرْتُمُ الْمَقَابِرَ﴾ (التكاثر: 1، 2)، و﴿المال والبنون زينة الحياة الدنيا﴾ (الكهف: 46) »⁵ وقد كانت هذه الصفة خصيصة ملازمة لكل الصحابة والتابعين عملاً بمنطق الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر.

● **الركن الثاني:** « هو الحب الإلهي، وفي القرآن ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ﴾ (البقرة: 165)، وفي الحديث: « نعم العبد صهيب! لو لم يخف الله لم يعصه. »، ﴿فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾⁶.

¹ أنيس مالك طه، اتجاهات التعددية الدينية والموقف الإسلامي منها، نفس المرجع، ص 17

² المرجع نفسه، ص 17

³ أبو القاسم القشيري، الرسالة القشيرية، تحقيق: عبد الحليم محمود ومحمود بن شريف، مؤسسة دار الشعب للطباعة والنشر، القاهرة، (د/ط)، 1989، ص 18

⁴ للمزيد حول ماهية التصوف والصوفية يمكن العودة إلى الدراسة المهمة التي قدمها: أبو العلا عفيفي، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، مؤسسة هندداوي، مصر، ط 1، 2020. أيضاً: عبده غالب أحمد عيسى، مفهوم التصوف، دار الجليل، بيروت، ط 1، 1992.

⁵ أحمد أمين، ظهر الإسلام، ج 4، مؤسسة هندداوي للتعليم والثقافة، مصر، ط 1، 2013، ص 840

⁶ المرجع نفسه، ص 840

ومن الناحية التاريخية نجد أن التصوف الإسلامي يمثل في جوهره حركة تاريخية، كانت له ثمرة وصدى على مستوى الفن والدين والثقافة... الخ، لبس في بواكيره الأولى ثوب التقشف والزهد والتعفف عن طيب وملذات الدنيا، والسمو الروحي نحو الله، وتقديم الفناء على البقاء، وكغيره من الفنون الإسلامية فقد شهد مرحلة النشأة والنضج ثم الاكتمال، تعددت فيه المدارس وتناسلت فيه التجارب الروحية والحلقات، مما لا يسعنا بسطها في هذه السطور المحدودة والمحدودة « فقد بدأت هذه الحركة الروحية في القرن الأول الهجري مع حركة العبّاد والزهاد الأوائل من أمثال الحسن البصري (ت 110هـ/78م) وغيره »¹، ولكن كُتِبَ لهذه التجربة الروحية أن تفتح على مجالات فلسفية وأخرى دخيلة (ثقافات أجنبية لاهوتية) على العقل الإسلامي، ليلتقي نهر التصوف بنهر التفلسف، فيؤسس مدرسة صوفية فيما بين القرنين السادس والسابع الهجريين فصاعداً، وقد عُرفت هذه المرحلة بمرحلة الازدهار والانتشار والتوسع، وتضخم الإنتاج العرفاني وكثرة المرتادين على هذه الدوحة الذوقية، فكثرت الأتباع وامتزجت الأجناس والثقافات مما أدى « إلى اختلاط تام بالفلسفة اليونانية والأديان الهندية وديانات الفرس، وتجلي الأثر النصراني في هذه المرحلة من التصوف كما أن التصوف اختلط بالتيارات الباطنية بشكل لافت »²، ويعتبر محي الدين ابن عربي* من أهم ممثلي جبهة التصوف الفلسفية، فقد استطاع بناء نظام فلسفي تعد نظرية وحدة الوجود من أهم تجلياته، وعليه تكون وحدة الأديان فرع لا يخفى من فروع وحدة الوجود، والآن لا يمكن بسط آثار وتجربة المتصوفة في مقام وحدة الأديان دون فقه مقولة وحدة الوجود:

¹ جوزيبي سكاتولين، تأملات في التصوف والحوار الديني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، (د/ط)، 2012، ص 368

² سعيد محمد حسين معلوي، وحدة الأديان في عقائد الصوفية، ج1، مكتبة الرشد ناشرون، م ع س ، ط1، 2011، ص 77

* محمد بن علي بن محمد بن عربي الحاقمي الطائفي الأندلسي الشهير بمحيي الدين بن عربي، أحد أشهر المتصوفين لقبه أتباعه وغيرهم من الصوفيين "بالشيخ الأكبر"، ولذا تُنسب إليه الطريقة الأكبرية الصوفية. ولد في مرسية في الأندلس في شهر رمضان عام 558 هـ الموافق 1164 م قبل عامين من وفاة الشيخ عبد القادر الجليلي. وتوفي في دمشق عام 638 هـ الموافق 1240 م.، أصبحت أعماله ذات شأن كبير حتى خارج العالم العربي. لقبه أتباعه ومريدوه من الصوفية بألقاب عديدة، منها: الشيخ الأكبر، ورئيس المكاشفين، البحر الزاخر بحر الحقائق، إمام المحققين، محيي الدين، سلطان العارفين. من أهم كتبه: "الفتوحات المكية"، "فصوص الحكم". انظر: شمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج23، ت: بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1984.

ص 48-49، أيضا: ابن شاکر الکتبي، فوات الوفيات، ج3، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ط1، 1974، من ص 435 إلى ص 440

أولاً: وحدة الوجود (pantheism) إذا كان الوجود في اللغة هو توصيف للعدم، فإن إصاق مصطلح الوحدة يجعل من مركب "وحدة الوجود" مذهب يفسر الوجود تفسيراً أحادياً أو واحدياً، وقد كان هذا المبدأ "وحدة الوجود" مكتملاً ناضجاً على يد المتصوف ابن عربي «يكاد الإجماع ينعقد على أن القول بوحدة الوجود لم يظهر في صيغته المتكاملة إلا على يد الصوفي الفيلسوف محي الدين بن عربي المتوفي عام 628هـ»¹، وقد اعتُبرت نظرية وحدة الوجود كمذهب في الميتافيزيقا يحاول أن يقدم تفسيراً للوجود، جعلت من واجب الوجود وممكن الوجود حقيقة واحدة، أي أنها لم تفصل بين القديم والحديث «إن وحدة الوجود نظرية ميتافيزيقية أو عقيدة تنظر إلى الله والعالم على أنهما كينونة واحدة، أو هي القول بانتفاء ثنائية الحق والخلق، وإثبات الوجود للحق وحده»²، وعليه تكون الحقيقة الوجودية واحدة لا كثرة فيها ولا تعدد، وعليه لن يكون هناك فاصل وفرق بين الحق والخلق، وهذا هو مذهب ابن عربي في وحدة الوجود، فهو يرى أن الموجود الحق هو الله والذي لا موجود إلا هو، وما الكثرة التي تتدفق علينا من الحواس إن هي إلا وهم وخداع، لأننا نستقبل صوراً من عالم الطبيعة، هي ميدان ومجال التحلي للصفات الإلهية «والوجود عند صاحبنا هذا لا يعني الكثرة أو التعدد، وإنما يعني الوحدة الفريدة في بابها. صحيح أننا نشاهد في هذا العالم أشياء متعددة ومتكثرة، ولكن هذه الكثرة ليست إلا وهماً وخداعاً من خداع الحواس»³.

فالله هو الوجود حقيقة أزلاً وأبداً وكل الموجودات تجليات إلهية، لأن العالم والله شيء واحد، وهو عين الحق والخلق «وقد ثبت من المحققين أنه ما في الوجود إلا الله، ونحن وإن كنا موجودين فإنما كان وجودنا به، فمن كان وجوده بغيره فهو حكم العدم»⁴، وكأن الوجود الحق هو وجودٌ لواجب الوجود بذاته، الذي لم يحتاج إلى علة خارجية عنه في وجوده، فاستحق بذلك أن يكون هو الوجود الحق، وهي عبارة صريحة في تقرير مقولة حقيقة الوجود، من دون تأويل متكلف قد يفسد معناه، «فالوجود الحق وهو واحد، فليس ثم شيء هو له مثل لأنه لا يصح أن يكون ثم وجودان مختلفان أو متمثلان، فالجمع على الحقيقة أن تجمع الوجود عليه فيكون هو عين الوجود»⁵، فالكثرة هي تجليات إلهية، لا تشارك الحق الوجود الحق، فهي

¹ عبد القادر أحمد عطا، التصوف الإسلامي بين الأصالة والاقتراب في عصر النابلسي، دار الجيل، لبنان، ط1، 1987م، ص 345

² نهاد خياطة، دراسة في التجربة الصوفية، دار المعرفة، دمشق، ط1، 1994، ص 09

³ فيصل بدير عون، التصوف الإسلامي. الطريق والرجال، الناشر مكتبة سعيد رأفت، القاهرة، (د/ط)، 1983، ص 293

⁴ ابن عربي، الفتوحات المكية، ج1، تحقيق: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 1999، ص 421

⁵ ابن عربي، الفتوحات المكية، ج4، تحقيق: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 1999، ص 218

عين الذات فكيف تكون الند أو المقابل؟، وقد أشار ولتر ستيس* إلى هذه الوحدة ليجعل معناها في اللاهوت والفلسفة واحد « وحدة الوجود في الفلسفة واللاهوت تعني النظرية التي تقول أن الله هو كل شيء وكل شيء هو الله . فالكون ليس خلقا متميزا عن الله .. فالله هو الكون، والكون هو الله»¹، فليس هناك إلا وجود واحد والموجودات المتكثرة والمتنوعة والمتعددة ليست إلا مظهر واحد { جوهر واحد وأعراض متعددة}، وجود واحد تعددت صورته وأشكاله فالمظاهر الخلقية ما هي إلا تجلي للحق تعالى، الذي تكشف في مرايا الخلق المختلفة « وبالتالي، فإن هذه الفلسفة لا تفسح المجال للقول بوجود "الممكن"؛ لأن الواجب والممكن -لدي حقيقة واحدة»² فالتفرقة ليست إلا منطقية عقلية موهومة عند أهل الكشف والذوق، وقد عبّر ابن عربي عن ذلك في أبياته المشهورة:

«فالحق خلق بهذا الوجه فاعتبروا وليس خلقا بهذا الوجه فادكروا

من يدر ما قلت لم تخلد بصيرته وليس يدره إلا من له بصر

جمع وفرق فإن العين واحدة وهي الكثيرة لا تبقى ولا تذر»³،

يرى ابن عربي أن تلك المشاهدة للتجلي لا تكون إلا لأهل البصيرة (الكشف)، أما من فقد هذه الحضرة فهو مُفَرَّقٌ لا محالة بين الحق والخلق « تلك المشاهدة، لا يعرف حقيقتها إلا من كان له بصر وبصيرة، يعني من كان ينظر بعين المشاهدة التي ينظر بها ابن -عربي.. وإلا، فالواجب على غير هذا المشاهد أن يفرق أما

* ستيس ولتر (1886-1967) Walter Terence Stace، فيلسوف بريطاني النشأة، ولد في بريطانيا في عائلة عسكرية، إلا أنه فضل الاشتغال على الدين والفلسفة، حيث اطلع في بداياته على دقائق الكنيسة الإنكليزية، وولع بدراسة الفلسفة الهيكلية، وتقلب في مناصب حكومية، كما اشتغل بكولمبيا، حيث عاين عن قرب التعاليم الهندوسية والبوذية، ودرس بجامعة برنستون، وشغل منصب رئيس الجمعية الفلسفية الأمريكية. استطاع الفيلسوف، بفضل هذا التنوع في المعرفة، طرح أسئلة ناقلة لشكوكه وحيرته بخصوص المعتقد الديني من ناحية، والنظرية العلمية الخالصة من ناحية ثانية، وكانت مؤلفاته عاكسة لذلك التمشي: الفلسفة اليونانية 1920م. فلسفة هيغل 1924م. التصوف والفلسفة 1960م. نقلا عن موقع: ويكيبيديا

https://en.wikipedia.org/wiki/Walter_Terence_Stace

¹ ولتر ستيس، التصوف والفلسفة، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، الناشر مكتبة مديولي، القاهرة، (د/ط)، 1999، ص 258

² عبد البديع محمد عبد الله محمد سالم، فلسفة التصوف بين وحدة الوجود ووحدة الشهود: ابن عربي نموذجاً، مجلة كلية الآداب، العدد

65، جامعة الزقازيق، كلية الآداب، يونيو 2013، مصر، ص 125

³ ابن عربي، فصوص الحكم، شرح: عبد الرزاق القاشاني، دار آفاق للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2016، ص 79

صاحب البصر والبصيرة فإنه في الجمع»¹، ويتقدم ابن عربي بنظرية الفيض* (emanation) في تفسير نشأة الموجودات فوجودها كان عن طريق «التجلي الإلهي الدائم الذليل م يزل ولا يزال، وظهور الحق في كل آن فيما لا يحصى عدده من الصور»²، فهذا هو الفيض الأنطولوجي من الحق على الخلق، من هنا اقتضى مذهب وحدة الوجود الذي صاغه أن يرفض ثنائية الواجب والممكن، فالممكن الوجود هو الموجود المتغير الحادث الذي يتساوى فيه الوجود والعدم، لأنه مفتقر في وجوده إلى واجب بذاته، وعليه لن يكون العالم في دائرة الممكن الذي ينفصل عن موجدته ويُحَدَّثُ في زمان، وهذا ما يصطدم مع نظرية وحدة الوجود التي اعتبرت أن الموجودات البرانية تكثرت وهمية « ثم السر الذي فوق هذا في هذه المسألة أن الممكنات على أصلها من العدم، وليس وجود إلا وجود الحق بصور أحوال ما هي عليه الممكنات في أنفسها وأعيانها»³، ولهذا نجد ينادي بمرتبتين في الوجود هما "الضروري والممتنع"، لكن رغم هذه الوحدة التي تجمع بين الحق والخلق، إلا أنها حسب ابن عربي ذات طبيعة جوهرية لامادية فهو ينفي الارتباط الجسماني « أما الارتباط الجسماني فلا يصح بين العبد والرب لأنه تعالى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: 11] فلا يصح به ارتباط من هذا الوجه أبداً لأن الذات له الغنى عن العالمين»⁴.

¹ يوسف زيدان، الفكر الصوفي بين عبد الكريم الجيلي وكبار الصوفية، دار الأمين، جمهورية مصر العربية، ط2، 1998م، ص 234
* ظهر هذا المصطلح لأول مرة في مدرسة الاسكندرية التي تأسست في القرون الثلاثة الأولى للميلاد مع أفلوطين (ت270م) في كتابه التاسوعات، والتي صاغها كنظرية تبرر صدور الكثرة عن الواحد، بناء على أن الموجودات معلولة لعلة أولى أوجدتها لا من العدم، وإنما كل موجود له حظ من نور الأول الفيضاني وبه يتميز الفيض عن الفيض يقول أفلوطين " فكيف تنبعث الكثرة منه؟ فإننا ربما نسلم للواحد بأنه ينساب فينبعث منه شيء بسيط (مع أننا ما نبرح نتساءل كيف يتم ذلك وإن الأصل الواحد من الوجوه جميعا. بيد أننا / نستطيع أن نقول أن الأمر في موضوع بحثنا بمثابة النور المنبعث من الضياء)؟... وهو الواحد الذي تنبعث منه، بوجه ما، الأشياء الأخرى كلها، يختلف بعضها عن بعضها الآخر بالقرب منه أو البعد عنه". - أفلوطين، تاسوعات، ترجمة: فريد جبر، تحقيق: جبرار جيهامي، سميح غنيم، مكتبة لبنان ناشرون، لبنان، ط1، 1997، ص 452-453. أما عند المتصوفة فقد عدوها نوعا من التجلي من عالم الغيب على عامل الشهادة الدائم الذي لا يزول، مع اختلاف بين المتصوفة في طبيعته «وعندما يستخدم متفلسفة الصوفية المصطلح فهم يشيرون إلى فيض النور الإلهي على الأكوان، وهو النور الكاشف لغيب الهوية»، إبراهيم إبراهيم محمد ياسين، دلالات المصطلح في التصوف الفلسفي، دار المعارف، القاهرة، (د/ط)، 1999، ص 61. « ما يفيد التجلي الإلهي، فإن ذلك التجلي الهولاني الوصف، وإنما يتعين ويتقيد بحسب المتجلي، فإن كان التجلي له عينا ثابتة غير موجودة يكون هذا التجلي بالنسبة إليه تجليا وجوديا يفيد الوجود، وإن كان المتجلي له موجودا خارجيا كالصورة المسواة يكون التجلي بالنسبة إليه بالصفات ويفيد صفة غير الوجود كصفة الحياة ونحوها»، عبد المنعم حفني، معجم مصطلحات الصوفية، دار المسيرة، بيروت، ط2، 1987، ص 208

² ابن عربي، فصوص الحكم، (المقدمة)، المصدر السابق، ص 28

³ ابن عربي، فصوص الحكم، فص حكمة روحية في كلمة يعقوبية، المصدر السابق، ص 96

⁴ عبد الوهاب الشعراي، البواقيت والجواهر، ج1، المصدر السابق، ص 73

كما وقد ميز الشيخ الأكبر بين الذات الإلهية ومرتبة الألوهية هما (الأحادية والواحدية)، فالأولى تعبير عن مقام الوجود لواجب الوجود، والثانية تعبير عن صفة حققت مقام الألوهية "تأليه الذات"، فالأولى في غنى عن الموجودات، والثانية تفتقر إلى المخلوقات لتحقيق فعل التأليه « الأحادية هي وحدته المطلقة التي لا يصح فيها التبعض والتجزئة وتكون مجردة عن الأسماء والصفات، والواحدية هي صفة الذات المتصفة بالأسماء والصفات، وهذه الذات الواحدية هي التي تتجلى في صور أعيان الممكنات الثابتة»¹، ويحصل فعل الخلق من مرتبة الألوهية لكي ترى الذات عينها في الأشياء، والصلة بين الخلق والحق كانت في مرتبة الألوهية لا الأحادية، ومن هنا لن يكون هناك إلا وجود واحد وهو: الحق تعالى الواحد « الوجود الحق، الوجود المطلق، الوجود الثابت، الوجود الواحد، فهو سبحانه كل الوجود، ولا وجود لموجود آخر سواه، فأينما نُؤلَّى وجهنا فثمَّ وجود الله الذي لا يوجد في مكان بعينه والذي لا يخلو منه مكان»²، وقد وقف ابن عربي عند قوله تعالى ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (سورة الحديد: الآية 3)، فالله حق بالذات وخلق من حيث الصفات والأسماء وهذا هو عين الألوهية، فالخلق يشترك مع الحق في كل اسم وصفة إلا الوجوب بالذات « ولا شك أن المحدث قد ثبت حدوثه وافتقاره إلى محدث إمكانه لنفسه، فوجوده من غيره، فهو مرتبط به ارتباط الافتقار... ولما كان استناده إلى من ظهر عنه لذاته، اقتضى أن يكون على صورته فيما ينسب إليه من كل شيء من اسم وصفة ما عدا الوجوب الذاتي فإن ذلك لا يصح في الحادث»³.

وإذا كان الحق والخلق واحد لا كثرة وهمية وتعدد خادع، فإنه لا يمكن الإيمان بأثنية متقابلة، ذات حق وذات خلق، بل إن عين الموجود هو الموجد، وعين الموجد هو الموجود وهنا تُقضى فكرة الخلق من العدم « والحق هنا ليس خالقا للموجودات من العدم ولا مؤيسا لها بعد أن كانت ليس. فالموجودات أزلية أزلية الله، لأنها تجليات للذات الإلهية»⁴، هنا نجد أن كلمة الوجود ستغدو مرادفا لكلمة الحق تعالى لأنه عين الوجود أزلا أبدا وسرمدا باطنا وظاهرا « وهو عين ما ظهر وما بطن، ليس في الوجود من يراه غيره وليس في الوجود

¹ هادي العلوي، مدارات صوفية، مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، سوريا، ط1، 1997م، ص 71

² فيصل بدير عون، التصوف الإسلامي الطريق والرجال، المرجع السابق، ص 292

³ ابن عربي فصوص الحكم، فص حكمة الهية في كلمة آدمية، المصدر السابق، ص 53

⁴ فيصل بدير عون، التصوف الإسلامي الطريق والرجال، المرجع نفسه، ص 302

شيء باطن عنه، فهو الظاهر لنفسه، والباطن عن نفسه، وهو المسمى بأسماء جميع المحدثات¹، فلا حرج أن نسمي الحق بالخلق والخلق بالحق، لأن الحق عين الخلق وصورة الحق تجسدت في الخلق

« فلا تنظر العين إلا الله ولا يقع الحكم إلا عليه

فنحن له وبه وفي يديه وفي كل حال فإننا لديه»²

فالخاصية الوجودية اعتماد متبادل بين الله كواجب الوجود لذاته، والموجودات التي هي تجليات لهذا الواجب « لأن عين وجود الخلق عين وجود الحق »³، كما قال في الفصوص: «فنحن جعلناه بمألوهيتنا إلهًا، فلا يعرف حتى نعرف . قال عليه السلام: «من عرف نفسه عرف ربه» وهو أعلم الخلق بالله⁴، حتى وإن كانت معرفة الله بالعقل تتم نظرا واستدلالات، إلا أنه يقدم أوصافا عقلية (أزلي، ليس بجسم ولا عرض، غير مدرك بالحواس... الخ)، أما حقيقة الألوهية فتعرف بعد أن يُعرف المألوه « فإن بعض الحكماء وأبا حامد ادعوا أنه يعرف الله من غير نظر في العالم وهذا غلط. نعم تعرف ذاتا قديمة أزلية لا يعرف أنها إله حتى يعرف المألوه. فهو الدليل عليه »⁵ وكتبها في هذا الشعر:

«فلولاه ولولانا لما كان الذي كانا

فأعطيناه ما يبدو به فينا وأعطانا

فصار الأمر مقسوما بإياه وإيانا»⁶

وهنا تظهر المفارقة الرهيبة في العرفان الفلسفي للشيخ الأكبر، يوم أن جعل الحق متجليا في الخلق، ولو لا الخلق ما عُرف الحق، فثبت احتياج الحق للخلق « فالحق سمع الخلق وبصره ويده ورجله وجميع قواه كما ورد في الخبر الصحيح. ثم أن الذات لو تعرّرت عن هذه النسب لم تكن إلهًا»⁷، لكي يُعرف إلهًا هذا تكريس لافتقار الواجب للممكن بما يخالف قاعدة المتكلمين التي تثبت العكس، لكن لا على مستوى الأبدية (

¹ ابن عربي، فصوص الحكم، فص حكمة قدّوسية في كلمة إدرسية، المصدر السابق، ص 77

² ابن عربي، فصوص الحكم، فص حكمة أحدية في كلمة هودية، المصدر نفسه، ص 113

³ ابن عربي، الفتوحات المكية، ج 4، المصدر السابق، ص 221

⁴ ابن عربي، فصوص الحكم، فص حكمة مهيمية في كلمة إبراهيمية، المصدر نفسه، ص 81

⁵ المصدر نفسه، ص 81

⁶ المصدر نفسه، ص 143

⁷ المصدر نفسه، ص 81

الذات) وإنما على مستوى الألوهية (الأسماء والصفات)، فهذه الضرورة هي تحقيق لصفة الألوهية، فبدون الخلق يظل إمكان وجود، لا فعل وجود وتأثير في العيان، مؤكدا ابن عربي أن كل فعل إلا وله أثر ومادة للفعل فالعالم يحتاج إلى معلوم والخالق إلى مخلوق « فإن قاهرا بلا مقهور وقادرا بلا مقدور وخالقا بلا مخلوق وراحما بلا مرحوم صلاحية ووجودا وقوة وفعلا محال، ولو زال سر هذا الارتباط لبطلت أحكام الألوهية لعدم وجود من يتأثر. فالعالم يطلب الألوهية وهي تطلبه، والذات المقدس غني عن هذا كله.¹، فالعالم كله إن هو إلا وجود إضافي ملحق بالباري تعالى، يفتقر كل مخلوق إلى الحق في وجوده، ولو لم يسري الحق في الخلق ما وُجد العالم يقول ابن عربي:

« فالكل مفتقر ما للكل مستغن هذا هو الحق قد قلناه لا نكفي

فإذا ذكرت غنيا لا افتقار به فقد علمت الذي بقولنا نعني²»

ثانيا: وحدة الأديان في ضوء وحدة الوجود: يتوقف القول بوحدة الأديان بذلك المذهب الذي جعله ابن عربي: عين الموجود الموجد ومرآة الموجد في الموجود، فالحق في الخلق متجلي وما الكثرة إلا وهم والتعدد خداع، فالحق واحد لا يتكرر أو يتعدد، الحق كل هذه التحليلات التي نلاحظها في الطبيعة « ولذلك فإن العارف الحق هو من يعبد الله في كل هذه الصور وهو من يتسع صدره لكل مظاهر العبادة، لأن عبادتي لأي موجود من الموجودات، وفي أي مكان من الممكنة، وعلى أي صورة من الصور إنما هي- في الحقيقة- عبادة الله وحده³».

وعليه يكون الاعتقاد بوحدة الأديان من لوازم وضرورات الإيمان والاعتقاد بوحدة الوجود، وتتخذ الصوفية من فكري التجلي ذريعة لتقرير أن الحق المتجلي واحد وهو المعبود الواحد، الحقيقة الواحدة مهما تعددت المظاهر في العالم ومادام الله هو كل هذا العالم، فإن أي طريق نسلكه يوصلنا إليه، وهو ما وُلد لدى المتصوفة رؤية مشتركة تسعى إلى إزالة كل الحدود « طريق الله هو الطريق العام، أما الطريق إلى الله فيتعدد بعدد أنفاس الخلائق⁴».

¹ عبد الوهاب الشعراني، اليواقيت والجواهر، ج1، المصدر السابق، ص 73-74

² ابن عربي، فصوص الحكم، فص حكمة إلهية في كلمة آدمية، المصدر نفسه، ص 56

³ فيصل بدير عون، التصوف الإسلامي الطريق والرجال، المرجع السابق، ص 314

⁴ مع الشيخ الأكبر حاوره عصام محفوظ، الناشر الفارابي، بيروت، (د/ط)، (د/س)، ص 36

إن الاختلاف بين الأديان والتجارب الدينية إن هو إلا اختلاف في المظاهر والأعراض (الطقوس والعبادات)، ولكن الحق واحد في الجوهر فالوسائل متعددة ولكن الغاية المرجوة واحدة، وهذا تكريس صريح وأصيل لفكرة التعددية الدينية؛ لإيمانهم بأن الحق يتجلى في كل معبود قديم أو حديث، وهو ما يجعل كل الأديان تتسم ب: المساواة في الحقائق والصوابية وإمكان تحقيق الخلاص الأخروي للأتباع إذا خلصت النوايا، فكل الشعائر والطقوس وأنواع العبادات إن هي إلا وسائط تؤدي إلى الله الواحد الذي تتوحد الأديان في طلبه، بالجواهر وتتعدد الأعراض الموصلة إليه» إذن هذا هو حقيقة التجلي الذي تحدث عنه ابن عربي وغيره في وحدة الوجود، مآله تصحيح جميع الأديان البشرية، إذ كان الله تعالى قد أظهر في كل ملل البشر واعتقاداتهم، على اختلاف أنواعها: حقائق أسمائه وصفاته. وذلك بتجليه في جميع معبودات البشر، بلا استثناء بذاته، حتى ولو اخترع في هذا العصر معبود جديد لم يكن، فإن الله سبحانه يتجلى فيه بذاته ولا بد. إذ هو كل الوجود والوجود هو سبحانه»¹، فكل أهل الأديان معذرون، بل لا يوجد كفر وظلال ولا صواب وبطلان، لأن كل معبود وفي أي دين هو الحق الخفي وقد تجلى كما أرادوه أن يتجلى، فلا العقل أو الصورة، ولا الدين أو القران يحده أو يقيد «واعلم أن اليهودية والنصرانية والإسلام وغير ذلك من الأديان هي ألقاب مختلفة وأسام متغايرة، والمقصود منها لا يتغير ولا يختلف.»²

لقد جعل ابن عربي من الحب مخلصاً يوم القيامة دون اعتبار للمعتقد أو الشريعة، لأن الإله الذي عُبد هو عنوان لمحبة الله وإن كانت مجرد وسائط، إلا أن ما ورائها أكبر مما يتجسد في الطين أو الألواح أو الصور، فيجتمع حبهم الذي كان مقسماً يوم الآخرة ليكون حُباً للحق الواحد، فينالون الرحمة وينجون من العذاب « فلا يبقى مع المشركين يوم القيامة إلا حبهم لله خاصة، فإنهم في الدنيا أحبوه، وأحبوا شركائهم على أنهم آلهة، ولولا ذلك التوهم والغلط ما أحبّوهم، فكان محبوبهم الألوهة، وتخيّلوها في كثيرين، فأحبوه أحبوا الشركاء، فإذا كان في القيامة، كما ذكرنا، لم يبق عندهم سوى حبهم لله تعالى»³، أما الحلاج* فقد اعتبر

¹ لطف الله حوجه، وحدة الأديان في تأصيلات التصوف وتقريرات المتصوفة دراسة تحليلية، مكتبة الملك فهد الوطنية، مكة المكرمة، ط1، 1432هـ، ص 70

² أخبار الحلاج، رقم: 45، تحقيق: لويس ماسينيون وبول كراوس، التكوين للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، (د/ط)، 2006، ص 74

³ ابن عربي، الفتوحات المكية، ج2، تحقيق: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 1999، ص 337-338

* ابو المغيث الحسين بن منصور بن محمى البيضاوي، (244هـ-309هـ) شاعر ومتصوف من أصل فارسي من كبار المتعبدين والزهاد، ويعد من اعمدة الشعر الصوفي، وأحد أقطاب مدرسة نيسابور الصوفية، تنقل بين عدة مدن وأمصار، أعدم أثناء الحكم العباسي بتهمة

أنه مهما تغيرت الأسماء وتنوعت التجارب الدينية، وتكثرت وتغيرت الشرائع والمعابد، فإن المقصود والغاية توحيدها، لأن المطلب واحد ثابت والقصد ما هو بمختلف، حيث يقول في أبيات:

« تفكرت في الأديان جدا محققا فألفيتها أصلا له شعبٌ جمًّا

فلا تطلبن للمرء دينا فإنه يصد عن الوصل الوثيق وإنما

يطالبه أصل يعبرٌ عنده جميع المعالي والمعاني ففيهما»¹

ولما كان الإله عند عربي مطلقا باسم التجلي الكوني في الوجود، فكل معبود يعد تجليا للإله المطلق مهما كان ذلك المعبود في أي دين، فالله حسبه عين جميع الآلهة وليس محصور في شريعة دون سواها، حيث يقول في الفصوص:

«الله أوسع أن يقيده لنا عقدٌ فكلُّ عقيدةٍ لا تبطل

لكن لها وجه إليه محققٌ يدري به الحبرُ اللبيبُ الأكمل

جاء المحقق في التجلي بالذي وقع النكير به وما هو أنزل

فله التجلي في العقائد كلها وأتى بذاك تبدُّلٌ وتحوُّلٌ»²

فكل التجارب الدينية مقبولة عند رب العالمين، وكل اختلاف ملى مرضي عنه، فكل معبود هو مرآة للحق المطلق المتعالي، وبالتالي فإن للعبد الحق في اختيار الدين الذي أحب واقتنع، فرحمة الله تجاوزت المعبود المسجد أو الجرد عند المؤمنين، فحقيقة الله متجلية في كل الشرائع وظاهرة في كل معبود فكل أين (قبله) يتوجه إليه العبد فالله في انتظاره هناك دون حصر القبلة في وجهة دون أخرى: «فقد بان لك عن الله أنه في أينية كل وجهة، وما ثم إلا الاعتقادات. فالكل مصيب، وكل مصيب مأجور. وكل مأجور سعيد وكل سعيد مرضي عند وإن شقي زمانا ما في الدار الآخرة.»³

التنظيم السري لاتقلاب سياسي في العراق وإيران، بحكم قضائي تحت ضغط الوزير حامد بن عباس، فصل وقطعت أطرافه وأحرقت جثته، وذر رمتاها في نحر دجلة من تراثه الصوفس نجد: "بستان المعرفة". "طواسين". "ديوان الحلاج". عبد الرضا حسن جباد، الأسرار والرموز والعلم الدفين عند الحلاج، مجلة القادسية في الآداب والعلوم التربوية، العددان (1-4)، المجلد (7) 2008، العراق، ص 102-103-104.

¹ أخبار الحلاج، المصدر السابق، ص 74

² ابن عربي، ديوان ابن عربي، شرح: أحمد حسن بسج، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 1996، ص 435

³ ابن عربي، فصوص الحكم، فص حكمة فتوحية في كلمة صالحية، المصدر السابق، ص 114

يؤمن ابن عربي بأن كل معبود وصورة هو تجلي للحق تعالى الذي لا تحدّه معابد ولا مساجد ولا كنائس «فإن إله المعتقدات في نظره من خلق الإنسان يتصوره كل حسب استعداده وحظه من العلم والترقي الروحي»¹، ولما كان كل معبود هو تجلي من التجليات الإلهية ومرآة للحقيقة المتعالية، فإنه لا يُمدح ولا يستحسن الجثوم على طريق واحد واختزال الحقيقة المطلقة في تجلي واحد دون غيره، من هنا كان التنبيه والتحذير من صاحب الفتوحات لمن تقيد بمعتقد وتمسك بشريعة فالتجوال العقدي فيه خير كبير « ومن هنا كانت العبادة الباطلة هي أن يقف العبد عند مجلي واحد يقصر عليه عبادته من دون بقية المجالي، ويتخذ من هذا المجلي معبودا يسميه إلهًا، كما أن العبادة الصحيحة هي أن ينظر العبد إلى جميع الصور على أنها مجال لحقيقة ذاتية واحدة هي حقيقة الإله الواحد. »²، وقد عبر ابن عربي عن نظريته هذه في نصوص كثيرة شعرا ونثرا « فإياك أن تتقيد بعقد مخصوص وتكفر بما سواه فيفوتك خير كثير بل يفوتك العلم بالأمر على ما هو عليه. فكن في نفسك هيولى لصور المعتقدات كلها فإن الله تعالى أوسع وأعظم من أن يحصره عقد دون عقد فإنه يقول ﴿ فَأَيْنَمَا تُولَّوْا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ ﴾ وما ذكر أينا من أين »³، وله في ذلك أبيات أصبح تقليدا يردد عند طلاب التسامح الديني، حاملة بحق أبر دعوة لقبول التعددية الدينية واحتضان الآخر مهما كان تدينه حيث يقول:

« لقد صار قلبي حاملا كل صورة فمرعى لغزلان ودير لرهبان

وبين لأوثان وكعبة طائف وألواح توراة ومصحف قرآن

أدين بدين الحب أني توجهت ركائبه فالحب ديني وإيماني»⁴

وقد علق ابن عربي على ذلك التنافر والتنازع بين أهل الأديان وأتباع الآلهة وعُبادها، منكرًا عليها العنف والتعصب والإقصاء الذي يتقاذف به أتباع الأديان رادًا ذلك إلى جهلهم، دون علمهم أن الحق هو تجلي مطلق وألوهية ممدودة تحيط بكل معبود وتظل كل معبد، فجهلهم أظهر لهم أن دينهم حق وما مدونه باطل

¹ عرفان عبد الحميد فتاح، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، دار الجيل، بيروت، ط1، 1993م، ص 95

² محمد مصطفى الحلبي، الحياة الروحية في الإسلام، دار الكتاب المصري - دار الكتاب اللبناني، القاهرة- بيروت، (د/ط)، 2011، ص

³ ابن عربي، فصوص الحكم، فص حكمة فتوحية في كلمة مفتاحية، المصدر السابق، ص113

⁴ ابن عربي، ديوان ترجمان الأشواق، (تناوحت الأرواح)، الأبيات (13-14-15)، اعتنى به: عبد الرحمن المصطفاوي، دار المعرفة، لبنان،

وظلال ولا خلاص ولا نجاة إلا في شريعتهم» كما قد علمنا أن النجاة مطلوبة لكل نفس ولأهل كل ملة فهي محبوبة الجميع، فكل ذي نحلة وملة يتخيّل أنه على الطريق الموصل إليها، فالقدح الذي يقع بين أهل الملل والنحل إنما هو من جهة الطرق التي سلكوها للوصول إليها لا من جهتها،¹.

واعتبر ابن عربي أن الجاهل لحقيقة التجلي هو المنحصر في دائرة عقديّة معينة، والمكتفي بمعبوده والرافض لكل أشكال التدين ظناً منه أنه على حق وغيره على باطل، وهذا عين الغرور والجهل حسب ابن عربي فالله يسع كل الشرائع وأكثر والعقائد وأكبر، والمعابد « تجلي اختلاف الأحوال: هذا التجلي هو الذي يكون على غير صورة المعتقد فينكره من لا معرفة له بمراتب التجليات ولا بالمواطن فاحذر من الفضيحة إذا وقع التحول في صور الاعتقادات وترجع تقرر بمعرفة ما كنت قائلاً بنكرانه وهذه الحقيقة هي التي تمد المنافقين في نفاقهم والمرائين في ريائهم ومن جرى هذا الجرى.²، من هنا فلا بد من نفوذ الأخوة والرحمة بين أتباع الديانات الذين يتقاسمون هم تحقيق الخلاص والنجاة من العذاب الأخروي بلا تكفير ولا إقصاء» فينبغي للإنسان الطالب مقام الخلة أن يحسن عامة لجميع الخلق الله كافرهم ومؤمنهم طائعهم وعاصيهم، وأن يقوم في العالم مع قوته مقام الحق فيهم، من شمول الرحمة، وعموم لطائفه من حيث لا يشعرون أن ذلك الإحسان منه، ويوصل الإحسان إليهم من حيث لا يعلمون، فمن عامل الخلق بهذه الطريقة وهي طريقة سهلة فإني دخلتها وذقتها فما رأيت أسهل منها ولا ألطف وما فوق لذتها لذة،³، إن صفة "المؤمن الصادق" تشمل كل المؤمنين ما إن أخلصوا في أديانهم والتزموا بمعتقداتهم وطهروا أفئدتهم « كل نفس بشرية لها نهج ديني معين، فالمؤمن لا يكون له من الرؤى إلا في سياق إيمانه الذي يؤمن به، فالمسلم يرى غير ما يراه المسيحي أو اليهودي»⁴، ومسك الختام في رسالة التعددية الدينية لدى العرفاء هو: جلال الدين الرومي * محامي التسامح الديني وعمدة دعاوي التقارب بين الأديان والتعايش مع الآخر وقبوله¹، مُدشّنا

¹ المصدر السابق، حاشية ص 73

² محي الدين ابن عربي، رسائل ابن عربي، "كتاب التجليات"، وضع حواشيه: عبد الكريم النمري، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2001، ص 326

³ ابن عربي، الفتوحات المكية، ج3، تحقيق: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 1999، 343-544

⁴ أنا ماري شيمل، الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، ترجمة: محمد اسماعيل السيد ورضا حامد قطب، منشورات الجمل، بغداد، ط1، 2006م، ص 305

* جلال الدين الرومي سلطان العارفين وزعيم المولوية البلخي (1207م-1273م)، شاعر وصوفي وعالم بالفقه الحنفي، من أبرز أعلام التصوف الفلسفي في التاريخ الإسلامي، وأكثرهم تأثيراً عبر العصور، لقد كان شمس الدين التبريزي (قطب الصوفية)، الشخصية الأكثر

بذلك فلسفة إنسانية رَجبة تحتضن الإنسان أياً كان دينه وشرعته، فبالحب وباسم الحب يعانق الإنسان الإنسان، فيذوب اختلاف الأديان، ومن هذا الحب تتروي أرض التسامح التي جذبتنا عنف وصراع الأديان «كان الرومي مسلماً مؤمناً بتعاليم الإسلام السمحة، لكنه استطاع جذب أشخاص من ديانات وممل أخرى بسبب تفكيره المرن المتسامح. فطريقته شجعت التساهل اللامتناهي مع المعتقدات والأفكار كلها... وبالنسبة إليه وإلى أتباعه، فإن الديانات كافة خيرة وحقيقية بمفاهيمه لذلك كانوا يعاملون المسلمين والمسيحيين واليهود معاملة سواسية... وكان الرومي يؤمن بوحدة الوجود، وصحة الأديان كلها»².

لقد كانت أقواله وأشعاره نارا تحرق كل حدود وفواصل بين الأديان التي لا تختلف إلا بالرسم، أما الحقيقة فقد جعلها ضلالاً للحق الواحد، وكيف لا وهو يدين بدين الحب ولا اعتبار للأديان إلا بالعشق الذي هو جوهر الإيمان « والحضرة الإلهية مليئة بالرحمة والكرم، وعاشقتها سواء الوجود والعدم. والكفر والإيمان كلاهما عاشق لذلك الكبرياء»³، ولا يتحرج عاشقنا في أن يلج كل الأديان ويصلي في كل المعابد ويناجي كل المعبودين لأن ذلك عنده أعراض لا يتغير معها الجوهر الواحد المطلوب يقول الرومي بنظم رمزي فلسفي مهيب في ديوانه "شمس تبريز" «انظر إلى العمامة أحكممتها فوق رأسي، بل انظر إلى زنار زرادشت حول خصري، أحمل الزنار وأحمل المخلاة، لا بل أحمل النور فلا تنأ عني، مسلم أنا ولكني نصراني وبرهمي وزرادشتي، ليس لي سوى معبد واحد، مسجداً أو كنيسة أو بيت

تأثيراً في حياة الرومي التي كانت سبباً في تحوُّله من العالم الفقيه إلى الصوفي العارف بالله ولسنا بطامعين أن نضيف أو نزيد على ما قدمه العقاد في رسمه لسير وحياة الرومي والاحتفاء بآثاره الشعرية. التي ربما تجاوزت حتى تراجم أصحاب السير الكبار من أمثال ابن خلكان، والذهبي، يعتبر ديوانه "المنوي" الذي يتوزع على ستة أجزاء أحد أهم وأشهر أعمال الأدب الصوفي وأكثرها تأثيراً وانتشاراً في العالم. إضافة إلى كتاب "فيه ما فيه" النثري، وديوان "شمس الدين التبريزي" و"الرباعيات"

ينظر: - عباس محمود العقاد، ابن الرومي حياته من شعره، مؤسسة هنداوي، مصر، ط1، 2014.

- روفن جست، ابن الرومي حياته وشعره، ترجمة: حسين نصار، المركز القومي للترجمة، القاهرة، (د/ط)، 2011، من ص 13 إلى

ص 64

¹ سيتم استثمار أفكار وأقوال الرومي من قبل سروش في الفصل الخامس مما سيوضح الصورة بجلاء لموقف المولوي من الاختلاف الديني والتعددية الدينية. بل سيكون المنوي دستور سروش في مشروعه البلورالي.

² عمار علي حسن، فرسان العشق الإلهي، الدار المصرية اللبنانية، ط1، 2014، من ص 260 إلى ص 262

³ جلال الدين الرومي، المنوي، ج1، الأبيات 2455، ترجمة: ابراهيم الدسوقي شتا، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، مصر، (د/ط)، 1996، ص 233

أصنام، ووجهك الكريم فيه غاية نعمتي، فلا تنأ عني" ¹، أما الششتري* فقد جعل ديوانه شعرا من الحب، يسوي فيه بين كل الأديان والمعتقدات المغلوبة على أمرها فلم تجد إلا ذلك المعبود تراه عين الحق، فمن ترهب في دير صنم، ومن تنسك في معبد براهام، ومن طاف بيت الحرم؛ فهو مصيب معذور مرضي عنه لأن المقصود واحد تعددت المصايح الموصلة إليه:

« محبوبي قد عمّ الوجودُ

وقد ظهر في بيض وسود

وفَ نصارى مَع يَهُود

إِفْهَمْنِي قَطُّ

افْهَمْنِي قَطُّ

وَفَ الحُرُوفِ وَالنَّقْطِ

وَفَ النباتِ وَفَ الجمادِ

وَفَ البياضِ وَفَ السوادِ

وَفَ القلمِ وَفَ المدادِ

وليس ف هذا غَلَطُ افْهَمْنِي قَطُّ إِفْهَمْنِي قَطُّ

محبوبي ما مثله قرين

عرفته حقا يقين

لَمْ يَحْتَجِبْ لِلْعَارِفِينَ

¹ رينولد نيكلسون، في التصوف الإسلامي وتاريخه، ترجمة: أبو علا عفيفي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، مصر، ط1، 1947، ص

* متصوف وزاهد وشاعر أندلسي المغربي الشاذلي (610 هـ - 668 هـ) نعتة المقرري التلمساني ب " عروس الفقهاء، وأمير المتجردين، وكبار لابس الخرقه" حضي بصحبة ابن سبعين توفي ودي في مصر (بمقبرة دمياط)، اعتقد بعض الباحثين أنه كان أوّل من استعمل الرّجل في المعاني الصوفية، كما كان محي الدين بن عربي أوّل من استعمل الموشح في ذلك. كان جوالا يسبح بين المدن والأمصار من معروف بديوانه الشعري انظر: أحمد بن محمد المقرري التلمساني، نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب، ج2، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1968، ص 185-186-187. كذلك ترجمته في "ديوان الششتري" من طرف المحقق علي سامي النشار، دار النشر المعارف، الاسكندرية، ط1، 1960، من ص 3 إلى ص 14. أيضا: لسان الدين بن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، ج4، تحقيق: محمد عبد الله عنان، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط2، 1973، من ص 205 إلى ص 216.

فِي كُلِّ شَيْءٍ قَدْ اخْتَلَطَ إِفْهَمْنِي قَطُّ إِفْهَمْنِي قَطُّ»¹

وهذا توسيع للتجلي الإلهي ليسع الوجود كله فمهما تعددت الموجودات بالماهية فهي واحدة بالهوية التي تجلت فيها (الحق) « في هذه الآيات يطلق الششتري تجلي الذات الإلهية ولا يقيدتها لتشمل كل الوجود من نبات وجماد وبياض وسواد وحتى الحروف والأقلام والمداد، بل تجلى في أبهى صورته من تجليه الأقدس، في الإنسان بجميع ألوانه ومعتقداته»².

نستنتج في الأخير أن دعوة التصوف تعد بحق أكبر وأقدم وأهم دعوة الى التسامح الديني والتعددية الدينية، وإرساء لفكرة الحوار الديني وقبول الغير المخالف مليا أو مذهبيا وتمكين التقريب بين التجارب الدينية المتنوعة. وكذا تأسيس لمقولة الحرية الدينية بحيث يحق للإنسان أن يتبدن بالدين الذي يريد مادام كل السبل معذورة وكل التجارب الدينية مرضي عنها.

إن مبنى هذه الدعوة خاصة مع ابن عربي قائم على فلسفة وحدة الوجود القاضية بأن كل المخلوقات هي

تجليات مهما اختلفت عن الحق الواحد وبالتتالي فإن كل معبود وكل صورة من ورائها حق واحد

فالاختلاف بالاسم وبالمعنى يتحقق الوثام

« يَا مَنْ يُرَدُّ يَرَى الْإِلَهَ ينظرُ جميع الموجودات

صامتٌ وناطقٌ وجمادٌ من حيوانٍ ومن نباتٍ

في كلِّ شيءٍ يرى الإلهَ من غيرِ حُلُولٍ ولا جهاتٍ

من غيرِ جهاتٍ ولا حُلُولٍ ترى إلهاً دبركُ»³

بهذا الرسم الشعري تغدو جميع الموجودات من نبات وجماد وحيوان وإنسان إن هي إلا تجليات للذات الإلهية. وبهذا آمنت الصوفية أن الحب هو الجامع للإنسانية المقرب للأديان، النافي للعنف والعدوان«اعتبر الصوفية الحب أساس الأديان جميعا»⁴.

¹ ديوان الششتري، ديوان أبي الحسن الششتري، تحقيق: محمد العدلوني الادريسي وسعيد أبو الفيوض، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، ط1، 2008، ص 267-268

² المصدر نفسه، حاشية ص 267

³ المصدر نفسه، ص 129

⁴ رينولد نيكلسون، في التصوف الإسلامي وتاريخه، مرجع سابق، ص 94

ثالثاً: حركة الإصلاح الديني إن فكرة الإصلاح في الغالب تفيد تصحيح أو تعديل أو تغيير لواقع أو حالة، أو صورة من مقام غير مرغوب فيه، أو ميئوس منه، وأنه امتاز باللاصوابية واللاسواء إلى وضع أفضل وأحسن، وهذا ما ينطبق على ظاهرة الإصلاح الديني خصوصاً في أوروبا، والتي سعت جاهدة ولطيلة قرون من أجل التخلص من مخلفات الفكر القروسطي والذهنية السكولائية التي استبدلت النور بالظلام، وخنقت العقل الأوروبي باسم الدين، فتم اختزال العلم والعقل من موقع المركز إلى عوارض الهامش فكيف كان العقل الأوروبي يحيا ويفكر زمن العصور الوسطى؟

1- البنية المعرفية في العصور الوسطى لقد اصطلح على الفترة التي امتدت من القرن الثامن الى القرن السادس عشر بالفلسفة المدرسية السكولائية/scholasticism، وقد عبر البدوي عن ماهية هذا اللون الفكر والتعليم فهي مدرسية «لأنها تدل على الفلسفة التي كانت تُدرّس في المدارس في العصور الوسطى. ومن هنا فإن لفظ مَدْرَسِيّ يطلق على كل من يُدرّس في المدارس، أو على كل من حَصَّل على جميع المعارف التي كانت تدرس في تلك العصور. ¹»، وتشير كل الدراسات أن الفلسفة السكولائية كانت توقيفية بامتياز وفيه للاهوت المسيحي دافعة ومدعمة له بسلطة النص وفلسفة اليونان « الاسم الذي يطلق على فلسفة المدرسة في العصور الوسطى التي كان أتباعها- المدرسيون- يحاولون أن يقدموا برهاناً نظرياً للنظرة العامة الدينية للعالم وكانت الفلسفة المدرسية تعتمد على أفكار الفلسفة القديمة (أفلاطون وخاصة أرسطو اللذان كانت الفلسفة المدرسية تكيف آرائهما مع أغراضها الخاصة) ²»، لكن غالباً ما يشار إلى العصور الوسطى بعصر حكم الكنيسة، إشارة الى الفترة بالخصوص التي حكم فيها المذهب الكاثوليكي، بعد أن سيطر رجال الدين على كل مناحي الحياة فالكنيسة شكلت قوة زمنية ودينية في أوروبا الغربية بالخصوص، بعد أن وسعت الكنيسة من صلاحيتها لتشمل كل ما هو روحي ومادي، وكذا التفرد بالمعرفة والعلم بأسرار الكون وما وراء الكون، واحتكار فهم وتفسير الكتاب المقدس، وكذا مصادرة الحقيقة في

¹ عبد الرحمن البدوي، فلسفة العصور الوسطى، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط2، 1969، ص 43

² م. رُوزنتال /ب. يُودين، الموسوعة الفلسفية، المرجع السابق، ص 350

دائرة التفكير الكنسي ما جعل البعض يستعمل « مصطلح العصور الوسطى كمرادف لانهطاط حال أمة بعينها»¹.

مما يعني أن المسيحية قد شهدت تحولا في تاريخه كدين يعلم الناس كيف يسافر إلى رحمة الله لنيل الخلاص إلى ايدولوجية مذهبية، تحتكر النص وفهمه وتكرس تعصبا وقهرا وتسلطا دينيا «إلا أن الكنيسة دفعت الثمن باهضا مقابل ما أحرزته من عظمة، كلفتها التحلي عن سياسة التسامح من جهة، وانتشار الفساد- من رشوة وسرقة ومحاباة- في جهازها من جهة أخرى... وبعبارة أخرى فإن ازدياد ثروة رجال الدين أدى إلى اختفاء روح الأخوة والبساطة والمساواة- وهي الروح التي ميزت الكنيسة في العصر الأول»²، فقد كتب لتفكير اللاهوتي أن يحكم الحياة بكل أبعادها، وبالتالي على حساب العقل والموضوعية العلمية تم بعث الرهينة والديرية « هناك بعض المآخذ والاتهامات التي وجهت إلى الفكر الفلسفي الذي كان سائدا في القرون الوسطى منها: أن العصر الوسيط ذاته كان عصر ظلام دامس من الناحية الفكرية والثقافية فضلا عن أن هذا الفكر كان مدونا بلغة لاتينية سقيمة وركيكة، وأنه لم يكن فلسفة حقيقية، بل كان فكرا دينيا بحثا يعالج مسائل الدين فقط»³.

وقد دامت هذه الوصاية على العقل الأوروبي لمدة خمسة قرون أو ستة على اعتبار « إن فلسفة القرون الوسطى الأوروبية تبدأ على وجه التدقيق في القرن التاسع وتنتهي تقريبا في القرن الرابع عشر ميلادي»⁴، وإن كان بعض المؤرخين يجعلون العصور الوسطى مشطورة « إلى حقتين متميزتين: العصور المظلمة وتقع بين عامي 400 و100م والعصور الوسطى الحقيقية وتشمل القرون الخمسة أو الستة التالية»⁵، وبالمجموع فإن عشر قرون كانت كافية لأسر العقل الأوروبي، وتبيئة مكانة له في الهامش وترسيم مرتبة الاتباع للعقل الغربي قبالة دراسة الطبيعة وفهم الكون والإنسان والحياة « وهناك الكثير من الأفكار والآراء والنظريات التي

¹ محمد محمد ناصر الحداد، قراءات في تاريخ العصور الوسطى، مجلة جامعة الناصر، العدد الرابع، يونيو. ديسمبر، 2014م، اليمن، ص 402

² سعيد عبد الفتاح عاشور، تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، (د/ط)، 1976، ص 47

³ ماهر عبد القادر ماهر، حربي عباس عطيتو، دراسات في فلسفة العصور الوسطى، دار المعرفة الجامعية، مصر، (د/ط)، 2000، ص 14

⁴ جوزيف نسيم يوسف، تاريخ العصور الوسطى الأوروبية وحضاراتها، مؤسسة شباب الجامعة للنشر والتوزيع، مصر، ط1، 1984، ص

07

⁵ المرجع نفسه، ص 07

قامت حول بداية العصور ونهايتها، ولكنها تبدأ عادة بالقرن الخامس وتنتهي بالقرن الخامس عشر أو السادس ميلادي، تبدأ بسقوط روما وانحيار الإمبراطورية الرومانية القديمة على أيدي الجرمان البرابرة سنة 476م، وتنتهي بسقوط القسطنطينية في أيدي الأتراك سنة 1453م أو بحركة الإصلاح الديني في الغرب في القرن السادس عشر»¹، المهم والذي ينبغي تأكيده أن الكنيسة خاصة الغربية في أوروبا تمتعت بكامل النفوذ والسيطرة وتمام السلطان، فكانت بحق متحكمة في البوصلة الدينية والزمنية في البلاد الأوروبية، وبسطت ذلك النفوذ عن طريق البابوية الكاثوليكية « وبلغ نفوذ البابوية الديني الفكري والديني بوجه عام ذروته في القرن الثالث عشر عندما أصبح البابا في أوروبا الغربية - بالنسبة لأهلها - بمثابة ملك يتمتع بسلطان زمني فوق السلطان الروحي»².

ناهيك عن الفساد الأخلاقي الذي استشرى في غالبية رجال الدين بعد أن تهيأت لهم السلطة وعلى كعب البابا حكما وجاها، ودرجة ومنزلة في المجتمع الأوروبي، وقد وصف أحد الرهبان (جروم jarum) تلك الحالة التي آلت إليها الحياة الدينية في أوروبا (البابوية) على طول العصر الوسيط قائلا « إن عيش القسوس ونعيمهم كان يزرى بترف الأمراء والأغنياء المتورفين، وقد انحطت أخلاق الباباوات انحطاطا عظيما، واستحوذ عليهم الجشع وحب المال وعدوا طورهم،. حتى كانوا يبيعون المناصب والوظائف كالسلع، وقد تباع بالمزاد العلني ويُؤجرون أرض اللجنة بالوثائق والصكوك وتذاكر الغفران، ويأذنون بنقض القانون، ويمنحون شهادات النجاة وإجازات حل المحرمات والمحظورات كأوراق النقد وطوابع البريد، ويرتشون ويرابون»³.

إلى جانب ذلك نجد أن رجل الدين قد تفرد في هذه العصور بمسؤولية البحث والكشف عن الحقيقة الدينية، وفهم النص الديني وتفسيره، فكان للكنيسة سلطة وحق التصويب والتخطئة، فما وافق تعاليم السلطة الدينية الكنسية فهو حق صائب يُبارك، وما اختلف وتعارض معها فهو كفر وإلحاد ينبغي أن يُحارب، لهذا كان العقل المسيحي نقيضا حادا لكل إبداع فلسفي أو علمي أو اجتهاد ديني. لأن ذلك

¹ المرجع السابق، ص 07

² أحمد علي عجيبة، البابوية وسيطرتها على الفكر الأوروبي في العصور الوسطى، مكتبة المهتدين الإسلامية، م ع س، ط1، 1991م، ص

31

³ أبو الحسن علي الحسيني الندوي، ماذا أخذ العالم بالخطأ المسلمين، مكتبة الإيمان، المنصورة مصر، (د/ط)، (داس)، ص 155

يخدش المسلمات الكنسية ويزحزج الحقائق الدينية الثابتة، فتنصّب بهذا تعصب ديني وجبروت لاهوتي بعثه الكاثوليك نقابة الدين وحماة الاعتقاد الأرثوذكسي، مخافة على الوحي وما تناسل منه من حقائق هي وليدة الفهم المؤدج « وما نحن نلمس هنا أحد الأوهان الدائمة للمغامرة المسيحية: وهو حذرنا حيال ما هو إنساني بحت، ف "الكنيسة" إذا ترقبت كل شيء من الوحي بقيت متحفظة في قبولها الأعمال الإنسانية التي اهتمت بأنها تبعد عن "الله" فقد تبدى الدين المسيحي متحفظا في أتباعه تطور العلوم والتقنيات، وغالبا بمقدار مفرد، وأعطوا الانطباع بأنه يعادي كل ما هو جديد»¹، ومرجع هذا التسلط والوصاية هو تلك الوساطة المزيفة التي أقامها رجال الدين بين السماء والأرض، وأنهم بهذا وكلاء الإله في الأرض يبلغون رسالاته ويمثلون سطلته، فاكسبت أفعالهم وأقوالهم جانبا من القدسية المهيبة لدى الناس، وقد كان لهذا الواد والتسلط تبعات كبيرة حيث أنه نمت روح التمرد والعداء للفكر الكنسي، فظهرت دعاوي للتحرر من سلطة الكهنوت البابوي والفكر القروسطي الذي أضحي « لوحة رسمها فنان وسيطي على سقف أو جدار كنيسة»²، لقد شكلت هذه الضغوطات والخنق كبتا وضغطا روحيا وذهنيا واجتماعيا... الخ، لأن البابا أصبح بمثابة السلطان المقدس ووكيل الله في الأرضن يأمر فيطاع، ويدعوا فيستجاب له معارفه مقدسة لأنها بنت الكتاب المقدس « لو كنا سألنا مفكرا من القرن الوسيط أن يسمي، وفقا لتسلسل الأهمية، منابع فلسفته لأعطى بكل تأكيد المقام الأول للكتاب المقدس، لكلام الله كما وجده مودعا في أسفار العهدين القديم والجديد أيضا»³.

وقد اعتمدت الكنيسة عدة طرق ووسائل لدحض كل فكر جديد أو مخالف فلم يكن مرحبا بالبدعة كاجتهاد لفهم الوجود أو ماوراء الوجود، وقد تراوحت هذه الوسائل بين ما يعرف بالإرهاب أو التعذيب الروحي الممثل في الطرد من الكنيسة، واللعن والحرمان أي: فقدان صفة الإيمان الكنسي والخروج من رحمة الرب وتضييع السعادة الأبدية، وهذ العقوبات مشرعة من القانون الكنسي الحامي الرسمي للبابوية، وتكريس نظام ابستيمولوجي خادم للاهوت المسيحي لا الفلسفة والعلم فكانت العقوبة من نصيب « كل من يخرج

¹ جورج مينوا، الكنيسة والعلم تاريخ الصراع بين العقل الديني والعقل العلمي، ترجمة: مورييس جلال، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، سوريا، ط1، 2005، ص 11

² جونسو وبوخوان، تاريخ الفلسفة والعلم في أوروبا الوسيطية، ترجمة: علي زيغور وعلي مقلد، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، لبنان، (د/ط)، 1993م، ص 10

³ المرجع نفسه، ص 35

على نظامها، وهذه العقوبات كانت تتراوح بين الإيقاف المؤقت، وبين الفرز أو القطع أو الفصل من عضوية الكنيسة، وكان لكل مخالفة عقوبتها المناسبة، وكانت عقوبة الحرمان أو الفرز شيئاً رهيباً بالنسبة لأهالي العصور الوسطى... ولذلك كان المقطوع من عضوية الكنيسة يجد نفسه وقد نبذه الجميع وتجنّبوه... لذلك كان الاعتقاد السائد بين الناس أن الحرمان يعني حرمان المرء من السعادة الأبدية وأنه يمضي بموته إلى العذاب الأبدي»¹، وقد تم إنشاء محاكم التفتيش 1233م لإضمار كل صور الوعي والاجتهاد والتنوع والاختلاف، وتكريساً للعقيدة الأصولية ودرءاً لأي نزوع أو رغبة في مناقشة مسائل الدين والإيمان ورصد كل حركات الهرطقة وملاحقتها ومعاقبتها «وكما يظهر من الاسم فقد كانت هذه المحاكم تفتش في عقيدة الناس، ولم يسلم أحد من ذلك، فبمجرد أن يقوم أحد من الأشخاص بتحية واحد من الهرطقة كان ذلك مدعاة للشك فيه،... فإن كان المتهم عنيداً فكان يتم تعذيبه بشكل قاس ومعه أي شاهد نفي، أما الأطفال الذين لم يصلوا سن البلوغ أو الحلم، والمسنين من الرجال والنساء فكانوا يعذبون بطريقة أقل قسوة من الأقوياء»².

كل هذا وكثير يشهد أن الكنيسة في العصر الوسيط شكلت قوة حضارية وتاريخية قادت الشعب الأوروبي في جميع مناحي الدنيا والدين، فقد كانت السيادة والريادة للعرف الكنسي، ناهيك عن الممارسات الإقطاعية التي قادتها الكنيسة الكاثوليكية، فقد مارست الاستغلال المادي على الجمهرة المتدنية، ما أحنق المواطن الأوروبي الوسيط، فكانت وصمة العار في الفتيرة السكولائية هي محاكم التفتيش التي فتشت عن العقل المفكر، في أي مكان وطاردته جردته من كل حقوقه إلا أن يقول سمعت وأطعت، آمنت واتبعت، لأنه وببساطة يريد أن يأمن شر رجال الدين والمثول أمام محاكم التفتيش. «ووبطبيعة الحال مع رسوخ أقدام محاكم التفتيش ازدادت كفاءتها في اكتشاف الهرطقة وتوقيع العقاب على المهترقين»³، هكذا كانت العصور الوسطى والدين المسيحي المخلص، يعبر عن زمن الضياع الفكري والقهر والاستبداد الديني، بعد

¹ أحمد علي عجيبة، البابوية وسيطرتها على الفكر الأوروبي في العصور الوسطى، المرجع السابق، ص 60

² موريس بيتسوب، تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، ترجمة: علي السيد علي، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، ط1، 2005، ص 200-

201

³ رمسيس عوض، محاكم التفتيش، دار الهلال، مصر، ط1، (د/س)، ص 25

أن تم ازدياد العقل العلمي والفلسفي العقل الكشّاف والنقّاب لصالح الكنيسة « لأنها كانت المؤسسة الوحيدة التي تتمتع بالقدر الكافي من القوة بحيث تستطيع القيام بدور القيادة المطلوبة»¹.

3- اشكالية تغيير المعتقد وحرية التمدّيب في العصر الوسيط: لا يخفى على لبيب أن العصر السكولائي بجوهره المسيحاني قد صُنع صبغة كنسية مصائر الأفراد وجميع نواحي الحياة الإنسان الأوروبي، ولما كان التفكير اللاهوتي قد أحكم قبضته على وعي وإرادة الشعوب الأوروبية، فقد لاح للعيان بهذا الكبت والضغط الوسيطى فلسفة دينية بامتياز، تتحرك وفق نظام ديني وحياني وعقيدة مسيحية تثليثية التي سجن فيها العقل لمئات السنين، طالبا للحياة الخالدة، لا دار الملذات الزائلة، وبالتالي فإن المسيحية غدت دينا رسميا يفتي في أمور الدين والدنيا « أما الدين فقد أوحى به منذ البداية المسيحية التي اعتبرت الدين الرسمي للدولة في أوروبا، والأساس الأول للحياة والفكر خلال قرون عديدة »²، إن ما كان يهم رجال الدين الوسيط هو إيمان الإنسان الأوروبي، لا عقله، وتوحيد العقيدة المسيحية كعقيدة رسمية لا تنافسها أي عقيدة أو دين، وتثبيت القراءة الرسمية للمسيحية والحيلولة دون أي حالة تشظي واختلاف، يصيب جسد الفكر الكنسي فقد كانت الكنيسة تجتهد في سبيل الوحدة الدينية والزمنية للإنسان الأوروبي « وهذه الوحدة لها كنيسة واحدة متغلغلة في كيان الأمم والشعوب والطبقات هي كنيسة روما الكاثوليكية، ولها لغة رسمية واحدة هي اللغة اللاتينية، ولها عاصمة روحية واحدة هي روما، ولها حضارة واحدة هي تلك التي ترتبط باللغة اللاتينية »³، إلا أن سبك العقيدة المسيحية وتنصيب الكاثوليك كنطاق رسميين بها، من أولويات التفكير الوسيط قبل توسيع الاهتمامات الكنسية بعد تأسيسها « وصحب بناء المؤسسة الكنسية تأصيل العقيدة المسيحية وتنظيمها - فكثير من مجموعة العقائد والممارسات الخاصة، الكنيسة الرومانية الكاثوليكية قد تم إرساؤها في العصور الوسيطى»⁴.

وبالتالي فإن تعاليم المسيحية ومقررات العقيدة التثليثية غدت مسلّمات أبدية التشييد، لا يمكن خلخلتها أو زحزحتها ومن ثم إمكان تجاوزها، وأن اللون الوحيد من الفهم الذي ترتضيه السلطة الدينية هو المختوم

¹ نورمان ف كلنتور، التاريخ الوسيط، ج1، ترجمة: قاسم عبده قاسم، عين الدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، ط5، 1997، ص 33

² جوزيف نسيم يوسف، تاريخ العصور الوسيطى الأوروبية وحضارتها، المرجع السابق، ص 50

³ المرجع نفسه، ص 51

⁴ موريس بيتسوب، تاريخ أوروبا في العصور الوسيطى، مرجع سابق، ص 165

والمختوم من الكنيسة ويوقعه رجال الدين، ويمكن أن نقدم نموذجاً لهذا الاحتكار الذي طبع تصرفات التيار الأصولي الرافع لكل محاولات الاجتهاد والإبداع، هو: ذلك الاختلاف الذي كان حول طبيعة شخص يسوع والاجتهادات والقراءات التي حاولت صياغة مفهوم مغاير للتصور الكنسي الرسمي إلى حد الصراع « وهكذا الشأن في العصور الوسطى الأوروبية: وجد العقل الإنساني نفسه مغلقاً عليه داخل أسوار متينة في أسوار العقيدة الدينية، أعني داخل حصن الإيمان، فكان عليه أن يقتصر على التجوال بين هذه الجدران»¹.

لقد رسمت المسيحية والمذهب الكاثوليكي قواعد الإيمان ومبادئ العقيدة ومعاني الإنجيل ونصبت رجالها حفظة بزرّة لهذا الدين، الذي يخلص البشرية من الخطيئة ويحقق لهم النجاة، مكرّسة كل بوادر الفكر الأحادي، رافضة لأي تعددية أو بلورالية على مستوى العقيدة، أو القراءة البشرية الاجتهادية للكتاب المقدس، أو الانفتاح على الاجتهاد داخل الدين المسيحي أو خارجه بالحوار مع الثقافات والديانات الأجنبية، لأن الإيديولوجية الكاثوليكية الموجهة للقراءة المسيحية وتصوراتها الدينية كانت دائماً هي القائم والمشرف على صياغة المقاييس والمعايير الإلهية للخلاص، ونحت الخطاب اللاهوت العقائدي، وهو ما يترتب عنه انحصار الخلاص في « الإيمان بيسوع المسيح ونيل المعمودية والانتماء إلى الكنيسة فحسب»².

وحتى على مستوى اللغة فقد تم ترسيم اللغة اللاتينية كلغة الكتاب المقدس، صاحبه تحريم ترجمة الإنجيل لتكون القراءة محتكرة ومن نصيب أهل هذه اللغة وهم الغالبية من القساوسة « فقد كانت الكنيسة آنذاك تعترف فقط بالكتاب المقدس المكتوب باللغة اللاتينية وترفض ترجمته إلى أي من لغات أوروبا الدارجة»³، كان صفة الإلحاد والمهرطقة تصدر في حق كل من تثبت إدانتهم بالخروج عن الخطوط الحمراء التي كتفتها الكنيسة، فلم يفتح العقل الكنسي على فكرة المتعدد والمختلف والمتنوع، على مستوى الدين والثقافة والعلم، التريخ والحياة، وأي محاولة تعبت بروح الدين وتخدش الإيمان، وتهدد الكنيسة الجوانية تُحرم من الخلاص وحنة الخلود والسعادة الأبدية « شنت البابوية حرباً عواناً لا هوادة فيها على اللوثرية والكالفينية والانكليكانية، والبروتستانتية وأهمتها بالمهرطقة الملعونة المطلقة، والعمل ضد المسيحية الحقيقية، وأن المؤمنون

¹ عبد الرحمن البدوي، فلسفة العصور الوسطى، المرجع السابق، ص 191

² الأب فاضل، سدراس يسوعي، علم لاهوت الأديان، دار المشرق، لبنان، ط1، 2013، ص 24

³ رمسيس عوض، محاكم التفتيش، مرجع سابق، ص 17

بها يستحقون الشنق والحرق»¹، ويُعد ديوان التفتيش هو من حمل لواء الرقابة ورعاية أسفار العقيدة وحمايتها، كما بسطتها الكنيسة الرومانية كآلية لحفظ الدين والنظام والأمن، ومطاردة الهرطقة والكفرة «ويرجع قيام محاكم التحقيق إلى فكرة الرقابة القديمة على العقيدة، والتحقق من سلامتها ونقائها. وقد ظهرت فكرة التحقيق في أمر العقائد في الكنيسة الرومانية في عصر مبكر جدا، وبدء بتطبيقها منذ أوائل القرن الثالث عشر، فكان البابا يعهد إلى الأساقفة وإلى الآباء الدومنيكيين، في تعقب المارقين والكفرة ومعاقتهم»².

إنه لا ينبغي لنا الحديث ونحن نتصفح التاريخ الوسيط وماضي الكاثوليك، عن ما يعرف بالتسامح الديني وفكرة التعايش والتعددية، وقبول التجديد، أو الاجتهاد، لأن القلوب كانت مشدودة دائما إلى الطريقة الدينية المرشمة والمرسومة من قبل السلطة الدينية، وهو ما طبع سلوك وفكر الإنسان الأوروبي، رغبة في الخلاص والنجاة وفرارا من جحيم الهرطقة والكفر والشقاء الأخروي، إن منطق التكفير وسياسة التدبير التي تبنتها الكنيسة « حيث أخذ الناس يتجادلون حول الديانة المسيحية ويتحدون المؤسسات الكنسية. وفي بدايات القرن الحادي عشر للميلاد بدأت فكرة إحراق المنشقين على الكنيسة، سواء كانوا من الفلاحين، أو رجال الدين، أو طبقة النبلاء... وكما يظهر من الاسم، فقد كانت هذه المحاكم تفتش عن عقيدة الناس، ولم يسلم احد من ذلك»³، لقد اوزع لرجال اللاهوت المسيحي أن يجذروا سرا وعلنا مقولة الخلاص المحصور أو الانحصارية الخلاصية « الذي مفاده انحصار خلاص الإنسان بإيمانه بيسوع الإنسان . الإله، واعتناقه تعاليم الكنيسة القديمة»⁴، وقد ساعد على ترسيخ هذه العقيدة هو الانتشار الواسع للمسيحية وتمددتها في جميع أنحاء أوروبا، حتى أضحت الدين الرسمي للدولة وقد كان وراء ذلك عاملين مهمين « الوحدة الدينية للمسيحية الغربية... الكرسي الرسولي في روما كان ضامنا لصحة العقيدة وأكثر من ذلك

¹ بسام سخيطة، قصة محاكم التفتيش في العالم، دار بها للنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 2000، ص 34

² محمد عبد الله عنان ، دولة الإسلام في الأندلس، "العصر الرابع: تاريخ الأندلس وتاريخ العرب المنتصرين"، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط4، 1997، ص 328

³ موريس بيتسوب، تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، مرجع سابق، ص198-200

⁴ جون هيك وآخرون، الخلاص المسيحي اتجاهات أربعة في عالم تعددي، ترجمة: ديماء معلم، لبنان، دار المعارف الحكيمة، ط1، 2015، ص

مارس الباباوات بالفعل سلطتهم العقائدية والتنظيمية. فأمن المجتمع الغربي كله بأن من كنيسة روما ومن مطرانها كان ينحدر الإيمان القويم والسلطة»¹.

وكل ألوان الاجتهاد والتجديد كانت تضعها الكنيسة في دائرة البدعة المنبوذة والمحرمة والتي ينبغي محاربتها وملاحقة أهلها، ومن بين الإشكالات التي أحدثت رجّة داخل البيت الكنسي: هو علاقة المسيح بالإله! فقد أثارت النزاع والصراع حول سر الثالوث المقدس، والتي أثرت من قبل الكاهن الاسكندري آريوس* وعدت هرطقة من قبل أسقف الاسكندرية، لأنه خروج عن حقيقة التثليث كما أقره الكتاب المقدس « ولأن كل واحد من الأقانيم هو الله ذاته، فكل شخص (أقنوم) في الثالوث يملك كامل صفات جوهر الله، أي أن الأقانيم الثلاثة تشترك في هذا الجوهر، وعلى هذا الأساس وعند الإشارة إلى هذا الثالوث، من الأفضل عدم استخدام كلمة "شخص" للإشارة إلى أي من الأقانيم، ولا حتى كلمة "أقنوم" بل من الأفضل التقييد بلغة الكتاب المقدس نفسه»²، أما نصيب الأديان الأخرى في الحقل الديني القروسطي سواء كانت وضعية أو سماوية، فإن المسيحية كانت ممثلة بقوة الدين الحقاني المخلص، ومختزلة فكرة الخلاص في فلك التصور الكاثوليكي للحياة وماوراء الموت رغم أن كل الأديان تطرح معنى خلاصيا وقد كانت مقدمة كبريانوس القرطاجي** خير معبر عن هذه الحقيقة « إذ قال « لا خلاص خارج الكنيسة (sollasalusextraecclesiam) »³، وهذه الرؤية الانحصارية الضيقة لا تبرح أن تجعل الحرية

¹ كاميللو بالدين، تاريخ الكنيسة، ترجمة: محمود حداد، دار شرقيات للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2004، ص 225
* آريوس (256-333م) قسيس وزاهد وكاهن ولد في ليبيا من أصل بربري. ثم استوطن في الاسكندرية، يعتبر صاحب أكبر ثورة كوبرنيكية داخل الاعتقاد المسيحي، اشتهر آريوس بتبنيّه لمجموعة من التعاليم التي تدور حول الطبيعة اللاهوتية في المسيحية، التي أكد فيها على تفرد الآب، وتبعية المسيح للآب، ومعارضته لما أصبح سائداً حول طبيعة يسوع، فأصبح الموضوع الرئيس الذي نوقش في مجمع نيقية الأول الذي عقده الإمبراطور قسطنطين العظيم سنة 325م. أنظر: أسد رستم، كنيسة مدينة الله أنطاكيا العظمى (الجزء الأول)، مؤسسة هنداي، مصر، ط1، 2021، ص من 219 إلى 222، أيضا: عبد الباقي السيد عبد الهادي، الأريوسية في مصر البيزنطية، دار الآفاق العربية، القاهرة، ط1، 2016.

² عماد شحاتة، ضرورة التعددية في الوجدانية الإلهية، دار منهل، الحياة، لبنان، ط1، 2009، ص 32
** كان أسقفا قرطاجيا وأبا وكاتباً مسيحياً (208-258)، توفي في قرطاج من أهم كتبه "وحدة الكنيسة" اعدم سنة 258 ميلادي.
لرفضه الاضطهاد الروماني للكنيسة المسيحية. يرجح أنه من أصول بربرية. انظر: الاب جورج رحمة الراهب الانطوني، قبريانوس القرطاجي، دار المشرق للسلسلة: موسوعة المعرفة المسيحية - آباء الكنيسة، المركز الرعوي للأبحاث والدراسات، لبنان، ط1، 1993. أيضا:
أثناسيوس فهمي جورج، القديس كبريانوس، مطبعة كونكورديا، مصر، ط1، 1999.

³ جون هيك وآخرون، الخلاص المسيحي، المرجع السابق، ص 277

الدينية والتعددية العقدية مفقودة، والتعامل معها كتهديدات وخطر ينبغي حضره وإخفاؤه، لأنه انحراف عن الفهم الحقيقي للخلاص « للمسيحية فهم خاص لطبيعة الخلاص، وأسسها، ووسائل تحصيله... إن الدين المسيحي هو الدين الوحيد الذي يقدم خلاصا بالمعنى المسيحي للكلمة... لكن يجب أن لا نخطئ يوما، فنظن أننا الذين نجعل الخلاص متاحا أو ممكنا بمجرد أن نبشر بيسوع المسيح. إنما الله هو الذي يجعل الخلاص ممكنا بواسطة المسيح، ويسخر فعل التبشير بالإنجيل من أجل تحقيق هذه الغاية»¹.

ويكفي أن نقدم شواهد تاريخية عن تعامل الكنيسة مع بقية الأديان الأخرى (المخالف الديني)، أو من كان منه خروج من الكنيسة (تغيير المعتقد)، ناهيك عن الدعاوي التبشيرية التي أشرفت عليها الكنائس المسيحية، فقد كان للمسلمين واليهود النصيب الأكبر من المطاردات والمتابعة والتخيير بين الفرار أو الدخول تحت جناح الكنيسة طوعا أو كرها، مع أن السلطة الدينية لم تكن مرتاحة لأغلب التنصيرات، وقد تكفلت محاكم التفتيش بأجهزتها بهذه الرقابة والملاحقة والتتبع « وكان الديوان يرتاب في سلوك متنصرو اليهود الذين اظطروا إلى اعتناق الكتلركة فرارا من القتل والتعذيب والأذى... فكان كل يهودي متهما إذا ما ارتدى يوم السبت لباسا نظيفة أو أحسن مما كان يرتدي في غير السبت أو كان لا يضرم نارا في منزله ليلة السبت أو كان يأكل مع اليهود»²، ولم يكن المسلمون بأحسن حالا من اليهود، فقد اكتنوا بنار التعصب الديني والطغيان الكاثوليكي فقد لوحقوا ونفوا وعذبوا وحتى قتلوا، فلا جرم في سحق الأقليات من أجل رفع راية الكنيسة باسم العنف المقدس والقوة المشروعة، فالسلم يقتضي نفي المختلف والمتعدد ومحوه « وغالبا ما أضفت هذه الكنائس شرعية لاهوتية على الحروب أو حتى أوعزت بها، إلا أن المسيحية اللاتينية في الغرب فقط هي التي طبقت النظرية (الأوغستية) بشرعية استخدام القوة لتحقيق غايات روحية، كما أجازت في النهاية استخدام القوة لنشر المسيحية. على نقيض كل تقاليد الكنيسة الأولى، شنت الحروب لتحويل الوثنيين إلى المسيحية ونشر الإنجيل ومناهضة الهرطقة... لم يكن تعبير "سلام الله" في مسيحية العصور الوسطى - وهو إجراء للحد من العنف - يعمل إلا على نطاق محلي ومؤقت وحسب»³.

¹ المرجع السابق، من ص 275 إلى ص 283

² علي مظهر، محاكم التفتيش في اسبانيا والبرتغال وغيرها، المكتبة العلمية، بيروت، (د/ط)، (د/س)، ص 77

³ هانس كونغ، الدين والعنف و"الحروب المقدسة"، مختارات من المجلة الدولية للصليب الأحمر، مارس 2016، ص 101

وقد كانت هذه القضية محور الخلاف والإنقسام بين المسيحيين، مفضية إلى تصدع العالم المسيحي الكنسي الروماني إلى معسكرين متعارضين " آريوس / وأثناسيوس*"، فقد آمن آريوس بالطابع الناسوتي للمسيح رافضا اجتماع الألوهية والناسوتية في شخص المسيح، مقتصرًا على حصر الألوهية في الله وحده، وهذا التصور في مقام الألوهية الذي قدمه آريوس أقر ببشرية وناسوتية اليسوع (بشر رسول)، وهي الضربة التي قصمت ظهر الكنيسة الرومانية ونسفت أهم أصل اعتقادي في النصرانية فقد نادى « بأن المنطق يحتم وجود الأب قبل الإبن، ولما كان المسيح الإبن مخلوق للإله الأب فهو إذن دونه ولا يمكن بأي حال أن يعادل الابن الإله الأب في المستوى والقدرة. وبعبارة أخرى فإن المسيح مخلوق لا إله بمعنى هذه الكلمة المطلق، وإلا فإن المسيحيين متهمين بعدم التوحيد وعبادة إلهين»¹.

وبالرغم من أن هذا المذهب الآريوسي سيكتب له القبول وتكون له حاضنة في الشرق الهليليني، بحجة نية ورغبة بناء العقيدة على أسس المنطق والعقل، فإن الغرب اللاتيني لم يرضى بهذه الآراء، وهو ما هيج رجال الدين وأيقض نعرتهم العدائية لمحاربة هذه الآراء والدعاوى، فتوالت المحاميع المقدسة، بدءًا من الأسكندرية للفصل في هذه القضية، وتحديد كيفية التعامل مع هذه البدع التي تهدد العقيدة المسيحية الأصيلة كما أقرها الكتاب المقدس فكانت الإرادة لذلك مع الإمبراطور قسطنطينوس الأول** الذي عقد « مجمعا "عالميا"، مسكونيا، وهو المجمع الأول من هذا النوع في تاريخ الكنيسة، وقد انعقد المجمع في نيقيا سنة 325م واشترك فيه ثلاث مئة وثمانية عشر أسقفًا تقريبًا. فأخذ المجمع قانون الإيمان المقترح من أوزيبوس أسقف القيصرية وأضاف إلى هذا النص إيضاحات دقيقة وحاسمة، فقط لم يعلن فقط أن يسوع هو " إله من إله ونور من نور" بل قال أيضا إنه " إله حق من إله حق، مولود غير مخلوق مساو للأب في الجوهر"

* القديس باب أثناسيوس الاسكندري (296م، 373م) أعلنته الكنيسة الكاثوليكية في روما أحد علماء الكنيسة الـ33، ويعتبر أحد الآباء الأربعة الأعظم لدى الكنائس الشرقية، هو أب الكنيسة القبطية الأرثوذكسية ومعلمها الإيماني الأول. معروف بصراعه المذهبي مع آريوس مدافعا عن تعاليم مجمع قينية (325م) الأول الذي جاء ضد البدعة الآريوسية بأن المسيح ابن الله هو أزلي وغير مخلوق وغير متغير. انظر: الاب متى المسكين، كتاب القديس أثناسيوس الرسولي، مطبعة دير القديس أنبا مقار، القاهرة، (د/ط)، (د/س).

¹ سعيد عبد الفتاح عاشور، تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، دار النهضة العربية، المرجع السابق، ص 39-40
** واسمه الكامل غايوس فلافيوس فاليريوس كونستانتينوس (280م 337م) وهو أول امبراطور روماني مسيحي حكم من 306م إلى 337م انظر: أسد رستم، الروم في سياستهم، وحضارتهم، ودينهم، وثقافتهم، وصلاتهم بالعرب، مؤسسة هنداوي، مصر، (د/ط)، 2018، من ص 53 إلى ص 71

"homoovsios" فأيد قسطنطوس هذا القرار¹، وكل محاولة لقراءة منفتحة ومتعددة في أسفار العقيدة ينجم عنه تكفير أو طرد أو حرمان، وهو ما سيسقط فيه آريوس وأتباعه بحزمة من العقوبات تمخضت من بطن هذا المجمع « وقد أدان مجمع نيقية هذا آريوس، وبالتالي تقرر نفيه إلى ألبانيا وإعدام كتاباته وتحريم تداولها واططهاد أتباعه من الأريوسيين»².

كما أن الاضطهاد المسيحي للطائفة المسلمة كان له تاريخ في العصر الوسيط، خاصة بعد ترسيم الديانة المسيحية كديانة أولى للدولة الرومانية، وضرورة اتباع ما تمليه الكنيسة الكاثوليكية كحق مقدس لا يساوره شك، ففي الأندلس ذاق المسلمون وبال انتمائهم الديني فكانت الورقة الوحيدة التي وضعتها الكنيسة بين أيدي المسلمين للنجاة هو: التنصير والتخلي عن الدين الإسلامي، مع أن هذا لا يسلمهم من موجة الشك والارتياب أمام هذا التدين الإكراهي « ولقد خيل للمسلمين أنهم إذا دخلوا دين المسيح واعتنقوا الكتلثة فسوف ينجون من العذاب وسوف يتقون الأذى. وقد قيل أن خمسين ألفاً من المسلمين قد تنصروا لأول مرة سنة 1499م (يوافق سنة 904هـ-905هـ) لما أساء القساوسة إليهم... ومع هذا كله فقد اشتط المسيحيون في معاملتهم، وإكراههم على الخروج عن دينهم، واعتناق دين آخر. وقد حاولت الكنيسة ذلك؟ وقد أخذوا في أعمال الاضطهاد، فطاردهم مطاردة وحاربوهم بكل وسائل العنف والعسف»³، كانت الكنيسة تعيش دائما قلق التوافق مع الأديان والمذاهب، والاعتراف بها كمنظومات إيمانية تتوق للخلاص وتحرير أتباعها من العذاب، ولا ترى في تقاسم فكرة الخلاص والحقانية وتوسيعها، ضرورة ومصالحة وفعل إنساني، بل تهديد وهزة تخلخل البيت الكنسي، وتجعله يعيد النظر في المسلمات والثوابت وبالتالي لا يمكن الحديث عن حرية دينية أو تعايش أو تعددية دينية، في ظل تعصب مسيحي وانحصارية ضيقة في طلب الخلاص التي يكرسها الإيمان المسيحي، وبالتالي لا سلام إلا بإخراج وإحراج أهل الملل والأديان الأخرى « أو إجبارهم على الكتلثة»⁴، رغم أن الفضائح كانت تتوالى وتلوث صفحة رجال الدين (السيمونية: بيع المناصب المالية- النيقولاوية: زواج رجال الدين)، إلا أنها لم تتوارى في التثبيت

¹ كاميللو بالينين، تاريخ الكنيسة، المرجع السابق، ص 158

² سعيد عبد الفتاح عاشور، تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، المرجع السابق، ص 41

³ علي مظهر، محاكم التفتيش في اسبانيا والبرتغال وغيرها، المرجع السابق، ص 80-81

⁴ المرجع نفسه، ص 83

المستمر للدين الرسمي وإلغاء كل تجربة دينية مخالفة ومغايرة لمقولات العقل المسيحي، وفرض الوصاية على العقل الأوروبي اعتقاداً وتفكيراً، والتصريح بعقيدة المسيح كما أقرتها السلطة الدينية، ونادى وهدد بها ديوان التفتيش ودعى الالتزام بالطقوس والشعائر كبيان عن التدين والوفاء العقيدي « وكانت الطقوس المسيحية هي السمة المشتركة التي تجمع أفراد المجتمع »¹، وهذا دليل على التوحيد الطقوسي (وحدة التدين) الذي غطى المجتمعات المتدينة.

لقد تم إهمال مبدأ عموم الرحمة لصالح حصريّة الخلاص في المسيحية، فاللاهوت المسيحي كما صاغه رجال الدين لم يفتح على الأديان الأخرى لإيمانه بصحة هذا الدين وحقانية العقيدة المسيحية وبالتالي « لا نجاة خارج المسيح » للاقتناع العقل وإيمان القلب « أن المسيحية هي طريق الخلاص وأن المسيح هو الإله المتجسد وأن الأديان الأخرى لا قيمة لها وأنها لا تمثل إلا صوراً لتمرد البشر على الإله ومحاولته للوقوف في وجهه وحرصه على رفض عطايه »²، إن الدين في هذه الفترة لم يؤخذ بمفهومه الليبرالي! كشأن خاص لا يمكن انتهاكه أو التدخل في تحديد الانتماء إليه، لقدسية مبدأ حرية الاعتقاد، وإنما أصبح الدين داخلاً في نطاق العام المشترك اللازم توحيدده على الجميع، والذي تذوب فيه الخصوصية العقدية، ويكرس فيه منطق التمييز والفصل بين التجارب الدينية وتباين الغاية الدينية، واختلاف الحقيقة الدينية وقد تم كل ذلك بذريعة احتكار الوساطة بين الله والبشر، إذ لا يمكن الاعتراض أو الرد على من هم نطاق باسم الدين (سلطة السماء) وكلاء الله في الأرض لأن كلامهم مقدس (أصولية كنسية) ذا منبعه إلهي، فالنص بين أيديهم حكراً وهم له يفقهون، أسباب الرضا والسخط الرباني، وهم مفاتيح السعادة ومخالفتهم عنوان الشقاء، وصفوة القول أن كنيسة العصور الوسطى قامت على « احتكارها للنص وتفسيره وإقامتها الطقوس التي تحول من دون فهم النص وتفسيره وخصوصاً عبر اصرارها على إبقائه باللغة اللاتيني، حتى تكون وحدها من يفسره ويفهمه، مما خلق صراعاً بين الكنيسة وخصوصاً على امتلاك الصراط المستقيم بين الدين الطقسي الكنسي أو الإيمان كديانة ضمير فردية»³.

¹ يوحنا الآسيوي، الكتاب الثالث تاريخ الكنيسة، ترجمة: صلاح عبد العزيز محبوب، تقديم ومراجعة: محمد خليفة حسن، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، (داط)، 2000، ص 10

² دين محمد محمد ميرا صاحب، علاقة المسيحية بالأديان الأخرى في ظل الموقف الحضري لكارل بارت، مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، العدد 24، 1427هـ/2006م، جامعة قطر، ص 229

³ عامر عبد زيد، الإصلاح الديني، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، العتبة العباسية المقدسة، العراق، ط1، 2018، ص 12

لقد كانت المؤسسة الدينية في أوروبا المثال الأكثر سوءاً في نشر الدين، الذي في جوهره يدعو إلى التسامح والتعايش، بل غدى الدفاع عن الهوية المليية كمدونة جهادية، تتطلب الغداء وتصفية كل الأفكار والبدع، أو الدعاوى التي تعمم الخلاص والحقانية وتوزعها بين كل أتباع الديانات بالعدل، لا تستثني من ذلك أحداً، فالآخر الملي كان محبوباً عن الساحة الدينية، لأن الإيمان الأورثوذكسي يقر بشئانية أنطولوجية، إما نحن أو أنتم» وفي عام 1478م تأسست محاكم التفتيش الإسبانية من أجل اقتلاع الإسلام واليهودية... أعدم الكاثوليك الذين رفضوا إعلان وفائهم للبابا من قبل الملك هنري الثامن، وأحرق البروتستانت الذين رفضوا إنكار إيمانهم بأمر من الملكة ماري وفي جنيف أثناء فترة كالفين، كل من لا يتبع القوانين الدينية لحركة الإصلاح قد يتعرض لأي عقوبة بما فيها الموت¹. لقد كان الإيمان والتصور والممارسة محدداً على مستوى الفكر الكنسي من قبل رجال الدين، ملاكهم في ذلك الكتاب المقدس كمصدر للمعرفة الديني والذي ينبغي تفسيره وتأويله وفق التوجه الأنحصاري.

4- حركة الإصلاح الديني: إن الصورة السوداوية التي طبعت تاريخ الكنيسة وممارساتها في العصر الوسيط ونمط التفكير والتسيير، شكل كتبا كبيرا لدى الجماهير الغربية التي ضاقت ذرعا بانتهاكات وتسلط المؤسسة الدينية، ونشاطها الذي حاصر كل تحركات العقل في شتى الميادين، فتهافتت الأصوات وزمجت الحناجر من أجل التغيير وفك الكربة والغبن عن الإنسان الأوروبي، لتبدأ صفحة الإصلاح الديني وخلخلة التقليد الكنسي القديم الخانق الذي جعل من روما مركزاً له وقبلة للمسيحيين « لا بد أن يكون مقراً للنموذ الديني الذي ييسط ذراعيه على الأرض كلها ممثلاً في الكنيسة وعلى رأسها البابا له واجب الطاعة، لأنه من أمر الله²، لقد رأت الكنيسة ضرورة ترسيم قواعد وتعاليم تعزز شلطتها وتبسط نفوذها وتوسع الولاء والطاعة لها، من قبل الجماهير المتدينة فكان ذلك لإعلان قانون كنسي أكثر ما يقال عنه أنه سجن للعقل والروح والبدن، إنه زنازة الإنسانية والكرامة، وأصفاد الحرية والحياة مرهبة الناس بأن الغالبية الساحقة من البشر مآلها الجحيم/ وما زاد في تهويل الأفتدة هو ما أعلنه وأقره مجمع "لاتران الرابع"* « فأعلن (1215) أن لا

¹ جوناثان هيل، تاريخ الفكر المسيحي، ترجمة: سليم اسكندر ومايكل رأفت، مكتبة دار الكلمة logos، القاهرة، ط1، 2012م، ص

² فؤاد عبد المنعم، أبحاث في الشرائع اليهودية والنصرانية والإسلام، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، (د/ط)، 1994م، ص 176

* تعتبره الكنيسة الكاثوليكية المجمع المسكوني الثاني عشر، عُقد هذا المجمع سنة 1215م في قصر لاتيران في عهد البابا "ينوشيسوس" الثالث رقم (175) [1198-1216] لإقرار حسن معاملة الفرنجة الذين احتلوا القسطنطينية لسكانها الروم الأورثوذكس.

نجاة لأحد من النار إذا لم يكن من أتباع الكنيسة الجامعة»¹، وقد تفنن هذا المجمع في رسم القوانين، وسن القواعد التي تكثف الرقابة وتخنق الأفئدة، إنه سجن في أرض الدين الرحبة هذا القانون الكنسي «والحق أن الميدان الذي شغله القانون الكنسي كان أوسع من الميدان الذي شغله أي قانون مدني معاصر له، فهو لا يقتصر على البحث في تكوين الكنيسة، وعقائدها وأعمالها، بل يبحث فوق ذلك في القواعد التي تعامل بمقتضاها غير المسيحيين المقيمين في البلاد المسيحية، والطريق التي تستخدمها عند النظر في امر الإلحاد، وفي القضاء على الملحدين»².

وأبرز حركة إصلاحية في البيت الكنسي كانت على يد مارتن لوثر* الذي ثار على الكنيسة الكاثوليكية، بعد فترة من الالتزام بالدراسات اللاهوتية الأكاديمية، وتعد حركة لوثر صفحة بارزة في تاريخ الفكر الكنسي، ذلك أنها ستحدث تحولات مهمة على مستوى الاعتقاد وقهم النص الدينيين ظهرت عدة صيحات تنادي بالانشقاق عن الكنيسة الرومانية، والتطلع إلى الحرية الدينية والفكرية، والانعقاد من سيطرة اللاهوت الديني، وقد صدم لوثر بممارسات رجال الدين في روما التي لا تمت صلة بتعاليم المسيح ونصوص الكتاب المقدس وشريعة اليسوع السمحاء « فبدأ يعلن براءته من تصرفات رجال الكنيسة، ويدعوا إلى إنكار عصمة البابا وحقه في إصدار صكوك الغفران، ويقول: أن أحدا من الخلق مهما بلغ من القدسية لا يملك حق الغفران لأحد، ولا أن يستر له ذنبا قد ارتكبه، فبدأ العامة والخاصة يتأثرون بدعوته لأنه أوتي من الحجج والبراهين ما لم يؤت أحد من الأقاوسة في زمانه»³، إن هذا الحراك الديني الذي قاده العقل اللوثيري كان يصبو إلى إعادة ترتيب وضبط العلاقة بين السلطة الزمنية والسلطة الروحية، وتقديم قراءة جديدة للدين

¹ ويل ديورانت، قصة الحضارة، ج16، ترجمة: زكي نجيب محمود، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم - دار الجيل للطبع والنشر والتوزيع، بيروت- تونس، (د/ط)، 1988، ص 06

² المرجع نفسه، ص 46

* مارتن لوثر (1483- 1546) راهب ألماني وقسيس وأستاذ للاهوت ومفجر عصر الإصلاح في أوروبا، رفض ممارسات الكنيسة الكاثوليكية، على رأسها "صكوك الغفران" وقد شكلت رسالته المشهورة (95 نقطة) ضربة قصمت ظهرت الكنيسة الغربية، دعى لوثر إلى أن الخلاص هو علاقة إيمان بين العبد والرب، لا يحتاج المسيحي في ذلك إلى واسطة أو نائب عنه، بل بإيمانه بيسوع المسيح يكفيه خلاصا ونجاة وسعادة، يعد أول من ترجم الكتاب المقدس من اللاتينية إلى الألمانية، وإليه تعود الشرارة الأولى لانشاق البروتستانتية سنة 1521م، من مؤلفاته: "الخطبة في الغفران والرحمة" "التعليم الكبير". انظر: جورج طرايشي، معجم الفلاسفة، المرجع السابق، من ص 587 إلى ص 590 أيضا: عبد الرحمن البدوي، موسوعة الفلسفة، ج2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1984. من ص 363 إلى ص 367.

³ محمد ضياء الرحمن الأعظمي، دراسات في اليهودية والمسيحية وأديان الهند، المرجع السابق، ص 475

ونصوصه بعيدا عن القراءات المأدجة والرسمية، وتأكيد حرية الفكر والاعتقاد، وتقليم أظافر الكنيسة وتجاوزات رجالها، وهذه دعوة جديدة لبعث « لا ئكية حديثة» بداية من قدرة الإصلاح (la r forme) ستغير مصطلحات المناظرة بين الطرفين بفضل المكانة التي يوليها فكر الإصلاح إلى الفرد... وهكذا نلاحظ كيف أن قوة ثالثة بدأت تظهر في هذا السياق لتشوش على التقابل السابق بين السلطة الزمنية والسلطة الروحية إنها قوة الفرد الذي صار يراقب بمفرده تواصله مع الله، والذي قد يصبح بإمكانه في مرحلة ثانية الانفراد بمراقبة ساحات أخرى غير خاضعة لهيمنة السلطات القديمة،¹.

وقد كانت حملته الإصلاحية ضد صكوك الغفران التي اعتبرها وسائل تجارية وأداة لكسب المال والهبات، مقابل الغفران الكامل والتطهر من الذنب، كل هذا وغيره أحدث تصدعا داخل الكنيسة وانشقاقا بشرّ بميلاد جديد للإيمان الحر والقراءة المفتوحة للنصوص المقدسة، وعلاقة جديدة مع المعبود تتجاوز منطق الوساطة والوصاية، وتجريد رجل الدين من الصفات الإلهية والدعوة إلى فهم جديد للإنجيل «والتي تأيدت في مذهب ديني عمق الانشقاق داخل الجسد الكنيسي الغربي، إنها « البروتستانتية protestantisme» أو مذهب المحتجين، وهو المذهب الذي يفصل بين الدين والدولة، وبين الحب والواجب، والقانون والإنجيل، والفلسفة واللاهوت. والعقل والإيمان، تأسيسا على نظرية أن الحقيقة ذات وجهين»²، والمعلوم أن هذا الثائر (لوثر) ستتلاقاه سهام الإنكار والعدوان والتكفير والتبديع، فقد كانت صكوك الهرطقة والزندقة تلاحقه من الباباوات، ليجمع 95 حجة ودليل على بطلان ممارسات رجال الدين، ويبين مغالطات السلطة الدينية وعبثية تعاليمها التي يتبرأ منها المسيح وحواريوه، كل ذلك بدافع الرغبة ونية الوصول الى الحقيقة فمن قبل ذلك الفلاح السكسوني الفقير(لوثر)، وقد سابق الكاهن البويهيمي (جو هاس*) في التنديد بصكوك الغفران وبطاقات العفو الإلهي والتي أصبحت تباع وتشتري كسلع مستهلكة، وأحد آباء الإصلاح الديني في التشيك كان «جو هاس أول من ندد ببيع صكوك الغفران ماديا

¹ تزفيتان تودوروف، روح الأنوار، ترجمة: حافظ فويعة، دار محمد علي للنشر، صفاقس الجمهورية التونسية، ط1، 2007، ص 63-64

² عامر عبد زيد، كاظم الوائلي، الإصلاح الديني قراءة المفهوم في التجربة المسيحية الغربية، المرجع السابق، ص 74

* ولد "يان هوس" مولود باسم يان هوسنيك (في نحو 1372 - ورحل في 6 يوليو 1415)، يلفظ أحيانا جون هوس أو جون هاس، ويشار إليه في النصوص التاريخية باسم يوهانس هوس أو يوهانس هاس، كان لاهوتيا وفيلسوفيا تشيكيًا ترأس جامعة تشارلز، وأصبح مصلحا كنسيًا وملهمًا للهوسيتية، ويعتزه البروتستانتية واحدا من أسلافهم المهمين. أتم بالهرطقة وحكم عليه المجمع بالإعدام حرقا . الموسوعة العربية

بعدها أفلست معنويا، لأن فردوس النعيم لا يباع ولا يشتري بالمال الحرام وقال: إن دل هذا على شيء فهو إنما يشير لى إفلاس الكنيسة الرومانية والتف الناس حول هس في غضبته المدوية، ثم أمسك بمكتوب البابا عند بيع صكوك الغفران وأحرقه بالنار¹، وكانت هذه الجرأة والحرارة الثورية حاضرة عند لوثر الذي علق مقالته أو رسائله الخمس وتسعون على باب الكاتدرائية الرئيسية في فيتنبيرغ، والتي هي في جوهرها مجموع اعتراضات وحجج ضد تصرفات الكنيسة وتعاليمها وقد عدت ميلاد البروتستانتية فقام « في 31 أكتوبر 1517 يوم الاحتفال بذكرى تدشين كنيسة وتنبيرغ بتعليق احتجاجا مفصلا على باب الكنيسة من خمسة وتسعين حجة ضد صكوك الغفران، وأن البابا ليو العاشر يمنح الغفران للناس ولا يستطيع شراءه لنفسه، فتلك صفة إلهية لا يجب اقتباسها وقد جعلها لنفسه، وأوضح لوثر أن الكتاب المقدس وحده هو القانون الذي يجب الاعتماد عليه في تفسير العقائد²».

ولم تتوانى الكنيسة في إشهار سلاحها المهيب صوب هذه الانتفاضة اللاهوتية، فقد سخرت محاكم التفتيش لإبادة ومحو حركة التنوير هذه فأمرت بتصفية المصلحين وإحراق كتبهم، خشية تزايد الاضطرابات داخل الكنيسة فها هو جون هاس بعد مقاومته العنيفة لرجال الدين في براغ مطالبا بتحرير الشؤون الدينية بوعظه الحر « قبض على هوس وطرح في سجن قذر في جزيرة وسط البحيرة... وتم حرقه في مدخنة فوق سطح أحد المباني³، وقد كان وراء صك الإعدام كنيسة كوتستاتس في 1414م، ونموذجا من ذلك نجد سافونارولا* الراهب الثائر الإيطالي من رغم كاثوليكيته إلا أنه هاجم الفساد الأخلاقي عند رجال الدين فكان بهذا خصما للإسكندر السادس « وفي الثالث والعشرون من مايو 1498م، تم إحراق سافونا ورفيقه في نفس البقعة التي كانت قد أعدت منذ ستة أسابيع لإظهار معجزة سافونا الخارقة، وهكذا كتبت البابوية فصلا دمويا جديدا من فصول تصفية المصلحين الثائرين⁴».

¹ اسحاق عبيد، عصر النهضة الأوروبية، دار الفكر العربي، القاهرة، (د/ط)، 2006، ص 76

² أشرف صالح محمد سيد، أصول التاريخ الأوروبي الحديث، دار ناشري للنشر الالكتروني، الكويت، ط1، 2009، ص 100

³ عامر عبد زيد وائل الكاظمي، الإصلاح الديني قراءة المفهوم في التجربة المسيحية الغربية، المرجع السابق، ص 70

* متدين وسياسي وراهب وخطيب دومنيكاني إيطالي (1452 - 1498) عرف بنشاطه الاصلاحى ودعوته إلى التجديد المسيحي. وندد بالفساد الديني والحكم الاستبدادي واستغلال الفقراء عُزل من قبل البابا إسكندر السادس، وطالب في عام 1498 باعتقاله وإعدامه.

انظر: حسن عثمان، سافونارولا الراهب الثائر، ترجمة: حسن عثمان، دار المدى للثقافة والنشر، سورية، ط1، 2009.

⁴ اسحاق عبيد، عصر النهضة الأوروبية، المرجع نفسه، ص 80

ومجمل ما حملته مقالات لوثر هو الانقلاب على تلك الوساطة الوهمية بين البابا والله، والتي تضمن حسبهم المرور السليم والتوبة النصوحة والتكفير من الذنب، والتأكيد على مركزية الكتاب المقدس في الدين المسيحي من قبل لوثر، والإقلاع عن المتاجرة بصكوك الخداع والاحتيال، وأن التخلص من الذنوب يكون بطلب مباشر من الرب لا البابا، غير أن هذه الحزمة من الإصلاحات الكنسية المتأمل فيها يجد أن لوثر قد ركز من بينها على « ثلاثة أغراض في عمله الإصلاحية الديني، أولها حضر بيع صكوك الغفران؛ وثانيها الدعوة إلى إرساء إيمان فردي ذو أية وساطة كهنوتية (الخلاص يتحقق بالإيمانلا بصكوك الغفران)؛ وثالثها التحلي عن عدد من العقائد المسيحية التي تستثمرها الكنيسة الكاثوليكية الرومانية في جمع المال»¹.

كما مسّت ثورة لوثر الإصلاحية الشق التعليمي والتربوي في الكنيسة، داعياً إلى تجاوز الطريقة الكنسية التقليدية بعد أن استحدثت مقارنة جديدة في التعليم ضمنها في كتابه: "le petit catéchisme" (التعليم المسيحي الصغير) 1529، لتقديم صورة نقية وخالصة وصحيحة من تعاليم الديانة المسيحية من أجل تهيئة نشأ صالح وسليم يقبل الفكر الديني العقلاني، والفصل بين جوهر الدين ممثلاً في الإيمان، وشكلياته (العرضيات) المتمثلة في الطقوس والشعائر، وبالأساس خلع القدسية عما هو بشري وتصحيح الاعتقاد وتنقيته من شوائب الكاثوليكية، والقطع مع اليقينيّات الجزمية والتعاليم اللاهوتية القسرية « ولم يرتكز إصلاح لوثر على تأكيد قطيعة مع دين بل مع ثقافة دينية: فما هو باطل في الكاثوليكية ليس عقيدة سيئة بل سلسلة كاملة من التضخّم الجرمي، والانحرافات، والأعراف المقدّمة بوصفها عقائد، أفسدت العقائد الأساسية للمسيحية التي أعلن لوثر إصلاحها لا إقامتها»²، وإنما كان همّه رد الاعتبار للفرد والدفاع عن ثنائية العابد والمعبود، وطبي الصفحة السوداوية والوجه العبوس الذي ولّاه العصور الوسطى للدين، مؤكداً أن المدينة الفاضلة هي الأرض والسماء « وهناك رد اعتبار الإنسان ورد اعتبار الحياة الدنيا بعد ألف عام من العصور الوسطى ملأت أوروبا بالأديرة وأقنعت البسطاء أن نصيبهم في ميراث الأرض الأرض هو حرتها وزرعها لأمرأ الإقطاع... الحياة ذاتها خطيئة، فما بالننا بمجد الحياة: بالعلم، بالفن، بالفكر، بالمال، بالجمال، بالقوة، بالسعادة، بالحرية، بالمساواة، مجد العالم زائل، كل هذه الكنز لا

¹ بسام الجمل، الإصلاح الديني بأوروبا مفهوماً ومساراً وتاريخاً (مقارنة تفهيمية نقدية) مؤمنون بلا حدود، 10 أبريل 2014، ص 05

<https://www.mominoun.com/articles>

² أوليفيه روا، الجهل المقدس، ترجمة: صالح الأشمر، دار الساقى، لبنان، ط1، 2012، ص 87

معنى لها إلا في العالم الآخر»¹، وقد توجت ثورة لوثر الإصلاحية بترجمته للكتاب المقدس إلى الألمانية في قلعة الحصينة تحت حماية "فريدريك" لفتح الكتاب المقدس امام الجميع، لا حصره في دائر القساوسة والباباوات أن الكتاب المقدس هو عين الدين المسيحي «ثم نظم لوثر ومن حوله « الكنيسة اللوثرية»، واقتصرت العبادة فيها على قراءة الكتاب المقدس وتفسيره وتوسيعه وغناء « المزامير» جماعة»².

كما لا يخفى تأثر لوثر في بداية ثورته بأهم نزعة ظهرت في عصر النهضة وهي النزعة الإنسانية " humanisme " التي ردت الاعتبار للإنسان وقدرته وطبيعته ومكانته في صنع مستقبله، اي الاهتمام بالانسان في جميع جوانبه، وجعله محور الاهتمام والبحث، وبالتالي تنادي بمركزية الإنسان في هذا العالم دون سواه « ولا ريب أن النزعة الإنسانية أسقطت هيبة الكنيسة الكاثوليكية، وجرأت المفكرين على انتقاد بعض تعاليمها كما هو معروف من صنيع لوثر الألماني»³، فقد دشنت هذه النزعة عصر حرية الفكر الديني العقلاني، بعد قرون من الثيولوجيا الجبرية الخانقة والتصورات المدرسية اللاهوتية القطعية، وذلك ببسط تجربتها النقدية والتجديدية في دراسة التراث والعالم، وصنع القيم وفهم لكتاب المقدس من موقع إنسي يؤمن بالعقل المستقل ويثق في قدراته، لا لاهوتي متعالي يؤمن بالخوارق والجزميات ويكثر الخطوط الحمراء التي ينبغي التوقف عندها « يرى هؤلاء المسيحيين أن القديم ليس سوى تهيئة وتحقير للمسيحية... فقد عرضت فيه أفكارها الأساسية: وحدة الله: وخلود الروح: وكرامة الإنسان، والحرية المعنوية واثنينية الإنسان بين الخير والشر؛...إنهم إنسانيون همهم قراءة نص الكتاب المقدس الصحيح الموضوع حسب قواعد الفقه والمفهوم بفضل بعث الوسط اليهودي»⁴، وقد ظهرت عدة أسماء دون لوثر سعت لإصلاح الاعتقاد والفهم للأصول الإيمانية للدين المسيحي والكتاب المقدس، على شاكلة لورينزو فاللا* (ت

¹ لويس عوض، ثورة الفكر في عصر النهضة الأوروبية، مركز الأهرام للترجمة والنشر، مصر، ط1، 1987، ص 6

² نوردين حاطوم، تاريخ عصر النهضة الأوروبية، المرجع السابق، ص 169

³ عرفات كرم مصطفى، الأصول المسيحية في العصر الحديث، جامعة صلاح الدين -أربيل، كوردستان، كلية الشريعة والدراسات

الإسلامية، ص 02

⁴ نور الدين حاطوم، تاريخ عصر النهضة الأوروبية، المرجع نفسه، ص 86

* لورينزو فاللا (1407-1457) إيطالي إنساني، وخطابي، ومصلح، ومعلم وخبير في فقه اللغة القديمة. سمحت له معرفة واسعة في مجال

اللغويات اللاتينية واليونانية بإجراء تحليل شامل لبعض وثائق الكنيسة والمساهمة في تدمير الأساطير والأخطاء المحيطة بهم. أظهر Valla أن

"هدية قسطنطين" التي اقتبست في كثير من الأحيان لدعم البابوية المؤقتة، كانت في الواقع تزويرًا. نقلا عن موقع britannica

<https://www.britannica.com/biography/Lorenzo-Valla>

1457م) الذي سعى إلى بناء تحليل شامل لوثائق الكنيسة باعتباره لغوي (قراءة فيلولوجية) وله معرفة بعلم اللغة القديم وفقه المخطوطات نتيجة انتمائه للحركة الإنسانية، ما نجم عنه تدمير الأساطير والأوهام الملتصقة بالمسيحية وكذا الايطالي دولاميراندول* الذي تأتي أهميته من مقاله المكتوب سنة 1486 بعنوان "مقال في الكرامة الإنسانية" الذي حاول فيه التأصيل للوجود الإنساني كأحد دعاة التوجه الإنساني والارادة الحرة « الذين طبقا الأصول الحديثة في التفسير، التي تعتمد على الفلسفة والتاريخ والنصوص القديمة، لورانزا فاللا من دشن الدراسة الانتقادية في النظم الدينية. وأصولها في تفسير الكتاب المقدس»¹.

كل هذا تم بعد قرون من احتكار فهم وقراءة وتحليل نصوص التراث المسيحي من قبل رجال الدين الأوصياء به وعليه «والواضح أن الحاجة إلى ترجمة الكتاب المقدس ليكون في يد الناس هي البداية الحقيقية للإصلاح، فلا إصلاح بعيدا عن الكلمة المقدسة ولا مسيحية بدون الكتاب المقدس، فهو المرشد والدستور لجماعة المؤمنين في حياتهم . ولا قيمة للكتاب المقدس إلا عندما يُقرأ ويُفهم من الناس كل بلغته الخاصة»²، وقد واصل لوثر مواجهته الدرامية مع روما بترجمة الكتاب المقدس داعيا مخاطبا أخاه في المذهب الاوغسطيني جون لانج في مرحلة اعتكافه بأحد الأديرة الأوغسطينية « سأظل محتبئا هنا حتى عيد الفصح، وأنوي أثناء تلك الفترة أن أكتب تعليقات توضيحية على الإنجيل، وأنا أترجم سفر العهد الجديد إلى العامية كما يرغب أصدقاؤنا. سمعت أنك تقوم بالمثل. واصل ما بدأت. آه لو أن لكل مدينة مترجمها الخاص، وأمکن العثور على هذا الكتاب بكل اللغات، ووصل إلى جميع الأيدي والأبصار والأسماع والقلوب»³، لقد سعى لوثر إلى عوامة الكتاب المقدس وشمولته على جميع المؤمنين بمختلف لغاتهم وأعراقهم، لقد انتقل هذا المصلح هذا الثائر من مقام حرية القراءة للكتاب المقدس إلى حرية فهم وتفسير

* جون بيك دولاميراندول (1494 - 1463م): إنسي إيطالي وفيلسوف. مؤسس النزعة الإنسانية الأولى وباعث إنسان عصر النهضة الجديد الخميس -.. مقال من جريدة الشرق الأوسط، دولاميراندول يعيد الإنسان إلى موطنه الأصلي ككائن له كل القدرة على الحرية والفعل والإبداع 27 ذو الحجة 1437 هـ - 29 سبتمبر 2016 م. تصدر في لندن.

<https://aawsat.com/home/article/>

¹ المرجع السابق، ص 161

² القس صموئيل رزقي، تجديد الفكر الديني في المسيحية، دار الثقافة، القاهرة، ط1، 2003، ص 114-115

³ سكوت أنش هندريكس، مارتن لوثر مقدمة قصيرة جدا. ، ترجمة: كوثر محمود محمد، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ط1،

2014، ص 49-50

وتأويل النص الإنجيلي، فقد هدم انحصارية الفهم للنص المقدس الخاص برجال الدين أو ما يعرف بطبقة الإكليروس، وهذه الممارسات لازم إزالتها وأنسنة القراءة والتفسير « وذكر بأنه ليس هناك ما يدعو إلى قدسية النظام الكهنوتي وأن الإنسان لا حاجة له برجال الإكليروس طالما أنه ينجو من الخطيئة بحصوله على الغفران مباشرة، وطالب بتجريد رجال الدين من جميع امتيازاتهم، وأن من حق الجميع تفسير الكتاب المقدس والجميع له سلطة في الكنيسة...»¹.

فقد كانت اللوثرية شوكة في حلق المؤسسة الدينية الرسمية لأنها دشنت عصرا تنويريا واضعا حدودا للسلطة الروحية ومثالب السلطة البابوية، وتقليص مستوى طاعتها فنصّب عدوا جُيشت له كل الأدوات والوسائل لسحق المشوش للعقيدة، والباعث لهرطقات تعبت بعقائد الناس «تعرض لوثر بالنقد اللاذع لنظام الكنيسة وسلطتها العليا وتعاليمها، وصرح بأن الكتاب المقدس وحده هو القانون الذي يرجع إليه ويعتمد عليه في تفسير العقائد وفي المسائل المختلف عليها. وأن كل شخص مثقف باستطاعته أن يقرأ الإنجيل وهو حر في تفسيره هلى حسب فهمه وإدراكه له وأنه ليس للبابا حق في احتكار تفسيره»².

وقد جنت عليه دعوته وثورته على الكنيسة الكاثوليكية الرومانية وحركته التنويرية بأن تم معاقبته من قبل البابا في روما، لما اطلع على هذه الأفكار فرد عليه « بأن أصدر ضده قرار الحرمان في ديسمبر 1520 »³ باعتباره مارقا عن دين الحق، فجاء رد لوثر بأن أصدر ثلاث رسائل " إلى هيئة النبلاء المسيحيين من الأمة الألمانية بصدد إصلاح العالم المسيحي"، حرية الرجل المسيحي"، " مقدمة عن الأسر البابلي الكنسي" ليختم تحديه وثورته العلنية بحرق قرار البابا أمام الملاء في ساحة ننتبرغ ليزيد من لهيب حملته بحرق البابوية ونظامها برمته « وفي يوم 10 ديسمبر (كانون الأول) 1520 ... تقدم لوثر أمام النيران المشتعلة وألقى فيها أولا كتب القانون الكنسي ثم المنشور الذي كان يحتوي على تهديدات البابا له بالحرمان وقال: « بما أنك أحزنت روح القدس (يقصد يسوع المسيح) لتلتهمك النيران « دوبينياه 232-237 »⁴، ولقد

¹ كابان عبد الكريم علي، الإصلاح الديني في المسيحية مقارنة بالإصلاح الفكري في الإسلام، دار دجلة، المملكة الأردنية الهاشمية، ط1، 2010، ص 96

² عبد الحميد البطريق وعبد العزيز نوار، التاريخ الأوروبي الحديث، دار الفكر العربي، القاهرة، (د/ط)، 1997م، ص 91

³ عبد العزيز سليمان نوار، محمود محمد جمال الدين، التاريخ الأوروبي الحديث من عصر النهضة إلى الحرب العالمية الأولى، دار الفكر العربي، (د/ط)، 1999م، ص 121

⁴ القس حنا جرجس الخضري، المصلح مارتن لوثر، دار الثقافة المسيحية، القاهرة، ط1، (داس)، ص 106

أدت حركة الإصلاح اللوثيري إلى انتشار مهيب للكنائس البروتستانتية في أوروبا الشمالية، في حين معظم بلدان الجنوب على المذهب الكاثوليكي، وقد تكلم هذا الانقسام بظهور حالي تشطي كنسي أدى إلى اندلاع موجة من الحروب، والافتتال والتنازع بين أتباع المذهب الكاثوليكي والبروتستانتية لقرابة ثلاثة عقود حتى أصبحت تسمية بحروب الثلاثون عاما « فأدى هذا الانقسام في الكنيسة الرومانية الكاثوليكية إلى اندلاع سلسلة من الحروب الدينية بين البروتستانتين والكاثوليكين الرومان التي انتهت بحرب الثلاثين عاما. ولقد اشتركت: دول أوروبية عديدة في تلك الحروب التي امتدت من عام (1618 إلى عام 1648م) «¹.

استنتاج: أفضت حركة الإصلاح الديني اللوثيرية بداية من القرن السادس عشر إلى عدة نتائج وتركيبات جديدة بالذكر والتدبير لأنها شملت الفرد والدين والدولة والمجتمع ككل:

1/ بشرت اللوثيرية بميلادها إنهاء عصر سيطرة الكنيسة الرومانية ونظامها الكنسي ولغتها اللاتينية على جميع أنحاء أوروبا.

2/ حرية المؤمنين في قراءة وتفسير الكتاب المقدس، والتخلص من احتكار القراءة والتفسير من الباباوات والإكليروس، إيدانا بميلاد حضارة جديدة على مستوى الفكر والإيمان والعمل « وترجمة لوثر للكتاب المقدس إلى الألمانية كان بالنسبة إلى الازدهار الحضاري الغربي الحديث عملا مثل الذي قام بها دانتي لما كتب الكوميديا الإلهية باللغة التوسقانية. «².

3/ اعتماد الكتاب المقدس كمرجعية رسمية ونهائية للنصرانية

4/ إنكار عصمة البابا وحق رجال الدين المتفرد في إصدار صكوك الغفران وضمن رضا الرب بهذا « إن أحدا من الخلق مهما بلغ من القدسية لا يملك حق الغفران لأحد، ولا أن يستر له ذنبا قد ارتكبه «³.

5/ رفض التدين الطقوسي والشعائري وما يقام داخل الكنائس من احتفالات ومراسيم وأعياد، معتبرا هذا حدثا لم تدعوا إليه المسيحية النقية الخالصة، فالخلاص يتحقق بالإيمان الخالص لا أكثر « وأن الإيمان هو شرط الغفران هو الثواب على الإيمان،... وهذه العقيدة تعرف بـ " التبريد بالإيمان " «¹.

¹ عامر عبد زيد كاظم الوائلي، الإصلاح الديني قراءة المفهوم في التجربة المسيحية الغربية، المرجع سابق، ص 87

² أرنولد توينبي، تاريخ البشرية، الأهلية للنشر والتوزيع، ترجمة: نقولا زيادة، بيروت، (د/ط)، 2004، ص 572

³ محمد ضياء الرحمن الأعظمي، دراسات في اليهودية والمسيحية وأديان الهند، المرجع سابق، ص 485

- 6/ التأكيد على حرية الفكر والمعتقد وتحقيق الاستقلال الديني.
- 7/ رفض الوساطة بين الله والبشر، وإباحة زواج القساوسة لرفع صفة القدسية عنهم وأنهم بشر مثل بقية المتدينين «وبالتالي فالعلاقة بين الله والإنسان علاقة مباشرة، ويمكن القول أن دعوة البروتستانتية إلى الأصول قد تكون علامة لما يميزها من الكاثوليكية، وقد نعثر في ذلك على توفيق إلى التحرر من القراءة الرسمية للنصوص المقدسة، وعلى رغبة في تمكين الإنسان المسيحي من وسائل استقلاله عن الكهنوت، ومن ثم رفض جميع الوسائط بين العبد وربّه»².
- 8/ أحدث لوثر ثورة حقيقية في ميدان العقيدة إذ تم مراجعة وإلغاء الكثير من المبادئ والتعاليم الكنسية، والممارسات البابوية وتكريساً لمبدأ سيادة الكتاب المقدس «كما قال بأن التعاليم والممارسات غير الموجودة في الكتاب المقدس غير مقبولة. ولذلك، رفض لوثر صكوك الغفران التي تمنحها الكنيسة، ورحلات الحج للأماكن المقدسة،... وبأسلوب آخر رفض كل ما يخص الكنيسة الكاثوليكية التي تراكت على مدى ألف عام. وهذا يشتمل أيضاً على التقاليد الفكرية في العصور الوسطى: فهو يرفض من كل قلبه الفلسفة الأرسطو طاليسية واللاهوت المدرسي scholasticism، ووسم مفكرين مثل توما الأكويني، وسكوتس، بالحمقى الذين أدخلوا فلسفات غريبة إلى الإنجيل»³.
- 9/ التمهيد لفلسفة الأنوار* في القرن الثامن عشر وغرس روح النقد والمراجعة للمسلمات ولو كانت دينية، وفتح الباب أمام قراءة النصوص الدينية قراءة جديدة وفق مناهج ومباحث إنسانية حديثة، وكذا التأكيد

¹ أشرف صالح محمد سيد، أصول التاريخ الأوروبي الحديث، المرجع سابق، ص 100

² معزوز عبد العلي، مدارات التسامح، مجلة التباين، العدد 4، المجلد الأول، ربيع 2013، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، قطر، ص 145

³ جوناثان هيل، تاريخ الفكر المسيحي، المرجع سابق، ص 202

* هي حركة فكرية وفلسفية هيمنت على عالم الأفكار في القارة الأوروبية خلال القرن الثامن عشر يرجع عصر التنوير أو عصر الأنوار إلى القرن السابع عشر الميلادي، وقد قام هذا العصر إثر حركة فكرية تدعو إلى اتخاذ العقل كمرجع أساسي لكل أمور الحياة، وكمراجع لوضع الأسس الأخلاقية التي يسير عليها الناس بدلاً من الدين.. كما تمثل ثورة على الأنساق الفلسفية التقليدية كما يرى كاسبر الذي عدّ فرنسا وانجلترا موطن ميلاد التنوير فالتنوير حسبه ليس فلسفة في المجردات بل نظرة مرتبطة بواقع الحياة «لقد بدأ التنوير في إنكلترا وفرنسا بتحطيم المعرفة الفلسفية التي كانت سائدة حتى ذلك الوقت، والمتمثلة في الشكل الميتافيزيقي... فالفكر لا ينبغي له ان يفصل وينظر فحسب، بل ينبغي أن يفضي إلى نظام للحياة يعتبره ضرورة، ويحققه، كي يثبت عبر فعل التحقق هذا واقعه الخاص وحقيقته الخاصة. «ارنست كاسبر، فلسفة التنوير.. ترجمة: ابراهيم أبو هشيش، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، قطر، ط1، 2018، ص34، انظر: ف فولغين،

على مركزية الإنسان وتحرير عقله وقدرته في صنع مصيره وبناء حضارته، وممهدة لظهور فلسفة الأنوار في العصر الحديث والتي دعت معها إلى حرية المعتقد كما يظهر في رسائل فولتير** عن التسامح الديني « انخرط مفكرو الأنوار في معاناة نعتقدات العالم بأسره ووصفها، ولم يكن هدفهم من وراء ذلك رفض الأديان بل هُدي الناس إلى موقف يتسم بالتسامح وحثهم على الدفاع عن حرية المعتقد.»¹

10/ الفصل بين السلطة الزمنية والسلطة الروحية، وتعزيز روح الاستقلال والتحرر من الفكر الكهنوتي وإلغاء الطبقة داخل المؤسسة الدينية، وتقوية الشعور الديني الصافي والقومي وتكريس منطق الدين للجميع، وأن الخلاص والغفران علاقة بين العبد وربّه «واتسع مفهوم الكنيسة مع لوثر ليشمل كل تجمع من المؤمنين الذين يجيئون في «الإيمان الحق والأمل والحب»².

11/ كشف الإصلاح الديني عن رغبة ونية إنسانية في تنقية العقيدة وإصلاح المؤسسة الدينية ومراجعة العقل الإيماني، والعمل على العودة إلى جوهر الدين الأصيل وهو الكتاب المقدس، واجتثاثه من سيطرة التشريعات الكنسية والبابوية، والإفصاح عن مقاصده الروحية والإنسانية والأخلاقية السامية، والتي يجب أن ينظوي تحتها الإنسان الأوروبي فكراً وممارسة، وهو الذي دعى إليه كالفن** من بعد لوثر « يضع - كالفين

فلسفة الأنوار، ترجمة: هنرييت عبودي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2006. ايضاً: هاشم صالح، مدخل إلى التنوير الأوروبي، دار الطليعة للطباعة والنشر، لبنان، ط1، 2005.

** (1694-1778) يمكن عدّه حامل مشعل التسامح في عصر التنوير، ومحامي فلسفة التعايش والصفح بين العقائد والأديان، ويشكل عمله "رسالة في التسامح" ترسيمة مقدسة في نبذ التعصب الديني، فكان يأمل في عالم التسامح الديني الذي تعايش فيه كل الأديان نموذجاً في ذلك المجتمع الياباني الذي وسع هامش الحرية الدينية حسبه، فالتدين حسبه قضية شخصية مبنية على جوهر الحرية، فحقيقة يمكن اعتباره بحق فيلسوف التعددية الدينية، فالتسامح الديني حسبه لا ينفصل عن الحرية «إلا . فولتير، يستهجن أكثر ما يستهجن، التعصب الديني. فهو يرى أنه يجب أن يكون لكل إنسان الحق في أن يرى رأيه في هذه القضايا، وأن يمارس الطقوس التي تلائمها، وأن يعبد الله على طريقته، على شرط واحد وهو أن يحترم دين الآخرين.... ولكن حينما يصبح الدين وسيلة للخلافات التي تؤثر الأحقاد، والاضطهادات المكشوفة أو المناقفة، فإنه يصبح مصيبة عمياء. والكنيسة الكاثوليكية كانت، من هذه الوجهة، وطيلة تاريخها الطويل، عاملاً ييث الشقاق والاختلافات الشنيعة». اندريه كريسون، فولتير، ترجمة: صباح محي الدين، منشورات عويدات، بيروت - باريس، ط2، 1984، ص 87. انظر أيضاً: فولتير، رسالة في التسامح، ترجمة: هنرييت عبودي، دار بترا للنشر والتوزيع، سوريا، ط1، 2009.

¹ ترفيتان تودوروف، روح الأنوار، المرجع السابق، ص 12

² سكوت أتش هندريكس، مارتن لوثر مقدمة قصيرة جداً، المرجع السابق، ص 93

** جان كالفن (1509-1564) مصلح ديني فرنسي، أحد أهم رجال حركة الإصلاح البروتستانتي مؤسس الكالفينية التي راجت في فرنسا وسويسرا أهم كتبه التي حقق نجاحاً عصر الإصلاح هو "نظم الديانة المسيحية" الذي نشره باللغة اللاتينية عام 1536. انظر: عبد الرحمن البدوي، موسوعة الفلسفة، ج1، المرجع السابق، من ص 360 إلى ص 366.

مثل لوثر (-) المسيح كمركز لفكرة اللاهوتي: فكل شيء في العقيدة المسيحية وممارساتها ينبغي أن ينبع من شخص المسيح. ومن وجهة نظر عملية، هذا يعني رفض ما أدخلته الكنيسة حديثاً: مثل الأسرار السبعة وسلطة البابا»¹.

5-المجمع الفاتيكاني: تعد الفاتيكاني دولة صغيرة تقع في إيطاليا، إلا أنها شكلت قبة شددت أزور قلوب وأرواح مليار مسيحي كاثوليكي، لأنها شغلت ولازالت مقراً للكنيسة الكاثوليكية وستكون تربة لنبات حدث كيسر في حياة الكنيسة وتاريخها وهو انعقاد ما يعرف ب "المجمع الفاتيكاني الثاني" الذي وضع أسس التصالح والحوار وتدشين ميلاد التعددية المذهبية داخل الكنيسة والتعددية الدينية خارج الكنيسة، تجتمع فيها كل الأديان بدون تمايز، وهذا المجمع المسكوني جاء بحزمة قرارات والإصلاحات حتمت تغييراً في جسم الكنيسة في الداخل أو الخارج، ومن ذلك تحديد معالم العلاقة بين الأنا والآخر، مسجلاً صفحة جديدة دوت أسفار جديدة في الاعتقاد المسيحي (نوع من التعديل) ونمط التعامل مع من هم خارج حركة التعميد المسيحية، والذي انعقد بدعوة من البابا يوحنا الثالث والعشرون بين عامي (1962.1965)، وذلك بعد سطوع نجم لعلم والتكنولوجيا، وانتشار الثقافة المادية والتفسير الميكانيكي الآلي، وانحسار دور الدين أمام بحر العلم اللجي، وظهر فلسفات تُأله الإنسان وتمركز المادة بدل الروح في هذا الوجود، وضيق رقعة الكهنوت المسيحي، ففي عام 1959 انتخب البابا يوحنا الثالث والعشرون ليجلس على كرسي القديس بطرس*، وعرف الجميع وبسرعة ووضوح أن نظاماً جديداً قد بدأ في الفاتيكاني «فالبابا الجديد كان متحمساً لتخطي العقائد الراديكالية التي تبعتها الكنيسة الكاثوليكية طوال قرن ونصف»².

¹ جوناثان هيل، تاريخ الفكر المسيحي، المرجع السابق، ص 209

* كرسي القديس بطرس المعروف أيضاً باسم عرش القديس بطرس، وهو الصخرة التي عليها بنيت وأُسست الكنيسة وهوبقايا المحفوظة في كنيسة القديس بطرس في مدينة الفاتيكاني، والقطاع السيادي للبابا داخل روما البقايا هي عرش خشبي يعود إلى الرسول القديس بطرس زعيم المسيحيين الأوائل في روما والبابا الأول الذي كان أسقفاً لروما تم تضمينه في بقايا في منحوت مذهب غلاف من البرونز صممه جيان لورينزو بيريني وتم تنفيذه بين عامي 1647 و 1653. في عام 2012، وصف البابا بنديكتوس السادس عشر الكرسي بأنه "رمز لمهمة بطرس وخلفائه الخاصة لرعاية قطيع المسيح، وإبقائها متحدة في الإيمان وفي الصدقة" ينظر: https://stringfixer.com/ar/Chair_of_Peter

² جوناثان هيل، تاريخ الفكر المسيحي، المرجع نفسه، ص 318

وقد صدر عن هذا المجمع مجموعة من القرارات والمراسيم سدًا للعجز والنقص الذي أبان عنه المجمع الفاتيكاني الأول، وقد كشفت دورات المجمع عن إصلاحات مختلفة في بيت المؤسسة الدينية، وذلك بالتجديد الروحي والتحديث العقدي، وكذا تحديد الموقف من مختلف الملل والنحل وكذا قضايا وأحداث العالم الغربي المعاصر المتعددة، كالحداثة والعلمانية وحقوق الإنسان والحرية الدينية والديمقراطية والتعددية الدينية، وأمام بروز هذا المجتمع الجديد استعرض المجمع الفاتيكاني السبيل « لاستقبال معطيات الحداثة التي تستحوذ على البشرية جمعاء في الزمن الحاضر... إلقاء البال إلى ضرورة إدخال دينامية التاريخ في صياغة الفكر الديني، وإلى الإقرار بصوابية التعددية الدينية والثقافية والسياسية والاجتماعية، وإلى الاعتراف بصلاحية حقوق الإنسان في إنشاء صيغ الإجماع الإنساني العادل، وإلى إرساء قواعد المناقشة العلنية للقرارات الأساسية في المجتمع الديني والمدني»¹.

لقد أراد البابا بهذا المجمع أن يعدل من نشاط وحركة الكنيسة اتجاه العالم المعاصر والإنسان الحديث المتعطش للحرية والمتوجه صوب العقلانية الآداتية « فقد دعا إلى مجلس للأساقفة حضره 2450 أسقفًا من مختلف أنحاء العالم تحت عنوان: « الحياة الكهنوتية والعلاقات الاجتماعية: الكنيسة والعالم المعاصر» واستمر المجلس، الذي يعتبر أحد أهم المجالس العشرين التي سبقته، من 11 تشرين الأول/ أكتوبر إلى 8 ديسمبر. (كانون الأول: أي إلى عهد خليفته بولس السادس (1963-1978)»².

لقد كان غاية هذه المجمع هو الإصلاح الديني من الناحية الرعوية التي تخدم الإنسان، وكذا إصلاحات على مستوى الطقوس والشعائر، والأخذ بعين الاعتبار تلك الأسئلة التي طرحها ولا يزال يطرحها الإصلاح الديني اللوثري (البروتستانتي) وكذا الانشقاق الذي فكك أواصر الكنيسة المسيحية فكان التوحيد والتقريب المذهبي أهم مطامح المجمع المسكوني، وكذا مواكبة الواقع المتغير والمعارف المتحركة السيالة « تحديد الكنيسة والرسالة في عالم يتبدل بسرعة، والعودة إلى وحدة المسيحيين التي كان ينتظرها... فهم الكنيسة ليس محاربة

¹ رابطة اللاهوتيين الكاثوليك في لبنان الشرق المسيحي والحداثة أعمال المؤتمر الأول، 14-15 شباط. 1997. عنى بنشرها الأب سمير خليل منشورات المكتبة البولسية، 1998، ص 23

² محمد السماك، الفاتيكاني والعلاقات مع الإسلام، دار النفائس، الأردن، (داط)، (داس)، ص 32

الخصوم بقدر ما هو إيجاد لغة تكلم بها العالم الذي تعيش فيه والذي يجهلها. « يجب نفض الغبار الأمبراطوري » الذي يغطي وجه الكنيسة.¹

وقد تنوعت الوثائق التي استخدمها المجمع والتي تجسدت في شكل بيانات « وهي تحوي دساتير ومراسيم وإعلانات ورسائل »²، ولكن كان من أهم النصوص الجمعية تلك التي حدّدت نمط العلاقة مع الآخر وكيفية التعامل مع المختلف دينيا «الوثيقة الخاصة بعلاقات الكنيسة بالديانات الغير المسيحية؛ أي العلاقات بالمؤمنين الآخرين... النص الخاص بالحرية الدينية والذي يبرز كيف يفصل المجمع الحق في الحرية الدينية واحترامها»³، فبعد أن عرض المجلس رؤيته للإنسان ومجتمع الحداثة والتقنية، يتوجه للحديث عن شبكة العلاقات التي يمكن أن تقام بين المسيحي والآخرين من المذاهب المسيحية والأديان الأخرى، إلى جانب الاعتراف بحق حرية التدين، فالجوهر الأساس عندهم في العلاقة مع الآخر « كرامة الشخص البشري المخلوق (على صورة الله ومثاله) . وكرامة الشخص تظهر في كونه عاقلا واعيا قادرا على البحث عن الحقيقة، وكائنا مريدا بإرادة حرة قادرة على علاقات حقة بالآخرين مكونا جماعات بشرية متنوعة»⁴، ولما كان نص "الحرية الدينية" هو أهم النصوص التي انتهى إليها المجمع فإنه كان من أصعبها تحريرا وتقريراً، لأنه حوّل وجهة رجال الدين من الدفاع عن المسيحية وإعلاء كلمة المسيح، كدين الحق والخلاص إلى تبني مقولة "التعددية الدينية والمذهبية"، وأن الكل معذور في طريقه وشريعته، وكذا القبول بتوسيع دائرة الخلاص والترحيب بالآخر مهما كان انتماءه المذهبي والديني، وإمكان الحوار والتعايش معه، ناهيك عن الانشقاق والحرمان المتبادل بين الطوائف الكنسية «المشكلات الداخلية في نفس البنيان الكنسي، وبخاصة البنيان الفاتيكانى، وأهمها: تباعد رجال اللاهوت، اعتراضا على ما يتم من تحريف، وانحرافات حياتهم واعتراضاتهم على السلطات القمعية وما إلى ذلك المشكلات اللاهوتية بين مختلف الكنائس بعضها البعض وخاصة في

¹ الأب جان كُمي، دليل إلى قراءة تاريخ الكنيسة، ج1، تعريب: أيوب زكي الفرنسيسكاني وآخرون، دار المشرق، لبنان، ط1، 1994، ص 378

² كريم اللحام، موقف الكنيسة الكاثوليكية من الإسلام بعد المجمع الفاتيكانى الثاني، سلسلة ورقات طابة/ العدد 2، 23 يوليو/تموز 2008، مؤسسة طابة، أبو ظبي - الإمارات العربية المتحدة، ص 22

³ رقية طه جابر العلواني وآخرون، مفهوم الآخر في اليهودية والمسيحية، دار الفكر آفاق معرفة متجددة، دمشق، ط1، 2008م، ص 93

⁴ المرجع نفسه، ص 105

كل من ألمانيا! وسويسرا وإنجلترا»¹، لقد كان الفضل للمجمع الفاتيكاني في تجديد الذهنية الكنسية وتحديث الروح المسيحية في التعامل مع الآخر من الداخل أو الخارج، والدعوة إلى بناء حوار لاهوتي ملي ونحلي مع بقية الطوائف والأديان، من أجل التقريب وتحقيق مجتمع التآخي الديني ملؤه تواضع وإنسانية « فالتوبة والتواضع والمحبة والصفح والتأهب للخدمة، كل هذه الفضائل المسكونية أزلت الريبة والحذر، والعداوة من قلوب المسيحيين وإقامة مكانها الثقة والأخوة والتعاون والتفاهم»².

إن دعوة التسامح هذه الذي نبضت بها قلوب المسيح الكاثوليك بالخصوص جاءت من أجل طي صفحة التطاحن والصراع الديني في العصر الوسيط، وما جنته الكنيسة ومحاكم التفتيش وسجله التاريخ من بطش دموي وتسلط باسم المقدس، ما تطلب من أعضاء المجمع أن يُقروا بنوع من الاعتراف بالخطيئة والنقص الذي طبع ممارسات الكنيسة الكاثوليكية بالخصوص بعد الماضي المظلم الذي كشف عن «التعصب الكاثوليكي الشديد وادعاء أن الكنيسة الكاثوليكية وحدها هي المختارة من الله ، والمنزلة، وهي وحدها الصالحة والتي يحق لها تفسير النصوص وتحديد الإرادة الإلهية وفرض عقيدتها على الكافة. «³، فالأصل والمشارك واحد وهو: الجنس البشري والغاية والقصد مشترك أيضا وهو طلب الخلاص والسعادة، هذا إذا تحدثنا عن تقريب مذهبي وحوار بين الكاثوليك والبروتستانت « عزف المذهبان الكاثوليكي واللوثري ذاتهما على مر التاريخ على أنهما الواحد ضد الآخر، وعانى أتباعهما من الانحياز أحدهم ضد الآخر، ويستمر هذا الأمر حتى هذا اليوم هن مواجهة إشكالا معينة... فإنه يمكن حلها أو التعامل معها على الأقل فقط من خلال جهود مشتركة لتعميق الشركة بينهما وتقويتها، يحتاج الكاثوليك واللوثريون إلى معرفة الآخر وتشجيعه ونقده الهادف»⁴، فمن التأكيد على وحدة الوحي إلى طلب الوحدة المسيحية والعيش في يوتوبيا مدينة اليسوع الفاضلة، التي لا تعرف التفكك والتطاحن والقتال بل الأخوة والمحبة « فلا يجوز اتهام المسيحيين غير الكاثوليك بخطيئة الانفصال. فليعترف الكاثوليك أيضا بنقائصهم ومسؤوليتهم التاريخية إزاء

¹ زينب عبد العزيز، الفاتيكان والإسلام، دار الكتاب العربي، دمشق القاهرة، ط1، 2005، ص 37

² المطران كيرلس سليم بستر، مقالات في اللاهوت والحركة المسكونية، منشورات المكتبة البولسية، لبنان، ط1، 2001، ص174.

³ زينب عبد العزيز، تنصير العالم "مناقشة لخطاب البابا يوحنا بولس الثاني، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، ط1، 1995، ص

⁴ المجلس البابوي لدعم الوحدة المسيحية، الإتحاد اللوثري العالمي من النزاع إلى الشركة، إحياء ذكرى الإصلاح المشترك اللوثري- الكاثوليكي

في عام 2017، تقرير اللجنة اللوثرية- الكاثوليكية المشتركة حول الوحدة، ص 91

الانفصالات: هذا ما يطلبه. القرار الصادر في 7 كانون الأول (ديسمبر) 1965، عن بولس السادس وأثيناغوراس¹.

لقد سعى المجمع إلى تكريس منطق السماحة المشتركة بين الأديان والمذاهب لبناء تواصل حضاري وسلم ديني عالمي، وذلك بوضع أطر الحوار والتفاهم بين الأطراف للخروج من القراءات النمطية والقوالب الجاهزة التي تضع صورة سوداوية ومظلمة عن الآخر، فتبعث التعصب والعداوة بدل الحوار والاحتضان للغير كإنسان مكرم بعقل يفكر وروح تريد الحياة، ودعى إلى الاهتمام بالجواهر الباطني الإيمان بدل القشور العرضية (الطقوس والشعائر) « الانطلاق من الشخص البشري ومن حقوقه التي لا تُمسّ، ومن بينها حقّ الوصول بحريّة إلى الحقيقة التي يقَرّها الضمير. فالحرّية قسيمة شاملة لا يمكن أن يطالب بها الكاثوليك وحدهم عندما يكونون أقلّيّة مضطهدة. فهي أيضاً من حقّ الاقليّات غير الكاثوليك العائشين في محيط كاثوليكي.»²، وقد كانت رسائل بولس الثاني* خير شاهد على خطاب التسامح والتواضع والدعوة الى مشاركة التجارب الإيمانية وبناء عالم، تصبح الأنا فيه تتسع وتحترم الآخر المختلف في العقيدة والدين وتطوي صفحة الحروب وعمليات الإقصاء « إعادة بناء الخير في الإنسان الذي يمكنه أن يتعرف إلى رحمة الله في هذه الدعوة إلى التوبة. وغاية التوبة التغلب على الشر القابع في الإنسان بأشكال مختلفة، أو توطيد الخير في الإنسان وفي علاقته مع الآخرين، وعلى الأخص مع الله »³.

نستنتج أن دعوة البابا الى المجمع كانت من أجل ترتيب البيت الكنسي من الداخل، بين طوائفه وكذلك تغيير نمط العلاقات والمواقف السلبية التقليدية مع الأديان الأخرى، فيما يخص الخلاص والحقانية، فالكل

¹ الأب جان كومي، دليل في قراءة الكنيسة، ج1، المرجع السابق ص 372

² المرجع نفسه، ص 381

* اسمه كارول جوزيف فويتيللا، وُلد قرب كراكوف ببولندا عام 1920. انتخب للباباوية عام 1978، وكان أول بابا غير إيطالي يتولى هذا المنصب منذ أكثر من 450 عاما. جاء انتخاب البابا يوحنا بولس الثاني عام 1978 على رأس الكنيسة الكاثوليكية الرومانية إثر وفاة بولس السادس (يوم 6 أغسطس 1978)، ولدى انتخاب يوحنا بولس الثاني، لم يكن عمره يتجاوز 58 عاما، ليصبح أصغر بابا يُرسم في القرن العشرين. توفي في 2 ابريل 2005 . عن موقع wikipedia.

<https://ar.wikipedia.org/wiki/>

³ كتاب الأمل الخلاصي، رسالة الحبر الأعظم البابا يوحنا بولس الثاني الرسولية، مكتبة الاسكندرية، مصر، (د/ط)، (د/س)، ص 23

يجب أن ينضوي تحت خيمة الحب والتآخي والإنسانية والإيمان بالخلاص الشامل، وتكثيف سبل التواصل والحوار. فرارا من بواعث التعصب والعنف التي غذتها الكنيسة بتاريخها المظلم . وقد عُدت الحرية الدينية شمس الحريات وتاج الحقوق الإنسانية التي لا تقبل الانتهاك أو المساومة، ومنها تنطلق دعوة التسامح الديني والحوار بين الأديان وبناء وعي جديد مع ظاهرة التعددية الدينية، لمن أراد الانفتاح على أنظمة لاهوتية مختلفة من أجل اكتشاف المشترك بين الأديان وتوطيد العلاقة بين المجموعات الدينية « لا يخدم العمل المسكوني في سبيل وحدة الكنيسة وحدها ولكن العالم برمته، وذلك في سبيل أن يؤمن العالم. والمهمة الإرسالية المسكونية أقوى حين نؤصل مجتمعاتنا في التعددية الدينية. والمطلوب عن إعادة التفكير والتجدد»¹ وقد كان بيان الحرية الدينية من أهم الوثائق التي صدرها المجمع الفاتيكاني الثاني والذي حمل اسم كرامة الإنسان، والتي أقرت بحق حرية التدين واختيار المعتقد دون إكراه الناس على الإنتماء الديني قسرا كما حدث في الماضي، وبالتالي توقيير واحترام الإنسان « يعلن هذا المجمع الفاتيكاني أن الحرية الدينية حق الشخص الإنساني... وهكذا ففي أمور الدين لا يجوز لأحد أن يُكره على عمل يخالف ضميره، ولا أن يمنع من العمل، في نطاق المعقول، وفاقا لضميره، سواء كان عمله في السر أو في العلانية، وسواء كان فرديا أو جماعيا. وهو إلى ذلك يعلن أن حق الحرية الدينية متجذر في كرامة الشخص البشري نفسها»²، و عليه ينبغي من المجتمع الديني والمدني أن يعترف بهذه الحرية الدينية ويعمل على صونها أي إقرار ديني وسياسي واجتماعي معا « وفي إطار النظام القانوني يجب أن يُعترف بحق الشخص هذا في الحرية الدينية بحيث يصبح حقا مدنيا «³، فليس من حق سلطة مهما كانت أن تمس بهذا الحق، ناهيك عن الحماية الفعلية لكل المقدسات التي تحتضن طقوس وشعائر أهل الأديان المختلفة وهذا هو مستوى المساواة المطلوبة بين الأديان في حرية وحق ممارسة الشعائر الدينية « إن حماية دور العبادة، من معابد وكنائس والمساجد، واجب تكفله كل الأديان والقيم الإنسانية والمواثيق والأعراف الدولية، وكل محاولة للتعرض لدور العبادة، واستهدافها

¹ من النزاع إلى الشراكة ، إحياء ذكرى الإصلاح المشترك اللوثيري- الكاثوليكي في عام 2017م، تقرير اللجنة اللوثيرية- الكاثوليكية

المشتركة حول الوحدة، المجمع البابوي لدعم الوحدة المسيحية، الإتحاد اللوثيري العالمي، نشر بتاريخ: 2017/01/24، ص 92

² المجمع الفاتيكاني الثاني "بيان في الحرية الدينية" الجلسة العلنية 7 كانون الأول 1965: الموسوعة العربية المسيحية تؤمن بإله واحد، ص 2.

<http://copticatholic.net/>

³ المرجع نفسه، ص 02

بالتفجير أو الاعتداء أو التهدم، هي خروج صريح عن تعاليم الأديان... ومن المهم التأكيد على ضرورة الانتباه للفوارق الدينية الثقافية والتاريخية»¹.

رغم أن شعار "أنا أملك الحقيقة" كان لا يزال يترنم في آذان أتباع الكنيسة إلا أن المجمع اعتبر أن هذا الصوت لم يصبح له صدى في ظل التواصل الحضاري والعولمة التي حولت العالم إلى قرية صغيرة، والتلاحق والالتقاء الذي أحدثته الحداثة بقنواتها، والزلازل العلمي والفولسفي والمعرفي الكبير الذي انتهك المسلمات الأورثوذكسية لجميع الأديان/ ما فرض عليها نوع من التواضع، والتلبس بروح النقد والمراجعة لمسلماتها ومقولاتها وقواعدها، لهذا قرر المجمع الفاتيكاني عقيدة خلاص غير المسلمين، وقد حمل هذا النداء وثيقة رسولية باسم "دستور عقائدي في الوحي الإلهي" الذي نص على أن كل أهل الأديان معذورين في سبلهم الموصلة إلى الله، وأن الخلاص لا يستثنى شريعة منهم وقد عدّ هذا النص بامتياز أهم دعوة رسمية صوب قبول التعددية الدينية «ووحدة شعب الله الجامعة (يقصد كل البشرية) هذه يسعى إليها بطرق شتى المؤمنون الكاثوليك، أو سائر المؤمنين بالمسيح، أو جميع الناس بوجه عام المدعوين بنعمة الله إلى الخلاص... إن الخلاص هو في متناول جميع من هم من ذوي الإرادة الحسنة... إن الأخوة المنفصلين عن الشركة التامة مع كرسي روما، وأولئك الذين ينتمون إلى الديانات غير المسيحية، هم أيضاً يملكون حقائق وعندهم كنوز... وهناك أناس يتجهون صوب الله من نواحي شتى من بينهم ذلك الشعب (اليهودي) الذي قبل المواعيد وأعطى العهود والذي ظهر المسيح منه بحسب الجسد، وأيضاً أولئك (المسلمون) الذين يعترفون بالخالق ويؤمنون بإيمان إبراهيم، ويعبدون الإله الواحد الذي سيدين البشر في اليوم الأخير، وأخيراً يقول المجمع إن الكنيسة ليست بعيدة عن أولئك (الوثنيين) الذين يفتشون عن الله من وراء الصور والظلال ويجهلون بدون قصد إنجيل المسيح وكنيسته. فهؤلاء ليس الخلاص بعيد عنهم، وهم يحاولون أن يتّموا مشيئة الله التي وضعها في ضمائره»².

¹ الكرسي الرسولي، وثيقة الأخوة الإنسانية من أجل السلام العالمي والعيش المشترك 2019 فيفري 5-3، ص 4 نقلا عن موقع: فاتيكان.

https://www.vatican.va/content/francesco/ar/travels/2019/outside/documents/papa-francesco_20190204_documento-fratellanza-umana.html

² وثائق المجمع الفاتيكاني، دستور عقائدي في الكنيسة، ص 01

<http://copticatholic.net/>

ومن ثم الاعتراف بالتوزيع الحقائق في جميع الأديان، فلا حصريّة تسمح الحقانية أو الخلاص عن باقي أتباع الأديان وتركزها في جماعة دينية بعينها، فلا تفاضل بين الأديان سواء السماوية منها أو الوضعية لأن رغبة الخلاص ووحدة الجنس البشري تجمعهم، فكل الصراطات تصيب من الاستقامة والصوابية لا شك في ذلك، وتعدد التجارب الدينية لا يدفع إلى تعدد الحقيقة الدينية وإنما ينبيء بتعدد الطرق الموصلة إلى ذلك الحق المطلق الواحد « ولكن تصميم الخلاص إنما يشمل الذين يعترفون بالخالق، ومن بينهم أولاً المسلمون الذين يقرون أن لهم إيمان إبراهيم، ويعبدون معنا الإله الواحد الرحيم، الذي سيدين البشر في اليوم الأخير. وحتى الذين يفتشون بعد وتحت الأشكال وفي الصور عن إله يجهلونه، ليس الله ببعيد عنهم، لأنه هو الذي يمنح الجميع حياة ونفساً وكل شيء ، ولأنه كمخلص يريد أن يقود كل الناس إلى الخلاص »¹.

فالتسامح الديني والتواضع والانفتاح على الآخر هو ما جاءت هذه الوثائق تكرسه وتدعوا إليه، من ذلك بيان " في علاقة الكنيسة بالديانات الغير المسيحية « فالكنيسة الكاثوليكية لا تزدل شيئاً مما هو حق ومقدس في هذه الديانات. بل تنظر بعين الإحترام والصراحة إلى تلك الطرق، طرق المسلك والحياة، وإلى تلك القواعد والتعاليم التي غالباً ما تحمل شعاعاً من تلك الحقيقة التي تثير كل الناس، بالرغم من أنها تختلف في كثير من النقاط عن تلك التي تتمسك بها هي نفسها وتعرضها.»²، لقد كانت الكنيسة الكاثوليكية ترى في الدعوة المسيحية على أنها دعوة كونية وعالمية، وهو ما يتطلب إقامة علاقة مع الأديان والاعتراف بها، ومحاولة التقريب بينها بطابع روحي إنساني أخلاقي تذوب فيه كل العوائق، الموسعة للهوى والشقاق والمساحة التنافرية بين الأديان، والتنديد بكل صور العنف والتعصب الديني لتأكيد فلسفة أن الدين قيمة إيجابية بعد إعادة النظر في التفكير اللاهوتي والأعمال الكنسية، لتغدو الكنيسة ديناً من جملة الأديان التي تبشر أتباعها بالخلاص «إذ تنقسم المسيحية مع الأديان الأخرى مهمة عرض معنى الخلاص للإنسان وتعدد أشكال تجارب الألوهية، بمنأى عن الاختلافات التاريخية والثقافية.»³، هذه النظرة

¹ المرجع السابق، ص 10

² وثائق المجمع الفاتكاني الثاني، بيان حول علاقة الكنيسة بالديانات الغير المسيحية، ص 1 نقل عن: كنيسة الاسكندرية للأقباط الكاثوليك بمصر

/ <http://coptcatholic.net/>

³ كارميلو دوتولو، التعدد الديني والحقيقة من منظور كاثوليكي، مجلة التفاهم، المجلد 13، العدد 49 (30 يونيو/حزيران 2015، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، سلطنة عمان، ص 49

الإيجابية والتقديرية للأديان غير المسيحية نعد فاتحة عهد جديد للحوار الديني وبسط فقه التعددية الدينية، والاعتراف بحق بشمولية الخلاص والنجاة الذي تبشر به كل شريعة، وبالتالي فإن الحوار الذي يدفع نحو مجتمع وعلام التعددية الديني هو الذي يبنى على المشترك والجامع الذي يمكن أن تلتقي فيه الأديان، لاستحضار المدونات العقدية التي تؤدي إلى السجالات اللاهوتي الايديولوجي « في عصرنا الذي يتحد فيه الجنس البشري إتحاداً أوثق يوماً بعد يوم، وتنمو فيه العلاقات بين الشعوب المختلفة، تتفحص الكنيسة بانتباه بالغ ما هي علاقتها بالديانات غير المسيحية. إنها في نطاق مهمتها التي تقوم بتعزيز الوحدة والمحبة بين الناس لا بل بين الامم، تتفحص هنا بادىء ذي بدء ما هو مشترك بين الناس ويقودهم إلى مصير واحد. فكل الشعوب جماعة واحدة ولها اصل واحد لأن الله هو الذي أسكن الجنس البشري بأسره على وجه الأرض كلها ؛ ولهم غاية أخيرة واحدة وهي الله الذي يشمل الجميع بعنايته وشهادة جودته وتصاميم خلاصه إلى أن يتحد المختارون في المدينة المقدسة التي سينيرها مجد الله وستمشي الأمم هناك في نوره»¹.

لكن رغم كل هذه الشعارات ورغم جديتها النظرية فإنها تحتاج مزيد من الجهود والعزيمة لتحيا في أرض الواقع وتحقق، وتبني مجتمع تعددي وإن كانت هذه كلها « خطوة مهمة جدا في النظرة نحو الديانات غير المسيحية والمعاملة معها - خطوة تحقيقها الفعلي مازال يقتضي جهدا كبيرا والتزاما جادا،»².

نخلص بعد هذا التحليل بعد هذه الإطلالة على تاريخ تطور الفكر الكنسي والمراحل التي مر عليها هذا اللاهوت ننتهي إلى أن الكنيسة الكاثوليكية استطاعت أن تصحح مسارها وتقدم توبة نصوحة من باب التسامح الديني و الدعوة إلى التعايش والحوار، فقد كانت بحق مدشنة لعصر ومرحلة مهمة في اللاهوت المسيحي نحو التعددية الدينية بعد أن عدلت في رؤيتها وموقفها من الأديان الغير المسيحية، والآخر المختلف على مستوى المذهب أو الدين، وقد اعتبرت ذلك ضرورة لتفاعل ثقافي حضاري ايجابي تتعايش في مذاهب وطوائف دينية مختلفة، وبالتالي الوصول إلى شاطئ الأمان، والانفتاح على حق الحرية الدينية كما يتضح ذلك من وثائق المجمع الفاتيكاني، التي عبرت عن عهد جديد من اللاهوت التعددي التقريبي مبني على قاعدة «القبول بالآخر، واحترام التعددية، ومنع استخدام الأديان كواجهة لمطامع سياسية أو

¹ وثائق المجمع الفاتيكاني، بيان حول علاقة الكنيسة بالديانات الغير المسيحية، المرجع السابق، ص 1

² رقية طه جابر العلواني وآخرون، مفهوم الآخر في اليهودية والمسيحية، المرجع السابق، ص 113

استعمارية، وألا يتناقض الغطار الخلقي والعملي مع قيم الدين - كل الدين - وتشريعاته،¹ كما عبرت عن ذلك وثيقة في "زماننا" "Nostra Aetate" التي أحدثت تحولاً عميقاً في تاريخ الكنيسة الكاثوليكية الذي تم القطع بهذا مع لاهوت الخلاص "الغير المسيحيين"، والذي عد زحزحة وخلخلة لبعض المسلمات اليقينية والحزميات التي أجهزت على التفكير الديني المسيحي لقرون، وإعادة بناء جدران المؤسسة الدينية لتكون أكثر جمالا وبهاء ومسيرة لتحويلات المجتمع العلمي والفلسفي والديني، والخروج من لاهوت التكفير إلى لاهوت التعددي والذي لا يكتفي فقط بالاعتراف بالآخر؛ بل إيمانه بكل من منظومة دينية لقيمة خلاصية «إنشق البيان في سياق حضاري يتميز بتزايد الوعي بحضور الأديان الأخرى، وأصبح الوعي بالآخر جزءاً من الوعي بالذات. لقد تحوّلت التعددية الدينية إلى مسألة لاهوتية، إذ لا يتعلق الأمر فقط بالاعتراف بتعدد الأديان، بل أيضاً بإمكانية حملها لقيم خلاصية، ومن ثمّ الاعتراف بأن هذا التعدد دائم، وغير قابل للاختزال.»²

فاتجهت المسيحية إلى النهل من ينبوع التسامح والدعوة إلى الحوار والتعايش، إيماناً منهم أن العالم اليوم بأحداثه السريعة وتغييراته المتنوعة، يتطلب موقفاً شجاعاً يجمع بين العقائد المختلفة ويعايش بين الطوائف المتغايرة المعتقد والشرائع، ونبذ كل صور التفرقة والتعصب والتشاحن «من الطبيعي أن يرى أتباع كل دين أن عقائد دينهم هي التعبير الأكمل عن الحقيقة الإلهية المطلقة، وإلا لما بقوا فيه. ومن الطبيعي أن يرى أبناء كل كنيسة أن كنيستهم تحتوي على حقيقة يسوع المسيح المطلقة: وإلا لما بقوا فيها. ولكن ليس من الطبيعي أن يحتقر أصحاب دين سائر الأديان وينعتوا أتباعها بالكفر ويحكموا عليهم بالهلاك في نار جهنم. وهذا ما تتجنبه هذه الوثيقة كما أنه ليس من الطبيعي أن ترفض كنيسة مسيحية الاعتراف بمعمودية أبناء الكنائس الأخرى، وتعددهم خارج جسد المسيح وهذا ما تتجنبه أيضاً هذه الوثيقة»³ فإلى جانب الاعتراف بهم كمؤمنين موحدين، وباحثين عن «السر الإلهي»، أدرجوا في منظومة الخلاص والأخوة الشاملة النافية للتمييز والانحصارية.

¹ أعمال ندوة: حوار الأديان، نبيل بدر، "الحوار الديني: أفق وتجارب"، دار السلام، مصر، ط1، 2011، ص258.

² رشيد سعدي، الإسلام بحاجة إلى مصالحة مع العصر، من موقع التعددية الإثنية 12/03/2018 . 25/06/1439 منقول من صفحة : تعددية

[/ https://taadudiya.com/](https://taadudiya.com/)

³ المطران كيرلس سليم بسترس، مقالات في اللاهوت والحركة المسكونية، منشورات المكتبة البولسية، بيروت، ط1، 2001م، ص 256

المبحث الثالث: اتجاهات التعددية الدينية

إن الجدل الدائر حول تحديد الصواب والمخلص من الأديان أبان عن ثلاث توجُّهات مختلفة حول الحقيقة الدينية، والموقف من ماهية السبيل والمسلك المؤدي إلى النجاة، فهذه الاتجاهات تعبر عن نظريات وتفسيرات تقدّم أجوبة لمشكلة تعدد الأديان والسبل للاعوتية، بعد أن ترسّمت أمامهم حقيقة أن كثرة الأديان وتعددتها واقع لا مفر منه، وكانت هذه الأسئلة التي فجرت هذه القراءات والتعليقات المختلفة من قبيل: هل كل الأديان لها نصيب من الحقيقة؟ هل يمكن الحكم على باقي الأديان باللاصوابية والظلال وفقدان المعذورية يوم القيامة؟ هل الخلاص الأخروي يغطي الجميع يوم القيامة (أتباع كل الأديان)؟ وهل يمكن القبول بالتعدد والتضحية بالأفضلية الدينية لأتباع أي دين في مقابل توزيع الحق والخلاص عي جميع التشريعات سماوية كانت أو وضعية؟ وبالتالي فإن كل هذه الأسئلة تتمحور حول مدارين أساسيين أولها مدار الصدق المنطقي والمعرفي الاستيمولوجي « وهو استفهام يحوم حول حقانية الأديان الكثيرة، أو بطلانها في واقع الامر، ويتولى الإجابة عن السؤال القائل: هل إن جميع الأديان الحاضرة في الساحة حقة؟ أم أنها تمثل مزيجاً من الحق والباطل؟ أم أنها باطلة برمتها؟ »¹.

أما المدار الثاني نجاتي خلاصي يتساءل عن مصير المؤمنين يوم الآخر كههدف وغاية من البحث وهو ما اصطلح عليه « بالسؤال الكلامي الأخروي: يتناول هذا الاستفهام المأل الأخروي الذي سوف يؤول إليه أمر أتباع الأديان المتعددة، والإجابة عن السؤال القائل: هل أن جميع المؤمنين بهذه الأديان السماوية (الإلهية) والأرضية (البشرية) هم من أصحاب الفلاح والنجاة؛ أم من الممكن أن يكون بعضهم من أصحاب النار وعذاب جهنم؟ »². وقد انضوت بحوث التعددية الدينية بهذه الإشكالات المحورية (الحقانية والخالص) تحت راية فلسفة الدين أو البحث الديني، وعن هذا تفتقت وجهات نظر وتفسيرات متعددة يكمن حصرها في ثلاثة رئيسية أعطت موقفا حول ظاهرة تعدد الأديان :

¹ الشيخ عبد الحسين خسرو بناه، الكلام الإسلامي المعاصر، ج1، ترجمة: محمد حسين الواسطي، دار الكفيل للطباعة والنشر والتوزيع،

العتبة العباسية المقدسة، ط1، 2016م، ص 490

² المرجع نفسه، ص 491

1/ الانحصارية: **exclusivisme**

فتوى هذه النظرية هو اختزال الصدق وحصر الحقائق في دين بعينه، في حين صكوك البطلان والهلاك موقّعة لسائر الأديان، وبالتالي فإنه يلزم عن هذه المسلمة تضيق دائرة الخلاص والنجاة في مسلك ديني واحد وخاص دون سائر المسالك الدينية «لا تكتفي النظرية الحصرية بدعوى احتكار الحقيقة وحصرها في دين بعينه ونفيها عن سائر الأديان، بل يؤمن الحصريون بأن النجاة لن تكون من نصيب أحد من أتباع الأديان التي لا تتحلى بالإتصاف بالحقانية»¹، ولعل أصدق تعبير عن هذه الانحصارية تلك التي اختزلت طريق الخلاص بالمسيحية التي انفردت بالطريقة والحقيقة كما تكرر ذلك نصوص التأسيس للنصرانية «... ما ورد في إنجيل يوحنا على لسان النبي عيسى (ع) إذ يقول ... أنا هو الطريق والحق والحياة. ليس أحد يأتي إلى الأب إلا بي»².

وقد عبّرت الكنيسة الكاثوليكية في العصر الوسيط عن هذا المنحى الحصري بخطابات أكثر حماسة وقهرية بإفتاءات من الكرسي الرسولي «المقولة التي عبرت عن عقيدة كاثوليكية دوغمائية مفادها «لا وجود للنجاة والفلاح خارج إطار الكنيسة..»³، وخلاصة هذا الاتجاه أنه يثبت لأتباع دين معين الحق والنجاة بالإطلاق، وخصوصية الرحمة الإلهية والنجاة، وقد حكى صاحب الكوميديا الإلهية جوابا للباحث عن صديقته واصفا سكان الحلقة الأولى من الجحيم (الليمو) في رحلته المتخيلة، وقد سمع دانتى* آهات وتنهدات المعذبين واصفا علة حالهم «الذين ماتوا قبل المسيحية، ومقر من ماتوا ولم ينالوا التعميد المسيحي، وعذابهم أن يعيشوا تحذوهم الرغبة في الخلاص دون أمل في الحصول عليه»⁴، وهذه الحصرية لا تخص دين دون غيره بل أن كل أتباع الأديان واقعون في هذا الموقف الاحتكاري لمقولة الحق والخلاص «

¹ حسن يوسفیان، دراسات في علم لكلام الجديد، ترجمة: محمد حسن زراقت، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط1،

2016، ص 337

² المرجع نفسه، ص 338

³ عبد الحسين خسروبناه، الكلام الإسلامي المعاصر، ج1، المرجع السابق، ص 494

* دانتى أليغييري (1265م-1321م) فيلسوف وشاعر إيطالي من مدينة فلورنسا، مشهور خلال عصر القرون الوسطى، اشتهر بكتابه "الكوميديا الإلهية" التي تعد زئبق الادب الإيطالي وتحفة من الأدب العالمي انظر: كاظم جهاد، "مدخل إلى عالم دانتى". في دانتى أليغييري، الكوميديا الإلهية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2002، ص15 وما بعدها.

⁴ دانتى أليجيري، الكوميديا الإلهية، الجحيم، الأنشودة الرابعة، ترجمة: حسن عثمان، دار المعارف، القاهرة، ط3، (د/س)، ص 113

قأتباع كل دين من الأديان يفهمون من تعاليم دينهم أن الحق معهم وأنهم يمتلكون الحقيقة التي تضمن لهم النجاة والسعادة»¹.

لقد كشف القرآن الكريم أن الدعوى الحصرية متضمنة ببطن كل دين الذي حصر رجالته الرحمة الإلهية في جماعات دينية بعينها وكذا « ادعاء خالصة الآخرة لفئة معينة من دون غيرها... وأن نجاحهم وسعادتهم فيها غير مشوبة بهلاك وشقاء»²، لكن هذه الانحصارية كان لها تجذّر في الفكر المسيحي بعد ظهور اديولوجية تؤكد أن «على أن المسيحية تجسد أجوبة صحيحة وحقة للواقع الإلهي»³، وقد وجد رجال الدين وممثلي الاتجاه الانحصاري دائما سندا نقليا لهم ليضيفوا قدسية ونوع من البرهانية والحجية القوية على مدعاهم، وما تاريخ المسيحية في الحقيقة إلا تاريخ تحقيق الوعد الإلهي بالخلاص، كما تؤكد ذلك كتابات اللاهوت المسيحي التقليدي (مجمل العقائد والتصورات المسيحية) التي قدمت تصورا حول المطلق ظل صالحا وصادقا لأمد طويل « إن التعهدات الميتافيزيقية للكثير من الديانات التقليدية بما يخص طبيعة المتعالى خاطئة»⁴، لا تنكر الانحصارية وجود حقائق في الأديان الأخرى لكنها نسبية ولا توصل صاحبها إلى الخلاص الذي ينبغي التماسه عند المسيحية مثلا، ومن أبرز ممثلي هذا الاتجاه في الفترة الحديثة رجل الدين واللاهوتي السويسري البروتستانتي كارل بارث* الذي علق الخلاص بالتعميد، وأنهم وحدهم من سمعوا بشاره المسيح واستجابوا لها هم من يفوزون بالنجاة الأخروية « ويعتبر كارل بارث من أبرز من يمثل التيار الحصري في المجال، وهو دائما في مقدمة من يُشار إليهم في هذا الصدد.»⁵.

¹ حسام علي حسن العبيدي، التعددية الدينية .. المفهوم والاتجاهات، مجلة العميد، المرجع السابق، ص 104.

² نور الساعدي، أثر النص القرآني في التعددية الدينية، المرجع السابق، ص 76-77

³ دوغلاس غيفتو وغاربي فيليبس، [الانحصارية الدينية] التعددية الدينية وجهات معرفية إسلامية ومسيحية، مجلة المحجة، العدد الثالث

نيسان 2002، محرم 1423هـ، معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية والفلسفية، بيروت، ص 84

⁴ المرجع نفسه، ص 88

* كارل بارت (1886-1968) كان لاهوتيا سويسريا إصلاحيا يُعتبر غالبا أعظم اللاهوتي البروتستانتي في القرن العشرين. امتد تأثيره إلى

ما هو أبعد من المجال الأكاديمي إلى الثقافة السائدة نقلا عن : موسوعة اللغة العربية:

<https://mimirbook.com/ar/92008ada5e6>

⁵ دين محمد محمد ميراصاحب، علاقة المسيحية بالأديان الأخرى في ظل "الموقف الحصري" لكارل بارت، مجلة كلية الشريعة والدراسات

الإسلامية، العدد 24، 1427هـ/ 2006، جامعة قطر، ص 212

من هنا كانت كل الديانات حسبه صناعة بشرية بما فيها المسيحية، أرادت أن تقدم صور عن الإله وتضمن الخلاص بمنظومتها الإيمانية لكنها فشلت حسبه، لأنها خدعتهم وصرفتهم عن الدين الحق، لكن المشكلة حسب بارث ليست في تفاضل الأديان وإنما ضمان النجاة « فالقضية ليست العلاقة بين الأديان أو الأفضلية بينها، لأن الأديان كلها صناعات بشرية، وبالتالي تحجب الإنسان عن الله... إنما القضية هي "الخلاص". وهو مرتبط بالوحي المنحصر في المسيح " في موته على الصليب وقيامه أي في التجسد والفداء. وما دام المسيح هو الوحي فلا يوجد هناك وحي آخر حتى يكون هناك حديث عن التفاضل أو التنافس أو التصارع أو التعاون، فالكل مدعو إلى الإيمان بالإله المتجسد الوحي »¹، وهنا الاستفهام الأكبر كيف يساوي بارث بين المسيحية وبقية الأديان ويجعلها صناعة مدنسة ثم يربط الخلاص باليسوع المصلوب. نجد الجواب عنده في أن المسيح هو الوحي والمسيح هو المسيح، وكل ما هو خارج الوحي صنع بشري نسبي غير موثوق قاصر ومحدود. فكلمة الإنسان لا ينبغي أن تحل محل كلمة الله، فلا اجتهاد ولا تفسير أو تأويل، فالدين يصبح معارضا للوحي بما أنه منتوج إنسي إلى درجة أن اعتبرها أحد التشكلات الدينية البشرية الكافرة. لكن الاصطفاء جاء من الله الذي اختار حسبه المسيحية لتكون ممثلة سبيل الخلاص، إن النتيجة الحتمية التي ترافقنا مع تصور بارث هو أن الحصرية هي الموقف السليم في باب تعدد الأديان، بخلاف الموقف التعددي لمعاصره جون هيك، وردا على مزاعم المجمع الفاتيكاني في إمكان خلاص غير المسيحيين والذين لم يستفيدوا من التعميد، وأن الحق لا يمكن أن يتركز في أي دين كان، والرحمة الإلهية ما هي بشاملة كل البشر باستثناء من تعلقت قلوبهم بالمسيح عليه السلام «وبحسب بارث(1948): كل دين - ما عدا المسيحية - ليس سوى محاولة بشرية لمصادرة الوحي ونفي الخلاص.»² فالموقف البارثي يعبر عن جوهر الوحي المسيحي وعمق الإرث اللاهوت المسيحي بصدق، ولا يخرج عن مقررات الجامع المسكونية الأولى فهذا هو « موقف "كارل بارث" الحصري - الذي يحصر الحق في الوحي المسيحي، والخلاص في الإيمان به

¹ المرجع السابق، ص 218-219

² ماريا أديلي رودجيرو، المسيحية المعاصرة ومسارات الإئتلاف الديني، مجلة تفاهم، المجلد 18، العدد 67 (31 يناير/كانون الثاني 2020)، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، سلطنة عمان، ص 305

والعمل وفق إملاءاته- قائم على الأصل الأصيل الذي يقوم عليه- وينبغي أن يقوم عليه- كل ما هو مسيحي،»¹.

وما ينبغي التأكيد عليه هو أن الموقف الحصري يتأصل في كل ديانة بدون استثناء تعضده في ذلك النصوص المقدسة المكونة للاعتقاد الديني أيا كان « ولعل كلمات من قبيل " ومن يتبع غير الإسلام دينا فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين " في الإسلام، أو من قبيل " لا أحد يمكنه أن يصل إلى الأب إلا عن طريقي أنا " أو " لا صلاح خارج الكنيسة " في الديانة المسيحية إنما هي " تعبير عن هذا التوجه الانحصاري والحصري »²، وبالتالي ما يفهم أن هناك دين وحيد تتجلي فيه الحقيقة الإلهية المطلقة، وينحصر فيه المخلص سواء كان ماديا أو مجردا « أن هناك ديانة واحدة حقة وما سواها باطلة، فمن لا يعتمدها لا أمل له بالنجاة »³.

والعجيب أن هذه الرؤية شكلت قطب الرحي داخل كل جماعة دينية، لأنها تنبني على الرؤية الدينية البسيطة التي يلبسها المؤمن العادي، وهو ما يصطلح عليه بالتدين التقليدي الذي ينطلق من موقع التقليد والترديد لا البحث والتحقيق، لهذا يرى سروش أن التعددية أو الموقف التعددي يجد تربته الخصبة التي ينمو عليها في التدين المعرفي (تدين البحث والدراسة وهو من نصيب المتكلمين) والتدين العرفاني (إيمان المتصوفة) في حين نجده مفقودا عند أهل الفطرة والتقليد، لأن الإيمان التقليدي (الإيمان الوراثي العامي القائم على التقليد لا النظر) لا يرضى بأكثرية على مستوى الاعتقاد وبتنوع على مستوى الإيمان فهو ضد الدخيل والتجديد والتنوع « فهذه المقولة جاءت من جانب المحققين إماما من أصحاب العقول أو أرباب العشق، إماما بالكسب أو بالكشف، ولذلك فالدين الكلامي والدين الكشفي يفتحان الباب على نوعين من البلورالية: بلورالية مؤسسة على الظن، وبلورالية مؤسسة على اليقين. »⁴.

¹ المرجع السابق، ص 221

² حيدر حب الله، التعددية الدينية نظرة في المذهب البلورالي، المرجع السابق، ص 26

³ عبد الجبار الرفاعي، تمهيد لدراسة فلسفة الدين، مركز دراسات فلسفة الدين- دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بغداد، ط 1،

2014، ص 19

⁴ عبد الكريم سروش، الصراطات المستقيمة، المصدر السابق، ص 55

وقد وجدت هذه الرؤية أيضا عند المتأله البروتستانتى شلايماخر*، والذي نادى وفي أكثر من مرة على تشجيع فلسفة التدين الباطني وأن الدين تجربة باطنية متعلق بالجوهر الإنساني « ويعرف (شلايماخر) بتنبه لفكرة (الانحصارية) بحيث كان يرى انحصار الخلاص الديني في طريق المسيح، ولذلك كثر في كتاباته من الكلام عن تفوق المسيحية - ولاسيما البروتستانتية- على جميع الأديان»¹، وصفوة القول أن هذا الاتجاه قد حرم جميع الخرج عن حرمة دينه من النجاة والفلاح الأخروي ولم يلتمس لهم أي معذورية، فالحقيقة المطلقة تنحصر في جماعة دينية يعينها، وأما الحوار والإلتقاء لم يكن عندهم من أجل التعيش وإنما من أجل التبشير وإعلاء كلمة ملة على حساب أخرى فالرؤية الحصرية تعد وجهة نظر وموقف عن « تساؤل مفاده: بين التعاليم الدينية المتعددة، هل يوجد واحدة منها تنفرد بالصحة؟»²، وهذا تكون الأديان الأخرى لاحظ لها من الخلاص والسعادة مهما رشحت نفسها لذلك، ومن هنا جاء الموقف السلبي من الأديان الأخرى بناء على هذا المعتقد الذي يجعل من عقيدة التثليث وتضحية المسيح مغيرا إلى الخلاص والجنة « فقد يكون جديرا بالفعل أن نقول: " من العار أن لا تكون المسيحية انحصارية، وإذا كنا على حق، فالانحصارية سمة الحقيقة الدينية»³، وبالتالي فإن هذا النوع من الأديان وحسب التصور المسيحي فقد تلقى وحيا خاصا، وهو ما يقدم المشروع الحصري المسيحي بقوة أمام كثرة وتعدد الأديان ويعلنه دينا رسميا في عالم الحقايق والخلاص، بالاعتماد على البرهان من داخل الكتاب المقدس « يلجأ الانحصاريون إلى الكتاب المقدس بشكل طبيعي من أجل تدعيم وجهة نظرهم؛ لأن هذا الفرع من المسيحية يقدم نفسه كدين موحى»⁴.

* لاهوتي وفيلسوف وعالم في الكتاب المقدس ألماني (1768-1834) من عائلة بروتستانتية ينظر إليه من أبرز العلماء في مجال الهرمنيوطيقا (علم التأويل أو التفسيرية)، أكد على التجربة الروحية في الدين (الإيمان)، من أهم كتبه: "الإيمان المسيحي طبقاً لمبادئ الكنيسة الإنجيلية"، "الأخلاق الفلسفية" للمزيد ينظر إلى ترجمته في موسوعة "ستانفورد للفلسفة" على موقع الحكمة:

<https://hekma.org/>

أيضا: حسن يوسف، فلسفة الدين عند كيركغارد، مكتبة دار الكلمة logos، القاهرة، (د/ط)، (د/س)، من ص 9 إلى ص 26

¹ عبد العزيز بن مصطفى كامل، معركة الثوابت بين الإسلام والليبرالية، مجلة البيان، الرياض، (د/ط)، (د/س)، ص 100-101

² دوغلاس غيفت، وغاري فيليبس، [الانحصارية الدينية] التعددية الدينية وجهات معرفية إسلامية ومسيحية، المرجع السابق، ص 83

³ المرجع نفسه، ص 89.

⁴ المرجع نفسه، ص 86

وبالتالي فإن أفضل تعبير لحقائق من قبيل الله، يسوع، الوجود، الإنسان، موجودة ببطن الكتاب المقدس، والإيمان المسيحي انبرى للإجابة عن تلك الأسئلة وغيرها ويتقدم المسيح « بل هو أساس هذا الخلاص، بمعنى آخر، إن يسوع في الدين المسيحي هو أكثر من مجرد رسول؛ أي هو يفوق التعريف الإسلامي لبعض الأنبياء الذين اختتموا بمحمد ففي الدين المسيحي، إن يسوع هو مؤسس بقدر ما هو مرسل، وهو ني مخلص»¹. وبهذا يتخلص الإنسان في المنظور المسيحي من الخطيئة (الموروثة) كدين (آدم وحواء) أي الخطيئة الأصلية، والخطيئة (كمرض) المتعلقة بطبيعة الإنسان الفاسدة ويقف أمام الله طاهرا نقياً « ومن كل هذا نفهم معنى ومدلول الخلاص وهو تحرير الإنسان الكامل من ذنن الخطيئة ومرضها وسلطانها واستعبادها نفسا وروحا وجسدا، والأخذ بيده حتى يقف أمام الله في كمال البر والقداسة والمجد والعزة والبهاء إلى أبد الأبدين»²، كما وتذهب جل الأدبيات المسيحية الحصرية إلى التشكيك في طرق الخلاص خارج البيت المسيحي وتعتبرها طرقا ظنية، لأنها لا تستند إلى الوحي الإنجيلي « اتضح أن الخلاص لا يقوم على الإطلاق بأي طريق ظني أو بشري أو بأعمال الناموس أو بالأعمال الصالحة، بل يقوم بالإيمان بخلاص المسيح ومنحته ونعمته المجانية لكل خاطئ وآثم وشرير»³.

2/ الشمولية: exclusiviste

إن الأطروحة التي تتبناها الأيديولوجية الشمولية في موضعة الخلاص؛ تقع في مقام وسط بين الاتجاه الحصري الذي يعلق الخلاص والنجاة بالمسيح دون أدنى اعتبار لحقانية الأديان الأخرى، وبين الاتجاه التعددي الذي يعتبر أن كل دين إلا وفيه نوع من الحق والهداية الذي يسمح له بتخليص أتباعه وتحقيق السعادة لهم، فلا تفاضل بين التجارب الدينية، أما الشمولي فهو فلا يضحى بالمركزية المسيحية وإنما يجعلها رأس التجارب الدينية المخلصة مع أنه يعترف بوجود خلاص وهداية في بقية الأديان إلا أنها لن تكون بمعزل وفي استقلال عن يسوع والمسيحية، وينطلق هذا الاتجاه من مسلمة أن الله يريد الخلاص للناس جميعا بلا استثناء «إن أتباع النظرية الشمولية من جهة - شأنهم شأن أتباع النظرية الانحصارية - يعتقدون بوجود

¹ جون هيك وآخرون، اتجاهات الخلاص في الفكر المسيحي، اتجاهات أربعة في عالم تعددي، المرجع السابق، ص 266.

² إلياس مقار، قضايا المسيحية الكبرى، دار الثقافة، القاهرة، ط1، 2016م، ص 261.

³ المرجع نفسه، 275.

مجرد طريق واحدٍ للسعادة والنجاة، وأنَّ هذا الطريق لا يمكن التعرف عليه إلا في دين واحد محدّد، ويمكن للجميع أن يلج هذا الطريق. ومن جهة أخرى يعتقدون بأنَّ لطف الله وعنايته تتجلّى على عدّة أنحاء، ويمكن لكلِّ شخص أن يبلغ السعادة والنجاة، حتّى إذا كان جاهلاً بالأصول العقائدية لذلك الدين الحقّ .

«¹ ويعد كارل راهنر* من ممثلي هذا الاتجاه والذي يعد أقرب الى التعددية منه إلى الحصرية « ينطلق لاهوت راهنر من حيث ينتهي بارت، فهو يقر استناداً إلى تعاليم المجمع الفاتيكاني الثاني بالقيم الأخلاقية والروحية والثقافية لدى الأديان الأخرى، بل يؤكّد أن الأديان غير المسيحية يمكن أن تكون طريق لخلاص أتباعها، وهذا معناه أن نعمة الله تعمل أيضاً خارج المسيحية، وإن غير المسيحيين يمكن أن يخلصوا بطرقهم الخاصة حتى إذا لم يعرفوا المسيحية .. يقر راهنر أنه من المستحيل حتى من الناحية اللاهوتية الحكم على الملايين بالهلاك لمجرد انتمائهم إلى ديانة غير المسيحية.. فهناك وسائل مختلفة للخلاص»² مادام أنه يُشومل الخلاص الإلهي على كل المؤمنين، فقد اعتبر هذا المتأله الكاثوليكي أن من يسمع بالمسيحية قد يغطيه ظل الخلاص مع جهله بهذا اللاهوت « إن غير المسيحيين يمكن تسميتهم بالمسيحيين المجهولين»³.

ما تتشارك في الشمولية مع الانحصارية هي أنها تركز الحق في دين معين وتحصره فيه، غير أنها تتسامح مع أتباع الأديان الأخرى الذين لم يتمكنوا من الوصول إلى الحقيقة وتجعل أمامهم أملاً في الخلاص إن خلصت نواياهم وصدقت، حيث يكون المقصود « بأن أتباع الأديان الأخرى وإن لم يحالفهم الحظ في الوصول إلى

¹ حسن بناهي آزاد، التعددية الدينية وعصر الظهور، ترجمة: حسن مطر، مجلة الموعود، العدد3، جمادى الآخرة، 1438هـ، مركز الدراسات التخصصية في الإمام المهدي، العراق، ص 261

* كارل راهنر (1904-1984) كاهن وعالم لاهوت ويسوعي ألماني ويعتبره الليبراليون أحد أكثر علماء اللاهوت الكاثوليك تأثيراً في القرن 20، وهو صاحب فكرة أن الأديان الأخرى تحتوي على قيم أخلاقية وروحية وثقافية، فيمكن أن تكون طريقاً لخلاص أتباعها، وراهنر هو من رجال اللاهوت الألمان، وقد ساعد في صياغة قرارات المجمع الفاتيكاني الثاني الخاصة بخلاص غير المؤمنين، ويقول الأب عزيز الحلاق عن فكر راهنر " يقر راهنر أنه من المستحيل حتى من الناحية اللاهوتية الحكم على الملايين بالهلاك لمجرد انتمائهم إلى ديانة غير المسيحية.. فهناك وسائل مختلفة للخلاص" نقلا عن موقع: الأنبا تكلا هيمانوت (تراث الكنيسة القبطية الأرثوذكسية)

<https://st-takla.org/books/helmy-elkommos/unbelievers/theology.html>

² حلمي القمص يعقوب، عقيدة خلاص غير المؤمنين: بين الجذور والثمار، الفصل الثالث: لاهوت الأديان كجذور لعقيدة خلاص غير المؤمنين، ص31 أحد كتب سلسلة "اقرأ وافهم إيمان كنيستنا". نقلا عن موقع: الأنبا تكلا هيمانوت (تراث الكنيسة القبطية الأرثوذكسية).

<https://st-takla.org/books/helmy-elkommos/unbelievers/theology.html>

³ محمد محمد رضائي، التعددية الدينية نقد وحل، مجلة نصوص معاصرة، العدد 19، السنة الخامسة، صيف 1431/2010هـ، مؤسسة دلنا للطباعة والنشر، لبنان، ص 126

الحقيقة لأنها منحصرة في دين معين إلا أنهم يمكن إذا كانوا صادقين ومخلصين أن ينعموا بالنجاة في الدار الآخرة»¹، العجيب أن التناقض يحكم هذه النظرية كيف للحق المطلق أن يُحصر في دين بعينه ومع ذلك تتوسع سبل النجاة وتتعدد طرق الخلاص؟ فالدين دائما متفرد بالحقانية واليقين! مما يعني أن اللاهوت المسيحي مع هؤلاء قد اتسع ليشمل كل الأديان ويعذر أتباعها سواء اطلعوا على المسيحية أو جهلوا، يقول كارل راينر «المسيحية دين مطلق ولا يمكن نيل النجاة من سبيل آخر غير الديانة المسيحية. وكلمة الله الوحيدة هي عيسى الذي تجسد وُصِّل من أجل البشرية كلها...والله يريد الخلاص لجميع الناس. وقد تحمّل عيسى كفارة خطايا البشرية كلها، وبهذا التكفير والفعل الخلاصي شملت النعمة الإلهية جميع الخلق، حتى أولئك الذين لم يسمعوا شيئا عن عيسى ولا عن مملكته ولا موته على الصليب»²، لكن في الحقيقة هناك أناس اليوم لم يسمعوا بدعوة المسيح ولم يشهدوها كما هو شأن الأمم الغابرة، وهؤلاء يصطلح عليهم رائر بالمسيحيون المجهولون، وهو عنوان مقالته **"Unanimous" christianity** التي تفيد معنى ذلك الانتماء المجهول للمسيحية، بحيث أنهم بوعي أو غير وعي منهم يدخلون في دائرة الخلاص المسيحي باعتبارهم مسيحيين معرّفين أو مجهولين «التي تعني أن المسيحية لا تنظر إلى أتباع الديانات كغير مسيحيين، بل تعتبرهم ضمن دائرة النعمة الإلهية، لأنهم مسيحيون ضمّنون وإن كانوا لا يعلمون ذلك.»³

وبهذا تكون فاعلية المسيح حاضرة في كل الأديان لا تستثني من ذلك أحدا، وهنا يصبح النموذج الشمولي تعدديا يؤمن بوجود كثرة في التدين لكنها ليس بمعزل عن فعل روح القدس بمعرفة ذلك أو جهله، ما يعني؛ أن يطال الخلاص كل الناس لحضور الله في هذا العالم برمته. كما تدعو الشمولية وبناء على الصفح الكوني الذي تنادي به إلى مشروعية الحوار والالتقاء بين الأديان بدون عصبية أو فوقية من أتباع المسيحية «ومادامت نعمة الله السابقة للخطيئة فاعلة في الشعوب، تصير الشمولية دليلا على الحاجة إلى علاقة جديدة تجمع المسيحية بالأديان الأخرى. لذلك ينبغي للمسيحيين ألا يسلكوا الفوقية والعصبية. أما الشمولية، فهي تدعو إلى الحوار بين الأديان.»⁴ وقد كانت قرارات المجمع الفاتيكاني الثاني 1963-

¹ حيدر حب الله، التعددية الدينية نظرة في المذهب البلوراني، المرجع السابق، ص 28

² حسن يوسفیان، دراسات في علم الكلام الجديد، المرجع السابق، ص 340

³ وجيه قانصو، التعددية الدينية في فلسفة جون هيك، المرجع السابق، ص 54

⁴ جون هيك وآخرون، الخلاص المسيحي اتجاهات أربعة في عالم تعددي، المرجع السابق، ص 175-176

1965؛ تصب في هذا المشروع الشمولي فقد جاءت بعض الوثائق تؤكد على شمولية الخلاص المسيحي وحضوره في كل دين، فلم تحصر لطف الله ورحمته في حريم المسيحية ومما جاء في تلك القرارات «.. ذلك بأن الذين، على غير ذنب منهم، يجهلون إنجيل المسيح وكنيسته، ويطلبون مع ذلك الله بقلب صادق، ويجتهدون، بنعمته، أن يتمموا في أعمالهم إرادته كما يملئها عليهم ضميرهم، فهؤلاء يمكنهم أن ينالوا الخلاص الأبدي... فإن العناية الإلهية لا تحبس عنهم المساعدات الضرورية لخلاصهم. ذلك بأن كل ما فيهم من صلاح وحق هو في نظر الكنيسة تمهيد للإنجيل»¹.

إذا في الأخير نستنتج أن الشمولية وسط بين الانحصاري الذي يبشر بهلاك كل ما هو خارج الكنيسة ويحصر الخلاص في المسيح الفدائي والمتجسد وبالتالي: فإن الأغلبية هلكتي وصرعى الخطيئة، والتعددية التي تشتت الحق بين الأديان وتبعثر الحقائق بين التجارب الدينية فتغدو الحقيقة الدينية المطلقة مجهولة لا نعرف لها عنواناً لأن الكل ينادي أنها هاهنا في دينه مبثوثة « زد على ذلك أن الأديان هي فسحة يتواصل روح القدس مع الناس من خلالها. فحين يفعل الشر الخفي المضل فعله فيهم، يكون الله حاضراً وفاعلاً بالخفاء أيضاً. فالروح ليس منحصرًا بجدران الكنيسة، بل إنه يعطي الحياة للخليفة بأسرها، وهو لا ينفك يعمل لتفعيل الخطة الخلاصية التي كشف عنها الإنجيل»²، وصفوة الكلام أن الشمولية المسيحية قد قامت على توسيع دائرة الخلاص البشرية من خلال شمول الفعل اليسوعي والرحمة الإلهية، التي تطال كل التجارب الدينية المختلفة الصادقة والخالصة، فعمل الخير وطلب الحق وعمل الحسنى، ترضي الله في جميع الأديان وحتى الإسلام والمسيحية فقد أثنت على تلك المكارم وحمدتها « وخلاصة الكلام إن اللاهوت المسيحي والكلام الإسلامي يلتقيان عند القول بخلاص الذي لم يقصر في طلب الحقيقة، وإن لم يهتد إلى الحقيقة بغير عناد أو تقصير من الممكن أن يناله الخلاص وإن رحمة الله أشمل من أن تنحصر بدين واحد»³.

إن العمل الإلهي يتميز بالكلية والشمول كما في العناية والتدبير الطبيعي، وكما في رعاية والطف والرحمة بالبشر، فإن فعله هناك كذلك شامل وليس محصور في عرق أو دين أو جماعة بعينها، فلا انحصار في الرحمة

¹ دنتسنغر- هونرمان، الكنيسة الكاثوليكية في وثائقها، ج2، ترجمة: المطران يوحنا منصور- الأب حنا الفاحوري، منشورات المكتبة

البولسية، لبنان، ط1، 2001، ص 940

² جون هيك وآخرون، الخلاص المسيحي اتجاهات أربعة في عالم تعددي، المرجع السابق، ص 148

³ حبيب فياض، مقاربات في فهم الدين، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط1، 2008، ص 62

والصفح والعمو المهداة إلى البشر من الله، فرحة الله تسبق عذابه وبالتالي فإن لكل المؤمنين حق في المسيح سواء آمنوا بذلك أو كذبوا، علموا ذلك أم جهلوا، مما يعني أن هناك قدرة خلاصية للأديان يتدخل فيها المسيح بعمله الشامل بالنسبة لغير المسيحيين، وعمله الذي يوجهه للمسيحيين بالخصوص « إن الخلاص الذي أتى به يسوع المسيح شامل لجميع البشر، وإن كانوا غير مؤمنين به. بل إن يسوع المسيح يلتقي البشر في واقع حياتهم والتزامهم وعلاقتهم، ففي ذلك تتجسد فرادته/شموليته، لذا لا ينبغي حصر العلاقة بين المسيح وبينهم في موضوع الخلاص، بل يجب فتحها على العلاقة في حد ذاتها بين الطرفين. »¹، فالمسيحية هي المعبر نحو دوحه الخلاص ويحق للآخرين أن ينالوا ذلك (خارج جدران الكنيسة) بما يحملوه من نوايا طيبة وإخلاص في الأعمال، وقيم دينية تؤهلهم لنيل شفاعته المسيح ونعمته « ينظر اللاهوت المسيحي إلى الحقيقة لدى الآخر، ليس بما هي أمر قائم بالدين الحاضن لها، أو بما هي أمر قابل للتحصل على نحو الاستقلال والموضوعية، بل ينظر إليها بما هي أمر نسبي تكون المسيحية في كل الأحوال مصدره، وإن كانت الحقيقة مستوطنة في مكان آخر غير المسيحية »².

3/ التعددية الدينية: pluralisme

كما مر بنا سابقا في مجموع التعريفات التي قدمت لمصطلح التعددية الدينية فإنه لا مجال لتكرار ما استعرضناه في ذلك مادام أن المفهوم الأكثر شيوعا « التعددية الدينية هي النظرية أو مجموعة النظريات التي تعترف بجميع الأديان، وترى أنها جميعا طرق إلى الحقيقة الدينية »³، فكل الأديان حسبهم استجابات مشروعة وممكنة في طلب الحقيقة الدينية، ولا يمكن أن يتفرد واحد منها بالخلاص، لأنها كلها مجالات لتجسد الحقيقة الإلهية وتعبير عن مواجهة المطلق المتعالي، وهذا هو المعنى المهم الذي يتقدم به أنصار التعددية في إشكالية الخلاص الديني وهذا من وجهة النظر الفلسفية « أما المعنى الفلسفي الخاص للتعددية الدينية فيقوم على اعتقاد الكثرة في الأديان نفسها »⁴.

¹ الأب الفاضل سيدراوس اليسوعي، علم لاهوت الأديان، المرجع السابق، ص 84

² حبيب فياض، مقاربات في فهم الدين، المرجع السابق، ص 48

³ حسن يوسفیان، دراسات في علم الكلام الجديد، المرجع السابق، ص 341

⁴ جاد الله بسام، فلسفة التعددية الدينية، المرجع السابق، ص 29

وقد انطلقت التعددية الدينية من مقولة وحدة الحقيقة الإلهية ونسبية المعرفة الدينية مما يفرض على كل الدين التواضع والتخلي عن الفوقية «وبالتالي فليس لدينا دين جامع، وإنما مجموعة من الأديان تشتمل على حقيقة واحدة بحيث إن كل واحد منها يشتمل على بعض من هذه الحقيقة: ففي الإسلام يمكن العثور على قسم من هذه الحقيقة فقط، ويمكن العثور على قسم آخر في المسيحية، وعلى قسم ثالث في اليهودية. ورابع في عبادة الأصنام. وباختصار ليس هناك أي دين يمكن أن جامعا للحقائق كلها وخالصا من الباطل كله»¹. ويكاد يجمع أغلب الدارسين أن دعوى الخلاص هي أهم مقولة تتكرر في بطن المشروع التعددي «الدعوى المحورية التي تقوم عليها نظرية التعددية الدينية، هي أن الأديان بطيها الواسع تساهم كلها في تحقيق الهدف النهائي، أي النجاة، والسعادة الإنسانية،»².

وهناك من اعتبر أن التعددية الدينية لها مصداقين: تعددية داخل دين بعينه (التعددية المذهبية) أي كثرة الفرق والمذاهب مع انتمائها الى ذات دين واحد، وأخرى عارضة على الدين أي من الخارج «التعددية، أو «البلورالية»، تدعي أن كل دين هو نفسه، ولكن جميع هذه الأديان هي مظاهر وصور لواقعية واحدة، وهذه الصور حقيقية. وعلى هذا توجد طرق مختلفة إلى هذه الحقيقة، ما يعني ألا يكون أتباع الأديان الأخرى أهل عقاب»³، ويشير جعفر السبحاني أن الشريعة (الطقوس والعبادات) غير مهمة عند أنصار هذا التوجه مادام أن اللب ثابت لا يتغير وهو الله الذي تطمح الى إرضائه والنجاة من عذابه كل الأديان «فيقولون يكفي في سعادة الإنسان أن يؤمن بالله، وأن يلتزم في حياته بإحدى تعاليم الشرائع-أو كما يعبرون الأديان-»⁴ وإن كانت هذه النظرية ضاربة بعمقها في التاريخ كما مر بنا، انطلاقا من العرفان الهندي والإسلامي فإن النقلة النوعية في هذه المقولة ستكون في العصر الحديث مع البريطاني جون هيك « وبالرغم من أن فكرة التعددية تعد فكرة حديثة من الناحية اللفظية بيد أنها ذات جذور كثيرة في التاريخ الفكري، ليس على صعيد الفكر الإسلامي فحسب، بل على نطاق الفكر البشري عامة»⁵.

¹ مصباح البيدي و عبد الكريم السروش وعلي رضا قائمي نيا، بين الطريق المستقيم والطرق المستقيمة، المرجع السابق، ص 10

² لي رضا قائمي نيا، نقد التعددية التدين والصراط المستقيم، مجلة المحجة، العدد3، نيسان 2002- محرم 1433، معهد الدراسات

الإسلامية للمعارف الحكمية بالتعاون مع دار الهادي، لبنان، ص 116

³ عن مفهوم التعددية الدينية (بحث في كثرة الأديان)، محاضرة وحوار مع الشيخ صادق لاريجاني، المرجع السابق، ص 26

⁴ جعفر السبحاني، التعددية (البلورالية) الدينية، نقد وتحليل، مجلة التوحيد، المرجع السابق، ص 27

⁵ مصباح البيدي و عبد الكريم السروش وعلي رضا قائمي نيا، بين الطريق المستقيم والطرق المستقيمة، المرجع السابق، ص 19

ولم تكن التعددية عند هيك مجرد تجربة ثقافية وطروحات أكاديمية نظرية، بلواقع وتجربة ذاتية واحتكاك مع مختلف الثقافات والأديان، وتلمس الجانب الروحي في عديد التجارب الدينية العالمية «حيث تمازجت تجربة هيك الفكرية مع تجربته الشخصية، فلم تكن التعددية الدينية بالنسبة إليه موضوع بحث علمي أو لاهوتي فقط، بل كانت جزءا من رحلة تحول ذاتية، وتجربة علاقة مع الآخر، ومسارا معرفيا ولاهوتيا طويلا، تتداخل فيه اليقين مع الشك، والبديهة مع فيض الأسئلة»¹.

وقد ادعى جون هيك بعد مسار من البحث والدراسة اللاهوتية والفلسفية للأديان أنه اكتشف مجالا وحقلا دينيا جديدا على شاكلة الكشف الجغرافي الكولومبي (كولومبوس)، لم يصل إليه أحد من قبل لكنه مصحوب بثورة في التفكير الديني التقليدي على شاكلة الثورة الفلكية لكوبرنيكوس، فالتعددية عند هيك كانت «مدخلا لاكتشاف وعي ديني جديد، يشبه اكتشاف كولومبوس لقارة أمريكا، يعيد بهذا الاكتشاف فهم البديهة الدينية وتفسير الحقيقة الإيمانية، ويؤسس على أرضيته لاهوتا ثوريا جديدا يماثل ثورة كوبرنيكوس في الفلك، يغير به وعي الإنسان وعلاقته بالله والوجود والعالم وذاته»²، ويعترف جون هيك أن التجربة التي عاشها مع مختلف الأديان وتعرفه على عديد الثقافات والتقاليد الدينية والإثنيات، لينتهي بحقيقة أثارت دهشته وإعجابه في نفس الوقت وهو أن الإله المعبود في الحقيقة عند هذه الأديان واحد وإن كان في الواقع تتعدد أسمائه وتحلياته عند المؤمنين في بقاع الأرض، مما يجعل هذا الاختلاف على مستوى القشور لا اللب أو الجوهر «الرب» GOD «معروف بالمعابد اليهودية بالسيد ADONAI رب آباء ابراهيم، اسحاق، ويعقوب، في المساجد يعرف بالله الرحيم، في معابد السيخ بالإله الأب المحب، السيد، المعطي المشار إليه بالغورو WAR GURU، وفي معابد الهندوس فشنو وراما، وشيفا , VICHNU, RAMA,SHIVA تجسيد لكريشنا بالإضافة إلى آلهة كثيرة اناثا وذكورا. وكلهم اعتبروا تجليات حقيقة براهما المطلقة. وفي الكنائس النصرانية الثالوث الإلهي، الأب، والابن، وروح القدس ومع ذلك، كل هذه الجماعات توافق على أنه لا يمكن أن يوجد سوى إله واحد فقط»³.

¹ وجيه قانصو، جون هيك والتعددية الدينية، مجلة التفاهم، المجلد 13، العدد 49 (30 يونيو/حزيران 2015)، وزارة الأوقاف والشؤون

الدينية، سلطنة عمان، ص 81

² وجيه قانصو، التعددية الدينية في فلسفة جون هيك، المرجع السابق، ص 51

³ جون هيك، التعددية الدينية قراءة مسيحية، مجلة المحجة، المرجع السابق، ص 59

وقد اعتبر أن هذه المنظومات الدينية تأولات بشرية وإدراك إنساني للامتناهي، لا تضع معاهيه الحق المطلق مهما تباينت هذه التجارب الدينية، وبالتالي فإن هذا الموقف من هيك يعد خروجاً من الانحصارية الاستعبادية المسيحية، التي تعتبر أن الحقيقة الإلهية موجودة في شخص المسيح لهذا نجد أنه يعترف أن تبنيه لفلسفة التعددية الدينية «نابع من دائرة المراقبة، والتجربة الشخصية التي لم تتكون فقط أثناء وجودي في «برمنغهام» التي تتعدد المعتقدات فيها، ولكن أيضاً من «سنة» مليئة بالزيارات إلى الهندوس، السيخ، البوذيين السيرلانكيين، وأصحاب الديانات اليابانية، وأيضاً من خلال المشاركة في حوارات جرت مع اليهود-المسيحيين، والمسلمين، وحوارات بين البوذيين والمسيحيين...»¹. وقد اعتبر جون هيك أن التعددية الدينية أثارت اشكالياتين نسفت بهما مزاعم الاتجاه الحصري وقوت شوكة لاهوت التعدد، أولى هذه الاشكالات هو ما جاءت به نصوص الكتاب المقدس من أن الله رحيم ويحب الخير للبشر وبلطفه يقدم نعيمه على عذابه لهم، ووجهه على سخطه عليهم «إن الله لا يريد موت الخاطيء بل خلاصه»²، فقد ورد في انجيل "متى" «لِكَيْ تَكُونُوا أَبْنَاءَ أَبِيكُمْ الَّذِي فِي السَّمَاوَاتِ، فَإِنَّهُ يُشْرِقُ شَمْسَهُ عَلَى الْأَشْرَارِ وَالصَّالِحِينَ، وَيُمْطِرُ عَلَى الْأَبْرَارِ وَالظَّالِمِينَ.»³، وهذا بيان لمحبة الله لجميع البشر ورحمته فيهم لا تستثني أحداً. وهو ما يجهل مشروع الحصرية اليهودي في مكان سحيق لأنه يناقض سنن النص المقدس وحقايقه يقول هيك «نحن -كمسيحيين- نقول: إن الله محب للكون، وإنه أبو جميع البشر وخالقهم، وإنه يريد الخلاص الأقصى والخير الأكمل لكل البشر؛ لكننا بالمقابل نردد الموقف التقليدي بأن المسيحية هي طريق الخلاص الوحيد. ما يعني أن الغالبية العظمى من الجنس البشري- من الذين عاشوا وماتوا حتى الساعة، والذين عاشوا قبل المسيح أو عاشوا خارج مجال المسيحية- هم محرومون جميعاً من نعمة الله ووجهه»⁴، وهذا دليل أخلاقي يستند إليه هيك في تغذية مقولة التعددية الدينية باعتبار أن لطف الله أن يخلص جميع البشر ويرضى إلا أن يكون الجميع في النعيم يسعدون وهذا الدليل قد سبقته إليه المعتزلة التي جعلت الواجب على الله أن يفعل

¹ المرجع السابق، ص 60

² سيدراوس اليسوعي، علم لاهوت الأديان، المرجع السابق، ص 152

³ انجيل متى، 5:45 نقلاً عن موقع: الأنبا تكلا هيمانوت - <https://st->

<https://st-takla.org/Bibles/BibleSearch/>

⁴ وجهه قانصو، التعددية الدينية في فلسفة جون هيك، مجلة التفاهم، المرجع السابق، ص 83

الصالح لعباده¹ «التعددية الناشئة من منطلق أخلاقي : وهي ترى أن ليس من المقبول أخلاقيا أن يترك الله سبحانه الغالبية العظيمة من البشر في حالة ضلال ولا يكتب الهداية الا للقلة القليلة، ومن هنا فلا بد من القول بأن الهداية شاملة للأغلب ويلزم منه قبول التعددية»².

أما الاشكالية الثانية المثارة وهي؛ التدين المكتسب المفروض على الإنسان بحسب شروط الزمان والمكان منذ ولادته والذي لا يملك الإنسان أمامه أي حول أو قوة، لأن البيئة هي التي رسمت شخصيته الدينية، وبما أن أغلب الناس هكذا يكون تدينهم بالصدفة، ولم تكن لهم فرصة في اختيار البيئة المسيحية للفوز بالخلص المسيحي، فإنهم بهذا معذورون وتكون لهم حجة بالغة أمام الله يوم الآخرة يتسائل هيك « هل هذا يتناسب مع عدل الله الذي يفترض بأن يعطي البشر فرصا متكافئة ومتساوية لتحصيل طرق الخلاص، وهل هذا أيضا منسجم مع حب الله اللامحدود للبشر ومع رغبته في خلاص جميع البشر... »³، وعليه لن يكون المسيحيون أوفر حضا من شعوب العالم المتدنية بل إنهم يتساوون معهم في فرص الخلاص، لأن كل القلوب امتلأت شوقا إلى المطلق المتعالي، وأطفأت نار الحب والتوق إليه والرغبة في الخلاص من عذابه بتجربتها الدينية التي تعد تأويلا متواضعا للحقيقة الإلهية ومواجهة مع المطلق لا تفاضل بينها في ذلك، وهذا ما يفرضي إلى القول «بتعددية الخلاص، فعلى ضوء تلك النظرية ينال جميع أتباع الأديان الخلاص (salvation)، كما أن المسيحي ينال الخلاص بالعمسوية كذلك يستطيع أتباع الأديان الأخرى أن ينالوا ذلك الخلاص أيضا»⁴، لقد فرضت هذه الثورة الكوبرنيكية في اللاهوت المسيحي التقليدي إحداث تغيرات وخلخلة لعديد المسلمات والأفكار والثوابت، وتدعوا إلى بناء فهم جديد للدين والإيمان، تذوب معه كل صور التعصب والانحصارية والأنانية الدينية « فإن الثورة الكوبرنيكية Copernican Revolution) في اللاهوت تعني ببساطة أن تخرج المسيحية (كما يفترض بباقي الأديان أيضا من مركزها الذاتي واعتبار نفسها مدار القيمة والحقيقة الروحية والخلاصية، إل التمحور هي والأديان الأخرى

¹ للمزيد أنظر مقال منشور في: مجلة قيس للدراسات الإنسانية والاجتماعية، مختاري عمر، العدل عند المعتزلة، المجلد 05، العدد 01، جويلية 2021، جامعة الوادي، الجزائر، من ص 608-642

² جهاد الأسدي، قراءة في مسألة التعددية الدينية، 25 يونيو 2014 نقلا عن موقع بيروت نيوز عربية:

<http://www.beirutme.com/?p=1727>

³ وجيه قانصو، التعددية الدينية في فلسفة جون هيك، المرجع السابق، ص 49

⁴ محمد محمد رضائي، التعددية الدينية، نقد وحل، مجلة المحجة، المرجع السابق، ص 128

حول الله... وتصبح الأديان الكبرى وفق هذا الفهم، عبارة عن إدراك واستيعاب متعدد واستجابة متنوعة للحقيقة الإلهية الواحدة،¹»

إن النقلة الكوبرنيكية التي جاء بها جون هيك أفرزت معها عدة اشكالات ومسائل عالقة تحتاج الى تحليل وحل عقلائي، على رأس هذه المعضلات نجد مشكلة تباين التجربة الدينية واختلافها الى حد التناقض، وطرح سؤال كيف يتم الجمع بين الأديان المتناقضة في شرعتها وتصورها للمطلق المتعالي؟ انطلاقاً من تعدد أسماء الله إلى تعدد طرق العبادة والشعائر والطقوس، فكيف تتناقض الأبواب المؤدية للسعادة؟ فأسماء الله تتعدد في كل الأديان والتصوير الإيماني متباين «وإذا كانت هذه النظرية مبتلاة بإشكالات الجمع بين المتضادات، حيث إن في أصل الأديان توجد الثنوية، ومن يقول بالثالوث، والموحدون،²» فهناك أسماء متعددة ومتنوعة لكن المعبود واحد ثابت لا يقبل الكثرة والتعدد، ومهما تعددت الأسماء فإن ذلك لا يفضي إلى تعددية أنطولوجية في حق المطلق المتعالي وهذا محال بأدلة العقل والمنطق، أو أن هناك إله واحد تعبه ديانة ما عن حق أما باقي الأديان تعبد الأوهام والخيالات! وهذا كذلك افتراض مرفوض وغير مقبول عبد جون هيك ليبقى الاحتمال الأنسب والأعقل « وهو أن الأديان تعبد كائناً إلهياً واحداً ولا متناهيًا في غناه وكماله... فاختلف الأديان في تسمية وتوصيف الكائن الإلهي الأسمى لا يعكس اختلاف الحقيقة الإلهية³، وبذلك ينتهي إلى تقرير النتيجة المهمة في مشروع التعددي « الأديان العظمى في العالم، هي استجابات مختلفة لذات الحقيقة المتعالية المحتجبة بذاتها عن أي إدراك بشري. ⁴»، والإطار الفلسفي الذي وجده هيك لتغطية هذه الفرضية هو متركز في الفلسفة النقدية الكانطية (التي قامت على التمييز بين الشيء في ذاته (le noumène) والشيء كما يبدو لنا (le phènomène)) الذي يؤمن بوجود الحقيقة المطلقة لكنها تبقى مستعصية أمام الفهوم البشرية خاصة على المستوى الميتافيزيقي، وهذا أكبر

¹ وجيه فانسو، التعددية الدينية في فلسفة جون هيك، المرجع السابق، ص 60-61

² علي أحمد الكرابادي، قراءة في تعدد القراءات، دار الصفوة، بيروت، ط1، 2010، ص 82

³ وجيه فانسو، التعددية الدينية في فلسفة جون هيك، المرجع نفسه، ص 69

⁴ المرجع نفسه، ص 69

امتحان لسلطة العقل البشري « بيتني أحد الأسس المعرفية للتعددية الدينية على مرتكز مستورد من فلسفة كانط (1084)، ومفاده التمييز بين النومن (الواقع في نفسه)، والفنومن (الواقع الظاهر).¹ وهناك نتائج تترتب عن هذه المسلمة وهي اختلاف الإدراكات البشرية وتعدد التفسير للحقيقة المطلوبة مما يفضي إلى نسبيها، أي نسبية المعارف الدينية التي تعبر عن اجتهادات بشرية قاصرة لن ولا تبلغ حقيقة الحق المتعالي وإنما تدنو منه، معتقدة أنها تقف على ماهيته، فهو الثابت بالماهية/ المتغيرة معرفتنا به « وهي مرتكز ينتهي بمن يتبناه في نهاية المطاف إلى السقوط في أحضان النسبية والشكافية²، إن المعطى الكانطي وجده جون هيك سندا متينا في تبرير مقولة التعددية الدينية باعتبار أن معرفتنا بالله خاضعة لشروط المعرفة البشرية (نفسية اجتماعية تاريخية ...) « فثمة فرق -في نظر هيك- بين الله في ذاته، وهو ما لا يمكن معرفته، وبين الله كما يتجلّى لنا، وهو إذ يتجلّى لنا يخضع لقوالنا ومسبقاتنا التي تضيء عليه صورًا متنوعة، وتجعله دالة للمفاهيم البشرية المختلفة، وهو ما يؤدي بالضرورة إلى جعل التعددية الدينية واقعًا لا محيص عنه؛ وتبعًا لذلك يصبح لكل تجربة دينية قسطها من الحق والصواب، ويصبح الزعم باحتكار الحقيقة زعمًا مخالفًا لواقع التعددية الراسخ الذي لا بد من الاعتراف بمنطقيته³، وقد قام هيك بإسقاط القاعدة الكانطية التي تميز بين العالم كما هو في حقيقة الخالصة وبين الصورة التي نكوها عن ذلك العالم والتي هي وليدة إدراك ذاتي (معطى حسي وتحليل عقلي) فتكون معرفة بحسب نمط العارف « لتأسيس الفارق بين الحقيقة الإلهية القابعة وراء أي صفة أو معرفة أة تجربة روحية، وبين الحقيقة الإلهية القابلة للإختبار والتجربة الروحيين والواقعة ضمن مجال الإدراك والتوصيف البشريين⁴ وهذه هي العلة حسب هيك التي تقف وراء تعدد الأديان وتنوع التجارب الدينية وسر تفاوتها، والتي كلها عاجزة عن الوقوف على

¹ عبد الحسين خسرو بناه، التعددية الدينية، ترجمة محمد حسين الواسطي، مجلة العقيدة، العدد العاشر - السنة الثالثة/ذوالقعدة الحرام -

1437هـ/2016م، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، العراق، ص 139

² المرجع نفسه، ص 139

³ مناف الحمد، كيف نقارب مفهوم التعددية الدينية، موقع جيرون السوري، 29 أكتوبر 2017،

<https://geiroom.net/archives/88900>

⁴ وجيه قانصو، التعددية الدينية في فلسفة جون هيك، مجلة التفاهم، المرجع السابق، ص 66

حقيقة كنه المتعالى (الله) «إن ميّز المرء بين الحق الإلهي المطلق بذاته وبين الحقيقة كما يدركها هو، مقرّاً بأن الأحوال الإدراكية الإنسانية تتنوع، يفهم عندئذ، سبب تعدد الأديان.»¹

وما زاده هيك على كانط هو أنه استبدل مصطلح الشيء في ذاته بالحق في ذاته والذي بوجوده الذاتي يتجاوز توصيف العقل والحس «القول بأن الناس يعبدون نفس المعبود على الرغم من إشارتهم إليه بإشارات مختلفة، يعني أن هنالك كائناً يفوق الوصف هو وراء كل التسميات وكل التجارب، ومهما قيل فيه، فهو أكبر من أن يوصف. إنه ما يمكن تسميته ب"الحق في ذاته" (real an sich).»²، وبالتالي فإن اللغة الدينية وكل الأساطير التي لجأ إليها الإنسان لتكوين صورة عن ماهية الله تكون قاصرة أو حتى مضللة، لأن المطلوب المتعالى ليس متحيز ولا وجود له في العيان، فكان لنسيج الخيال حظاً أوفر في رسم صورته لا تفاضل أو استثناء بين الأديان في نحت الحقيقة المطلقة عن الله «يجعلنا إدراك حدود اللغة الدينية، برأى جون هيك، نرفض أي ادعاءٍ يصدر عن أي دينٍ بعينه، بأن لغته أو عقائده وطقوسه، تقدّم دون سواها، حرفياً وكنياً، الحقيقة المطلقة بعينها؛ إذ لا يوجد دينٌ قادرٌ على فعل ذلك، وبالتالي، لا يمكن رؤية المطلق نفسه، ولا الاستدلال على الفكرة النازمة لمعرفته في العقل البشري،»³.

وقد استند هيك لتدعيم أطروحته إلى التمثيل الذي يقدمه جلال الدين الرومي عن الفيل الموجود في غرفة مظلمة، وحاول كل شخص أن يتعرف عليه بحاسته، فقدم كل واحد منهم وصفاً لمدرّكه الخاص والمحدود بما يتلمسه من جسد الفيل، فجاءت تعليقاتهم مختلفة متباينة حول حقيقة الفيل الذي هو ثابت بالماهية متغير بإدراكهم المحدود نورد مقتطفاً من هذه الحكاية :

«كان الفيل «موجوداً» في حجرة مظلمة، وكان الهنود قد عرضه فيها.

ودخل الناس من أجل مشاهدته إلى تلك الحجرة المظلمة فرداً فرداً.

ولما كانت رؤيته بالعين غير ممكنة، أخذوا يتحسسونه بأيديهم في تلك الظلمة.

- فوقعت كف أحدهم على خرطوم، فقال: إن شكله مثل الأنوبة.

- ووصلت كف آخر إلى أذنه، فبدا له كأنه المروحة.

¹ جون هيك وآخرون، الخلاص المسيحي، اتجاهات أربعة في عالم تعددي، المرجع السابق، ص 78

² وجيه فانسو، التعددية الدينية في فلسفة جون هيك، المرجع السابق، ص 69

³ نجيب جورج عوض، الدين بين الفلسفة واللاهوت: أديب صعب، جون هيك، والتعددية الدينية، 8 فبراير 2017 مؤمنون بلا حدود

أما الثالث فعندما تحسس قدمه فقد صاح، لقد أدركت شكل الفيل، إنه كالعمود.

- أما ذلك الذي وضع يده علي ظهره فقد قال: هذا الفيل كأنه نجد.

- وهكذا فكلُّ من وصل منهم إلي جزء منه، كان يفهمه طبقاً لما بلغ مسامعه عنه في كل مكان.

- واختلفت أقوالهم من اختلاف وجهات النظر، قال أحدهم: إنه «معوج» كالدال، وقال آخر بل

«مستقيم» كالألف.

- ولو كانت في يد كل واحد منهم شمعة، لانتفى الاختلاف عن أقوالهم.

وعين الحسّ مثل كف اليد فحسب، وليست لكف واحدة قدرة الإحاطة به ككل.¹

هذه المقاربة العرفانية وجد فيها هيك ما يقوي به سواعد التعددية الدينية من باب تعذر وصول العقل الإيماني إلى الحقيقة الإلهية، قصور ومحدودية فيه من إدراك المطلق اللامتناهي، وبالتالي فإن الأديان لا تختلف في المطلوب لأنه واحد مشترك بينهم لكنها تتباين في طرق التعبير عنه « فالأديان تعبير عن اختبار للحقيقة المتعالية يتم في بيئات متفاوتة من حيث الثقافة والمعطيات. وبالتالي فإن الحقيقة المختبرة في جميع التقاليد الدينية واحدة من حيث ذاتها، أما الاختلاف فيها فيكون في كيفية التعبير عنها. »²، كما ويشير جون هيك أن كل التسميات والتوصيفات التي قُدمت لله تعالى لا ينتج عنه اختلاف في الحقيقة الوجودية لله، لأن التسمية هي ملتقى لمجموعة من الظروف والشروط الثقافية والاجتماعية والحضارية والتاريخية ونظام اللغة المستعمل في أي اجتماع بشري « من هنا تأتي صعوبة فصل أي إرث ديني عن البيئة الثقافية والمجتمعية التي نشأ ونما فيها، بل لا يمكن فصل التسميات والأوصاف المتعددة للحقيقة الإلهية عن المناخ الثقافي والسياق التاريخي ونظام التعبير اللغوي، التي انتظم بداخلها الوعي بالله، وتطورت فيها التجارب والاختبارات الروحية»³.

والرمزية لها حضور قوي في اللغة الدينية لأنها تعبير عن مواجهة مع المتعالي المطلق، والرمز يحتمل التأويل مما يعني غياب الإجماع وذلك في حق معرفة الله يصدق، وهذا أحد أهم الأسباب في تباين أسماء الحق إذ لا

¹ جلال الدين الرومي، المثنوي، ج3، الأبيات: 1260-1265-1270، ترجمة: ابراهيم الدسوقي شتا، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، مصر، (د/ط)، 1996، ص 123-124

² من تمهيد طارق العسيلي لكتاب فلسفة الدين لجون هيك، الناشر دار المعارف الحكمية، لبنان، ط1، 2010، ص 07

³ وجيه قانصو، التعددية الدينية في فلسفة جون هيك، مجلة التفاهم، مرجع سابق، ص 101

توجد مطابقة بين الاسم والمسمى لأنها تدخل في دائرة الاعتباط اللامعقول، وقد أشار بول تيليتش* إلى هذه الرمزية التي تتغلغل في اللغة الدينية التي تريد الإحاطة بحقيقة الله «اللغة العادية تعجز عن أن تقول أي شيء عن الرب، حتى «مطلق» لا تكفيه؛ فكل ما نقوله منتزع من مادة واقعه المتناهي، فكيف يعبر عن اللامتناهي، اللهم إلا بصورة مجازية أو رمزية؟! إن اللغة الرمزية هي فقط القدرة على التعبير عن القصي»¹. ونفس الرأي يذهب إليه وبه بعيدا جون هيك عندما أكد أن المجاز متغلغل في لغة الأديان، وهو الأنسب للتعبير عن الغيبيات كما نوه أن المعنى الذي تفيده تلك اللغة لا ينبغي أن يُحمل على معاني اللغة الحقيقية الاعتيادية «يعتقد هيك أن عبارات اللغة الدينية تعبر عن مضامين مجازية وليست حقيقية... العبارات الدينية التي توحى بتشبيه الله بالإنسان هي من باب المجاز - بحسب رية هيك-»² وهذا كله يفيد أن يتعالى الله عز وجل عن أي اختبار واختزال بشري أفهمي أو لغوي أو مادي، وفوق إدراكنا ووعينا المحدود «لكنني أعتقد أنه يتعين علينا قبول أن الله بكليته وتماحه يتجاوز فهمنا، كما قال أعمق المفكرين المسيحيين وغيرهم من المفكرين في الماضي. لا يمكن حصره بأي تعريف بشري - الله في الحقيقة هو السر المطلق. إنه يتجاوز التعريف البشري. هذا يعني أنه لا يمكنك حتى القول بأن الله، في إطلاقيته، شخصٌ مُحَبَّب. »³ وقد حدد جون هيك نمطين من أنواع الوعي أو الإدراك البشري للحق المتعالي باعتماد الرؤية الاستقرائية، بناء على معيار الشخصية (personaliser) إذ قسم الأديان وفقه إلى فئة تتعامل مع الحق الغيبي كشخص لكنه مجرد غير ظاهر، والثانية تتعامل مع إله مجرد لا كشخص، يمكن أن نقابله بالحس أو الاستشعار فهما نطان «أولهما نمط الله الواحد الشخصي (personae)، وهو النمط السائد في معتقدات الأديان

* بول تيليتش (1886-1956) فيلسوف وعالم كلام مسيحي بروتستانتي، رسّم قسيسا عام 1912، هاجر إلى أمريكا ليعمل أستاذا في اللاهوت بعد طرده من النازيين، حاصل على جائزة توبل في السلام عام 1962 من أهم كتبه: "بواعث الإيمان" "زعزعة الأساسيات" "الشجاعة في الوجود" انظر: مجاهد عبد المنعم مجاهد، زعزعة الإيمانيات لبول تيليتش، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1995.

¹ بمعنى طريف الخلي، الوجودية الدينية دراسة في فلسفة باول تيليتش، دار قباء، مصر، (داط)، 1998، ص 138

² إحسان علي الحيدري، فلسفة الدين في الفكر الغربي، دار الرافدين، لبنان، ط3، 2018، ص 91-94

³ آلاء فواز النجار، مقابلة جون هيك وكريس سينكينسون: حقيقة واحدة أم عدة حقائق؟ 29 فبراير 2020، موقع مؤمنون بلا حدود

التوحيدية الثلاث: اليهودية المسيحية والإسلام. والثاني نمط المطلق والأزلي غير الشخصي (impersonae)، وهو النمط السائد في الأديان الشرقية الغير التوحيدية كالهندوسية والبوذية¹. وما يمكن أن نقف عليه إلى الآن مع هذا الطرح التعددي هو أن الله أو الحق المتعالي كما يسميه؛ محتجب عن العقول والفهوم كما احتجب عن الأنظار، فهو نوع من المعرفة التي تتدخل الذات في تشكيلها وتكوينها وفق أطر ذاتية وموضوعية كما مر بنا، أي الله كما يبدو لنا نحن يقول جون هيك « إنَّ هناك حقيقة مطلقة هي الشيء في ذاته، تظهر للناس. وكل دين، والأفضل أن نقول: أتباع كل دين، يفهمون تلك الحقيقة المطلقة على ضوء ثقافتهم، لكن لا ينبغي لأي دين أن ينسب مفهومه وعقيدته لتلك الحقيقة المطلقة في ذاتها،² وهذا أكبر مسوغ لللاهوت التعددي مع هيك والذي سخر له هذا الانموذج المعرفي الذي جمع فيه العرفانية بالعقلانية، وهذا من أجل درء تضارب وتناقض الحقائق بين الأديان، وضرورة تغيير الاتجاه من محورية الدين إلى محورية الإله، وفي الأخير يمكن الإشارة إلى أهم انقلاب أحدثه هيك في الفكر المسيحي والذي كان يصطدم مع مشروعه التعددي هو: ذلك المتعلق بقضية التجسد الله في المسيح وفرادة شخص المسيح بالخلاص وقد سخر لذلك كتاب "اسطورة تجسد الإله" [the Myth of God Incarnate] الذي صدر سنة 1993، وهذا كله من أجل نسف مقولة الفرادة والتفوق المسيحاني بالخلاص عن كل الأديان، وكذا تحطيم الرأي القائل بألوهية السيد المسيح ليخالف بذلك التراث والتقليد المسيحي « لم تكن مواجهة هيك لعقيدة تأليه المسيح تعني تأسيس وعي جديد من خارج التقليد المسيحي، بل كانت مزواجة للتقليد من داخل التقليد نفسه، مما يعني أن البحث حول المسيح ينطلق بين هيك وخصومه من الوثائق الأساسية المدونة عن المسيح³، وقد كانت بداية ثورة هيك على هذه المسلمة اللاهوتية هو شكّه في الأناجيل الأربعة وزحزحته لتلك الوثوقية العمياء في التراث المسيحي الذي قدم صورة خيالية عن المسيح: « فلقد أظهرت الدراسة المنهجية للأناجيل مدى التفتت والإبهام في البيانات المتوفرة لدينا، كلما حاولنا أن نتطلع إلى الوراء عبر تسعة عشر قرناً ونصف قرن من الزمان؛ وبنفس الوقت يظهر

¹ وجيه قانصو، التعددية الدينية في فلسفة جون هيك، المرجع السابق، ص 74

² محمد محمد رضائي، التعددية الدينية، نقد وحل، مجلة المحجة، المرجع السابق، ص 130

³ أنمار محمد أحمد، الكريستولوجيا (طبيعة السيد المسيح) في فلسفة جون هيك، مجلة fatih sultan mehmet، 14 (2019)

Guz، تركيا، ص 550

اتساع وتنوع إسهام الخيال في صورنا عن يسوع.¹ وعن حقيقة هذا التجسد الإلهي في البشري من العهد القديم الذي يخدم خلاص البشرية نجده موصوفاً في الفكر المسيحي كالتالي: « وهكذا حل روح القدس على العذراء مريم، وكوّن منها جسد المسيح، فكان طاهراً خالياً من الخطية الجدية، وكذلك من الفساد الوراثي لأنه أتى بدون زرع بشر. وفي اللحظة التي هيأ الروح القدس مبدأ الناسوت في بطن العذراء في نفس اللحظة اتحد اللاهوت به، فلم تكن هناك لحظة من الزمان كان فيها ناسوت المسيح خالياً من لاهوته، إذ فيه تم اتحاد اللاهوت بالناسوت اتحاداً أبدياً»².

وقد ولّدت فلسفة التجسد عقيدة تفتقت في الجامعات المسكونية أصبحت عمدة الإيمان المسيحي مع إثارها فيما بعد لاختلاف حول حقيقة يسوع، فقد عقدت الجامعات الكنسية لتكريس اتحاد الطبيعتين الإلهية والناسوتية في شخص المسيح، وهذا هو مبنى التثليث المسيحي ويؤكد الفكر المسيحي على أن الخلاص هو أهم سبب لهذا التجسد « والذي لأجل خلاصنا، نزل وتجسد وتأنس وتأم، وقام في اليوم الثالث، وصعد إلى السماوات، وسيأتي ليدين الأحياء والأموات»³، هذه هي الكريستولوجيا التي قررتها الجامعات المسكونية القديمة والتي تجمع اللاهوت بالناسوت في شخص المسيح. وهناك أدلة من نصوص الإنجيل تعدّ ركيزة أساسية للإيمان بالتجسد كما هو وارد في إنجيل يوحنا الاصحاح الأول نجد « في البدء كان الكلمة والكلمة كان عند الله وكان الكلمة الله. هذا كان في البدء عند الله. كل شيء به كان وبغيره لم يكن شيء مما كان... والكلمة صار جسداً وحلّ بيننا ورأينا مجده مجداً»⁴، هنا يتدخل جون هيك ليقرر أن التجسد المادي مجرد أسطورة ومجاز لا يقبل التصديق، لا يعضده لا النقل أو العقل في ذلك مادام أن قيمة وموضوعية الأنجيل قد ارتحّت قيمتها وسندها « لذلك، ليس لفكرة كون يسوع الإله المتجسد أي معنى حرفي مقبول، حتى الآن على الأقل. بل هي فكرة مشبعة بمعنى مجازي هو أن يسوع قد كان متفتحا أياً انفتاح على الوحي الإلهي، ومستجيباً لروح الإلهية بلا نقاش، ومنصاعاً لمشيئة الله تمام الانصياع، إلى حد أن الله استطاع أن يعمل على الأرض به ومن خلاله. هذه هي عقيدة التجسد برأبي»⁵.

¹ جون هيك، أسطورة تجسد الإله في السيد المسيح، المرجع السابق، ص 259

² الشماس الإكليريكي وسامح حلمى إبراهيم، إيماننا المسيحي صادق وأكيد، مطبعة توب آرت، القاهرة، ط1، مايو 1999، ص 96

³ دنستغر- هونرمان، الكنيسة الكاثوليكية في وثائقها، ج1، المرجع السابق، ص 44

⁴ إنجيل يوحنا، الإصحاح الأول، طبع في بيروت مطبعة الأمريكان، 1908، 213-213

⁵ جون هيك وآخرون، الخلاص المسيحي، اتجاهات أربعة في عالم تعددي، المرجع السابق، ص 95

وإثارة جون هيك لهذه المشكلة اللاهوتية كان من أجل إتمام ثورته الكوبرنيكية على اللاهوت التقليدي المسيحي، وأن مشروع التعددية الدينية لن يستقيم إلا بتقويم الاعتقاد المسيحي، لأن مشكلة الخلاص لا تنفك عن بقية المسائل الاعتقادية، وبالتالي رأى ضرورة تخلي المسيحيين عن فكرة فرادة الخلاص والفرادة المسيحية على باقي الأديان باسم الفداء والتجسد « أطروحة التعددية الدينية ماكان ليكتمل بناؤها النظري واللاهوتي، إلا بزرعها داخل الوعي المسيحي / الأمر الذي يستوجب مواجهة الاعتقاد التقليدي الذي استقرت عليه مقررات مجمع نيقية وخلقيدونيا، التي تمحورت حول مسائل التجسد والفداء والثالوث. وهي مسائل رأى هيك أنها صمدت لقرون، ولكنها لم تعد قادرة على الصمود بين لاهوتيين النصف الثاني من القرن العشرين، ولا تنسجم بصيغتها الحاسمة مع أطروحة التعددية التي يتبناها هيك نفسه، بل تنسجم مع الرؤى الحصرية الدينية ومع القول بفرادة (uniqueness) المسيحية وتفوقها،¹»

لقد لعبت فكرة التجسد دورا بارزا في الانتصار للرؤية الاحتكارية للخلاص والحقانية لدى المسيحية، مبينا أن فكرة التفوق لم تعد قائمة على اعتبارات دينية في عصر العلم والتقنية وحقوق الإنسان والديمقراطية والحداثة، أي محركات الصنفاقة والتاريخ الجديدين في أوروبا، كما وإن كل دين إلا وله جوانب روحية وأخلاقية يغذي بها عقول مؤمنيه ويدعوهم إليها، ويحثهم على فعل الخير وحب الآخرين وعدم إلحاق الأذى بهم فكما تحب لنفسك أحب للآخرين، تقليد مبثوث وموجود داخل كل منظومة دينية وضعية كانت أو سماوية، ولا تنفرد المسيحية وحدها بذلك وتسلبه عن قريناتها، وحتى الشر والعنف تستوي كل الأديان بأن أصابت منه في تاريخها فماضيهما مزيج من الفضيلة والرذيلة «فلا يمكن القول بتفوق أي دين على غيره في ترويج الخير والفضيلة، تمثل طرقا متنوعة في علاقة الإنسان مع الكائن الأزلي،... وكما أن داخل كل منها مضامين أخلاقية عالية ومستويات روحية سامية فإن في داخلها أيضا صور من التعصب الإنساني والسادية والجشع... إلا أن الرؤية الأوسع والأشمل للأمور، تدفعنا إلى القول بأن الأديان الكبرى في العالم تتساوى في فضيلة الأخلاق والتقوى، ولا يمكن تخصيص واحدة منها بصفة التفوق والفرادة دون غيرها²».

نستنج في الأخير أن جون هيك أتى في حق بثورة لاهوتية لم تُبقي ولم تذر على التقليد اللاهوتي المسيحي القديم، فاستطاع بفلسفته التعددية ذات الجذور الكانطية أن يوضعها في اللاهوت المسيحي، وينقل الأديان

¹ وجيه فانسو، التعددية الدينية في فلسفة جون هيك، المرجع السابق، ص 153

² المرجع نفسه، ص 157

بمنهجه الواقعي بمنهجه الواقعي بالأديان من محورية الدين إلى محورية الله، بعد تأكيده على رمزية وأسطورية اللغة الدينية التي تخفي من وراء مفرداتها ورسومها صورة معينة افتراضية عن المطلق المتعالي، مما يستحيل معه القول باحتكار الحقيقة الدينية واختزال الخلاص ببطن تلك اللغة والطقوس والمعتقدات، مؤكداً على بشرية تلك التقاليد الدينية وأنها وليدة شروط زمكانية معينة، فمنذ أن وجد الإنسان على وجه الأرض إلا وزاد منزعه نحو المطلق وشوقه إلى المتعالي، كل هذه الرؤى الهيكلية تلاحت في بوتقة واحدة من أجل أن يذهب المؤمن بعيداً بمشروع التسامح والتعايش وقبول التعددية، وقد زاده حماسه في أن يذهب بعيداً بهذه الثورة اللاهوتية إلى حد زحزحة ودعوة لتجاوز كثير من المسلمات العقديّة المسيحية التي لا تخدم المجتمع التعددي بالفطرة « ولكن في النهاية ما هي إلا تمسك بال عفا عليه الزمن، بقشور عقيدة قديمة، انهار فيها اللباب¹».

هيك يقرر في النهاية أن الأديان بلغة عرفانية ما هي إلا مصابيح تقود إلى نفس النور فلا داعي إلى الجهر بالأفضلية والتفوق، لأن الخلاص والحقانية من نصيب الجميع الذين أخلصوا للوصول إلى الحق المتعالي، وطلب النجاة مهما تعددت عقائدهم وتلونت شرعتهم، فكل دين عبارة عن منظومة أخلاقية صاغها الهادي (إما نبي أو رجل صالح كما في الدين الوضعي على شاكلة بوذا كونفوشيوس) فهناك إذن تلاقي سلوكي عملي بين المتدينين « فورا مظاهر ونظم الأديان المختلفة، يرى جون هيك، شيئاً واحداً يجمع الأديان كلها ويمثل مقاصدها وغاياتها، وهو التلاقي الأخلاقي رغبة في إرضاء الإله،² وبالتالي ينبغي نبد التعصب والعنف واعتبار الجميع معذورين إن هم أخلصوا النية والعمل، وهذا الذي ينبغي أن يعيه المجتمع المسيحي بالخصوص يوم أن التقى بأتباع الأديان المتعددة، والذي يؤمن ويصيح منادياً بأن الله يحب الرحمة والخير لعباده « وتعبير لاهوتي، المشكلة التي طفت على سطح لقاء المسيحية بديانات العالم الأخرى هي: إذت كان يسوع- حرفياً- الإله المتجسد، وإذا كان إنقاذ الناس فقط في موته، وفي استجابتهم له وحده يستطيعون امتلاك ذلك الخلاص، إذن الطريق الوحيد للحياة الأبدية... هو الإيمان المسيحي. ويتبع ذلك أن الغالبية العظمى من الجنس البشري لم تُستتقد حتى الآن. ولكن هل من المعقول أن الله المحب والآب

¹ جون هيك، أسطورة تجسد المسيح، المرجع السابق، ص 276

² محروس محمد محروس بسبوتني، التعددية الدينية رؤية نقدية، المرجع السابق، ص 467

لكل الناس، أصدر مرسوما يقضي بأن الذين وُلدوا في خط معين من التاريخ الإنساني هم فقط الذين سينقذون؟»¹.

استطاع جون هيك أن يبين الفجوة والخلل الذي أصاب الاتجاهات الحصرية والشمولية، والتي لم تصمد أمام محاكمات فلسفة الدين والابستمولوجيا الدينية، ليحرر العقل الإيماني من الأصوليات والتقليدات الأورثوذكسية ويصنع المؤمن المنفتح المحب للخير والحق وأن الدين من أجل الإنسان لتخليصه وإسعاده لا نعيفه وإشقاؤه. فالتناقض والاختلاف ليس ذريعة للعنف والتعصب، بل تنوع يثري ويسري في الوجود فلتتوحد داخل الاختلاف. فهذا هو النموذج الأمثل لحل مشكلة العنف والصراع الديني بين الأديان المختلفة، وبعث التعايش السلمي فكل الأديان زهور داخل بستان لكل منها لونه وريحه الذي يعطر ويهيج الإنسان. «لذي يبدو واضحا هو أنه من المطلوب اليوم الوصول إلى نظرة دينية عالمية تعي وحدة البشرية أمام الله، وتفهم في نفس الوقت المغزى في تنوع أساليب الله داخل مختلف مسارات الحياة الإنسانية»².

¹ جون هيك، أسطورة تجسد الإله، المرجع السابق، ص 276

² المرجع نفسه، ص 276

الفصل الرابع:

التجربة الكلامية عند سروش

المبحث الأول: علم الكلام الجديد ومشروعية البناء والتأسيس

المبحث الثاني: الجهود الكلامية عند عبد الكريم سروش (نحو رؤية تجديدية للفكر الديني)

المبحث الثالث: الذاتي والعرضي في الشريعة

المبحث الأول: علم الكلام الجديد مشروع بناء حديث للفكر الديني الإسلامي

يقول عبد الجبار الرفاعي « ذلك أن علم الكلام الجديد ما هو إلا ضرب من الاجتهاد في تفسير وتبرير الاعتقاد، طبقاً لما يتطلبه كل عصر، بنحو تصبح فيه وظيفة علم الكلام مثلما هي حماية إيمان الناس من الإلحاد، هي أيضاً حماية إيمانهم من التوحش والتشدد والتحجر»¹، إن تأسيس علم كلام جديد يشبه في نشأته ذلك التأسيس المدرسي لعلم الكلام، فلا مندوحة من توفر الأسباب والبواعث المحفزة على التجديد، وكذا مجموعة الجهود المعرفية والعلمية التي تتظافر في بيئة تتوفر على العناصر والمقومات الضرورية لاستنبات الفكرة ونموها، فتتقدم مشاريع جريئة، وبرامج أكثر اجتهاداً وحيوية في رسم ملامح المتكلم الجديد، الذي يرى نفسه في مرآة جديدة، عاكسة لهموم ومعارف عصره، فيستدعي التراث الكلامي ومقولاته في التنظير والممارسة والفهم، ويسقط عليها الزاد المنهجي والمعرفي الحديث، يقول الكاتب الهندي المسلم وحيد الدين خان* «طريقة الكلام وأسلوبه قد تغير بتغير الزمن ولذلك علينا أن نأتي بعلم كلام جديد لمواجهة تحدي العصر الحديث»².

يتوقف تجديد علم الكلام على تمثل روح العصر والانفتاح على المكاسب الهائلة للعلوم والمعارف، خاصة العلوم الإنسانية، والقطع مع عقدة التعامل مع معطيات العلم الحديث (سيميائية ، هيرمونيطيقا انترولوجيا، تأويلاتية ، السمنيوطيقا، علم الاجتماع و علم النفس وفلسفة العلم، المنهج الظاهرياتي، المناهج التجريبية، التحليل المفهومي...)، فننتقل من المتكلم الأحادي المنهج (المنهج الخطابي الجدلي) إلى المتكلم المتعدد المناهج، سيما الحاصلة بفعل تأثيرات العاصفة الغربية التي ضربت العالم من أقصاه إلى

¹ عبد الجبار الرفاعي، رائد الدرس الهرمنيوطيقي " الشيخ أمين الخولي"، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، السنة التاسعة عشرة، العدد 63-64 - صيف وخريف 2015م-1436هـ، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ص 11.

* وحيد الدين خان (10 أكتوبر 1925 - 21 أبريل 2021). مفكر مسلم هندي معاصر، له فكر متميز يحاول الجمع بين المنهج الإسلامي والمنهج العلمي والفلسفي وبهذا المنهج كان يحاور الملحدين واللاذنيين في العديد من كتبه. تتميز مؤلفاته بأنها تجمع بين البساطة والعمق وبالتالي تناسب مختلف أنواع القراء، و تأثر كثيراً بأبي الأعلى المودودي وأبي الحسن الندوي في أول نشأته ثم خالف و ناقش علمياً وفكرياً ضد إيديولوجيات المودودي في العديد من كتبه. من موقع ويكيبيديا

<https://ar.wikipedia.org/wiki/>

للمزيد أكثر يمكن العودة للموقع الرسمي لوحيده الدين خان من خلال منتدى الرسالة .

<http://www.alrisala.org/index.html>

² وحيد الدين خان، الإسلام يتحدى، ترجمة: ظفر الإسلام خان، تحقيق: عبد الصبور شاهين، دار الجيل المسلم، إيران، ط2، 1973، ص 23- 24 .

أقصاه، وذلك بهدف تحقيق التنمية الفكرية لهذا العلم ووضعه في سياقه المناسب له فعلاً «تعكس الحاجة إلى علم الكلام الجديد أزمة خطيرة عاشها- ومازال يعيشها - الفكر الإسلامي المعاصر، تتمثل في صدمة حضارية انتابت رواد النهضة العربية وتوارثتها الأجيال عندما اكتشفوا تخلفهم وتقدم الغرب عليهم، وجد الفكر الديني نفسه بعد عقود من الجمود والانغلاق غريباً في سياق إنساني يتقدم ويتطور بصفة غير متناهية،»¹

فالقضية موصولة بالعقل العقل الكلامي أساساً، والتغيرات المتعددة الموجودة تتطلب تحديث هذا العقل بصورة أساسية، فلا سبيل أمام العقل اللاهوتي اليوم سوى المعاصرة والخوض مع الديدن الحدثاني، واقتحام حقول معرفية بديلة في تفكيره، معنى هذا أن تكون النصوص التأسيسية مَحْيَنَة الفهم والقراءة، فتكون مساندة لهمومن وواقعتل، فيواكب اعتقادنا حياتنا، وحياتنا متطلبات وحاجيات زماننا، فما هي آليات والوسائل التي ينبغي الاستعداد بها لبناء ذات كلامية جديدة تسير التغير والمعاصرة؟ ما أبعاد القصور في علم الكلام التي ينبغي إما التغيير فيها أو التخلي عن بعض منها؟ و ما المقصود بالتجديد؟ أبتديد المسائل في إطار المنظومة الموروثة لعلم الكلام أم تجديد المنهج واللغة والتقنيات الحجاجية والهندسة المعرفية والمنظومة الكلامية ككل؟ إذا كانت الذات الكلامية تستند في بناء تصورهما المفاهيمي على ما هو مقدس؟ فهل يمكن التضحية بنوع من القدسية لصالح ما هو مدنس إنسي تقتضيه التغيرات والتحويلات؟.

و لما كانت العقيدة حاضرة في التراث من خلال بشر يفهمونها بعقل مطبوع على القصور والتباين، وبوعي يلتبس ويتلون بفضاء الزمان والمكان والمحيط فإن ما ينتجونه من مدونات و شروح يبقى نسبي تتجاذبه مخابر النقد والمحكمة الاستيمية، مما يجعل تمديد تلك الرؤية والمفهوم و الكلمة إلى عصرنا الحالي يتراوح بين دائرة الإمكان والاستحالة دون غريلة هذا الميراث ودراسته؟ إذ لا يصح توكيل الأولين في التفكير والحديث نيابة عنا لأن العصر مختلف، فهل العقل الإسلامي يقبل نوع من هذه الخلخلة؟ ذلك الذي يجسد ذات دينية تسير بشائية ضدية حادة إيمان / كفر تتوجه بما هو نقلي مقدس وبماض حاضر بقوة في الحاضر، وبتاريخ مثالي يبيّن تصورات المستقبل واستشرافاته؟ وهل بإمكان المقولات والتصورات الداخلية الكلامية أن تتلاقح مع أيّ وارد خارجي يكون قد استنبت ونشأ خارج دائرة الإسلام؟ وهل يستطيع المتكلم الجديد اليوم أن

¹ علي بن مبارك، تجديد الكلام في "الإمامة" ودعاوى تجديد علم الكلام: رسالة الإسلام ورسالة التقريب، مؤسسة مؤمنون بلا حدود

للبحوث والدراسات، المملكة المغربية، 2014م، ص 2 <https://www.mominoun.com/articles/>

يلحق بالركب السريع الخطى لما كينة المفاهيم والمصطلحات الغربية الذي عاش ردهاً طويلاً في مدارات الهندسة المعرفية والخرطة المنهجية الموروثة؟ وهل يعد المتكلم الإسلامي اليوم الذي لم يشارك في صنع الحداثة ولم يخلق مفاهيمها ومقولاتها، متورط ومدان في استيراد متواصل للمفاهيم والمصطلحات بعد أن أرهق نفسه في تتبعها في عملية شرح وتفسير و تبيئة وتوظيف لما ينتجه الغربي، بقطع النظر عن مدى الصوابية والتأقلم مع المحلي في هذا الإنتاج؟

1- تعريف علم الكلام الجديد

يكاد يجمع أغلب الباحثين والدارسين لعلم الكلام الجديد أن هذا المصطلح حديث الظهور، إذ تتحدد بدايته مع العصر الحديث «ليس لهذا الاصطلاح عمر طويل»¹، غير أن استقراء تاريخ بزوغ المفهوم تجعله يؤول في الاستخدام الأول للعالم الهندي شبلي النعماني*، الذي حمل عنوان كتاب له "علم الكلام الجديد" ألفه عام (1903م) ثم طبع في طهران عام (1920م)، وإن استشكل تاريخ ظهور هذا المصطلح فلا ممانعة عدّه من أوائل الداعين إلى ضرورة التجديد الكلامي لمجابهة التحديات والشبهات الحديثة التي اعتصرها واقع المسلم، فقد ورد في مقدمة الجزء الثاني من الكتاب «لقد كان علم الكلام القديم منصباً فقط على بحث العقائد الإسلامية لأن المخالفين للإسلام كانت اعتراضاتهم تتعلق بالعقائد فقط، ولكن في الوقت الحاضر يبحث في الجوانب التاريخية والحضارية والأخلاقية للدين...بناء على هذا سيتم بحث هذا النوع من المسائل في علم الكلام، وهذا الجزء بالكامل عن علم الكلام الجديد»².

وإن كان النعماني يركز على التجديد الموضوعي، أي حدثانية القضايا والمسائل التي اصطدم بها علم الكلام فصيرته جديداً، يعالج لونا معاصراً من الأسئلة والاستفهامات، تلك التي لم تكن موجودة في ساحة الجدل الكلامي بين الفرق، أي فوق الاهتمام العقدي، وعلى خطى أستاذه أحمد خان اقترح مسائل جديدة في صدر الاهتمام الديني الكلامي من قبيل حقوق المرأة وحقوق الإنسان وغيرها من المسائل التي

¹ عبد الجبار الرفاعي، تمهيد لدراسة فلسفة الدين، المرجع السابق، ص 290

* من أبرز علماء شبه القارة الهندية في العصر الحديث، ومن آباء النهضة الأدبية والعلمية، ورائد كبير من رواد الإصلاح (1857-1914) له جهود كبيرة في الفكر الإسلامي كان متعدد القراءة والكتابة والإنتاج، اهتم بالأدب والتاريخ والسير وعلم الكلام، من أهم كتبه في الشعر: "شعر العجم"، وفي علم الكلام "علم الكلام الجديد" الذي ألفه سنة 1903، أما سلسلة "سيرة النبي" فقد وافته المنية قبل إتمامها، للاستفادة والتوسعة أكثر حول حياته وسيرته يمكن العودة إلى الكتاب المهم للأستاذ: محمد أكرم الندوي، شبلي النعماني علامة الهند الأديب والمؤرخ الناقد الأريب، الباب الأول سيرة شبلي الشخصية، دار القلم، دمشق، ط1، 2001، ص15 وما بعدها

² شبلي النعماني، علم الكلام الجديد، ترجمة وتحقيق: جلال السعيد الحفناوي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2012، ص181-182.

شكلت باكورة الاهتمام ذلك الوقت، ناهيك عن بقاء القضايا الكلاسيكية لعلم الكلام المدرسي من قبيل وجود اله والنبوّة والمعاد...، غير أنه كان للسيد أحمد خان* المصلح الإسلامي الهندي دعوة سابقة قبل نعماني تحمل نداء من أجل تجديد العلوم الإسلامية، ومسايرتها لأحدث التطورات والكشوفات في العلوم الطبيعية؛ التي أفرزها العقل العلمي الغربي في العصر الحديث، وكذا ما أنتجه العقل الغربي على ساحة الفلسفة، والعلوم الإنسانية، والاجتماعية واللغوية، والأنثروبولوجية.. الخ، فجمع بين علوم الأقدمين (التراث)، والمنتوج العلمي والمعرفي للحضارة الغربية «وقد جمع خان بين الاطلاع على التراث الإسلامي- في الهند خاصة- والمعارف الحديثة، فشرع في تناول جديد لعدد من القضايا الكبرى في علم الكلام منها: النبوة، والوحي، والموقف من الآخر غير المسلم، وتفسير القرآن». ¹

ولقد كانت كتابات أحمد خان تحمل رؤية جديدة، ونظرة تحديثية لقضايا علم الكلام، كما دعى إلى تفسير جديد للقرآن وفق التفسيرات العلمية الحديثة للطبيعة، لينتهي إلى أن العلم الطبيعي لا يعارض العلم القرآني، لأنهما صنع إلهي؛ والذي لا يعقل أن يكون كلامه مناقضا لقوانين خلقه المخلوقة، وهذا حسب تحديث كلامي يمس فهم القرآن، بل ويُعدّ تحرير له مما عدّه خرافات وأساطير التصقت به «أراد أحمد خان أن يعيد تفسير الإسلام وراح يدافع عن علم الكام الحديث بهدف إيضاح أن «عمل الله، وهو الطبيعة وقوانينها، هو مطابق لكلمة الله، وهي القرآن» وهو ما جعله يعرف على أنه «طبيعيNaturi». ومن أجل هذا التأويل، وضع كتابه «تفسير القرآن» ².

هذه هي نزعة أحمد خان التجديدية المتأثرة بالفلسفة والعلوم الغربية وقيمها، بهدف إحداث الإصلاح وتحقيق النهضة للعالم الإسلامي ومسلمي الهند بالخصوص، وتفسير الإسلام وفهم نصوصه وفق الرؤية العصرية المتأثرة بالمدينة الغربية وعلومها وفلسفتها العقلانية (استلهام علوم الغرب في المجال الثقافي)، وهذه

* من أبرز أعلام الإصلاح الإسلامي في القرن التاسع عشر، ورواد النهضة العلمية الهندية، من أسرة أرستقراطية في الهند، مؤسس جامعة عليكرة الإسلامية في الهند، اهتم بالفلسفة والتربية والتعليم والأدب، تقلد عدة مناصب في الدولة وقد اعتبر أحمد أمين أن مكانته في الهند مثل مكانة محمد عبده في مصر، عرف بنبرته الإصلاحية القوية، كانت له مواقف من الحركة الاستعمارية الإنجليزية بكتابه " أسباب الثورة الهندية"، كما كانت له مواقف من الحركة الثورية الهندية، يعتبر أب القومية الإسلامية . للمزيد يمكن العودة إلى :

-أحمد أمين، فيض الخاطر، ج5، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر، (د ط)، 2011، ص 259.
-جرجي زيدان، تراجم مشاهير الشرق في القرن التاسع عشر، ج2، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر، (د ط)، 2012، ص 75.
¹ حامد فتحى حامد، علم الكلام الجديد: المفاهيم والمنهج والموضوع، مركز نحو الدراسات والبحوث، الكويت، (د ط)، 2020، ص7.

² كرمو محمد، الإصلاح الإسلامي في الهند، جداول للنشر والترجمة والتوزيع، لبنان، ط1، 2016، ص 76

العصرنة والتحديث ينبغي أن تمس حتى التربية والتعليم، وذلك حصيلة انبهاره بالحضارة الأوروبية «ويستخدم السيد خان هذا المنهج التي اختطه لفهم الدين لإعادة تأويل القرآن وإعادة النظر في الإسلام وتطويع مفاهيمه لموافقة قيم الغرب وآرائه، وذلك بجرأة وصراحة لا يواربها شيء، ولا يترك مجالاً من مجالات الدين إلا وأسهم فيه برأي»¹، كما كان له موقف من الحديث الذي عدّه من القرائن غير المعتد بها حسب، فأساس الإسلام هو القرآن، ولا نأخذ من الحديث إلا ما توافق مع جوهر القرآن وقوانين الطبيعة المادية «ولهذا فهو يقبل من الأحاديث فقط ما يتفق مع نص وروح القرآن وما يتفق مع العقل والتجربة البشرية وما لا يناقض حقائق التاريخ الثابتة»².

هذه النزعة التغريبية قادته إلى مراجعة الكثير من المفاهيم والمسلمات في حقل الفقه أو العلم الكلام أو الحديث أو التفسير... الخ، إذ كانت البداية مع تأسيس مجلة "تهذيب الأخلاق" (1870م) التي توجهت مقالاتها نحو الإصلاح الاجتماعي، ونشر أفكاره الدينية والتعليمية، وتغيير طريقة تعامل المسلمين مع دينهم وديناهم، فذمّ بذلك التقليد الأعمى وحمل لواء التجديد في الثقافة الإسلامية الهندية، إن القراءة النمطية للدين ونصوصه قد تبددت، وتصنيم اجتهادات القدامى، وقراءات وتفسيرات السلف وتقديسها قد مضى يقول خان في أحد رسائله لأصدقائه المعاصرين في الهند «استمع لي يا أخي، مضى الوقت، والآن لا ينبغي لي أن أكتفم عنك ما في ضميري، أقول بصراحة إنّ الناس إن لم يتركوا التقليد الأعمى، ولم يبحثوا عن نور القرآن والحديث، ولم يسوّوا الخلاف بين العلوم الجديدة والدين، فإنّه سوف يتلاشى الإسلام من الهند. وهذا القلق على الإسلام هو الذي أجبرني على أن أشتغل في دراساتي وأواصل نشاطاتي البحثية والتحقيقية، ولا أبالي بالطريقة التقليدية. وأنت تعلم جيداً أنني أرى أنه يظل الإنسان مسلماً ولا حاجة له في تقليد الأئمة الكبار والفقهاء العظام»³، وقد عدّه عبد الجبار الرفاعي* أول متكلم إصلاح في عصر

¹ البسطامي محمد سعيد، مفهوم تجديد الدين، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، المملكة العربية السعودية، ط3، 2015، ص128

² المرجع نفسه، ص127

³ خالد محمد عبده، دور السيد أحمد خان في إصلاح الفكر الديني في الإسلام، مجلة إلهيات الأساتذة، العدد 15 المجلد 8، 2021،

جامعة كافكاس، ص106

* مفكر وكاتب عراقي (1954) متعدد المشرب والقراءة والإنتاج، مهتم بالفكر الديني على العموم والفكر الإسلامي بالأخص، جمع بين التكوين الحوزوي العراقي (النجف) والإيراني (قم)، مختص في الفلسفة الإسلامية، غير أن صوته ذائع في علم الكلام، وأسس بذلك أشهر مجلة عربية "قضايا إسلامية معاصرة" تعنى بالتجديد والتحديث في الفكر الديني والفلسفة الإسلامية، مدير مركز دراسات فلسفة الدين ببغداد أصدر سلسلة كتاب "فلسفة الدين وعلم الكلام الجديد". من بين كتبه: "الاجتهاد الكلامي"، و"مقاصد الشريعة" و"فلسفة الفقه" و"فلسفة الدين"، و"علم الكلام الجديد"، و"إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين". معروف بثقافته الانفتاحية واغترافه من تراث المتصوفة/

النهضة دشّن ميلاد الإسلام التعددي في شبه القارة الهندية، رسم صورة جديدة للآخر في العقل الإسلامي، وقد كانت رحلته إلى إنجلترا وانفتاحه على الثقافة والعلوم الحديثة هناك بالغ الأثر في تقويم رؤيته حول الآخر الديني « أحمد خان أول متكلم مسلم في العصر الحديث، لم يخرج على علم الكلام القديم برأيه في الوحي فحسب، بل خرج بآراء عديدة في العقيدة، وأبواب متنوعة في الشريعة، واتخذ موقفاً صارماً حيال الحديث، رفض فيه توثيق أية سلسلة لروايته. ومع إيمانه بختم النبي محمد صلى الله عليه وسلم للنبوّة، لكن نسب إليه بعضهم القول باستمرار النبوّة، ولعله كان يرى استمرار الوحي بنحو يمكن فيه لمن لديه استعداد وارتياضٌ روحي أن يعيش تجربة الوحي الخاصة؛¹»

إن قراءة خان للفقه كانت على أساس تاريخي جعلت أحكام الفقه موجهة بشرطية زمانية ومكانية وتاريخية معينة، فالمقصدية حسبه هي روح أي حكم فقهي، فالمنهج التاريخي حسب خان هو الحاكم على صنيع الفقيه «وفي جرأة صارخة يتابع سيد خان نقده للفقه بأننا أتباع الإسلام ولسنا أتباع زيد وعمرو. إن أحكام هؤلاء الفقهاء غير ملزمة لنا، والأحكام الملزمة الوحيدة هي ما جاءت به النصوص.»² هذه نظرة موجزة للمشروع الإصلاحية الخاني والذي انتقى فيه من التراث ومن الفكر والفلسفة الغربية ما يحقق أهدافه وغاياته النهضوية والإصلاحية، خصوصاً في مضمار علم الكلام والذي أصبح التجديد فيه فريضة لمجاهمة ومواكبة حقائق الفلسفة والعلوم التجريبية، بعد عجز الدرس الكلامي المدرسي عن مساندة تحديات العقل والتجربة في العصر الحديث، فنكون أمام تفسير جديد للدين (القرآن) يستثمر معطيات العلوم الحديثة «كان يرى أن علم الكلام القديم نشأ لمجاهمة العلم والفلسفة اليونانيين، وإذا كان هذان قد انقرض عصرهما فإن ذلك يعني انقراض علم الكلام القديم أيضاً؛ ولهذا ينبغي تطوير علم جديد للكلام لتوفيق بين الدين

والمشائية/ والمتكلمين/ والحكمة المتعالية، قدم مشروعاً جريئاً في قراءة وتجديد علم الكلام كما بسطه في كتاب الأخير "مقدمة في علم الكلام الجديد"، مقيم حالياً بالعراق للتذكير فإن رسالته الدكتوراه كانت في الفلسفة الإسلامية ومذكرة الماجستير حول علم الكلام وإليه يعود الفضل في وصل العقل العربي بالثقافة والفلسفة الإيرانية. خصوصاً عبر مجلته المشهورة "قضايا إسلامية معاصرة". و"موسوعة فلسفة الدين"

¹ عبد الجبار الرفاعي، أحمد خان ومدرسة الإسلام التعددي الهندي، موقع الحفريات

<https://www.hafiyat.com/ar/blog/>

² رائد نصري أبو مونس، تيار سيد أحمد خان وأراؤه التجديدية في أصول الفقه دراسة أصولية نقدية، مجلة الجامعة الإسلامية للدراسات

الشرعية والقانونية، المجلد 27، العدد3، 2019، غزة، ص 37

والنظريات المتجددة الوافدة من الغرب في ساحة العلم والفلسفة»¹، ثم توالى المشاريع وهذه المرة مع تلميذه الشاعر والمفكر محمد إقبال* صاحب كتاب "تجديد التفكير الديني في الإسلام" الصادر سنة (1930م)، والذي سعى من خلاله إلى بسط روح جديدة في الفكر الديني الإسلامي، وقد أشار في مقدمة كتابه إلى أنموذج الفكر الصوفي المتأخر، الذي جثم على التقليد ولم يستطع مواكبة عاصفة التطور العلمي والفلسفي والثقافي للعصر الحديث، كما يصرح بذلك في مقدمة الكتاب «ولكن الممثلين لفكرة التصوف في العصر الأخير، بحكم بعدهم عن نتاج العقل الحديث، أصبحوا عاجزين تمام العجز عن قبول أي إلهام جديد من الفكر الحديث والتجربة العصرية، وهم يزاولون أساليب خلقت لأجيال كانت لها نظرة ثقافية تختلف عن نظرتنا نحن في نواح هامة»².

وقد خطى إقبال بتلك المحاضرات خطى متقدمة بالكلام نحو الجديد والتحديث، فدعى إلى تجديد الشريعة، وتقديم فهم حديث للإسلام باعتباره رسالة الإنسانية قاطبة، مقترحا قراءة وتحليل فلسفي لبعض القضايا والمواضيع الإسلامية بنية تصحيح الإدراك، وترشيد الفهم البشري للدين الإسلامي «على أمل أن يتيح لنا ذلك، على أقل تقدير، فهم معنى الإسلام فهما صحيحا بوصفه رسالة للإنسانية كافة، وسأتناول في هذه المحاضرات التمهيدية البحث في طبيعة المعرفة والرياضة الدينية»³، وعليه فقد زواج بين تجربة الغرب والإسلام الفلسفية في هذا المطلب التجديدي، فالبعد الفلسفي قد طغى على كتاب التجديد الذي اقترحه إقبال الروح الفلسفية كإطار منهجي ومعرفي يسير عليه في محاولة منه «بناء الفلسفة الدينية الإسلامية بناء جديدا، آخذا بعين الاعتبار المأثور من فلسفة الإسلام، إلى جانب ما جرى على المعرفة الإنسانية من تطوّر

¹ عبد الحميد عبد المنعم مذكور، التجديد في العلوم الدينية "علم الكلام أنموذجا"، مجلة أصول الدين، (عدد خاص) 1434هـ-2013م، أعمال مؤتمر التعليم الديني في ليبيا، العدد الثاني شعبان 1438هـ-مايو 2017م، الجامعة الأسمرية الإسلامية، ليبيا، ص 154
* شاعر الهند العظيم - وُلد محمد إقبال ببلدة سيالكوت بإقليم البنجاب سنة (1289 هـ 1873م). يُعد محمد إقبال أول من نادى بضرورة انفصال المسلمين في الهند عن الهندوس، وتأسيس دولة خاصة بهم. دعا محمد إقبال إلى تجديد الفكر الديني وفتح باب الاجتهاد، وتقدير الذات الإنسانية ومحاربة التصوف السلبي الاتكالي. ترك محمد إقبال تراثاً فكرياً وأديبياً، تُرجم معظمه إلى اللغة العربية. تُوفي محمد إقبال في (20 من صفر 1357 هـ 21 من إبريل 1938م) ومن أهم مؤلفاته بالإنجليزية: - تطور الفكر الفلسفي في إيران - تجديد الفكر الديني في الإسلام، ومن أشهر دواوينه: - ديوان أسرار إثبات الذات، - ديوان رموز نفي الذات، لمزيد من سيرته وحياته يمكن العودة إلى: عبد الوهاب عزام، محمد إقبال سيرته وفلسفته وشعره، مؤسسة هندواي للتعليم والثقافة، مصر، ط 1، 2014، من ص 21 إلى ص

² محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة: عباس محمود، دار وحي القلم، سوريا، ط 1، 2015، ص 7

³ المرجع نفسه، ص 21

في نواحيها المختلفة»¹، فقد كانت فلسفته التجديدية خصوصا في علم الكلام هو مُذاكرة الدرس التراثي الإسلامي في جميع حقوله الدينية، وكذا توسل المنجز المعرفي الغربي (العلمي والفلسفي والإنساني والاجتماعي...)، فالتغير والحركة التي تصيب دنيا المسلمين يوم اخترق الفكر الغربي وعقلانيته جغرافيا الإسلام الثقافية الدينية والسياسية، فرض عليهم النفاة نحو العقل الأوروبي، والإطلاع على منجزاته وأدواته والمناهج والمفاهيم التي صاغت ذلك المنتج «وكشف عن المدى الذي تستطيع به النتائج التي وصلت إليها أوروبا أن تعيننا به في إعادة النظر في التفكير الديني في الإسلام»².

ما انفك إقبال يتوسل العقل الفلسفي كضرورة منهجية ومعرفية، وكذا العقل العلمي، من أجل استحداث آليات إنتاج معرفي عصرية، تقود إلى عقلنة الخطاب الديني وترهينه، غير أنه لم يرضى عن آليات العقل الفلسفي اليوناني التي استثمرها الفكر الديني الإسلامي «ولكنّ التدقيق في درس القرآن الكريم وفي تمحيص مقالات المتكلمين على اختلاف مدارسهم التي نشأت ملهمة بالفكر اليوناني، يكشفان عن حقيقة بارزة هي: أنّ الفلسفة اليونانية ومع أنّها وسّعت أفاق النظر العقلي عند مفكري الإسلام فقد غشّت على أبصارهم في فهم القرآن»³، هناك حربه تعارض صارخ بين الروح القرآنية وجوهر الوحي، وبين مقولات الفلسفة اليونانية خصوصا في شقها الأرسطي والأفلاطوني، فاستعرض نماذج من تصورات اليونان لمسألة الحقيقة، والتي جاءت متعارضة مع دعوى القرآن، مشيرا إلى الزيف والانحراف الذي وقع فيه المفكرين المسلمين في قراءتهم للقرآن وفهم معانيه، بأن استهلكوا الدرس اليوناني الذي أثر على إدراكهم وفهمهم لحقائق الوحي، ما يؤكد تعارض الوحي مع حكمة اليونان «وقد فات هذا الأمر المتقدمين من علماء الإسلام الذين عكفوا على درس القرآن بعد أن بهرهم النظر الفلسفي القديم، فقرءوا الكتاب على ضوء الفكر اليوناني. ومضى عليهم أكثر من قرنين من الزمان قبل أن يتبين لهم في وضوح غير كاف أن روح القرآن تتعارض في جوهرها مع تعاليم الفلسفة القديمة»⁴. ألح إقبال في نزوعه التجديدي على ضرورة استدعاء الدليل العلمي وحتى الفلسفي في معالجة إشكالات الدين، فالقرآن يجمع بين الدعوى التجريبية والدعوى الباطنية، ويؤكد على مبدأ التغير والتحول الذي يطبع عالم المادة، وأن الحقيقة النهائية مبلغ كل

¹ المرجع السابق، ص 8

² المرجع نفسه، ص 20

³ المرجع نفسه، ص 14

⁴ المرجع نفسه، ص 15

من العالم والصوفي «وما أن القرآن يسلم بأن الاتجاه التجريبي مرحلة لا غنى عنها في حياة الإنسان الروحية، فإنه يسوي في الأهمية بين جميع ضروب التجربة الإنسانية باعتبارها مؤدية إلى العلم بالحقيقة النهائية التي تكشف عن الآيات الدالة عليها في نفس الإنسان وفي خارج النفس على سواء»¹.

إنّ الوحي يكرس حسبه العقل التجريبي الواقعي، فمنهج الملاحظة والتجربة العلمية حسبه مبسوط في القرآن المجيد، بخلاف الفلسفة اليونانية الغارقة في النظر المجرد، ومن شواهد النقل على ذلك كقوله تعالى ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا ثُمَّ قَبَضْنَاهُ إِلَيْنَا قَبْضًا يَسِيرًا﴾ (سورة الفرقان، 45-46)، إن الثورة على النسق الفكري اليوناني هو أحد تجليات التجديد الديني الذي دعى إليه إقبال، والتأكيد على الروح الواقعية التجريبية للقرآن الكريم، وهي روح الثقافة الإسلامية المتوجهة صوب العلم ومعطيات الحس، كما التاريخ والرياضة الروحية والتي عدّها مصادر المعرفة «غير أن رياضة الباطن ليست إلا مصدرا واحدا من مصادر العلم والقرآن يصرّح بوجود مصدرين آخرين هما الطبيعة والتاريخ»² ناهيك عن التغير والتطور الذي يحمله العالم المادي كما أشار القرآن إلى ذلك، وهي دعوة حسبه كفيلة في طلب التجديد والتغيير في جميع الميادين دينا ودنيا طبيعة وإنسانا «يرى القرآن أن العالم له غايات جدية، فتطوراته المتغيرة تحمل حياتنا على التشكل بصورة جديدة»³، لم يقدم إقبال مشروعا واضحا مؤسسا لتجديد علم الكلام، وإنما قراءة لبواعث التخلف الحضاري؛ سوى صياغته لمفهوم الوحي في معطيات التجربة والملاحظة، والتمرد على الفلسفة اليونانية، ودعوة إلى تصحيح طريق التصوف الذي أصابه الجمود والتكلس «إن «إقبال» في دعوته للتجديد الفكري في الإسلام كان أكثر استجابة لواعي الدفاع عن فكرة دوام احتفاظ الإسلام دائما لبذور تطور والتجديد؛ وعرض نماذج متتابعة بتأييد هذه الفكرة في شتى الميادين. ولذلك لم يقدم لنا «إقبال» مشروعا متكاملا، ولم يرسم تخطيطا شاملا لهذا التجديد في ميادين الفكر الإسلامي»⁴.

¹ المرجع السابق، ص 27-28

² المرجع نفسه، ص 161

³ المرجع نفسه، ص 27

⁴ محمد إبراهيم كمال جعفر، من قضايا الفكر الإسلامي دراسة ونصوص، مكتبة دار العلوم، القاهرة، (د/ط)، (د/س)، ص 75.

وقد سبق أيضا للغة العثمانية أن رسمت كتابا في علم الكلام الجديد والذي لازال لم يستفد من الترجمة العربية، للتركي اسماعيل حقي الأزميلي* الذي أصدره سنة 1922 بعنوان "علم الكلام الجديد"، وله كتب كلامية أخرى مثل: "الجواب السديد في دين التوحيد" وكتاب "محصل الكلام والحكمة" وكتب أخرى، غير أن صاحب الكتاب مغمور، ولم يُذع صوته في دائرة الجدد لعلم الكلام، ولم يبدو له في ذلك أثر، سوى أنه دعى إلى تحديث الدرس الكلامي مع أسئلة العصر الجديدة، وانفتاح الشريعة والعقيدة الإسلامية على الواقع الجديد للمسلم « ولم يُعرف عن مؤلفه أنه من رواد التجديد، لذا يمكننا القول إن مفهوم الكلام الجديد لديه لا يتجاوز الدعوة للانفتاح على الأسئلة التي فرضها الواقع الجديد على عقيدة المسلم وشريعته في العصر الحديث، وهو ما كان يدعو إليه شبلي النعماني قبله في كتابه. ولو كان كتاب اسماعيل حقي يتضمن رؤيةً للتوحيد واجتهادًا في فهم الوحي خارج آفاق مقولات المتكلمين الموروثة، لذاغت رؤاه واشتهرت بين المهتمين بدراسة الاتجاهات الفكرية الجديدة في عالم الإسلام غربًا وشرقًا، كما اشتهرت رؤى رواد التجديد غيره.»¹

ولحق بهذا الركب مفكر شبه القارة الهندية وحيد الدين خان صاحب كتاب "الإسلام يتحدى" الصادر (1966م) الذي دعى فيه مُلحا إلى ضرورة تحديث المنهج الكلامي، بما يتوافق وهموم المسلم المعاصر بكل أشكالها وألوانها، وبالتالي فإن وجه الاستدلال لدى متكلمي هذا العصر ينبغي أن يستلهموا ويطالعوا على معارف وعلوم هذا العصر، والاستفادة من فنون المعرفة والعلم لهذا الزمان، وهذا ينبغي أن يتمدد حتى إلى التعليم الإسلامي الذي ظل حسبه يجتر نفس مناهج وأدوات التعليم الرثة، فلا مناص من التغذي بمنجزات العلوم الحديثة، ومقررات الأدلة الطبيعية، خصوصا وأن حملات أعداء الدين أضحت اليوم علمية طبيعية « المشكلات التي يواجهها الإسلام في هذا العصر، منها ما هو علمي، يوجه إليه بلغة العلم ومصطلحاته، ولذلك كان لزاما أن نضع إجاباتنا في مواجهة هذه الحملة المسعورة بنفس المصطلحات العقلية والعلمية التي

* إسماعيل حقي بن عثمان الإزميري العثماني الشاعر الصوفي المعروف بجاقحي زاده المتوفى بعد سنة 1352 هـ تقريبا من تصانيفه: "ترجمة أسماء الله الحسنى (منظوم)"، "علم الكلام الجديد" باللغة التركية. يمكن العودة في ترجمته إلى انسكلوبيديا الإسلام التركية، المنشورة على

الرابط التالي: <https://islamansiklopedisi.org.tr/izmirli-ismail-hakk>

¹ نقلا عن موقع الحفريات، 26 أغسطس 2019: عبد الجبار الرفاعي: هل أسس شبلي النعماني علم الكلام الجديد؟

<https://www.afkaar.center/2019/08/26/>

يستخدمها المعارضون للدين...»¹ . ودعى بذلك إلى ضرورة التحرر من منهج علم الكلام المدرسي، الذي يُدسّ مقولات، ويستبطن مقالات، وحلول تعالج هموم وقضايا وإشكالات بائدة بتبدد الزمن، ومن ثم يعلن أن الدفاع عن الدين (علم الكلام) ينبغي أن يتسلح بالمنهج العلمي التجريبي لا المعقولات المدرسية (المنطق وقياساته)، مضافا إليه المنهج القرآني الذي يقدم جوهر الدين في أسلوب سهل بسيط على أساس الاستشهاد بالوقائع الطبيعية، لا ذلك الدين المتكلف والعسير الذي قدمته الكلاميات القديمة « وإني لأشعر بأن المضمار الفسيح الذي هيأته الدراسات العلمية الحديثة لإثبات الدين، هو تصديق لما جاء في القرآن، في سورة النمل: (وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ، سَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ فَتَعْرِفُونَهَا) »² . حتى يصل الدين إلى عقل مطمئن وقلب مستريح، وبالتالي تتبدد مقولة معارضة الدين للعلم « وإن صدق الدين ليتجلى بعد كل خطوة نخطوها في الملاحظة، حتى ليصبح كل كشف علمي جديد تصديقا لحقائق الدين!»³، وهو ما يصرح به في كتابه الآخر " تجديد علوم الدين"، معلنا أن الفساد الثالث قد مسّ علم الكلام إلى جانب الفقه والتصوف، فالكلام حسبه في مقام يجب: « إن علم الكلام، في حقيقته، أداة مساعدة للدعوة الإسلامية ويهدف إلى إبلاغ حقائق الدين بنفس اللغة والمصطلحات التي يأنس لها المدعو في عصره»⁴. وذلك الفساد الذي تسلل إلى المكتبة الكلامية حسبه تمثل في التمسك بتلك الأدوات والمناهج التي انتهت صلاحيتها وولى عليها الزمن، لأنها تفتقت وفق ظروف ومقتضيات جديدة لم تعد موجودة اليوم، ناهيك عن الدرس العقدي المتكلف الذي نسجه المتكلمون «وهكذا كان ينبغي أن تختفي المعقولات القديمة من المكتبة الإسلامية العلمية فتصبح جزءا من الماضي، لا أكثر. فالشيء الذي يظهر نتيجة ظروف وقتية يزول، كذلك، بانتهاء، تلك الظروف. ولكننا لم نتخلص من المعقولات القديمة»⁵.

وقد اعتبر علم الكلام من العلوم المتحولة المتجددة وتتجدد وتغير الزمن، أي تاريخية الصناعة الكلامية المترددة في كل عصر بحسب ثقافة ولغة وجغرافيا المكلفين « ولكن علم الكلام، من حيث نوعيته نفسها، علم زماني مؤقت، فهو يشرح حقائق الإسلام الدائمة بمصطلحات زمانية رائجة في عصر المدعو. ولذلك

¹ وحيد الدين خان، الإسلام يتحدى، ترجمة: ظفر الإسلام خان، كتاب المختار، القاهرة، ط1، 1848، ص10.

² المرجع نفسه، ص21.

³ المرجع نفسه، ص52.

⁴ وحيد الدين خان، تجديد علوم الدين، عالم الأفكار، الجزائر، (د/ط)، 2016، ص59.

⁵ المرجع نفسه، ص62.

تنتهي أهمية علم الكلام تلقائياً بنهاية العصر الذي وُضع فيه.¹، وقد اعتبر أن علم الكلام الجديد هو ذلك العلم الذي يعرض الحقائق القرآنية بأسلوب علمي واقعي وقد حدد الماهية الجديدة للكلام الإسلامي كالتالي « إن تطور العلم مكّننا اليوم من وضع علم كلام متناسق مع القرآن. وإذا كان هناك من شيء يسمى بعلم الكلام الجديد فهو هذا العلم الذي لم يُدوّن بعد بالرغم من توافر المواد وشدة حاجتنا إليه لسدّ الفراغ الفكري الذي يعاني منه المسلمون بصفة عامة، وغير المسلمين بصفة خاصة. »²، وبالتالي فإن عرض أصول الدين والاستدلال على مطالبها ينبغي أن يكون وفق كلاميات قرآنية طبيعية ليحيا الإسلام في هذا العصر الحديث.

غير أن المفكر المصري حسن حنفي جعل تسمية الكلام الجديد أقدم من النعماني مؤكداً أن هذه التسمية صاحبت صيرورة التحول والتجديد في علم الكلام منذ نشأة الفرق واستعارة نار الجدل بين الفرق ومخالفهم، فكل حركة عقديّة تحمل حسبه كلاماً جديداً لأنه تعدّ تمرد وخروج عن النسق المألوف في الاجتهاد والتعاطي مع النصوص فهما وتفسيرا واستنباطا «في الحقيقة أن علم الكلام الجديد أقدم من شبلي النعماني والمئة سنة الأخيرة... الذي يستعرض علم الكلام منذ نشأته حتى الآن يجد أن علم الكلام باستمرار كان علم كلام جديد ضد نزعة سائدة، كان يجدد نفسه بنفسه.»³. أم محمد عمارة فقط أعطى لعلم الكلام الجديد ماهية إصلاحية تصحيحية غايتها التقريب بين الفرق الكلامية التي فرق بينها الجدل الكلامي القديم، فهو تحصيل للموضوعية في دنيا البحث العقائدي، وابتعادا وإبعادا لعقل المسلم عن التطرف والمغالاة التي وسمت تاريخ الفرق ومناظراتهم الكلامية «علم الكلام الجديد- في رأبي- هو ذلك الذي يخلص وينقي العقيدة الإسلامية- أصول الدين- من «شغب» المتكلمين القدماء، الذي كان مبعثه التعصب المذهبي أكثر من الاختلاف الحقيقي، وهو- لذلك- القادر على اكتشاف المساحة الواسعة للأرض الفكرية المشتركة بين مذاهب وتيارات وفرق علم الكلام الإسلامي.. وهو- علم الكلام الجديد- الذي يتجاوز مقالات الغلاة، الذين بادت أغلب فرقهم، حتى لا يغرق العقل المسلم المعاصر في مقولات شاذة لم يعد هناك مبرر لاستعادتها اللهم إلا لدارسي تاريخ علم الكلام.»⁴، وهو العلم حسبه الذي

¹ المرجع السابق، ص 59

² المرجع نفسه، ص 68

³ عبد الجبار الرفاعي وآخرون، الاجتهاد الكلامي الاتجاهات الجديدة في علم الكلام، المرجع السابق، ص 21-22

⁴ المرجع نفسه، ص 122

يستثمر معطيات العلوم الطبيعية والاجتماعية والإنسانية في خدمة العقيدة، ليكون العقل شاهداً حسبه على النقل، أحاط له لا عدو يعضده ولا ينقضه « وهو العلم الذي يدخل في أدلة الإثبات للعقائد الإسلامية، الإنجازات العلمية الكونية التي أنجزتها الإنسانية منذ النهضة الأوروبية الحديثة، فيجعل العلم الكوني (حقائق كتاب الله المنظور) دليلاً على عقائد كتاب الله المسطور (وجود الله) سبحانه وتعالى، وكماله وصفاته وأفعاله، والنبوة والرسالة والوحي والمعجزات.. »¹.

أما ظهور المصطلح عند العرب فيكون فاتحة ذلك العهد مع المفكر عاطف العراقي* الذي حمل عنوان كتابه الصادر عام " 1973م " "تجديد المذاهب الكلامية والفلسفية"، وذلك بتبني منهج عقلي تجديدي في قراءة علم الكلام والفلسفة الإسلامية، يستثمر هذا المنهج من آليات الفهم والنقد والتحليل والقراءة والتأويل الفلسفي، وإن كان مشروعه لا يتجاوز حد دعوة لاستئناف قراءة جديدة لعلم الكلام والفلسفة الإسلامية، ولا يحمل البتة مشروع مهيكلاً ومتمسساً لبناء علم الكلام الجديد « ويقيني أن فلسفات مفكري العرب، فلسفات ثرية ثراء عجبياً وكثيرة الألوان والظلال ومتنوعة إلى حد كبير بل ومتطورة. ولكننا سوف لن نستطيع إدراك ذلك إلا إذا نظرنا إليها من خلال منظور تجديدي ... أما إذا نظرنا إليها من خلال منظور تقليدي يقوم على الرواية والدراية والتحليل... فلن نستطيع كشف ثراء هذه المذاهب الفلسفية والكلامية»²، ولا تتعد كثيراً عن هذا الديدن أعمال المفكر الهندي فضل الرحمن** والذي قدم تفسيراً جديداً للوحي متأثراً بالمنهج العرفاني، رافضاً ذلك التفسير الميكانيكي الذي أوردته التفسيرات القديمة كما يبين ذلك الرفاعي «لا يكرّر فضل الرحمن مفهوم المتكلمين القديم للوحي، بل يصوغ مفهومه الذي يقترب

¹ المرجع السابق، ص 123.

* محمد عاطف العراقي مفكر وباحث مصري 1935-2012، كان أستاذاً في الفلسفة الإسلامية في كلية الداب بجامعة القاهرة التي حصل منها على دبلوم ليسانس الماجستير والدكتوراه في الفلسفة، من أهم مؤلفاته " تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية " الفيلسوف ابن رشد " و" التنوير والمجتمع " الذي يعد آخر كتبه " نشر سنة 2008.

² عاطف العراقي، التجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية، دار المعارف، مصر، ط3، 1976، ص 16.

** مفكر إسلامي باكستاني (1919-1988) ولد من أسرة مسلمة ومن أبوين متدينين في الهند، وقد توفي في أمريكا (شيكاغو). كان باحثاً وكاتباً غزير الإنتاج، نال شهادة دكتوراه من جامعة أكسفورد برسالة حول ابن سينا بدأ مسيرته التدريسية في إنجلترا سنة 1950 ليتحول إلى التدريس بعد ذلك في أمريكا الشمالية بين كندا (1958) وأمريكا، وقد ظهر المنزع السنيوي الفلسفي حاضر فيع بقوة، كما كان ممثلاً حقيقياً لرجل الإصلاح الديني وإعادة النظر في التراث، من أهم كتبه: الإسلام والحداثة تحولات التراث العقلي، الصحة والطب في التراث الإسلامي، الإسلام، حمل هم التجديد والإصلاح، وشغلت كتاباته فكرة التجديد والإبداع، أو ثنائية الأصالة والمعاصرة، قدم فهماً جديداً للقرآن إذ تظهر ثورته الكبيرة على الدرس التفسيري التقليدي. ينظر: فضل الرحمن، الإسلام، ترجمة: حسون السراي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر (بيروت)، مركز دراسات فلسفة الدين (بغداد)، ط1، 2017، من ص 29 إلى ص 35.

من مفهوم بعض العرفاء، فالوحي كما يرى تجربة عميقة يتفاعل معها النبي، وتعمل على إعادة بناء البعد الروحي لشخصيته.¹ «وقد عدّ القرآن تجربة يشارك فيها النبي، فيغدوا كلام الله كلام النبي، كما أورد ذلك في كتابه "الإسلام" «ولكن المذهب السلفي (وربما مجمل الفكر الوسيط) كان يفتقر إلى الوسائل الضرورية للربط بين آخريّة الوحي، وبنيتة اللفظية، في منظومة عقيدته، من جهة؛ وعلاقة الوحي الحميمة بعمل النبي (صلى الله عليه وسلم) وشخصيته الدينية من جهة أخرى؛ أي إنه افتقر إلى القدرة العقلية للتدليل على أن القرآن كلام الله وكلام محمد (صلى الله عليه وسلم)، بالمعنى المتعارف عليه، في آن معا. إنَّ القرآن يتضمن، بوضوح، كلا التوصيفين؛»².

وهو ما سيتردد في مشروع عبد الكريم سروش حول حقيقة الوحي يقول فضل الرحمن «دافعت عن فكرة أن القرآن نزل بوحي شفوي، وهو الاعتقاد الكوني لكن بدا لي أن الروايات التقليدية المتداولة عن الوحي تنقل صورة ميكانيكية وخارجية وظاهرية عن العلاقة بين محمد «ص» والقرآن. يأتي جبريل وينقب إليه رسائل الله، وكأنه ساعي بريد يقوم بتوصيل الرسائل. يورد القرآن أن الملاك «نزل على قلب» محمد³. كما ينظم إلى طليعة المجددين العالم أمين الخولي* الذي عدّه الدكتور الرفاعي إمام الهرميونيطيقا في العصر الحديث، والذي دعى إلى ضرورة الاجتهاد في أصول الدين، انطلاقاً من مسلمة التطور التي انطلق منها في بناء علوم الدين وتجديدها، فالتطور بالنسبة له يحمل معنى المواكبة والمسايرة لظروف الحياة ومتغيرات الواقع، ولا يتأتى هذا إلا بالاستفادة من مختلف العلوم والمعارف الحديثة، تحقيقاً لقانون التطور والتحول الذي يحكم الوجود، وهنا يظهر المنزع التطوري في مشروع الخولي التجديدي «ويشدّد على أن "تطور العقائد واجب" وأن ناموس التدرج والترقي يطرد جريانه في الأمور الاعتقادية، يؤشر بوضوح إلى أنه قد

¹ عبد الجبار الرفاعي، مقدمة في علم الكلام الجديد، دار المصورات للطباعة والنشر والتوزيع، الخرطوم، ط2، 2021، ص169

² فضل الرحمن، الإسلام، ترجمة: حسون السراي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر (بيروت)، مركز دراسات فلسفة الدين (بغداد)، ط1، 2017، ص80.

³ المرجع نفسه، ص170

* أمين إبراهيم عبد الباقي عامر إسماعيل يوسف الخولي (1895-1966) أحد أعمدة الإصلاح في الفكر الإسلامي، مفكر وأديب مصري، أظهر اهتماماً كبيراً بالقرآن، وأراد أن يقدم قراءة بيانية جديدة فأرسي ما المنهج التجديدي لما أسماه "التفسير البياني للقرآن"، كما تهتم بتجديد البلاغة وأساليب البيان العربي، وهذا كله من أجل تجديد التفكير الديني «الذي يعتقد انه يقوم على تفاعل وتبادل الدين مع مختلف العلوم والمعارف البشرية وتوظيفها في فهمه وتفسير نصوصه» ومن أعماله "المجددون في الإسلام"، و"كتاب الخير"، وله أيضاً فصل بدائرة المعارف الإسلامية عن تفسير القرآن. انظر: عبد الجبار الرفاعي، أمين الخولي أول هرميونيوطيقي في العالم الإسلامي، المرجع السابق، ص8.

تجاوز ما كان عليه سلفه وأقرانه من دعاة الإصلاح في الأزهر. أمين الخولي بيني رؤيته على أساس شمول قانون التطور لكل شيء في الحياة، ويتسع هذا القانون ليستوعب الأديان والعقائد، وكيفية تأثير البيئة المادية والمعنوية للإنسان في المعتقدات»¹.

وهذا تصريح بتاريخية المدونة العقدية وخضوعها لشروط الزمان والمكان والثقافة والتاريخ « والإسلام من جهة هذه الغاية يتسع للتجديد في كل زمان؛ لأنه إذا كانت غايته النهوض العان بالإنسانية، فوسائل هذا النهوض تسير في طريق الارتقاء، ولا تقف عند حد محدود لا تتعداه»² وقد عدّ الرفاعي دعوته صريحة في إرساء بنیان الكلام الجديد توسلا لمقولة التطور والتغيير كسنة كونية، ومسوغ لفتح أبواب الاجتهاد، لا تُستثنى منها علوم ومعارف الدين « ودعوته هذه من الدعوات المبكرة في دنيا الإسلام لبناء " علم الكلام الجديد"، على وفق التسمية المتداولة اليوم، ذلك أن علم الكلام الجديد ما هو إلا ضرب من الاجتهاد في تفسير وتسويغ الاعتقاد، طبقا لما يتطلبه كلُّ عصر، بنحو تتسع فيه وظيفة علم الكلام لتتجاوز حماية إيمان الناس، إلى صيانتهم من التوحش والتشدد والتحجر»³.

كما أن المفكر فهمي جدعان* قد أورد مصطلح "علم الكلام الجديد" في كتابه "أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث" في سنة 1976، لبناء قراءة جديدة بعيدة عن التقليد والاجترارية حسبه في قراءة النص الفلسفي العربي وذلك في الفصل الرابع من كتابه المعقود للحديث عن ما سمّاه ب" التوحيد المحرر". والذي ينبغي من منظوره أن يستثمر معطيات العلوم الحديثة، والتحرر من عبق المدرسيات الكلامية وآلياتها في التفكير والقراءة والتنظير والفهم، ويستأنف وظائف جديدة تحرر الإنسان والمجتمع، لم تكن معروفة تلك المهام في الدرس العقدي المتقدم، مشيرا إلى بعض الخصائص السلبية التي التصقت بعمل المتكلم

¹ عبد الجبار الرفاعي، أمين الخولي أول هرمنيوطيقي في العالم الإسلامي، المرجع السابق، ص14

² أمين الخولي، المجددون في الإسلام، مكتبة الآداب، القاهرة، (د/ط)، 1996، ص6.

³ عبد الجبار الرفاعي، أمين الخولي أول هرمنيوطيقي في العالم الإسلامي، المرجع نفسه، ص15.

* مفكر فلسطيني، من مواليد 1940، دكتوراه الدولة في الآداب من جامعة باريس (السوربون). أستاذ جامعي للفلسفة والفكر العربي الإسلامي الحديث. له إصدارات عديدة أبرزها: "أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث"، و"الحنّة، بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام"، و"خارج السرب. بحث في النسوية الإسلامية الراضة وإغراءات الحرية". أصدر مؤجرا "سيرة محكية" بعنوان "طائر التّم-حكايات جنى الخطأ والأيام". حائز على عدة أوسمة وجوائز علمية وثقافية رفيعة. نقلنا عن موقع القنطرة، حوار أجري مع جدعان حول سيرته . 30.05.2021

ردحا طويلا من الزمن، آن الأوان لتصحيحها والتخلي عن بعضها، ليحيا الكلام حياة جديدة في مناهجه ومسائله وهياكله ودوره، وينخرط في تعامل واقعي ونظري مع مشكلات المسلمين « والواقع أن هذا العلم بنزوعه إلى التجريد القويّ، وباعتماده على الطابع الجدلي العقلي والمنطقي الخالص، وبانتهاؤه إلى الخوض في مسائل عارضة جزئية، طبيعية حسية أو مفارقة للحس، قد انتهى إلى أن يكون علما جافا لا حياة فيه، أو على الأقل كفّ عن أن يكون له أي تأثير في حياة الإنسان المسلم المشخصة، إذ ما الذي يمكن أن يعنيه لدى هذا المسلم القول مثلا إن الله وجود محض واجب الوجود وأنه عالم بعلم هو عين ذاته أو بعلم ليس هو عين ذاته، وأنه حي ينفي الموت عنه، أو عالم ينفي الجهل عنه..¹، ويضيف في ذات السياق أن التوحيد في الكلام الجديد يتبنى وظائف ومهام جديدة، وعليه ينبغي أن يتحرر ويستقل، ليكون للفكر الكلامي فرصة التحرير والتغيير والإنتاج والمواكبة «لقد أدرك بعض المفكرين المسلمين المحدثين «إشكالية» علم الكلام هذه، فراحوا يبحثون عن «علم الكلام الجديد» - إن أمكن القول - علم للكلام يكون للتوحيد فيه وظائف جديدة، ويكون علما «محرّرا» للإنسان، وعلما صافيا من الشوائب والأكدار.»².

غير أن الجغرافيا الفارسية (إيران) كانت حاضنة لصحوة كلامية جديدة، مبطونة في دوائر الحوزة العلمية، خصوصا بعد انتصار الثورة الإسلامية وإسقاط النظام الشاهنشاهي، فتفتق توجه جديد مسّ جميع حقول المعرفة الدينية الإسلامية، من فقه وأصول وعقيدة، ناهيك عن الاحتكاك بالثقافة الغربية ومنجزاتها المتعددة والمتنوعة، ففي علم الكلام تبرز دراسات كل من العلامة الطباطبائي* وتلميذه المطهري «لكن تبلور اتجاه جديد في التفكير الكلامي تجلّى بوضوح في آثار العلامة محمد حسين الطباطبائي، وتلميذه الشهيد الشيخ مرتضى المطهري»³، وتظهر الروح التجديدية عند الحكيم في تفسيره الجديد للقرآن معتمدا المنهج العقلي والنقلي، ليصيغ منظومة عقائدية تنطلق من الكتاب وإليه تنتهي، مؤكدا على محورية التوحيد في هذا التفسير

¹ فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام، دار الشروق، عمان، ط3، 1988، ص 195.

² المرجع نفسه، ص 195.

* معروف بالعلامة الطباطبائي (1904-1981) فقيه ومتكلم وفيلسوف وعارف إيراني، يعد من طليعة المجددين في الفكر الديني الشيعي، تراوحت دراسته وتدرسه بين حوزة قم وحوزة النجف، ناهيك عن حواراته ونقاشاته مع المستشرق الفرنسي هنري كوربان، ترك أثرا كبيرا في الساحة الإيرانية والإسلامية خطّ قلمه الكثير من المصنفات، ويقع في مقدمتها موسوعته التفسيرية الميزان في تفسير القرآن، فضلا عن الكتب الفلسفية كبداية الحكمة ونهاية الحكمة وكتابه المعروف أصول الفلسفة والمنهج الواقعي الذي تصدى الشهيد المطهري لشرحه والتعليق عليه. عرف بمنهجه التفسيري القرآني. للمزيد يمكن العودة إلى: السيد كمال الحيدري، العلامة الطباطبائي قُدس سره لمحات من سيرته الذاتية ومنهجه العلمي، مؤسسة الإمام الجواد (ع) للفكر والثقافة، بغداد، (د/ط)، (د/س).

³ عبد الجبار الرفاعي وآخرون، الاجتهاد الكلامي مناهج ورؤى متنوعة في الكلام الجديد، المرجع السابق، ص 76.

والمحتوى الاجتماعي له « وكان محمد حسين الطباطبائي ألمع نجم بزغ في سماء الفكر في عصرنا هذا، وتنوعت إبداعاته في غير صعيد، ومنها هذه المسألة، فإنه قدّم صياغة نظرية معمّقة تستند إلى أسس محكمة راسخة للمضمون الاجتماعي للتوحيد، ويمكن معاينة نظراته الثاقبة في مواضع عديدة مما كتب، لاسيما في تفسيره الشهير (الميزان في تفسير القرآن)، وما برز فيه من اهتمام متميز بالتفسير الاجتماعي للقرن. فقد اعتبر التوحيد هو المسألة المحورية في هذا النوع من التفسير... فإنه يذهب إلى أن الإسلام هو التوحيد، والتوحيد هو الإسلام؛.. إن هذا الوعي لحقيقة التوحيد لا نعرش عليه في تراث المتكلمين،»¹.

أما تلميذه الشهيد المطهري فقد تعدّدت اهتماماته وإنجازاته التجديدية التي مسّت الفقه وأصوله والفلسفة والكلام والتفسير، متطلعا إلى تحديد الأدوار والوظائف الجديدة للحوزات العلمية، محمدا ماهية الكلام الجديد والأدوار المنوطة به أمام التغير والتحول الذي مس العلوم والمعارف والحضارة والمجتمع، وأمام متطلبات العصر وتحدياته، فكانت نار النهضة وإصلاح أحوال الأمة الإسلامية نظرا وعملا تفتح فؤاده، فعمل على تنقية العقيدة وتطهيرها من ما التصق بها من الشوائب والأغاليط، ومجابهة نوازل الفقه والعقيدة، وتجاوز فترة الجمود والتكلس الذي أصاب علم العقيدة، كما رسم مواضيع الاهتمام الكلامي الجديد الخمس (فلسفة الدين/ النبوة من منظور علم النفس الحديث/ مراجعة براهين إثبات الصانع/ الإمامة من منظور علم الاجتماع/ الوحي والرسول والإشكالات المعاصرة المطروحة/ فلسفة التاريخ/ فلسفة الأخلاق)²، يقول المطهري حول حقيقة علم الكلام الجديد « بلحاظ أن لعلم الكلام وظيفتين؛ إحداهما رد الشبهات وتفنيد الإشكالات الواردة على أصول الدين وفروعه، والثانية عرض ما يدعم أصول الدين وفروعه (وقد اختص الكلام القديم برمته بهاتين المهمتين) ونظرا لظهور شبهات جديدة في عصرنا الحاضر لم تكن موجودة في السابق. وبرز دلائل حديثة تدعم المعتقدات الدينية، جاء بها التطور العلمي، وفي المقابل فقدان الكثير من الشبهات القديمة موضوعها، وتدني قيمة العديد من البراهين القديمة. نظرا إلى كل هذه المتغيرات يبدو من الضروري تأسيس علم كلام جديد»³، بل وهناك من عدّه مؤسسا للكلام الجديد

¹ عبد الجبار الرفاعي، منهج الشهيد محمد باقر الصدر في تجديد الفكر الإسلامي، مؤسسة المتقف العربي، أستراليا، ط1، 2012، ص147.

² عبد الجبار الرفاعي، علم الكلام الجديد وفلسفة الدين (المشهد الثقافي في إيران)، دار الهادي، بيروت، ط1، 2002، ص222-223.

³ المرجع نفسه، ص221-222.

«ينبغي أن ننوه هنا باسم الشهيد الكبير مطهري الذي يعتبر أول من طرح الفكر الجديد في الكلام الإسلامي، ويجب أن ندعوه باسم «مؤسس الكلام الجديد»¹.

كما تنضم أعمال السيد باقر الصدر* إلى هذه الدوحة التجديدية في الكلام الإسلامي متمثلاً ذلك في أهم كتبه الابستمولوجية "الأسس المنطقية للإستقراء" و "فلسفتنا" وموجز أصول الدين الخ، فمن قياس أرسطو إلى لون من الاستقراء قائم على حساب الاحتمالات، الذي حاول من خلاله تبرير كيفية تولّد وتوالد المعرفة (المذهب الذاتي للمعرفة)، وأن نفس المنهج المعتمد للتدليل في العلوم الطبيعية، يمكن الاستدلال به على قضايا أصول الدين كإثبات الصانع والنبوة والمعاد... الخ منتهياً إلى « أن الأسس المنطقية التي تقوم عليها كل الاستدلالات العلمية المستمدة من الملاحظة والتجربة، هي نفس الأسس المنطقية التي يقوم عليها الاستدلال على إثبات الصانع المدبر لهذا العالم، عن طريق ما يتصف به العالم من مظاهر الحكمة والتدبير، فإن هذا الاستدلال - كأى استدلال علمي آخر - استقرائي بطبيعته.²، فالاستئناف الكلامي الصدري ذا منطلق فلسفي معرفي ابستمولوجي كما يرى حيدر حب الله** «كما تقدّم سابقاً فالصدر صاغ لنفسه نظرية معرفية ويمكن التعبير مشروعاً معرفياً، وقد كان هذا المشروع على حساب المنهج العقلي الكلاسيكي المرعي الاجراء في علم الكلام الرسمي السائد، فتحفظ من جملة نشاطات للمنطق الأرسطي وأعطى مزيداً من الدور للاستقراء في تفسير وتوجيه المعرفة البشرية أكثر بكثير مما كان عليه حال

¹ ابراهيم بدوي، علم الكلام الجديد نشأته وتطوره، دار المحجة البيضاء، لبنان، ط2، 2009، ص100-101

* السيد محمد باقر الصدر، (1353 - 1400 هـ) فقيه ومفسّر، ومفكر شيعي، وقائد عراقي. درس العلوم الدينية عند كبار علماء الحوزة العلمية في النجف الأشرف أمثال السيد الخوئي، والشيخ محمد رضا آل ياسين. واستطاع أن يصل إلى مرتبة الاجتهاد في سنين مبكرة، وبدأ بتدريس العلوم الدينية في حوزة النجف. كان مؤلفاً في مجالات مختلفة، كالاقتصاد الإسلامي، والفلسفة الإسلامية، وتفسير القرآن، والفقه، وأصول الفقه، إضافة لكتابه في نظرية المعرفة وهو الأسس المنطقية للاستقراء. لم يكن الصدر غائباً عن الحياة السياسية، فقد أسس حزب الدعوة الإسلامية، وأصدر فتواه الشهيرة بحزمة الانتماء لحزب البعث العربي الاشتراكي، كما أنه أول من دعى إلى إسقاط نظام البعث. من أهم مؤلفاته: "فلسفتنا" "اقتصادنا" "الأسس المنطقية للإستقراء" ينظر: صائب عبد الحميد، محمد باقر الصدر، تكامل المشروع الفكري والسياسي، دار الهادي، بيروت، ط1، 2002، ص9 إلى ص21

² محمد باقر الصدر، الأسس المنطقية للإستقراء، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ط5، 1986، ص469

** كاتب وباحث وأستاذ جامعي لبناني، من مواليد 1973 تدور أغلب دراساته حول تجديد الفكر الديني، قارئ ودارس للتراث، مهتم بالفلسفة والفقه والأصول وعلم الكلام، كما أنه يعمل على ترجمة العديد من الكتب الدينية من اللغة الفارسية، ومؤسس مجلة نصوص معاصرة اللبنانية، من أهم مؤلفاته: مسألة المنهج في الفكر الديني، وقفات وملاحظات. التعددية الدينية، نظرة في المذهب البلورالي

الاستقراء مع المنطق القديم.¹ كما عمل الصدر على إعادة بعث الدور الاجتماعي العملي للعقيدة، بعد ذلك الفصام الذي عاشته عصر الكلام المدرسي، ومحاولة تكريس التوحيد وبعثه في علاقة الإنسان بالإنسان وبالطبيعة، وتحديد فاعلية الإيمان فكرا وممارسة كما يبين ذلك في " فلسفتنا"، مؤكدا على الفاعلية الاجتماعية للدين التي عجز عن تأصيلها علم الكلام التقليد « وإذن فمسألة الإيمان بالله وانبثاق الحياة عنه ليست مسألة فكرية خالصة لا علاقة لها بالحياة، لتفصل عن مجالات الحياة ويشرّع لها طرائقها ودساتيرها مع إغفال تلك المسألة وفصلها، بل هي مسألة تتصل بالعقل والقلب والحياة جميعا.²»

كما تندرج أعمال مجتهد الشبستري* في حقل تجديد الدرس الكلامي من بوابة الهرمنيوطيقا (التأويل)، جيل ما بعد الثورة الإيرانية، وقد انتقد التفكير الكلامي القديم في الفصل الخامس عشر من كتابه " الهرمنيوطيقا الكتاب والسنة" حيث يقول في فاتحة الفصل « نحاول أن نجري تقويما عاما لعلم الكلام التقليدي في الإسلام المعاصر، وسوف لا أتطرق إلى إيضاح القضايا الكلامية الجديدة الآن لعالم الكلام الواعي واليقظ في العصر الحاضر، بل إنني سوف أحدد المشكلة التي يواجهها الفكر الكلامي في الإسلام، وكيفية حل هذه المشكلة.³»، منوها إلى ضرورة إعادة بناء المنظومة الكلامية وفق مقتضيات الفكر المعاصر، غير أن مقارنته للكلام الجديد أخذت بعين الاعتبار التغيرات المعرفية والتحويلات الفكرية في الغرب حديثا، والتي كان لها تأثير كبير في التفكير الديني عموما والعقدي خصوصا في أوروبا قبل أن يتمدد إلى حضارة الإسلام « لا يكتسب الحديث عن الكلام الجديد معناه، إلا إذا سلّمنا أن الإنسان أطلق خلال القرون الثلاثة أو الأربعة الأخيرة في العالم الغربي فلسفات وأفكارا جديدة. إذا تم قبول هذه الأفكار كواقع تحقق

¹ حيدر حب الله، علم الكلام المعاصر، المرجع السابق، ص 134

² محمد باقر الصدر، فلسفتنا، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ط3، 2009، ص58

* محمد مجتهد شبستري (مواليد 1936م) مدينة شبستر إيران، فيلسوف وفقهيه، ومتكلم وأستاذ الإلهيات المقارنة والدراسات القرآنية؛ عمل أستاذا بكلية الإلهيات جامعة طهران في مجال الكلام المقارن وتاريخ الأديان وتاريخ العرفان؛ يعد مؤسسا للحضاب الهرمنيوطيقي في إيران، وقد تسببت آراءه في هذا المجال في الكثير من الجدل والمناقشات. متحصل على شهادة دكتوراه في الفلسفة، ظل تحت سقف الدائرة الحوزوي 17 عاما، انتقل إلى ألمانيا ليقبى فيها 7 سنوات فينهل من الفلسفة واللاهوت الألماني، قبل العودة سنة 1979م، وتأتي شهرة شبستري من حرصه على توظيف التأويلية أو الهرمنيوطيقا في تناول مواضيع كلامية وفقهية، نشر محمد مجتهد شبستري عددا من المؤلفات نذكر منها: "نقد الفهم الرسمي للدين"، "قراءة بشرية للدين"، "الهرمنيوطيقا، الكتاب والسنة"، "مدخل إلى علم الكلام الجديد"، "الإيمان والحزبة". يوم: 2022/05/08، 12.50 سا

<https://www.mominoun.com/articles/>

³ محمد مجتهد الشبستري، الهرمنيوطيقا الكتاب والسنة، المرجع السابق، ص157

على وجه الأرض وكان له قيمته واعتباره الخاص، إذ ذاك يمكن أن يكون للحديث حول الكلام الجديد معناه، وإلا لم يكن للحوار والنقاش حول هذه الموضوعة أي معنى.¹

ومن هنا يرى الشبستري أن المتكلم الجديد ينبغي أن يتناول قضايا أصول الدين، من قبيل وجود الله، النبوة، المعاد، وكذا مواضيع السياسة والاجتماع والاقتصاد وفق معطيات الواقع: التحولات العلمية والفلسفية والسياسية والثقافية الجديدة، وهذا مشهد لا مندوحة من قبوله والتفاعل معه، خصوصا بعد ظهور مواضيع كلامية جديدة للنقاش الديني لم تكن مبسطة في الكلام التراثي من قبيل علاقة الدين بالعلم، حقوق الإنسان، المساواة، المشاركة السياسية، الحرية الدينية، مشكلة الخلاص والتعددية، وإشكاليات فلسفة اللغة في مضمار قراءة وفهم الكلام الوحياني « وكما أسلفت، لا تطرح هذه المباحث الكلامية الجديدة إلا إذا تقبلنا الفضاء الثقافي والفلسفي والعلمي والسياسي والصناعي الذي حل على البشرية في غضون القرون الأخيرة بصفته واقعا وتحولات شهدتها الحياة البشرية، وخصوصا إذا أقمنا وزنا واعتبارا للنظريات الفلسفية والعلمية الحديثة. أما إذا اعتبر أحدهم جميع هذه التحولات والأفكار مجرد كتلة من الشرور والبلايا حلت بالإنسانية في قرونها المتأخرة، حيث لن يطرح على بساط البحث شيء اسمه (الكلام الجديد)»².

كما خصص مصطفى ملكيان* فصلا خامسا من كتابه " العقلانية والمعنوية " تدارس فيه علم الكلام الجديد حيث بدأ فصله بمقاربة الكلام المعاصر باللاهوت المسيحي المعاصر، في حركة التطور وظاهرة النمو المعرفي والمنهجي التي شهدتها³ تمهيدا لطرح مقولة الكلام الجديد، فينتقل لتقديم تعريف له بنزعة قومية يطابق فيه بين هوية الإلهيات المسيحية والكلام الإسلامي الجديد، بل هو مولود علم الكلام المسيحي الجديد المبيأ داخل أسوار الإيمان الإسلامي « هذه هي حقيقة ما يسمى حاليا في محافلنا بالكلام الجديد، إنه في الواقع الإلهيات المسيحية المعاصرة، وقد أخذت الصبغة المحلية، وتم تطبيقها على المسائل

¹ المرجع السابق، ص 197

² المرجع نفسه، ص 204

* مصطفى ملكيان فيلسوف ومفكر ومترجم ومحرر إيراني بارز، يعمل على مشروع يسمى العقلانية والروحانية. أهم كتبه عن الروحانيات والحكمة هو «الطريق إلى الحرية». كان ملكيان سابقاً أستاذاً للفلسفة في جامعة طهران وجامعة تربية مدرس. من أهم مؤلفاته "العقلانية والمعنوية" "التدين العقلاني".

³ مصطفى ملكيان، العقلانية والمعنوية، ترجمة: عبد الجبار الرفاعي وحيدر نجف، دار العربية للعلوم ناشرون، مركز دراسات فلسفة الدين،

بغداد-بيروت، ط1، 2010، ص 186

والإشكاليات الخاصة بالثقافة الإسلامية عموماً، والإشكاليات المطروحة في إيران على وجه الخصوص»¹، وعليه يكون المتأله الجديد كما يسميه ملكيان هو: «إن أول ما ينهض به المتكلم، وبتعبير أدق " المتأله " في الكلام الجديد هو إعطاء ونسق متماسك لمجموعة تعاليم النصوص المقدسة والدين والمذهب الذي ينتمي إليه»².

أما عبد الكريم سروش فإنه يتقدم في طليعة المتكلمين الجدد تحت ما يعرف بـ " مشروع تجديد المعرفة الدينية " كما بسط ذلك في كتاب " القبض والبسط في الشريعة "، فالمتن المعرفي الذي حرره هذا المفكر شكل إثراء وتغذية مهمة للدرس الكلامي بعد أفول نجمه، وذلك بالاستفادة من المنجز المعرفي المعاصر كأهم توصية يؤسس لها سروش، حتى يكون فهماً للدين في نسق معرفتنا الحديثة بعلم عصرنا ومعارفه، وفي فلك سياقتنا الحضاري « إن المعرفة الجديدة للإنسان والمجتمع والطبيعة، فريضة على المتكلمين ورجال الدين اليوم»³. إن الطفرة التي أحدثها سروش في مسار علم الكلام هو ربطه لهذا النظام المعرفي بمعارف أخرى، واتناده إليها في تقرير حقائقه، المبنية على النصوص التأسيسية، وعليه يصبح علم الكلام حركة بشرية نسبية حيال قضايا ومسائل العقيدة، تتوسل الفهم البشري للمتون والنصوص الدينية، باعتماد علوم وفنون خارج الدين هي أيضاً عرضة للتحويل والتموج المستمر كما سيأتي تفصيل ذلك لاحقاً، إن انسحاب المتكلم الإسلامي من مذاكرة علوم ومعارف عصره، وذوبانه في المنجز المعرفي الكلاسيكي، يجعله يعيش غربة واضطراب مع أحداث وهموم عصره، فالإلهيات المبنية على طبيعيات القرن الخامس أو السادس هجري ترتج أمام طبيعيات القرن العشرين «إن الاضطراب والتشوش الملاحظين اليوم في كلام الأعلام من رجال الدين، في محاولة رفع التناقض بين العلوم البشرية ومعارف الوحي، ناشئ من أن علم المعرفة والطبيعيات القديمين، لم يعطيا مكانهما بصورة كاملة لعلم الطبيعة وعلم المعرفة الجديدين»⁴.

2- اللحظة الرفاعية والاستئناف الكلامي الجديد (نحو إبستمولوجيا كلامية جديدة)

غير أن النقلة النوعية بالدرس الكلامي الجديد، والتدشين لتوجه كلامي جديد في حقول الفكر العربي الإسلامي المعاصر كانت مع العراقي عبد الجبار الرفاعي الذي كرس بكتبه ومقالاته، ومجلة قضايا

¹ المرجع السابق، ص 188

² المرجع نفسه، ص 189

³ عبد الكريم سروش، القبض والبسط في الشريعة، المصدر السابق، ص 112

⁴ المصدر نفسه، ص 89

إسلامية معاصرة بأعدادها، محاولة لتأريخ وبعث مشروع كلام جديد، بما استفاده من الثقافة الغربية والفارسية والعربية الإسلامية، فكان عن جد مفكرا متعدد المشرب، ومتنوع الروافد والخلفيات، ناهيك عن تفوقه الأستاذي في دراسة وبحث علميين للتراث الكلامي ما أهله أن يقدم معالم مشروع التجديد الكلامي، فالتحول من قدس الكلام إلى جديده « يتطلب دراسة علمية للتراث الكلامي، وذلك يعني التوفر على خبرة ودراية في التعاطي معه، واستلهام روحه الحية، والقدرة على توظيفها في منظومة الأفكار الكلامية الراهنة... فلا يمكن تجديد علم الكلام من دون دراسة وبحث يستكشف مسالك التراث الكلامي المتنوعة، واستيعاب مقولات وآراء المتكلمين المختلفة»¹، فرسم صورة للعقل العربي عن ماهية علم الكلام الجديد، وكتب صفحات عن تاريخه، إليه يُعزى ذلك الاهتمام الأكبر الذي ارتسم في أغلب البحوث والدراسات على اختلاف جنسيات أصحابها وانتماءاتهم، بل وإليه يعود الفضل في مأسسة المفهوم والاصطلاح والتاريخ لهذا العلم. وتعريفنا بالاجتهاد الكلامي الإيراني الذي انتقلت إليه الريادة في النصف الثاني من القرن العشرين، وانفتاح الباحث العربي في أصول الدين بحثا ودراسة واجتهادا على حقل الكلام الجديد.

وقد اقترح الرفاعي مصطلح التجديد لغرض التنبيه إلى حالة الجمود التي ابتليت بها الأنساق الكلامية الكلاسيكية، ومدارسها لقضايا العقيدة، والزلال المعرفي والثقافي الذي شهدته كل أصناف العلوم والمعارف في العصر الحديث، جعل الدرس الكلامي يعيش غربة السيرورة والمواكبة والانفعال والإفعال في واقع المسلم وحضارته «منطق التفكير ومناهج وأدوات النظر التي أنتجت معارف الدين كلّها اجتهادات بشرية وليست نصوصا مقدسة. التجديد هو إعادة تفكيك البنية التحتية التي أنتجت معارف الدين في ضوء المنطق والمناهج وأدوات النظر الموروثة، وغربلتها إعادة بنائها في ضوء منطق الفلسفة والعلوم والمعارف وأدوات النظر الحديثة.»²

إن التجديد يحمل هماً معرفيا ثوريا على منظومة الكلام التقليدية، ومذاكرتها وفق مناهج وأساليب جديدة، تمتص مخرجات العلم والفلسفة وعلوم الإنسان والمجتمع.. الخ، وهذه أهم وظيفة يحددها الرفاعي للكلام الجديد كسفير للتحديث الديني « إن تجديد علم الكلام يستوعب غربة الواقع بأزماته ومشكلاته المزمنة، ويتجاوز غربة التراث... ويرمي علم الكلام الجديد إلى دراسة التراث في ضوء المعطيات الراهنة للمعارف

¹ عبد الجبار الرفاعي، مقدمة في علم الكلام الجديد، المرجع السابق، ص92

² المرجع نفسه، ص74.

والعلوم الإنسانية، والتحرر من التحيزات الطائفية والقبلية اللاهوتية في البحث،¹ على العموم يعرف عبد الجبار الرفاعي التجديد في علم الكلام «وملخص الكلام في هذا الموضوع أنّ "علم كلام جديد" هو محاولة للاجتهاد في علم الكلام اليوم، كما اجتهد مؤسسو الفرق الكلامية في الماضي، فدونوا تصوراتهم ومفاهيمهم لأصول الدين المشتقة من عقلانية وعلوم ومعارف عصرهم، فلماذا لا يجوز أن يجتهد علماء الإسلام في عصرنا لإنتاج تصوراتهم في التوحيد والمعتقدات. ²»، ويرتضي تسمية علم الكلام الجديد للمجتهد في ميدان العقيدة ولا يرى ممانعة في استبدال لفظ القديم بالجديد، دلالة وتمييزا عن المتكلم التراثي التقليدي، وإيدانا بتحويلات كبيرة ستمس الهندسة المعرفية لهذا العلم «علم الكلام الجديد» هو التسمية التي أتبناها، ويتبناها كل من يعتقد بعجز علم الكلام القديم، ويعرف قصوره عن الوفاء بالمتطلبات الاعتقادية للمسلم اليوم، ومن يدعو لمفارقة ذلك العلم، وبناء علم كلام بديل يكون جديدا في مقدماته المعرفية ومعناه ومبناه ونتائجه. ³».

أما عن ماهية التجديد وطبيعته في علم الكلام فبعد استعراض لصور ونماذج من الإجراءات التجديدية التي باشرها بعض المجتهدين يخلص الرفاعي إلى أن التجديد في علم الكلام يرتكز على المباني⁴ أو الأسس المعرفية التي تمهد الخوض في للتجربة الكلامية، كمنطق أرسطو وطبيعيات اليونان «لا بدّ من التجديد في المباني، فإن المتكلم اهتمّ سابقا بترسيم مبانٍ خاصة في المعرفة، تستند إلى المنطق الأرسطي، وشيء من ميراث الفلسفة اليونانية، وجعلها ممهّدة للمباحث الكلامية، بينما انهارت بعض تلك المباني، ... كل ذلك

¹ عبد الجبار الرفاعي، علم الكلام الجديد مدخل لدراسة اللاهوت الجديد وجدل العلم والدين، المرجع السابق، ص 55-56

² عبد الجبار الرفاعي، علم الكلام الجديد وإشكالية التسمية، موقع حفريات، نشر يوم: 2019/09/08،

<https://www.hafryat.com>

³ عبد الجبار الرفاعي، مقدمة في علم الكلام الجديد، المرجع السابق، ص 104

⁴ أحد قراملكي يسترسل في هذه الجزئية في كتابه الهندسة المعرفية للكلام الجديد، ويختار نظرية في ملاك التجديد الكلامي، فيشير إلى أن علم الكلام ببيان تنظافر عدة أضلع ومباني معرفية في تقويمه، ما يؤكد الوحدة العضوية المعرفية والمنهجية في هذا العلم، أي الترابط الوثيق بين أركان علم الكلام (المسائل / المواضيع / المنهج / اللغة / الاهداف / التوجهات) وهذا التكامل بحد ذاته عرضة للتحويل والتجدد، غير أن هذه الأضلاع المعرفية للكلام الجديد، مختلفة عن أضلاع القديم ومبانيه خصوصا في ضل توافد الجديد من المنجز المعرفي والفلسفي والعلمي والثقافي والسياسي «النظرية المختارة في تفسير تطور علم الكلام نسميها نظرية التجديد في المنظومة الكلامية والهندسة المعرفية للكلام وعلى أساسها لا يكون التجدد خاصا بضع واحد من علم الكلام دون غيره، وإنما يشمل جميع الأضلاع المعرفية» أحد قراملكي، الهندسة المعرفية للكلام الجديد، المرجع السابق، ص 139

يدعو إلى استئناف النظر في المباني والمرتكزات الماضية لعلم الكلام، ... ومع كل ذلك يبدو هذا التصور أجلى من تصورات أخرى تسعى إلى إيضاح مفهوم تجديد علم الكلام،¹.

3- فيصل التفرقة بين قديم الكلام وجديده:

لقد وضع الرفاعي معيارين يتم من خلالها رسم سلسلة الصفات والخصائص التي تميز المتكلم الجديد عن المتكلم القديم، لما لاحظته من خبط وتشويش وارتباك وقع فيه كل قلم خطّ حول التجديد الكلامي «انشغلت سنوات طويلة في علم الكلام الجديد، وقرأت وسمعت البلبلة والغموض والتشويش والالتباس في تعريفه، وتحديد مفهومه وموضوعه وأركانه ومرتكزاته، فأدركت الحاجة الماسّة لتأليف مقدمة تحدّد الإطار العام لهذا العلم، وتضع المعيار الذي يمكن اعتماده في تصنيف هوية المتكلم والكلام الجديد، وتوفّر للباحثين والدارسين في علم الكلام وفلسفة الدين خارطة طريق ترسم المعالم الأساسية للكلام الجديد»²، يبنّي علم الكلام الجديد حسب الرفاعي حول مقولة الوحي، بل تاريخ علم الكلام إن هو إلا اجتهاد العلماء في فهم الوحي، بل وحتى حضارة المسلمين وكانت ولا زالت حضارة نص معصوم بامتياز «يحتلّ الوحي مكانة مركزية في علمي الكلام التراثي والجديد»³، وعليه يضع الرفاعي أي محاولة جديدة في فهم الوحي في مصاف الكلام الجديد، أي أن نظرية المعرفة الوحيانية (إنتاج معرفي حول مضمون الوحي) هي المقياس والعلامة في تمييز المتكلم الجديد عن المتكلم التراثي «المعيار العلمي الذي يمكن اعتماده بوصفه مقياساً لتمييز الكلام الجديد عن القديم، وعلى أساسه يمكن تصنيف أحد المتكلمين بأنه متكلم جديد، يبنّي هذا المعيار على اجتهاد جديد يقدمه المتكلم لبناء مفهوم للوحي لا يكرّر مفهومه في الكلام التقليدي،»⁴ غير أن هذا لا يتحول إلى وجود بالفعل إلا بتبني منطق عقلاني حديث، والتسلح بروح معرفية وفلسفية وعلمية جديدة، تستلهم منتجات مختلف العلوم والمعارف التي أفرزها العلم المعاصر «ولا يتحقق ذلك إلا أن تكون ذهنية المتكلم الجديد ومفهومه للعقل يحيل إلى العقلانية الحديثة، ... كل متكلم يفكر في آفاق العقل الحديث، ويفهم الوحي فهما ديناميكيا، هو متكلم جديد. وكل متكلم يفكر في

¹ عبد الجبار الرفاعي، علم الكلام الجديد مدخل لدراسة اللاهوت الجديد وجدل العلم والدين، المرجع السابق، ص 44

² المرجع نفسه، ص 17

³ حامد فتحي حامد، علم الكلام الجديد: المفاهيم المنهج والموضوع، المرجع السابق، ص 14

⁴ عبد الجبار الرفاعي، المفهوم الجديد للوحي في علم الكلام الجديد، أقيمت هذه المحاضرة في إطار محاضرات «بيت الحكمة» يوم 17

جانفي 2019، ص 11

آفاق العقل القديم، ويفهم الوحي فهما ميكانيكيا، هو متكلم قديم. هذا هو المعيار الذي يمكننا على وفقه أن نصنّف آثار مفكر ما بأنها علم كلام جديد.¹ في حين أن ملكيان رسم الاختلاف بين الكلام القديم والجديد في أربعة صور، تمس أضلعه المكونة له «والنتيجة هي أن الكلام الجديد يختلف عن الكلام التقليدي في: أهدافه، ومناهجه، ومواضيعه، ومسائله.²»

إن الدراية والعلم بمعارف العصر هي أحد الشروط الضرورية في استئناف الدرس الكلامي الجديد، وإلا بقي المجتهد يتزدد في أنساق الكلام المدرسي لغة ومنهجاً وموضوعاً وغاية... الخ، فتمثل روح المعرفة والعلم الحديثين ضرورة تقتضيها التجربة الكلامية الجديدة «وموازاة ذلك يتوقف تجديد علم الكلام على تمثل روح العصر، والانفتاح على المكاسب الهائلة للعلوم الراهنة، خاصة العلوم الإنسانية... مثلما نلاحظ ذلك في فلسفة العلم، والهيرمينوطيقا، والسيمياء، وعلم النفس، وعلم الاجتماع، والأنثروبولوجيا، والميثولوجيا... وغيرها»³. وقد رسم ملكيان المكانة الابستيمولوجية لعلم الكلام الجديد بوصله مع شبكة من العلوم والمعارف الأخرى بل اصطلح عليها "بالعلم الديني":

[1. علم نفس الدين 2. علم الأديان المقارن. 3. علم اجتماع الدين. 4. أنثروبولوجيا الدين. 5. تاريخ الأديان. 6. فلسفة الدين.]⁴

4- أسباب نشأة علم الكلام الجديد: لقد شخص الباحثون والدارسون حزمة من الأسباب والعوامل التي تضافرت في إشعال شرارة التجديد الكلامي، وتقديم العقيدة إثباتاً وتبيانا وشرحاً واستدلالاتاً في ثوب جديد، يسر الناظرين في عصر الحداثة والتحول الحضاري الذي صنعه العلم الحديث مجملها:

أولاً/ قصور الكلام التقليدي: يجمع الدارسون على أن علم الكلام قد عاش نوعاً من الجمود تقريباً منذ الفترة ما بين القرن السابع والرابع عشر للهجرة، ليصبح اليوم مجرد تراث يتذاكره الباحثون ويتدارسونه في المعاهد والجامعات، ويتداولون صور الجدل والحجاج التي كانت بين الفرق وخصومهم، وطرق الاستدلال والبرهان على قضايا علم الكلام، رغم المشكلات والمهموم الكثيرة والتحديات التي ابْتُلي بها العقل الديني الإسلامي ترتبط في مجملها بواقع الحياة اليومية «والذي أصبح الآن تراثاً ثقافياً يتعرف الطالب خلاله على

¹ المرجع السابق، ص 11-12

² مصطفى ملكيان، العقلانية والمعنوية، المرجع السابق، ص 191

³ عبد الجبار الرفاعي وآخرون، علم الكلام الجديد مدخل لدراسة اللاهوت الجديد وجدل العلم والدين، المرجع السابق، ص 56

⁴ يقول ملكيان « هذه ستة مجالات أو ستة أجزاء تتعاطى باستمرار مع الكلام الجديد، إذن هندسته المعرفية هي كونه ذا مكانة بين العلوم

التي تدرس الدين، فهو يتعاطى وإياها باستمرار» العقلانية والمعنوية، المرجع السابق، ص 192

آراء وأقوال وحجج الأقدمين التي واجهوا بها حملات المغرضين والتي اعترضت سبيل الدعوة في عصرهم، «¹. يمكن اعتبار كل مدونة كلامية تُجَبِّك مجرد جواب عن شبهة أو إشكال حمله ذلك العصر، بغض النظر عن المذهبية والفرقية التي حكمت طريقة ومنهج التفكير، وبالتالي فإن تلك الأدوات والآليات المعتمدة في صناعة المدونة محكومة بزمكانية محدودة واكبت نشأته وظهوره» ولم يكن التفكير الكلامي الذي ولد في ذلك العصر إلا مرآة لحياة الاجتماع الإسلامي، ارتسمت فيها الأسئلة والتحديات والموم المتداولة في ذلك الاجتماع آنذاك،² ويمكن إجمال صور العجز والقصور في العقل التراثي الكلامي كالتالي:

ثانياً/ سيطرة المنطق الأرسطي: لقد استمد المتكلم القديم آليات الحجج والاستدلال من قواعد منطق أرسطو، التي عدّوها مسلمات في تبيان العقيدة والبرهنة عليها وإثباتها، وكذا في الرد على منكريها وجاحديها من الخصوم «واستندوا إليه في بناء علم الكلام، وركزوا على القياس الأرسطي وأشكاله، كقوالب أساسية في الاستدلال على المقولات والمسائل والآراء، وصار هذا المنطق هو المرجعية في التفكير الكلامي، «³. غير أن هذا المنطق سرعان ما بدت عوراته، واشتد النقد والاعتراض عليه بعد تبدي عيوبه ونقائصه خصوصاً بعد ظهور مناهج بحث جديدة في الفكر الغربي على شاكلة "الأورغانون الجديد" المبني على المشاهدة والاختبار، وجدل هيغل* المكرس لمبدأ تناقض الفكر، ومنطق الرموز مع وايتهد*» .

¹ يوسف القسطاسي، الحاجة إلى التجديد في علم الكلام، مجلة ذخائر، العدد السابع، ذو القعدة - 1441هـ/يونيو 2020م، مركز فاطمة الفهرية للأبحاث والدراسات، المغرب، ص 360

² عبد الجبار الرفاعي وآخرون، علم الكلام الجديد مدخل لدراسة اللاهوت الجديد وجدل العلم والدين، المرجع السابق، ص 23

³ عبد الجبار الرفاعي، مقدمة في علم الكلام الجديد، المرجع السابق، ص 47-48

* هيغل (1770-1831) فيلسوف ألماني ولد في شتوتغارت في 27 آب 1770م في المنطقة الجنوبية الغربية من ألمانيا. ومات بالكوليرا في 14 تشرين الثاني 1831، يعتبر هيغل أحد أهم الفلاسفة الألمان، حيث يعتبر أهم مؤسسي المثالية الألمانية في الفلسفة في أواخر القرن الثامن عشر الميلادي. طور المنهج الجدلي الذي أثبت من خلاله أن سير التاريخ والأفكار يتم بوجود الأطروحة ثم نقيضها ثم التوليف بينهما. من أهم مؤلفاته: "فينومينولوجيا الروح"، "أصول فلسفة الحق". ينظر: جورج طرايشي، معجم الفلاسفة، المرجع السابق، من ص 721 إلى ص 725

** ألفريد نورث وايتهد (1861-1947) كان عالماً رياضياً ومنطقياً وفيلسوفاً بريطانياً اشتهر بعمله في المنطق الرياضي وفلسفة العلم. وقد شارك مع برتراند راسل في تأليف الكتاب البارز، المكون من ثلاثة مجلدات، "مبادئ الرياضيات - Principia Mathematica" (1912، 1913، 1913). وكان له فيما بعد دور فعال في ريادة النهج المتبع إزاء الميتافيزيقيا والذي يعرف الآن باسم فلسفة العملية (process philosophy). نقلا عن موسوعة ستانفورد للفلسفة ترجمة هاجر عبيد: موقع الحكمة يوم 2022/05/08، 00.00سا

وراسل* والذي يستبدل العبارة بالإشارة (منطق رياضي) «فبالإضافة إلى كون كثير من تلك المقالات لم تعد تلبي حاجات الإنسان المسلم المتجددة المتغيرة فإن المنطق الأرسطي نفسه قد أصبح اليوم موضع نظر وسؤال جدوى.»¹، بل إن الإيدان بانتهاء صلاحية الكلام كان مبكرا كما أقر ذلك ابن خلدون ورأى عدم حاجة طلاب العلم إليه «علم الكلام غير ضروري لهذا العهد على طالب العلم، إذ الملحدة والمبتدعة قد انقرضوا، والأئمة من أهل السنة كفونا شأنهم فيما كتبوا ودونوا، والأدلة العقلية إنما احتاجوا إليها حين دافعوا ونصروا،»².

ثالثا/ أحادية وقصور مناهج المتكلم: لقد أفرز الحيط العلمي والمعرفي الذي صاحب نشأة علم الكلام مجموعة طرق وأدوات في قراءة وفهم نصوص الوحي، اعتمدها المتكلم وبنى عليها مرتكزاته المعرفية ممثلة في المنهج العقلي «وهذا هو ما كان عليه علم الكلام قديما، حيث إن الجو الثقافي آنذاك كان يساعده على ذلك، لأن منهج البحث الذي يكوّن الجو الثقافي العام للعصر كان حينها المنهج العقلي الذي هو منهج علم الكلام.»³، إضافة إلى المنهج النقلي وآليات الاستدلال المنطقي الصوري «إلى جانب المنهج النقلي الذي كان معتمدا أيضا في بعض أجزاء الكلام القديم. لقد كانت أدلة الكلام القديم إما عقلية بالمعنى الخاص، وإما نقلية بالمعنى التعبدي، أي الاستشهاد بالآيات والروايات.»⁴، هذه القوالب والأدوات التي تفنن المتكلم في تداولها قد قطفها من شجرة الحكمة اليونانية، وما تسرب من مدارس الاسكندرية والرها

* كان برتراند راسل فيلسوفاً وعالم منطق ورياضيات مشهوراً، كما أنه حاز جائزة نوبل الفخرية في الآداب عام 1950. خلال حياته، وُضع راسل في مصاف الليبراليين والأعضاء البارزين في المجتمع ومعادي الحرب، ولكنه رفض بالكامل أن يتبنى فكر أي منهم. وفي أوائل القرن العشرين، رافق راسل "الثورة البريطانية ضد المثالية". وتتم الإشارة إلى راسل كمؤسس للفلسفة التحليلية، إلى جانب سلفه غوتلب فريغ وتلميذه لودفيغ فيتغنشتاين، ونالت مقالاته الفلسفية في الرمزية اعترافاً بكونها "نموذجاً في الفلسفة لأعمال برتراند راسل تأثيراً ملحوظ على الرياضيات والمنطق، ووضع النظريات، واللسانيات وبشكل خاص على الفلسفة واللغة، والمعرفة والميتافيزيقيا. ينظر: إيه سيه جرايلينج، برتراند راسل، مقدمة قصيرة جداً، ترجمة: إيمان الدين الفرماوي، مؤسسة هندواوي، القاهرة، (د/ط)، 2014، من ص 9 إلى ص 34

¹ عزيز أبو شرع، الهرمنيوطيقا وعلم الكلام الجديد محاولة في تجديد الخطاب الكلامي الإسلامي، مجلة الأزمنة الحديثة، العدد 3-4، أكتوبر 2011، المغرب، ص 129

² ابن خلدون، المقدمة، المصدر السابق، ص 431

³ عبد الهادي فضلي، حول تجديد علم الكلام، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد الرابع عشر، 1422-2001، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ص 8

⁴ مصطفى ملكيان، العقلانية والمعنوية، المرجع السابق، ص 189

وحران ... الخ*، وقد رسمت هذه المناهج والأدوات وصنعت تاريخ الاجتهاد الكلامي، غير أن استمرارها واجترارها حتى اليوم جعل علم الكلام يصاب بالجمود والتأخر على مستوى المنهج، وأدوات الخطاب والمحااجة في عرض العقيدة وتبكيك الخصوم، واستنطاق المعارف من النصوص «إن المنهج التراثي في علم الكلام أدى إلى إغلاق الباب في وجه تطور العلم الكلامي، وتحجره في عدّة مسائل وقضايا محسومة، فلم يعد من مساحة لإضافة الجديد، وبات الجديد هو الحواشي والشروحات.»¹، هذا القصور المنهجي والفرادة التفسيرية صنع فهما جزميا، وقراءة رسمية للوحي، استحال معها كل صور التنوع والاختلاف والثناء في استكناه معاني القرآن «إذا ذهب مفسر أو فقيه أو متكلم أو عارف أو فيلسوف إلى تخطئة آراء غيره في فهم الآيات والروايات، فهو يرى أن هذا الآخر لم يفهم معنى النص بشكل صحيح، ولا تخطر بباله إمكانية فهم معاني مختلفة لنص واحد، لهذا كان اتباع المذاهب والفرق يشطبون على بعضهم، وأحيانا يكفر أحدهم الآخر، أو يعتبرون المخالف جاهلا معذورا،»².

وعليه فإن الكلام الجديد يبني مشروعه في فهم النصوص بالاستفادة من علوم الإنسان والمجتمع وفلسفة اللغة... الخ، التي شهدت تطورا كبيرا وعدّت مكسبا كبيرا استفاد منه اللاهوت المسيحي المعاصر يقول شيخ الأزهر عبد المعطي البيومي (1940-2012) «وأنا قلت أن علم الكلام استفاد من الفلسفة اليونانية، فكما استفاد من الفلسفة اليونانية فليستفد من الهرمنيوطيقا وفلسفة العلم ومكاسب الفلسفة الحديثة. ليس عندنا حساسية على الإطلاق في الاستعانة بهذه العلوم»³، خصوصا ما تعلق منها بالهرمنيوطيقا والاتجاهات الجديدة في فهم وقراءة النصوص المقدسة والتي افتقدها الدرس الكلامي القديم، لأن الآفاق التأويلية التراثية رسمت رؤية توحيدية تقليدية، بخلاف الكلام الجديد الذي يستثمر معطيات الهرمنيوطيقا في صياغة مدونة عقديّة جديدة تستشر الراهن العلمي والفلسفي، للانفتاح على التعددية المعرفية، وبلورالية في قراءة النص

* (مدارس لاهوتية مسيحية سريانية) مراكز علمية وفلسفية وأدبية مسيحية كانت تابعة لكنائس والأديرة وجدت قبل الإسلام وإليها يعود الفضل والسريان في نقل التراث اليوناني إلى الثقافة الإسلامية إبان العصر الأموي والعباسي عن طريق الترجمة، احتك بها المسلمون عن طريق الفتوحات الإسلامية للمزيد أنظر إلى : - اسماعيل مظهر، تاريخ الفكر العربي، مؤسسة هنداوي، القاهرة، ط1، 2017، من ص 9 إلى ص 66

- فيليب دي طرازي، عصر السريان الذهبي، مؤسسة هنداوي، القاهرة، ط1، 2014

¹ حامد فتحي حامد، علم الكلام الجديد: المفاهيم المنهج والموضوع، المرجع السابق، ص 17

² محمد مجتهد الشبستري، تأملات في القراءة الإنسانية للدين، ترجمة: حيدر نجف، دار التنوير - مركز دراسات فلسفة الدين، بيروت - بغداد، ط2، 2016، ص 18

³ عبد الجبار الرفاعي وآخرون، الاجتهاد الكلامي مناهج ورؤى متعددة في الكلام الجديد، المرجع السابق، ص 258

الديني، تجتمع كلها في انتخاب الحقيقة الدينية، وتغيب مصطلحات التصقت بقراءة العقل الكلامي من قبيل (المطلق/ الجزمي/ الرسمي/ الثابت) ويحل الحوار محل الصراع « فلا يرفع أتباع القراءات المختلفة سياط التكفير والتفسيق، ولا يعتبرون منهجهم حقاً مطلقاً وإنما حقاً نسبياً يتوَكَّأ على أدلة وبراهين معينة»¹.

رابعا/ فقدان الواقعية الكلامية: إن إغراق المدونة الكلامية في تلك القواعد الأرسطية ومقولاتها النظرية صنع صالونات كلامية، حل النظر فيها محل العمل، والحوار محل التطبيق، ففقدت تلك الفاعلية الحيوية في معالجة هموم ومشاكل المسلمين الاجتماعية، وأصبح محل الاهتمام هو البعد النظري للعقيدة، فلم يعي الكلام الإسلامي متطلبات الأمة، ولم يصبوا إلى إعمار الأرض، بل الدفاع عن عرض العقيدة، والدخول في جدالات غارقة في التجريد (الذات والصفات، المعاد... الخ) « ومن المعلوم أن هموم الأمة اليوم ليست قضية الذات ولا الصفات، وإنما هي احتلال فلسطين، احتلال الأرض، فأى لاهوت جديد ينبغي أن يبدأ من الأرض، ... اللاهوت الجديد هو اعتزاز بالدين، وتفعيله في حاجات العصر، ومحاولة صياغة التحديات الرئيسية من منظور عقيدي ديني.»².

إن شيوع النزعة التجريدية في علم الكلام مردها إلى تغلغل أدوات القياس الأرسطي داخل منظومة الاشتغال الكلامي، فصنع المتكلم أبراجاً ذهنية للصراع والجدل حتى يبين المنتصر من المنكسر فيها، وينقلب إلى حزبه مسروراً، مما أفقد صناعته فيما بعد الحركية والإضافة والحوية « تفرغ علم الكلام من محتواه الاجتماعي وتجاهل إرهابات الواقع المعيش بحيث أمست القضايا المطروحة تعالج نظرياً وبعيداً عن مقتضيات الواقع وإشكالياته المعقدة»³، وهذه أهم مسؤوليات الكلام الجديد وهو مراعاة الجنبه الاجتماعية والواقعية في هذا العلم، وعقد الصلة بين الفكر العقدي ومناحي الحياة العملية، وتجاوز الذهنية الصورية المجردة التي ترفع التوحيد عن دنيا المسلم وشؤونه الواقعية « أما المشكلة الأولى فهي الانفصال أو شبه الانفصال الذي وقع بين المرجعية العقدية وبين المظاهر التطبيقية في مختلف وجوه الحياة. فالدين الإسلامي

¹ المرجع السابق، ص 75

² حسن حنفي، اللاهوت الحديث والكلام الجديد، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، السنة الثامنة - العدد 26 شتاء 2004 - 1424، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ص 86-87

³ عبد القادر النفاقي، التحديات الفكرية المعاصرة وتجديد علم الكلام، المعهد العالي لأصول الدين: جامعة الزيتونة/ تونس، (د/ط)،

(د/س)، ص 48

هو عقيدة تنفر عن شريعة تشمل كل أوجه التصرف الإنساني بحيث يكون كل حكم من أحكام السلوك متفرعا عن أصل من أصول العقيدة...»¹.

خامسا/غلبة التقليد وغياب التجديد: لقد أدى غياب البرهانية في التفكير الكلامي وحلول فلسفة القبلية الإيمانية إلى تراجع دور العقل، وانغلاق الكلام في دائرة الاتباع والتقليد، وشيوع روح التلمذة المستهلكة والمقلدة، على روح المشيخة المنتجة والمبدعة، فتكرس عقل اجتراري ترديدي يعيد نفس المقولات ويشغل بنفس القواعد والآليات، ولا يتعدى اجتهاده مجرد شروح وتلخيصات للمقالات الكلامية التي رسمها شيوخ الفرق « وبالتالي سيادة التقليد في أصول الدين، بالرغم من أن هذا النوع من التقليد لم يقل بجوازه أحد سوى هؤلاء، فقد أجمع المتكلمون على منع التقليد في الأصول. واستدلوا بالعقل تارة وبالكتاب الكريم تارة أخرى،... وربما ينشأ هذا الموقف من الخلط بين العقيدة وفهم السلف لها،² دون أي محاولة للتجديد أو التحديث لأن ذلك يعدّ محظورا وكذا انتهاكا لحرمة المذهب أو الفرقة كما تنبه إلى ذلك الشيخ محمد عبده في رسالته « فأنحرفت الطريق بسالكها، ولم يعد بين الناظرين في كتب السابقين إلاّ تحاور في الألفاظ وتناظر في الأساليب، على أن ذلك في قليل من الكتب اختارها الضعف وفضلها القصور.»³

سادسا/ غياب الإنسان: لم يكن مبحث الإنسان مطلباً أساسياً في الاجتهاد الكلامية المدرسية، وتأصيلات المتكلمين العقدية، ولم تنل قضايا ومشاكل الإنسان وقيمه ومصيره مثلاً محل اهتمام المتكلم التقليدي «بل لا يكف التراث الكلامي عن تجاهل قيمة الإنسان، ونسيان ذاتيته وكيونته الوجودية الاستثنائية بين المخلوقات.»⁴، لأنه كان مشدوداً عناية بالتثبيت والمرافعة عن أصول العقيدة، فوقع اغتراب إنساني داخل منظومة الاعتقاد والأدبيات الكلامية «إن بعض مقولات علم الكلام الموروثة لا تسمح بانبعث النزعة الإنسانية في الدين»⁵، وبالتالي فإن بحوث الإنسان لم تكن من المقاصد الأساسية عند المتكلم القديم، بل حقلاً منسياً في فضاء لاهوت ماسح لكل معاني الإنسانية وقيمتها «ما جعل علم

¹ عبد المجيد النجار، واقعية المنهج الكلامي ودورها في مواجهة التحديات الفلسفية المعاصرة، مجلة المسلم المعاصر، - العدد 60، (شوال 1411هـ - 1991م)، مصر، ص 162

² عبد الجبار الرفاعي، الاجتهاد الكلامي، قضايا إسلامية معاصرة، العدد السادس عشر والسابع عشر 1422 - 2001، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ص 8-10

³ محمد عبده، رسالة التوحيد، تحقيق: محمد عمارة، دار الشروق، بيروت، ط 1، 1994، ص 13

⁴ عبد الجبار الرفاعي، مقدمة في علم الكلام الجديد، المرجع السابق، ص 56

⁵ عبد الجبار الرفاعي، الدين والنزعة الإنسانية، المرجع السابق، ص 198

الكلام لاهوتا بعيدا عن العناية بالإنسان في توسيع صلته النوعية بالعالم، وفي تحمل تبعات ما يفعل إزاء كل شيء. ومما أفقد اللاهوت الإسلامي بوصلة التوجه الإنساني اشتغاله بالمجردات، وإغراقه في الصوريات،¹ وقد أشار حسن حنفي إلى أن ثورة النزعة الإنسانية أكبر حدث أثر في اللاهوت القديم كما يسميه، حيث تم إعادة الاعتبار للكائن الحي العاقل، وتم الالتفاف حول مفهوم الإنسان، وطرح عديد الإشكالات حوله، والتغني بقيمه وتقديسها، بمعنى أن الكلام القديم ابتلي بافتقاد الإنسان وتغييبه في بحوث الإلهيات والعقلييات، بل حتى حركة الإصلاح الديني في أوروبا فإنها تغذت من هذه الثورة الإنسانية وبنيت عليها أصول وأسس إصلاحها « لا أقول الثورة العلمية، ولكن أقول الثورة الإنسانية، حيث ظهر الاعتزاز بقيمة الإنسان، وإعطاء الأولوية لحقوق الإنسان، والاعتزاز بقيمة الداخل على الخارج، قيمة الإنسان ليس بالمظاهر والأشكال، وإنما بجوهره،»².

سابعاً/ الجزمية المعرفية وصنم المذهبية: لقد عانى علم الكلام عند أهله من تغلغل وشيوع النزعة الوثوقية والروح الجزمية المتطرفة في ادعاء الحقيقة المطلقة واليقين الجزمي، ما رفع تلك المكتبات الكلامية عن مسرح المراجعة والنقد والتجريح، فتغيب كل فرص التعددية والتنوع المعرفي، لتحل محلها النمذجة والتمنيط والحصرية والوحدة، وكأن العقيدة قد تجلّت في صورة واحدة حازتها فرقة من الفرق «منطق الفكر الوثوقي ينشأ من شعور المرء بوجود وجه واحدٍ للحقيقة، وطريقٍ حُصّ به دون سواه لاكتشافها، وهو ما يسوقه للاعتقاد بامتلاك الحقيقة المطلقة،»³ فأضحت مقدسات يمنع التطاول عليها أو تهديدها، ما صنع عقل جزمي أحادي لا يؤمن بالاحتمالية والنسبية المعرفية «وهذه النزعة الدوغمائية المشبعة بشيءٍ من النرجسية أشبعت علم الكلام القديم بشكل واضح يلاحظ بأدنى مراجعة للمتون الكلامية، لا سيما تلك التي هي ذات طابع مذهبي خالص»⁴.

كما تغلغت المذهبية في تحرير المدونة الكلامية وإنتاجها، إذ أضحت قبلية ومخزون نفسي في وعي ولاوعي المتكلم يوجه تحركاته في مضمار العقيدة، وقد ساهمت مقولة الفرقة الناجية في تكريس الروح الفرقة والذهنية

¹ الحاج أومحنة دواق، الإنسان المستعاد في علم الكلام الجديد، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، قسم العلوم الإنسانية والفلسفة، المملكة المغربية، ص6

<https://www.mominoun.com/articles/>

² حسن حنفي، اللاهوت الحديث والكلام الجديد، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، المرجع السابق، ص77

³ عبد الجبار الرفاعي، الدين والظماً الأنطولوجي، المرجع السابق، ص37

⁴ حيدر حب الله وآخرون، العقلانية الإسلامية والكلام الجديد، المرجع السابق، ص35

المذهبية « كان عالم الإسلام ومازال محكوما برؤية توحيدية كلامية، تملئ على من يتبناها شعورا بأن معتقده هو الحق وكل ما سواه باطل، وأنه لا يظفر بالنجاة إلا بالتشبث بهذه الرؤية... ولم تعبأ بالحق في الاختلاف، لذلك لم تجد التعددية الفضاء الملائم لولادتها في تربتها، بعد أن حصرت الحقيقة والحق والنجاة في الفرقة الناجية.¹» وهو ما صنع لاهوتا للفرقة الناجية المدججة بسيف الجدل الميكر والمكسر، ووسط السلطة السياسية، لا لاهوت التعددية التسامحي التعايشي، فتحل نار العنف بدل شمعة التسامح. دون نسيان أن علم الكلام منذ نشأته لم يفارق الحياة السياسية وأحداثها حتى أن حسن حنفي اعتبر المتكلم سياسي ناطق باسم الدين «والفرق الكلامية في حقيقة الأمر هي الأحزاب السياسية، والكلام ما هو إلا الإيديولوجية السياسية للفرق»².

ثامنا/ صدمة الحداثة: لقد تركت التطورات والتحويلات المعرفية والفلسفية والعلمية التي مسّت حضارة الغرب في جميع الأصعدة والمستويات أثرا عميقا في الدراسات الدينية بالأخص، باعتبارها علوم مستهلكة³، فقد استلهمت عديد المفاهيم والأدوات والمناهج الحديثة في قراءة وتفسير الظواهر الدينية (نصوص دينية/ تجارب دينية/ تراث ومنقولات/..الخ) « اكتسبت مناهج الدراسات والتحقيقات الدينية اهتماما بارزا في أواخر هذا القرن،⁴ فكانت التطورات والتحديثات التي استفاد منها علم الكلام المسيحي حافزا لمحاولة تبييتها داخل الكلام الإسلامي «ربما كان الدافع للتجديد الكلامي هو التأثير بالتجديد الذي حصل في علم الكلام المسيحي أو ما يعرف في الأوساط المسيحية (باللاهوت)؛ فقد شمل التطور والتجديد عندهم أساسيات العقيدة ليطال المناهج والمسائل على حد سواء، وبالتالي كان يتيح لهم هذا التجديد المستمر الانفعال المستمر مع التقلبات الفكرية المعاصرة،»⁵.

¹ عبد الجبار الرفاعي، الدين والاعتزاليون الميثافيزيقي، المرجع السابق، ص 277-278

² عبد الجبار الرفاعي وآخرون، الاجتهاد الكلامي مناهج ورؤى متعددة في الكلام الجديد، المرجع السابق، ص 59

³ سيتم التعرض لهذا المفهوم في المباحث القادمة مع مشروع تحديث المعرفة الدينية عند عبد الكريم سروش كما يبسطه في كتابه " القبض والبسط في الشريعة.

⁴ عبد العزيز راجل، تجديد علم الكلام ملاحظات نقدية، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، المملكة المغربية، ص 11

<https://www.mominoun.com/articles/>

⁵ علي محمود العمري، الكلام بين قديمه وجديده، مجلة دورية نماء لعلوم الوحي والدراسات الإنسانية، العدد 4-5، خريف 2017م،

شتاء 2018م، القاهرة، ص 247

كل ذلك كان مولدا لمخاض وإرهاص في الفكر الكلامي حفز على ضرورة إحداث منعطف في مسار علم الكلام، بالدفع نحو تأسيس مشروع تجديد وتحديث الدرس الكلامي، باعتماد مناهج حديثة في تناول قضايا العقيدة، ومعالجة التحديات والإشكاليات المعاصرة « والمتابع لحركة الفكر الإسلامي في هذه الحقبة يستطيع أن يرصد عدة تحولات ومنعطفات مهمة في مسائل (فلسفة الدين، وعلم الكلام، والتأويل، وقراءة النص، وفلسفة الفقه، ومقاصد الشريعة، والنظام المعرفي) ». ¹ كما أن هذه العلوم والفلسفات الحديثة قد أثارت شبهات وطرحت إشكاليات جديدة أعجزت المتكلم القديم، الذي تعلق كثيرا ولروح من الزمن بالإلهيات والطبيعيات الكلاسيكية، المفارقة أسلوبا ولغة ومنهجيا ومفهوما وحجما لهذه العلوم والفلسفات، مما استدعى ضرورة مراجعة التراث الكلامي وتحديث أساليبه، وتدشين أسس وصياغة مفاهيم وأصول جديدة، باستثمار معطيات ومنجزات العقل العلمي والفلسفي الحديث، تقدم الدين في ثوبه الجديد إلى ساحة العلوم والمعارف المعاصرة، وفي سياق تاريخي وحضاري حديث، وتؤهله على إدراك الشبهة وتأمين الحجة البينة والجواب المقنع لها «فلا ينبغي بناء عليه أن يتجاهل المتكلم المعاصر هذه الأساليب الحديثة، خاصة أن مناهج البحث في هذه العلوم خارجدينية، ولا يستطيع الإجابة عنها برؤية داخلدينية، بل يجب الاستفادة من مناهجها وطريقة رؤيتها الفكرية للرد الاستدلالي والمنطقي عليها. ²

4- ملاك التجديد في علم الكلام: ينطلق هذا الموقف من مسلمة التحول والتطور الطارئ على كل المعارف البشرية، ولو كانت حتى تلك المعارف المستمدة من الدين (المعرفة الدينية) وقد عُدّ هذا قانونا يحكم عالم المعرفة لا يستثنى منه أي تجربة معرفية بشرية أيا كانت « فالكلام علم سيّال نابض متحرك » ³. وعليه يمكن تحديد صور التجديد حسب الدارسين للكلام الجديد كالتالي:

أولا تجديد الموضوع: يعدّ التجديد في موضوع البحث والدراسة هو تجديد أهم أضلاع المكونة لعلم الكلام، وتحديث لأبرز المباني والمقومات، وفحوى هذه الدعوة هو تفتق وظهور مسائل وقضايا كلامية جديدة لم يشهدها المتكلم التراثي، ولم يتناولها الدرس الكلامي المدرسي بالبحث والدراسة، فمسيرة الكلام التاريخية وحركته التطورية صدمته مع إشكالات وقضايا حديثة لم ترسم في مدونة الكلام التقليدي بل هي من قبيل المتجدد الحقيقي «بما أن غالبية المباحث المطروحة ضمن نطاق علم الكلام في الوقت الحاضر،

¹ عبد الجبار الرفاعي، الدين والنزعة الإنسانية، المرجع السابق، ص 160-161

² عبد الجبار الرفاعي وآخرون، تمهيد لدراسة فلسفة الدين مدخل لدراسة اللاهوت الجديد وجدل العلم والدين، المرجع السابق، ص 296

³ عبد الجبار الرفاعي وآخرون، علم الكلام الجديد وفلسفة الدين (المشهد الثقافي في إيران)، المرجع السابق، ص 218

هي مسائل تختلف تماما عن مباحث الكلام التقليدي، ولا نجد لها أثرا في الكتب الكلامية القديمة،¹ لم تعد تطفو على الساحة الإسلامية تلکم القضايا والإشكالات والمهموم التي ارتسمت في مجتمع التوحيد القديم، بل إن الأمة اليوم ابثليت بمشاكل وهموم حقيقية، تحتاج إلى معالجة وأجوبة وفق ظروف وأحوال الواقع، ناهيك عن ما أفرزته الفلسفة الحديثة والعلوم الغربية من تحديات «وحيث نقول «الكلام الحديث» أو «القضايا الكلامية الجديدة» نقصد مجموعة البحوث التي واجهت الدين، والحاصلة من الفروع العلمية والفلسفية المختلفة خلال هذه الفترة وفي إطار التحولات الكبيرة التي طرأت على نظرة الإنسان إلى الدين، وقد يعتبرها البعض قضايا جديدة لأنهم لا يجدونها في كتبهم الكلامية التقليدية.»²

لا يمكن التغاضي عن مجموع الشبهات التي حملتها الهزة الحدائرية في الغرب حول الدين، كعنوان للتحولات الجديدة التي أفرزها على العقل الغربي وتلقاها المسلمون بدون سابق إنذار، من قبيل الوافد (الاختراق الثقافي) الذي يستحيل التحكم فيه، ما يعني ورود مسائل كلامية مستحدثة لم تكن معهودة في النسق المدرسي الكلامي، ما وسع دائرة اهتمام المتكلم ليطال أبحاث ودراسات جديدة تخص مسائل في توالد مستمر ما يدلّل «أن علم الكلام الإسلامي أحرز شيئا من التقدم عن طريق تحطّي مسأله القديمة، ووسّع دائرة اهتمامه لتشمل تحولات الواقع الجديد.»³، يشير أحد قراملكي* إلى جزئية مهمة وهي أن التجديد في موضوع علم الكلام يمكن أن يكون على مستويين: - تجديد يتعلق باستحداث مسائل وقضايا كلامية جديدة لم تشهدها ساحة الجدل العقدي القديم/- أو عرض قضايا كلامية كلاسيكية في صورة وثوب منهجي ولغوي وأسلوبى جديد، فالتجديد قد يكون باستعادة القديم وبعثه بحلّة مغايرة، أو ظهور مواضيع كلامية جديدة على مسرح البحث والدراسة «وعليه يمكن القول: إن المسائل الكلامية الجديدة تنقسم من جهة أخرى إلى قسمين: الأول: المسائل التي ليست لها أية جذور في الكلام التقليدي، فهي وليدة الأجواء المعاصرة بالكامل... الثاني: المسائل الكلامية الجديدة التي لها أصولها في الكلام التقليدي، لكنّ علماء

¹ أحد قراملكي، الهندسة المعرفية للكلام الجديد، المرجع السابق، ص 118

² عبد الجبار الرفاعي وآخرون، علم الكلام الجديد وفلسفة الدين (المشهد الثقافي في إيران)، المرجع السابق، ص 190

³ عادل زامل عبد الحسين الزريجاوي، علم الكلام والتحويلات الجديدة، مجلة آداب الكوفة، المجلد 1- العدد 15- 2013، كلية الآداب- جامعة الكوفة، العراق، ص 409

* أستاذ جامعيّ إيراني من مواليد 1961، مسؤول قسم الأبحاث والدراسات ومدير قسم الأخلاق الإلهية في جامعة طهران. من أبرز الكُتاب في علم الكلام الجديد. من آثاره: برهان النظم، مناهج الدراسات الدينية، الهندسة المعرفية للكلام الجديد.

الكلام المعاصرين طرحوها بتوجهات حديثة، فظهرت بصيغة مختلفة عما كانت عليه في السابق،¹ أما حسن حنفي فقد حمل علم الكلام الجديد مسؤولية اجتماعية وسياسية واقتصادية.. الخ خارج مهامه الدفاعية والإثباتية والابستمولوجية، أي بناء علم كلام عملي ذو فاعلية اجتماعية « وبالتالي فأصبح علم الكلام للدفاع ليس عن العقيدة، فالعقيدة ليست في خطر، ولكن الدفاع عن ثروات الأمة، عن مصالح الأمة، عن وجودها، عن مستقبلها... فعلم الكلام الجديد له ارتباط شديد بعلوم اجتماع، بالسياسة، بالتاريخ، بالحركة الاجتماعية»².

لذا يجمع أغلب المهتمين بالفكر العقدي أن علم الكلام ينبغي عليه اليوم أن يتمثل هموم ومشاكل الإنسان، الذي أُغفل الاهتمام به في الكلاميات التقليدية، والتي أصبحت مطلبا مهما، وعليه ينبغي أن يفرد هذا الاهتمام بمبحث خاص مستقل ومتكامل، بعد ما شهدته مفهوم الإنسان وقيمه وكرامته من إهانة وإهدار، وهنا يستعين العقل الكلامي الجديد في تأصيله لهذه المسألة بالنص المقدس ومعطيات الفلسفة وعلوم الإنسان « وبناء على ما تقدم فإنه يكون من الضروري أن يتجه الفكر الإسلامي اليوم إلى إفراد قضية الإنسان ببيان مستقل وشامل كقضية عقدية أصلية يستجلي أبعادها في أصول القرآن والحديث، ويثريها بما كتب السابقون فيها بصفة مباشرة أو غير مباشرة، ويستفيد مما توصل إليه الكسب الإنساني العام في العلوم على سبيل الاستدلال والبيان»³، بمعنى التحوّل من علم الكلام اللاهوتي إلى علم كلام إنساني، أي المحورية الإنسانية في البحث الكلامي، والانقلاب إلى الاهتمام بالإنسان كفرد فريد من نوعه، فاعل في مجتمع صانع لقيمه، ومستخلف في الأرض ومحور الرسالة «لقد كان الكلام القديم "إلهي المحور" بينما نرى الكلام الجديد "إنساني المدار"»⁴، وهذا من أهم القبلات التي يختلف فيها المتكلم القديم عن الجديد، فمحور الاهتمام هو الإنسان الكنز المخفي في الإلهيات الكلاسيكية أو المغترب في اللاهوت القديم كما يرى حسن حنفي «اللاهوت القديم يتكلم في ذات الله، في صفات الله، في أفعال الله، بينما

¹ أحد قراملكي، مسائل الكلام الجديد، قضايا إسلامية معاصرة، العددان السادس والسابع عشر 1422-2001، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ص 200-201

² عبد الجبار الرفاعي وآخرون، الاجتهاد الكلامي مناهج ورؤى متعددة في الكلام الجديد، المرجع السابق، ص 23-24

³ عبد المجيد النجار، مبدأ الإنسان، دار الزيتونة، المملكة المغربية، ط1، 1996، ص 13

⁴ مصطفى ملكيان، العقلانية والمعنوية، المرجع السابق، ص 191

اللاهوت الجديد لا يتكلم في الله، ... ، اللاهوت الجديد يتكلم في الإنسان، والمجتمع، والطبيعة، والتقدم، والعدالة الاجتماعية، والتنمية، والتخلف، والزراعة، والصناعة، والتربية،»¹.

ثانياً تجديد المنهج: إن الخلل المنهجي الذي أصاب العقل الكلامي ممثلاً في المنطق واستدلالاته، وكذا شيوع أسلوب الجدل جعل البعض ينادي بالتجديد المنهجي، نظراً لتراجع الدور الذي كان يقوم به علم الكلام واصدامه بواقع معرفي واجتماعي وثقافي لم يشارك في صناعته، فأصبح في مقام المدهش العاجز المتلقي للتحديات والهموم « ولهذا التغيير الذي حدث، وهو تغير شامل، أصبح علم الكلام القديم يعيش في عزلة تامة، تماماً كالذي حصل لعلم اللاهوت المسيحي. والسبب في هذه العزلة هو عدم مسايرة علم الكلام في المنهج والأسلوب لمتطلبات الحياة الثقافية المعاصرة. وهذا - وبوضوح - أفقد علم الكلام رسالته التبليغية والتربوية بصفته علم العقيدة.»²، خصوصاً بعد تداول قضايا جديدة وإشكالات حديثة في الحقل الكلامي، أفرزتها علوم وفلسفة الغرب الحديث مما استدعى ضرورة التحول المنهجي « كما تبين سابقاً، للشبهات جذور في العلوم العصرية والفلسفات الحديثة. وعليه ينبغي للإجابة عنها معرفة مناهج وموضوعات هذه العلوم والفلسفات، لنستطيع الدفاع عن الدين وتبيين قضاياها، ووضع أصول وأسس جديدة في مقابل الأسس القديمة،»³، إن الثورة المنهجية حسب تيار التجديد أضحت ضرورة وفريضة في البيت الكلامي، خصوصاً بعد التحول الذي شهدته العلوم في شتى المستويات «فبرزت مناهج لم تكن معروفة سابقاً، من قبيل المنهج الهرميتيكي (hermenutik)، الذي يعنى بتفسير النصوص وفقاً للخلفية الثقافية للمتكلم، أو منهج علم الدلالة المسمى بالسيمياء (semantik) الذي يعنى بدراسة الدلالات بأنواعها، وبيان كيفية دلالتها على مداليلها، أو علم الظواهر المسمى بالفينومونولوجي (phenomenology) الذي يتولى دراسة الظواهر وتحليلها لفهم مضامينها... الخ»⁴، ويتربع منهج الهرمنيوطيقا الفلسفية كأحد أهم مناهج قراءة النصوص التي دعى إليها مجتهد الشبستري في تجربته الكلامية الجديدة، بل وعدّها أس التجديد الكلامي، باعتبار أن فعل قراءة النص هو مفتاح تقرير وصياغة واستبانة القضايا العقدية، فالمرتكز الهرمنيوطيقي الفلسفي ضروري لاستئناف قراءة جديدة (إعادة القراءة من أجل

¹ عبد الجبار الرفاعي وآخرون، علم الكلام الجديد وفلسفة الدين، المرجع السابق، ص 73

² عبد الهادي الفضلي، حول تجديد علم الكلام، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، المرجع السابق، ص 8

³ عبد الجبار الرفاعي وآخرون، تمهيد لدراسة فلسفة الدين، المرجع السابق، ص 295

⁴ ابراهيم بدوي، علم الكلام الجديد نشأته وتطوره، المرجع السابق، ص 77

إعادة الإنتاج) للتراث الكلامي الإسلامي، خارج آليات الكلام المدرسي وأنساقه المغلقة التي صاغت صورة عقدية كلاسيكية تجمدت في حدود قراءة وفهم وتمثلات محدودة لمعاني الوحي «في نظري أنه من أجل تأسيس علم كلام إسلامي جديد، هناك فرضيات فلسفية هرمنيوطيقية متناسبة أكثر»¹. إن التعددية المنهجية أصبحت سمة أساسية تميز المتكلم الجديد في تناوله لقضايا الدين إثباتا وتبيينا ودفاعا، مما يعني تحول ملحوظ وثورة ميتودولوجية في الكلام المدرسي الذي اقتنع بطرق محدودة في البحث والدراسة والاستدلال « فلا أحد ينكر ضرورة التوسل بمناهج جديدة مناسبة للشبهات والمسائل الجديدة... تستعمل اليوم أساليب متعددة كانت غائبة عن السلف، ومنها المنهج الظاهرياتي، والتحليل المفهومي، والسمنيوطيقا، والهرمنيوطيقا، والمناهج التجريبية، ومعطيات الإحصاء، و... الخ»².

ثالثا تجديد اللغة: تعتبر اللغة هي الوسيط بين الشارع والمكلمين، والمتكلم هو الوسيط من الدرجة الثانية بين الوحي الإلهي وعقول المخاطبين من البشر، ويركن هذا المتكلم إلى منظومة بيانية وأفهومية معينة في بسط العقيدة وتبيين المسائل الكلامية وشرحها، غير أن هذا النسق من الرموز والإشارات قد ارتبط بمنظومة معرفية وشبكة مفاهيم تقليدية، تماشا مع ما أفرزته عوالم المتكلم الثقافية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية من إشكالات وتحديات «إن الأسئلة المطروحة في علم الكلام الإسلامي هي أسئلة تنبثق من الواقع،»³.

وبالتالي فإن المتكلم الجديد يحتاج قاموس حديث من الاصطلاحات والمفاهيم تغطي هموم وقضايا عصره الراهنة، أي بيان جديد لعرض القضايا الدينية بلغة معاصرة، تتماشى والتحويلات التي يجيهاها المتكلم في كل المستويات، خصوصا وأن الأسئلة اللاهوتية لا تتوقف عن التناسل المتعددة المرجعيات (علم/فلسفة/انترولوجيا/ علم الاجتماع/ علم النفس...) « ليس بوسعنا توظيف مفهومات، أو مقولات، أو رؤى، أو حتى لغة ومصطلحات علم الكلام الكلاسيكي، في الإجابة عن أسئلة اليوم. »⁴. يشير الشبستري إلى

¹ إيمان المخينيني، آفاق التحديث في التجربة التأويلية الكلامية الجديدة، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، المملكة المغربية، ص10

<https://www.mominoun.com/articles/>

² أحد قراملكي، الهندسة المعرفية للكلام الجديد، المرجع السابق، ص 126-127.

³ محمد مجتهد الشبستري، مراجعة نقدية للفكر الكلامي، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد الرابع عشر 1422هـ-2001م، مركز

دراسات فلسفة الدين، بغداد، ص 84

⁴ عبد الجبار الرفاعي، علم الكلام الجديد مدخل لدراسة اللاهوت الجديد وجدل العلم والدين، المرجع السابق، ص57

تحول مهم في أسلوب الخطاب ممثلاً في انتقال المتكلم من لغة النظر والتجريد نتيجة الاهتمام بالقضايا فوق واقعية من قبيل الألوهية والنبوة والمعاد وخلق القرآن، إلى اعتماد لغة عملية تتمثل مشاكل وقضايا المعيش واليومي (الواقع) « إن ثمة طبعا تباينات واضحة على هذا الصعيد. الكتب الكلامية التقليدية نادراً ما تتطرق للشؤون العملية، بينما تدرس المؤلفات الكلامية الجديدة الاهتمامات العملية بشكل مستفيض،»¹، كما أن البحوث والدراسات وما تناسل من نظريات في فلسفة اللغة جعل المتكلم يراجع البيان الذي يرصد به اشكالياته، ويصدّ حجج خصومه وشبهاتهم، تعد اللغة وسيلة مهمة في كل أشكال الإدراك والمعاولة، والحوار والمناظرة، ولما كانت القضايا الكلامية في تحول وتجدد مستمر فإن العقل البياني سيستثمر مفاهيم واصطلاحات جديدة في الدفاع والتبيين والإثبات فاللغة هاهنا ليست منفصلة عن المنهج « ذلك أن هذا «الكلام الجديد» بمواجهته للإشكالات المستحدثة التي يطرحها الخصم طرحاً يعتمد فيه أقوى وسائل الاعتراض والاستدلال، يصبح عاملاً حاسماً في تحديث أدوات المقاربة والتنظير ورفع مستواها الإجرائي وقوتها الإقناعية لدى المفكر المسلم»².

رابعا تجديد الغاية: ارتسمت لدى المتكلم القديم ثلاثة هويات: إثبات تبيين ودفاع، والجدل المعتمد كان موجهاً نحو حجب المخالف ودفن حجة الخصم، ولم يخرج علم الكلام الجديد عن هذه الأدوار الكلاسيكية «إذن فالكلام الجديد هو الآخر علم يُعنى بتبيين المفاهيم والعقائد الدينية، وإثباتها، ودحض الشبهات التي ترد على أسس الدين وأصوله،»³، غير أن هذه المهام اليوم أصبحت مهددة، لأن قبلية المتكلم الكلاسيكي تفيد أن المعارف الدينية يقينية وجزمية الثبوت، لا يمكن الشك فيها، فكل قضية كلامية في مسرح الجدل محسومة الجزم والصدق، أم اليوم وفي ظل ما يزفر من المجتمع والواقع من مشاكل واستفهامات، حوّل المتكلم من مدافع ومثبت، إلى باحث ودارس ومجتهد في صياغة حل وبناء حقيقة، فالبيئة الكلامية لم تعد تسمح باستثمار خصوصيات الكلام القديم (التبيين/الدفاع/الإثبات) « وفي هذا الفضاء الفكري الذي نحن بصدده فإن أسلوب الإثبات غير مطروح كما أنه عديم الجدوى، فالإنسان لا يريد أن يثبت شيئاً بل يريد أن يحل مشكلة وقضية؛ لأن دور الإنسان هنا عبارة عن حل قضية لا

¹ مصطفى ملكيان، العقلانية والمعنوية، المرجع السابق، ص 192

² طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 2000، ص 158

³ علي أوجي، إطلالة على المسار التطوري لعلم الكلام، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، المرجع السابق، ص 261

إثباتها»¹، أما اليوم فقد أصبحت الحقيقة والحجة والبرهان هي مطلب المتكلم الجديد، فاستمرار جلسة الحوار هو ما يثري طريق البحث عن الحقيقة، ويُيسّر الانتخاب اليقيني والموضوعي والعلمي من الأفكار والمعارف والحقائق «لقد مرّ الزمن الذي نُسكت فيه محاورينا بإجابة مسكتة قد لا يكون لها نصيب من الصحة. ربما كان العقل البشري العام لم يبلغ بعد مرحلة النضج الكافي للتمييز بين المسكت والمصيب»²، وهذا يكون إلا باعتماد لا منهج أحادي بل منهج تكاملي يتغذى كم من طريقة وأسلوب ومفهوم، فننتقل من خطاب الإيديولوجيا إلى خطاب الاستيمولوجيا، أي زوال الروح المذهبية والقبلية الفرقية في أي مناقشة علمية، من أجل انتخاب موضوعي ونزيه وعلمي للحقيقة الدينية «ولأجل ذلك يحتاج الخطاب الكلامي إلى تجاوز هذه الرؤية المذهبية، من أجل دراسة أصول الدين وفروعه بعين الباحث الموضوعي الذي ينطلق دون مسبقات مذهبية بحثا عن الحقيقة»³، يشير ملكيان إلى أن أحد أهم مهام وأدوار المتكلم الجديد ليس الغرق في الدور الحربي الدفاعي، أي أن الدفاع والرد يعدّ أحد أضلع في شبكة الأدوار والغايات التي يتبناها الكلام الجديد، بل أكثر من ذلك له وظيفة استيمولوجية بامتياز تتمثل في إعادة هيكلة نظام العقيدة، وترتيب مبانيها وأصولها بالبحث والدراسة والقراءة من جديد لنصوص الوحي واستكناه معنى جديد بأدوات اجتهاد جديدة «أما الكلام الجديد فإن الدفاع عن العقيدة يُعدّ أحد أهدافه ولا يمثل جميع مراميه، بل إنه لا يمثّل حتى أهم تلك الأهداف».. إن أول ما ينهض به المتكلم، وتعبير أدق «المتأله» في الكلام الجديد هو إعطاء نظام ونسق متماسك لمجموعة تعاليم النصوص المقدسة والدين والمذهب الذي ينتمي إليه»⁴.

خامسا التجديد في المبادئ: لقد كان العقل الكلامي موجهها في دائما وفي الأنماط الثلاثة للأدوار المرسومة له متحركا بمجموع مبادئ وقبليات ومفاهيم وتصورات خاصة، مجتمعة تشكل أسس نظرية للمنظومة الكلامية تتحكم في كل اجتهاداته وتأطيراته العقديّة، وهذه المباني القبلية هي مرآة عاكسة للبيئة الثقافية والمعرفية والاجتماعية للمتكلم والتي لا تتوقف عن التحول والحراك والسيلان «فقبليات الكلام

¹ محمد مجتهد الشبستري، الهرمنيوطيقا الكتاب والسنة، المرجع السابق، ص 162

² ابراهيم بدوي، علم الكلام الجديد نشأته وتطوره، المرجع السابق، ص 78

³ قاسم شعيب، الكلام المعاصر ... وضرورات الانتقال من الإيديولوجيا إلى الاستيمولوجيا، 17 فبراير 2016، مؤمنون بلا حدود، ص 8

<https://www.mominoun.com/articles/>

⁴ عبد الجبار الرفاعي، علم الكلام الجديد مدخل لدراسة اللاهوت الجديد وجدل العلم والدين، المرجع السابق، ص 460

القديم تختلف إلى حد ما عن قبليات الكلام الجديد. ¹، إن علوم الدين في أي عصر هي نتاج فهم العلماء لنصوص الوحي، ومعلوم أن ذهن العالم موجه بمفروضات وقبليات هي نتاج وصدى لمعارف وعلوم وثقافة عصر العالم والمجتهد وبيئته الاجتماعية والسياسية « وما من عالم يمكنه أن يقترب من فهم مراد الشارع، إذا تصدى لفهم النصوص الدينية بذهن خال، ودون رؤية خاصة ورأي خاص، هذا الأمر غير ممكن وغير مطلوب ²، هي كلها أطر توجه فعل القراءة والفهم والاستنباط لمكونات النصوص، على اختلاف هذه الأطر والقبليات بالنسبة للمجتهد والمحرّكة للقراءة «أي فهم وتفسير لا بد أن ينهض على وجهة نظر معينة أو على قبليات أو مفروضات مسبقة، ولأن قبليات الأشخاص في مقام فهم النص مختلفة، ستكون آراءؤهم حول معناه متنوعة طبعاً، وهذا التنوع مما لا محيص عنه ³، من هنا كانت أي محاولة لبعث جديد في فهم النصوص متعلق بضرورة بمذاكرة واستهلاك منجزات ومخرجات العلم والفلسفة المعاصرة، حتى لا يغترب المتكلم عن عصره ومجتمعه وبيئته في ظل التحول والتغير الذي يمس جميع الأصعدة والمستويات، فلا يعقل أن يستأنف المتكلم قراءة جديدة للمتن الديني بقبلية فيزيائية نيوتونية، قافزا على ما أفرزته الفيزياء المعاصرة من نظريات وكشوفات، وهذا يعني اغتراب المتكلم عن واقع العلم والمعرفة ⁴ » ومن هنا فإن بقعة كبيرة من اهتمامات وأدلة ونقاشات المتكلمين صارت بلا معنى في ظلّ التحولات العلمية العظيمة، وهذا نحو مهم من أنحاء التجدد الحاصل ⁴.

¹ محمد أركون ومصطفى ملكيان وعبد المجيد شرفي وحسن حنفي، حوار وتحرير: عبد الجبار الرفاعي، الدين وأسئلة الحداثة، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ط1، 2015، ص81

² عبد الكريم سروش، القبض والبسط في الشريعة، المصدر السابق، ص73

³ محمد مجتهد الشبستري، تأملات في القراءة الإنسانية للدين، المرجع السابق، ص14

⁴ حيدر حب الله، علم الكلام المعاصر، المرجع السابق، ص215

المبحث الثاني: الجهود الكلامية عند عبد الكريم سروش (نحو رؤية تجديدية للفكر الديني)

1- سروش كمتكلم جديد:

اختلفت وتنوعت المشاريع التجديدية في علم الكلام، فكلُّ له معالمه ومسلكه الذي رسمه في مسيرته التجديدية، ويعدّ عبد الكريم سروش في طليعة المجددين الذي حملوا هم مراجعة الفكر الديني ونقده، والعمل على تجديده ليكون مواكبا لتطورات العلوم والمعارف الحديثة، وعليه كان علم الكلام هو الاهتمام الأكبر لدى هذا المتنور الإيراني، ليكون قادرا وأكثر استجابة لتطلعات المسلمين في هذا العصر، وأقدر على الإجابة عن الأسئلة والإشكالات الجديدة التي يرفعها واقع ودنيا المسلمين الروحية والمادية « إن المعرفة الجديدة للإنسان والمجتمع والطبيعة، فريضة على المتكلمين ورجال الدين اليوم. وعدم الاعتناء بها يؤدي إلى ركود الفهم الديني والرد على الأسئلة الجديدة بتكرار الأجوبة القديمة»¹، وهذا يظهر في صياغته المشهورة لنظرية ابستمولوجية وهرمينوطيقية في تجديد المعرفة الدينية كما حملها كتاب " القبض والبسط"، والتي كان يربوا من ورائها دفع العقل الإسلامي نحو قراءة جديدة للدين وفق مقتضيات وأدوات ومناهج العلوم والفلسفة الحديثة «إن علماء الدين في كل عصر يجعلون فهمهم للدين، كما ذكر، مناسباً لمعارف عصرهم ومتلائماً معها»².

يسعى سروش في مشروعه إلى ملائمة المعرفة الدينية مع الشروط العلمية والمعرفية والسياسية والحضارية والمجتمعية للمسلم المعاصر، لقد رسم سروش الدراية والإمام بعلوم ومعارف العصر مقدمة ضرورية لاستئناف قراءة كلامية جديدة للدين ونصوصه، ومعالجة معاصرة وراهنية لقضايا الكلام الجديد وموضوعاته «لذا فإن علم الكلام لا يؤثر فقط في التفسير، بل يؤثر أيضا في علن الفقه بمعان عميقة، وفي النتيجة، تؤدي المعرفة الأفضل بالله إلى الفهم الأعمق، والمعارف الدينية الأغنى»³.

لقد شكلت المعرفة الدينية أحد أهم المواضيع الأساسية التي دار حول عليها الجدل، والبحث، والدراسة، في ابستمولوجيا الأديان وفلسفة الدين، فتمّ التساؤل عن أدوات ووسائل الإنتاج لهذا النوع من المعارف، وكذا السر في تنوع المعارف الدينية سواء داخل الدين أو خارجه، والقانون الذي يحكم تطور وسيرورة هذا الطبع

¹ عبد الكريم سروش، القبض والبسط في الشريعة، المصدر السابق، ص 112

² المصدر نفسه، ص 73

³ المصدر نفسه، ص 54

من الفكر الديني، وما هو المرجع والمنهل الذي تتفتق منه هذه المعارف؟ وهل تتقدس الأفكار المتناسلة من اجتهاد العقل في تفاعله مع النص المقدس من أجل تمثل حقائقه والوصول إلى سدرة اليقين؟ وقد نالت المعرفة الدينية حصة الأسد في البحث والاستقراء عند المفكر الإيراني عبد الكريم سروش الذي حمل هم تحديد الفكر الديني والمعرفة الدينية، في مشروعه الساعي إلى التجديد الكلامي. فما هي نظرة سروش للدين عامة ولظاهرة المعرفة الدينية بالخصوص؟ وهل كانت مقارنته العلمية والمعرفية مغرقة في ابستمولوجيا وعلوم الغرب، أم أنه أفلح في أن يغترف من كل حقل معرفي منهجا ووسيلة لإعادة بناء الفهم الديني وترشيد المعرفة الدينية؟، مع العلم أن كتابات هذا المفكر الإيراني قد شكلت مادة جدل ونقاش كبير في الأوساط الثقافية والدينية داخل إيران وخارجها، بما حملته طروحاته من إشكالات جريئة وكتابات مست اللامفكر فيه بالتعبير الأركوني، اجتمعت فيها حكمة الغرب بعرفانية الشرق وذوقياته، ويعد كتابه "القبض والبسط النظري في الشريعة"* من أهم الكتب التي تصدت بحثا ودراسة لأفهوم المعرفة الدينية، وقد عدّ مشروع في هذا المضمار كاستجابة لضرورة حضارية وثقافية في تجديد وتحديث الفكر الديني الإسلامي الذي بقي يلفظ ويجتر نفس المدونات، والمقولات، والاجتهادات « تُوجَّهُ بين الحين والآخر دعوات معرفية من أجل عصنة الفهم الديني وتجديد الخطاب الديني بما يجعله متلائما مع مقتضيات الحياة زمتطلبات العصر»¹.

لقد آمن سروش بحتمية الثورة الكوبرنيكية داخل الفكر الديني، ودنيا المعارف الدينية الإسلامية، إيقانا منه بقصور هذه المعارف وسكونها التاريخي الصارخ، كمنتوج اجتهادي مدنس أفرزته تحركات العقل الإيماني مع النص التأسيسي، أو شروحات وتعليقات على التراث المرسوم من قبل السلف، مُعيبا سروش على بقاء نفس المقولات المؤسسة لهذه المعرفة مترددة في قراءات وكتابات أئمة الدين والقائمين عليه، وتكرير المكرر من الأقوال والأفعال، ما نبأ بمشاشة الدين، وضعف الفكر الديني عن الاستجابة لتطلعات وهموم المسلم المعاصر، والهوى الفاضحة بين مجتمع التوحيد وخير أمة أخرجت للناس، وبين أمة اختارت العقلانية طريقا لها، وفكّت عن العقل عقاله فطفق مفجرا لكل القيود والسلاسل، التي فرضتها الايديولوجيات واللاهوت المسيحي على دنيا ودين الإنسان الأوروبي، ما ولّد لدى العقل الإسلامي وأتباعه رجعية انتقائية، تختار من

* الكتاب يحمل أهم نظرية في الإصلاح الديني التي صاغها عبد الكريم سروش، والكتاب عبارة عن مجموع مقالات متفرقة نشرت في مجلة

كيهان فرهنگي الشهرية، ما بين 1988 و1990 نقلا عن مترجمة الكتاب دلال عباس، من كتاب القبض والبسط، ص8

¹ محمد الشقير، دراسات في الفكر الديني فلسفة الدين والكلام الجديد، دار الهادي، بيروت، ط1، 2008م، ص31

التراث بحسب الايدولوجيا والالتزام الفرقي، فكان الولاء لمقولات مصفوفة ببطن التراث الديني الإسلامي، فيغدوا الإيمان والمذهبية كتجربة فردية حرة، إلى فعل قسري إكراهي يتغلغل في لاوعي الجماعة بفعل التقليد والتلقين «ويعزى ذلك إلى أن فهم الدين قائم على شروحات وتفسيرات ورؤى رجال حكمتهم معارفهم وشخصياتهم وخلفياتهم الفكرية والثقافية، ومن هنا كانت له انتقادات للكثير من المدارس الدينية والعقلية»¹.

2- المرجعية المعرفية لفلسفة عبد الكريم سروش

إن المقصود بهذه المرجعيات هو جملة الروافد المعرفية التي استند إليها العقل سروشي في بلورة مشروعه، وصيانة نظرياته، ولعبت دورا مهما في الإثراء المعرفي والمنهجي الذي يحمل هم تجديد الفكر الديني عند مفكرنا « إن الخلفيات المعرفية عبارة عن عناصر وعوامل ذات صلة منطقية بالنظرية، وتعد شرطا لازما لتبلور تلك النظرية وظهورها. وهذه العوامل تشمل المباني الفكرية، والاتجاهات والمدارس التي تركت تأثيرها على المفكر»²، لقد شحذ سروش كتاباته بحزمة من المناهج والمفاهيم والتصورات والاصطلاحات، وأغناها بحجج ودلائل مستمدة من مختلف فروع المعرفة والفكر البشريين، أشكال الثقافة، والفلسفة والعلم، كما يصف ذلك وجيه الكوثراني* « أنه مفكر تكونت ثقافته ومنهجيته في الدين من أبعاد علمية متعددة فهو صاحب اختصاص في الصيدلة والكيمياء، ومتابع لأحدث الدراسات الغربية في علم التاريخ وفلسفة العلوم وعلم المعرفة (الابستمولوجيا)، وهو في ذلك ناشط ثقافي سياسي، ومتبحر في علم الكلام والتفسير وأصول الفقه ومتذوق لأدبيات العرفان التي هي سمة من سمات الشفافية والتسامي لدى المثقف الإيراني المتميز»³.

¹ علي ح. زكريا وآخرون، نافذة على سروش، مدونة سفيد، ص 04

[/http://safeed.blogspot.com](http://safeed.blogspot.com)

² مهدي رحبي وآخرون، عبد الكريم سروش دراسة النظريات ونقدها، العتبة العباسية المقدسة: المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، العراق، ط1، 2021، ص 19

* مؤرخ وأكاديمي لبناني(1941)، أستاذ زائر في معهد الدوحة للدراسات العليا. شغل منصب مدير فرع لبنان والمدير العلمي للإصدارات في المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ورئيس لجنة الجائزة العربية للعلوم الاجتماعية والإنسانية. حاصل على دكتوراه من جامعة السوربون في باريس من مؤلفاته: الاتجاهات الاجتماعية- السياسية في جبل لبنان والمشرق العربي 1860-1920؛ بلاد الشام: السكان.. ينظر: السيد ولد أباه، أعلام الفكر العربي المعاصر، المرجع السابق، ص 196 وما بعدها.

³ وجيه الكوثراني، قراءة في « القبض والبسط في الشريعة» (عبد الكريم سروش) نقلا عن موقع:

لقد حظي سروش باهتمام من قبل مجلة الاكسبريس (express) الفرنسية وذلك بأن لقبته " مارت لوثر العالم الإسلامي"، نظرا لما حمله من هم الإصلاح الديني في الإسلام، وهو المتشعب بالثقافة الدينية المدرسية، فقد ترقى وتعلم بين جدران الحوزات العلمية المحافظة في إيران، ناهيك عن الجهود الذي بذله في محاولته لتحديث الفكر الديني الإسلامي، وذلك له أدواته ومناهجه ومرجعياته التي كونت مجتمعة ثقافته الموسوعية، فمن الصيدلة إلى الفيزياء، إلى فلسفة العلوم، فالعلوم الإنسانية بدء بالعلوم الدينية من علم الأصول/ كلام وتفسير/ وفقه/ وتصوف* ومن أهم الفلسفات والمرجعيات التي أثرت على تفسير وممارسة عبد الكريم سروش وتعاطيه مع الدين وعلومه ومعارفه:

- **كانط:** يعدّ كتاب "نقد العقل الخالص" (1781) أهم مدونة نظيرية في نظرية المعرفة في العصر الحديث، الذي سعى فيه كانط إلى شرح قدرة العقل على المستوى الفكري أو العملي (الأخلاقي)، متسائلا عن حدوده فيما ينبغي أن يعرف أو يعمل، وقد جاء مشروعه النقدي كحل وسطي بين إفراط التجريبية في الثقة بالحواس، والعقلانية المكتفية بالعقل المجرد، مؤكدا على أهمية العقل والتجربة في أي بناء معرفي، كما بينت فلسفته النقدية، والتي ظهرت تطبيقاتها في المعرفة والأخلاق والاستيعاب (الجمال) « ويجمع كانط في كتابه « نقد العقل النظري» بين النزعتين العقابية والتجريبية التي أثرتا فيه، وأراد أن يحسم السؤال الذي ألح عليه باستمرار حول قدرة العقل على التفكير في قضايا ما بعد الطبيعة»¹، لقد ميّز كان بين الظواهر الخارجية للأشياء والتي تشكل مادة الإدراك الحسي، وبين الأشياء في ذاتها (حقيقة جوانية)، والتي تشكل ميثاقين مستحيلا الإدراك ومتعذرة المعرفة، لأن حظ الإنسان في المعرفة محصور بعالم الظواهر الحسية، الذي يتحقق فيه شرط الزمان والمكان، وتُسبب فيه مقولات العقل النظري « العقل بما فيه من قوالب السبك والصياغة، والشيء بما يبعثه من مؤثرات تؤثر على الحواس فظاهر الشيء كما يبدو لنا قد يكون مخالفا كل المخالفة للشيء الخارجي قبل أن يجيء في دائرة حواسنا، ويستحيل علينا أبدا أن نعرف حقيقة ذلك الشيء الأصلي، لأن الإنسان لا يعرف

* عماد الهلالي يقدم صورة تاريخية عن ميلاد ونشأة سروش، وسيرة عن حياته، ومراحل التعليمية ورحلاته العلمية وتأثيره وتأثره داخل وخارج إيران، ينظر: عبد الكريم سروش، العقل والحرية، ترجمة: أحمد القباجي، منشورات الجمل، بيروت، ط1، 2010م، من ص 5 إلى ص 25، ولزبد من المعلومات حول حياته ومؤلفاته يمكن العودة إلى الموقع الرسمي للدكتور سروش بالإنجليزي أو الفارسي:

[/ http://drsoroush.com/en/biography](http://drsoroush.com/en/biography)

¹ عبد المنعم الحفني، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط2، 1999، ص 1116

إلا ما يصادفه في تجربته»¹، وهو ما اصطلح عليه بميتافيزيقا الظواهر، التي حددها في كتابه "نقد لعقل المحض" «تتصل ميتافيزيقا الظواهر بشكل تام بحدود التجربة البشرية»²، وهذا ما تلقفه سروش وأسقطه على الدين ومعارفه، فتلقّى هذه القسمة الكانطية بصدر رحب، وسيعمل على تبيئتها داخل الفكر الديني، فما انطبق على العالم الخارجي وموجوداته (نومينيا والفينومينيا) مع كانط الذي «يقول بأننا لا نعرف شيئاً يقينيا عنهما خلا وجودهما. وأن معرفتنا المفصلة عنهما تتعلق بمظاهرها وظاهريتهما... فنحن نعلم الشيء بعد تحويله إلى فكرة، أما ما كان قبل هذا الدخول فلا نستطيع أن نعرف»³، سينطبق على الدين والمعرفة المتولدة منه، والمتربة عنه، (المعرفة الدينية) من خلال ذلك التمييز الشهير الذي سيقممه بين الدين والمعرفة الدينية «إن التمييز بين الدين والمعرفة الدينية هو منهج كانطي، بمعنى أنه يتبع كانط في الفصل بين (الشيء لذاته) و (الشيء لذاتنا) كانت مشكلة (كانط) في كيفية إنقاذ الميتافيزيقا من المبالغات والمزاعم غير المبرهنة»⁴.

لقد أبدى سروش إعجاباً بالمنجز الفلسفي لكانط مصرّحاً غير مرة بذلك في كتاباته «وضع كانط آخر مستلزماته، وحصد نتائجه النهائية. فصاغ منظومة معرفية رائعة، ولا يزال سلطانه، حتى الآن، يستحوذ على أذهان الغربيين وضمايرهم»⁵، فالمنعطف الكانطي في الميتافيزيقا ونظرية المعرفة بالعموم، تردّد وتمدّد داخل الفكر الإسلامي المعاصر، مؤسسة طبقة كانطية إسلامية (على شاكلة سروش وآخرون) «فإذا كانت الفلسفة الكانطية قد تعاطت مع ميتافيزيقا الظواهر بوصفها صور ذهنية مجردة، فإن سروش قد وظّف تلك الرؤية الكانطية في التعامل مع الدين بوصفه تجربة دينية»⁶، بل يذهب سروش إلى حد الثناء والإشادة بالفلسفة الكانطية وإسهاماتها، خصوصاً في طرحه لمسألة موضوعية المعرفة التي يعتبرها سروش تدشين وفتح فلسفي كانطي بامتياز «ولكنكم لا ترون قبل «كانت»

¹ ويل ديورانت، قصة الفلسفة، ترجمة: فتح الله محمد المشعشع، مكتبة المعارف، بيروت، ط6، 1988م، ص 344

² عمار عبد الكاظم الرومي، موقف الفكر الإسلامي المعاصر من المنجز الفلسفي الكانطي، مجلة لارك للفلسفة واللسانيات والعلوم

الاجتماعية، ج1، العدد32، 2018/11/82م، جامعة واسط، العراق، ص 789

³ ويل ديورانت، قصة الفلسفة، المرجع نفسه، ص 345

⁴ مجيد محمدي، اتجاهات جديدة في التأويل، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد التاسع عشر، 1423-2002م، مركز دراسات فلسفة

الدين، بغداد، ص 193

⁵ عبد الكريم سروش، القبض والبسط في الشريعة، المصدر السابق، ص 86

⁶ عمار عبد الكاظم الرومي، موقف الفكر الإسلامي المعاصر من المنجز الفلسفي الكانطي، المرجع نفسه، ص 794

حتى نموذجاً واحداً يتحدث عن موضوعية المعرفة¹، ولم يتوقف سروش في حدود استعارة النموذج الكانطي والعمل على تبيئته داخل البحث والدراسة للتراث الإسلامي، بل قفز إلى نصوص التراث وأمثله التاريخية واستغلاها في تبرير وشرعنة حضور الحقيبة الكانطية منهاجاً ومعرفة « بيد أن سروش لم يحرص فقط على استلهاهم ذلك التصور الكانطي وتطبيقه في المجال التداولي الإسلامي، وإنما حرص على توسيع ذلك التصور وإثرائه اعتماداً على أمثلة وشواهد مقتطعة من نصوص محورية تأسيسية في الثقافة الإسلامية، سواء ما تعلق منها بالقرآن الكريم أو السنة النبوية أو بمناذج متيسرة من التراث الإسلامي²، وبالتالي فإن آخر ما يقال هو أن الحضور الكانطي في المدونة السروشية كان أقوى حضوراً، وأبلغ تأثيراً كما يرى أغلب الباحثون والدارسون، وسروش هنا يصطف إلى جانب أغلب الحدائين الذين اقتاتوا من فلسفة كانط كأركون والشبستري «فهؤلاء الثلاثة يصدر عن جميعهم عن كانط لكنهم يتفرعون بعد ذلك في إثر سلاسل جينالوجية ثلاثة لكل واحدة منها تقاليداً وأنصارها وفتوحاتها ومحازبوها، والحق أن كانط كان نقطة انطلاقاً مرجعية أوسع تجمع هؤلاء الثلاثة، لا بل هي تجمع في ساحتها أيضاً كل المجددين في حقل الفكر الكلامي في إيران اليوم،³».

-كارل بوبر*: لقد لعبت الواقعية البوبرية دوراً أساسياً في التكوين النظري والمنهجي لفلسفة عبد الكريم سروش، كأهم الأفكار والنظريات التي تبناها هذا المصلح أو المجدد في مقارنته للدين والمعرفة الدينية « المعنى الاستيمولوجي الحاكم على نظرية القبض والبسط، عبارة عن واقعية من النوع « البوبري»⁴، تنشأ الاستيمولوجية البوبرية الحقيقية بتوسل العلم والفلسفة، كغاية قصوى من البحث، لكنها في الوقت نفسه لا ترى بإمكانها المطلق، فكل ما قدمه ويقدمه العقل البشري فروض ونظريات محملة بالظنون والشكوك، مما يجعلها على المحك الدائم للفحص النقدي «لقد أقام كارل بوبر منظومته

¹ عبد الكريم سروش، التراث والعلمانية، ترجمة: أحمد القباجي، منشورات الجمل، بيروت، ط1، 2009م، ص 167

² عبد الباسط الغابري، المعرفة الدينية والتأسيس للديمقراطية: قراءة في المشروع افكري لعبد الكريم سروش، موقع مؤمنون بلا حدود، المغرب، 5 أبريل 2014، ص9

<https://www.mominoun.com/articles/>

³ أحمد البنكي، سروش في قبضه وبسطه، مجلة أوان العدد الأول، 1 سبتمبر 2002م، جامعة البحرين، ص11

* كارل ريموند بوبر (1902 - 1994) فيلسوف نمساوي-إنكليزي متخصص في فلسفة العلوم عمل مدرسا في كلية لندن للاقتصاد. يعتبر كارل بوبر أحد أهم وأغزر المؤلفين في فلسفة العلم في القرن العشرين كما كتب بشكل موسع عن الفلسفة الاجتماعية والسياسية.

للمزيد ينظر: يحيى طريف الخولي، فلسفة كارل بوبر، مؤسسة هندادوي، مصر، ط1، 2020، من ص 17 إلى ص 21

⁴ أحمد الواعظي، نقد نظرية القبض والبسط، ترجمة: محمد زراقات، دار الهادي، لبنان، ط1، 2003م، ص 76.

المعرفية على أساس ردّ كلا طرفي التشكيك والنزعة الإثباتية. فهو من جهة يرى أن رسالة الفلسفة والعلم تكمن في البحث عن الحقيقة ومن جهة أخرى يقيم أساس معرفته على المنهج النقدي والإبطال دون الإثبات أو التأييد»¹.

وقد مثل بوبر العقلانية الانتقادية في الاستيمولوجيا المعاصرة، والتي تجعل من الحقيقة أيا كانت نسبية، لها قابلية التكذيب والتخطيء، لأنها في جوهرها تاريخ من النظريات والفروض من نبات الاجتهاد البشري (إنسانية المعرفة) « إن علينا أن نتخلى عن فكرة المصادر الأولية للمعرفة، وعلينا أن نقبل أن المعرفة جميعها إنسانية، إنها مَحْمَلَةٌ بأخطائنا وتخميناتنا وأحلامنا وآمالنا، وأن كل ما يمكننا عمله هو أن نتلمس طريقنا نحو الصدق رغم أنه فوق استطاعتنا»²، لقد قدّمت هذه النظرية (العقلانية الانتقادية) تصور محدود ومتواضع حيال إمكانات وقدرات العقل نفسه، وهذا مدعى الواقعية المعقدة التي تؤمن بوجود واقع ممكن وقابل للمعرفة والفهم، لكن ليس بالطريقة السهلة والساذجة كما ترى الواقعية الخام، التي تؤمن بأن الحقيقة والواقعية ممكنة الإدراك والعلم، لأن نظرتها على الواقع بسيطة، والحقيقة في عيناها واضحة جلية، والطريق إليها سهل ليس مضني، وسروش مع واقعية التعقيد والانتقاد البوبرية؛ «وعليه فإن موقفي في الواقع هو موقف العقلانية المعقدة أو الانتقادية، بمعنى أن عالم الواقع، سواء في الدين أو الفلسفة أو الطبيعة، أعقد من أن تفرض الأحكام العقلية البسيطة حكمها عليه أو يتعامل الإنسان مع هذا الواقع بمنطق الجزمية»³، فالشك واللايقين يطارد أي نظرية معرفية باعتبارها افتراض يحتمل الصدق والكذب معا، وهو معرض بإلحاح للنقد والفحص والمراجعة « وتشدد الرؤية العقلانية النقدية على الطبيعة المستمرة واللامتناهية للتأملات النقدية وكأن معرفة الواقع له جانب خفي أو كآنها شيء هلامي، لذا فلا يمكن الحكم القاطع بأي نتيجة ختامية و نهائية»⁴، إن أنصار الواقعية المعقدة يرون بغموض طريق الحقيقة، وأنها صعبة الاكتشاف، وعسيرة التأمل، وأنه لا ثقة في وسائل المعرفة ومدركات الحس، إلا بعد المرور بمخبر

¹ مهدي رحبي وآخرون، عبد الكريم سروش دراسة النظريات ونقدها، المرجع السابق، ص 23.

² قاسم محمد محمد، كارل بوبر نظرية المعرفة في ضوء المنهج العلمي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، (د/ط)، 1986، ص 281.

³ عبد الكريم سروش، الصراطات المستقيمة، المصدر السابق، ص 84.

⁴ حسام علي الحسن العبيدي، التعددية الدينية عند عبد الكريم سروش، رسالة دكتوراه، كلية الآداب، قسم الفلسفة جامعة الكوفة،

الفحص والنقد « الواقعية المعقدة التي أُتخذت هنا أساساً لنظرية تكامل المعرفة الدينية هي نفسها الواقعية والعقلانية النقدية في مقابل الواقعية البسيطة... وقد أشرنا هناك إلى أن بعض تعابير الدكتور سروش تشف عن تصوره المتطرف بشأن العقلانية النقدية والذي يمهد الأرضية على الأرجح لنزعة الشك والنسبية المعرفية»¹، وعليه لن تُستثنى المعرفة الدينية ولن تنفلت من الواقعية البوبرية المتبناة في المشروع السروشي، فيما أنها بشرية فستصبح مجرد ظنون وحدوس، أو لنقل اجتهادات ممزوجة بالصواب والخطأ وبالتالي الغرق في النسبية من أعلى الرأس إلى أخمص القدم « يتضح أن الدكتور سروش بمبانيه المعرفية (الواقعية البوبرية)، لا يمكنه الحديث عن تكامل المعرفة البشرية... لذا لا يمكن الخلاص من ورطة الشك، فمن يؤمن بنظرية القبض والبسط، لا بد أن يسلم قياد ذهنه إلى الشك المطلق في كل المعارف البشرية، ومن جملة ذلك المعرفة الدينية»².

إلى هنا تكون العقلانية الانتقادية عند كارل بوبر تتوق للقطع واليقين، ولكنها تراه صعب المنال لأنها تركز التوازن النظري والعملي، كما أنها تنشأ الاقتراب لا الوصول، فمصطلحات من قبيل "ثابت" "مطلق" "أبدي" غير مرحب بها في حقل الواقعية المعقدة، وهذا هو المبنى الذي تتأسس عليه نسبية المعرفة، فأضحت التصورات والأفهام البشرية مجرد ظنون واحتمالات بعيدة عن اليقين والجزئية، ناهيك عن مبدأ "قابلية التكذيب" الذي جعله بوبر ميزاناً لقبول أي نظرية علمية، فقد استلهمه سروش وغيره من المفاهيم البوبرية وأسقطه على بحوثه في الدين والمعرفة الدينية « ويظهر في ثنايا طروحات سروش مدى تأثره العميق بنظرية المعرفة التي طورها كارل بوبر، الفيلسوف البريطاني النمساوي المولد، كثيراً ما استعمل سروش المفاهيم المتداولة في أعمال بوبر، مثل اعتبار العلم احتمالاً *probabity* والقابلية للتفنيد *falsifiability* كميّار لتمييز العلم من شبه العلم *pseudo - science*... أما الهدف الرئيس الذي ركز سروش على بلوغه فهو تفنيد دعوى السلطة المستندة إلى العلم المطلق، والقداسة، والكمال الإنساني»³، وكان موقف بوبر من الاستقراء أيضاً له حضور في الفلسفة

¹ محمد جعفري، العقل والدين في تصورات المستنيرين الدينيين، ترجمة: حيدر نجف، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط1،

2010، ص 188

² أحمد الواعظي، نقد نظرية القبض والبسط، المرجع السابق، ص 81

³ توفيق السيف، حدود الديمقراطية الدينية، دار الساقى، لبنان، ط1، 2008م، ص 204

السروشية لاهتمامها بفلسفة الصدر الاستقرائية « كما يمكن ملاحظة التأثير الكبير لبوبر في تأليف سروش كتابا يفند فيه الأسس المنطقية للإستقراء لمحمد باقر الصدر »¹.

-المدرسة التأويلية: لقد لعبت الهرمنيوطيقا دورا بارزا في مأسسة المشروع الفكري للسروش خصوصا مع الألماني الفيلسوف غادامير*، فالنظرية التأويلية كانت أهم آلية من آليات نقد الفهم الديني ومراجعة حسيمة لقراءة النصوص « اعتمد السروش هذه التأويلية الفلسفية، بهدف إعادة تعريف الدين الإسلامي »²، ويعد غادامير من أبرز ممثليها، الذي نادى بنسبية الفهم البشري، مما فتح النص أمام بلورالية في الفهم وتعددية في القراءة، دون اختزال النص في بعد دلالي واحد (لانهائية معنى وفهم النص) «ولكن وقفت الهرمنيوطيقا الفلسفية في مقابل هذا التلقي التقليدي والرائج واستطاعت أن تشق طريقها لتقبل « تعدد القراءات » pluralisme بشكل دائم»³، وقد شدد غادامير على فكرة جوهرية تؤكد على أن الإنسان بطبعه موجود تاريخان historique، يتحرك في فهمه ووعيه وفق شروط اجتماعية ونفسية وثقافية وسياسية معينة، فهناك أفق يحدد طريقة الفهم و نمط القراءة، والتحليل والتفسير والاستدلال، وبالتالي استحالة الوصول إلى اليقين والكمال في فهم وتفسير النصوص، فتاريخانية غادامير جاءت لتؤكد على فاعلية الذات، وضرورة تفعيل التصورات المسبقة والقليات من أجل صياغة معنى ومعرفة موضوعية بالنص «لكن حسب غادامير، لا يمكن استنطاق الأشياء وإدراكها إلى بأتماط المعقولة ومشاريع الفهم وانتظار المعنى التي نشكلها حول جوهر هذه الأشياء. لا إقصاء الذات والتصورات المسبقة»⁴، وهذا ما ذهب إليه سروش وتردد كثيرا في مؤلفاته خصوصا في تشريحه للمعرفة الدينية، إثباتا لبشريتها، ونسبيتها وتغيرها وتنوعها كما سيأتي تفصيله في

¹ يونس جعفر كاظم مكي البقالي، قراءة في نظرية " الصراطات المستقيمة عند الدكتور عبد الكريم السروش"، مجلة الراسخون، عدد خاص سبتمبر، 2020م، جامعة المدينة العالمية، ماليزيا، ص 55

* (هانز جورج جادامير) بالإنجليزية (Hans-Georg Gadamer): فيلسوف ألماني ولد في ماربورغ، 11 فبراير 1900. اشتهر بعمله الشهير الحقيقة والمنهج، وأيضاً بتجديده في نظرية تفسيرية الهرمنيوطيقا. وقد توفي في هايدلبرغ، 13 مارس 2002 للمزيد من المعلومات حول سيرة حياته يمكن العودة إلى: عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، ج1، المرجع لسابق، ص101، جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، المرجع السابق، ص423

² غالب ناصر، مباني الدين التجريبي والتعددية الدينية في فلسفة عبد الكريم سروش، مركز الفكر الإسلامي المعاصر، النجف الأشرف، ط1، 2012م، ص 171

³ علي أحمد الكرابادي، قراءة في تعدد القراءات، المرجع السابق، ص 76

⁴ جون هانز غادامير، فلسفة التأويل، منشورات ضفاف/ منشوات الاختلاف، الجزائر/بيروت، ط3، 2017م، ص22

مقامه «النقطة الجديدة بالذكر هنا من الناحية التاريخية، هي أن رأي الدكتور سروش هنا تكرر لطروحات بعض فلاسفة الهرمنيوطيقا مثل غادامر (h .g. gadamer) الذين شددوا على فكرة أن الإنسان موحود تاريخاني، وأن فهمه للأمور يتكون في أفق تاريخي بشري، لذلك فهو فهم ناقص.. وهذه أفكار كان غادامر، وإلى حد ما هايدغر، أبرز مروج لها»¹.

-المدرسة العرفانية : لقد كانت الجنازة الصوفية حاضرة بقوة في تأسيس وبناء فكر سروش وفلسفته، ودليل ذلك هو كثرة استشهاداته بأقوال العرفاء وأشعارهم في كتاباته، فكتب العرفاء كانت حاضرة معه في رحلته العلمية إلى بريطانيا « في العام 1972 عندما كنت عازما للذهاب إلى بريطانيا لإكمال الدراسة الجامعية اصطحبت معي أربعة كتب: الأسفار الأربعة (العقلية) لصدر الدين الشيرازي، والمحجة البيضاء للملا محسن فيض الكاشاني، والمتنوي المعنوي لجلال الدين البلخي الرومي، وديوان شمس الدين محمد حافظ الشيرازي، الأول كان غذاء لعقلي والأخرى كن غذاءً لروحي»²، ولم يقتصر هذا المجدد الديني في دراسته للمعرفة الدينية على الخلفيته الفلسفية والعلمية الغربية، بل سعى إلى مزجها بالثقافة الإسلامية المستمدة من التراث، بصنوفه المعرفية المتنوعة (علم الكلام /التفسير/أصول الفقه/ التصوف..) «فقد كان شديد التأثر بأشعار المتصوفة كحافظ الشرازي، وسعدي، وجلال الدين الرومي؛ بل أسس نظريته المعرفية وأفقه الفكري، من خلال الاعتراف من المتن الصوفي، ومنه اقتبس أهم مفهوميين في مشروع الفكري وهما: (القبض) و (البسط)»³، وقد أشار إلى هذا التأثير المترجم لكتبه أحمد القبانجي* في مقدمة كتاب " العقل والحرية" «وهو ذو ميل صوفي بارز، يظهر هذا الميل في

¹ صادق لاريجاني، نظرية القبض والبسط، مراجعة نقدية، قضايا إسلامية معاصرة، العدد الخامس عشر، 1422هـ - 2001م، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد. ص 16

² عبد الكريم سروش، العقل والحرية، المصدر السابق، ص 09

³ محمد همام، حدود الشريعة بين الذاتي والعرضي وبين الحد الأدنى والحد الأعلى، مدخل نقدي إلى أطروحة تأويلية، مؤمنون بلا حدود، المغرب، 13 يناير 2017م، ص 4

<https://www.mominoun.com/articles/>

* أحمد حسن علي القبانجي باحث وكاتب شيعي ليبرالي عراقي ولد في النجف في 2 يناير 1958. ألف عديدا من الكتب كما ترجم عددا من كتابات المفكر الإيراني الدكتور عبد الكريم سروش. درس في الحوزة الدينية في النجف منذ عام 1974 حيث درس الفقه والاصول على أساتذتها وغادر العراق عام 1979 في عهد صدام حسين إلى سوريا ولبنان واستقر في إيران حيث درس في قم، وتبلور فكره أثناء وجوده في إيران، وعاد عام 2008 إلى العراق. للمزيد حول سيرته يمكن العودة إلى موقعه الرسمي

<http://www.ahmed-algubbanchi.com/resume.php>

عناوين كتبه، كما يظهر في لجوئه إلى مقتطفات من الشعر الصوفي يعزز بها آراءه وحججه، مستمدة بالأخص من كتابي المثنوي لجلال الدين الرومي، وغزليات حافظ الشيرازي،¹ وقد استلهم سروش كثير من المصطلحات الصوفية ووظفها في بناء نسقه المعرفي، فالذخيرة المولوية بالخصوص في صورتها الشعرية شكلت إطاراً نظرياً ومنهجياً اقتحم بها فضاء الدين، فقد استعار مفهوم الذاتي والعرضي من ديوان المثنوي، إضافة إلى مقولة القبض والبسط الصوفية «يقدم السروش الصياغة المكتملة لهذه الأطروحة في نموذج «الذاتي والعرضي في الدين» الذي أعدّه في شكل دراسة هامة استلهم فيها التمييزات الصوفية بين الظاهر والباطن والشريعة والحقيقة على غرار استلهامه لمقولة «القبض والبسط» من المعجم الصوفي ذاته²، أما نظريته في التعددية الدينية فتعد ثمرة شتغاله بالمتن الصوفي، بل عُدّ فاتحة المشروع البلورالي بدءاً من أستاذه المولوي، الذي حظي عنده بالاهتمام ومنحه فضاءً كبيراً من الحجية والاعتبار والاستشهاد «كلام المولوي هنا حجة في المقام، وأنا بدوري أعتمد في هذا الباب على أعمال جلال الدين المولوي، لأنني أولاً: أرى أنه خاتم العرفاء، وثانياً: إنّ بيانه يمثل أحلى وأجمل بيان،³».

لم يخفي سروش إعجابه بالتجربة الصوفية وطرق العرفاء، كما تشهد بذلك كتاباته التي تحاول أن تجذّر الأصل الصوفي في الفكر سروشي ونظرياته «وأنا أؤكد هنا أن الحركة الصوفية هي حركة دينية وتتضمن الكثير من التعاليم الجيدة واللطيفة»⁴، لكنه يصرح في مقام آخر بروح تفاضلية استقراره على النظم المولوي كما يعترف بذلك، لأنه كان حسبه عالماً من الرحمة والحنان والحب «كنت أبحث عن إله رحيم، له قلب واسع، لا حدود له وجدت هذا الإله عند «مولوي»⁵، وبالتالي نخلص إلى أن الدرس العرفاني قد تلقاه سروش قبولاً، وجعله أهم أساساً لمبانيه المعرفية والنظرية «قبول الدرس العرفاني كان شغل الدكتور عبد الكريم سروش، بدءاً من عنوان كتابه «القبض والبسط...» الحامل

¹ عبد الكريم سروش، العقل والحرية، المصدر السابق، ص 16

² عبد الله السيد ولد آباه، الذاتية والتكليف والاعتراف الشرعي والسروش نموذجاً، مجلة التفاهم، السنة العاشرة 2012، العدد 39، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، سلطنة عمان، ص 161

³ عبد الكريم سروش، الصراطات المستقيمة، المصدر السابق، ص 23

⁴ عبد الكريم سروش، التراث والعلمانية، المصدر السابق، ص 123

⁵ عبد الكريم سروش، العقل والحرية، المصدر نفسه، ص 10

لهذين المصطلحين العرفانيين مرورا باستشهاده المتكرر في كتبه ومحاوراته وخطبه بكلمات المتصوفة والعرفاء، «¹».

3- الضبط الابستمولوجي للمعرفة الدينية عند سروش:

أولاً: اصطلاح المعرفة الدينية : نجد أنفسنا للوهلة الأولى عند اصطدامنا بمفردتي المعرفة الدينية للوهلة الأولى أمام مركب لفظي؛ "معرفة" و "دين"، ومن أجل استكناه حقيقة هذا المركب وضبط تعريف له ينبغي وضع تعريف لأجزائه :

(1) المعرفة le savoir : مشتقة من مادة "ع ر ف"

-لغة: يعرفها الفيروز آبادي بالعودة إلى اشتقاقها اللغوي من مادة الفعل "عرف" الذي حسبه « عرف يعرفه معرفة وعرفانا وعرفة وعرفانا، بكسرتين مشددة الفاء: عَلِمَهُ»²، وهنا يصبح الفعل عرف يفيد معنى العلم الذي يقابله الجهل، وهو عدم المعرفة والعلم، أما الجرجاني فيجعل المعرفة هي علم بعد جهل، وهي ما لا يصدق كصفة على الباري تعالى تنزيها له، لأن علمه لا يسبقه جهل «والمعرفة أيضا إدراك الشيء على ما هو عليه وهي مسبقة بجهل بخلاف العلم، ولذلك يسمّى الحق تعالى بالعالم دون العارف»³، وقد ورد في "تاج العروس" في مدلول كلمة المعرفة « إدراك الشيء بتدبر وتفكر لأثر»⁴، فقد جعل المعرفة إدراكا لجزئيات الشيء حسيا، حتى تتكون لنا حقيقته، فكان حسبه إدراك الأثر طريقا لمعرفة المؤثر « والمقصود بالإدراك هنا، أن يتوصل الإنسان على علم من العلوم أو حقيقة من الحقائق بالجزئيات القابلة إدراكها عن طريق الحواس الخمس، وعندما تتحقق لإنسان إدراك جزء من أجزاء علم ما فأصبح عارفا بذلك الشيء ويتحقق له معرفة حقيقة ذلك الجزء تحقيقا أم تجريبيا أو ملاحظة»⁵، فحاصل كلامه مركز على المعرفة الحسية التي ترتد إلى حاسة وموضوع إحساس. وفي

¹ أحمد عبد الحسين، طواف حول كعبة المعنى، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، السنة الثانية عشر العدد 35-36، ربيع وشتاء 2008م،

مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، 2008م، مركز البحوث المعاصرة، بيروت، ص 296

² الفيروز آبادي، القاموس المحيط، المصدر السابق، ص 1030

³ الجرجاني، التعريفات، المصدر السابق، ص 218

⁴ المرتضى الحسيني الزبيدي، تاج العروس، ج 24، تحقيق: مصطفى حجازي، مطبعة حكومة الكويت، الكويت، (د/ط)، 1987، ص

133.

⁵ محمد باقر الحاج يعقوب، التصور الإسلامي للعلم وأثره في دائرة المعرفة، مجلة الإسلام في آسيا، العدد الخاص الرابع، ديسمبر 2011،

الجامعة الإسلامية العالمية، ماليزيا، ص 6.

لسان ابن منظور نجد العلم مرادفا للمعرفة إذ يقول « عرف: العرفان: العلم: ... والعرف والعرف بمعنى مثل عليم وعالم؛ »¹، وفي مادة "علم" يقابلها في المرادف بكلمة معرفة « وعلمت الشيء أعلمه علما: عرفته »².

نستنتج إذن أن المعرفة في عرف علماء اللغة تدل على معنى: الإدراك والعلم وكلها في مقابل الجهل بالنقيض.

-اصطلاحاً: في معجم "اللانند الفلسفي" تتحدد المعرفة بأربعة معاني، سنقتصر على التحديد الاصطلاحي الأول الذي تكون فيه المعرفة عبارة توجه الفكر نحو موضوع معين قابع في ذهن الذات العارفة، أو في خارجها مستقر في العيان، والسعي إلى بناء علم به كامل وتام، وكأن المعرفة فعل تفكير وتفكر «فعل الفكر الذي يخترق ويحدد موضوع معرفته بهذا المعنى، تكون المعرفة التامة لشيء هي تلك التي لا تترك، ذاتياً، أي شيء غامض أو ملتبس في الشيء المعلوم؛ أو تلك التي لا تترك، موضوعياً، شيئاً خارجها مما يوجد في الواقع الذي تنطبق عليه»³، وفي "المعجم الفلسفي" لإبراهيم مذكور* فقد جعلها نقطة التقاء بين الذات والموضوع في عملية الإدراك «ثمرّة تقابل والاتصال بين ذات مدركة وموضوع مدرك»⁴، أي العلم المحصل من فعل الإدراك المكوّن من دارك ومدروك، فلفظ المعرفة هنا يطلق على فعل عقلي (إدراك)، أما جميل صليبا* ففي معرض كلامه عن مصطلح المعرفة جعله نشاطاً للعقل الموجه نحو ادراك الأشياء الخارجية ذات الوجود الموضوعي، أو يراد به الثمرة أو المستفاد من فعل الإدراك « وجملة القول أن المعرفة تطلق على معنيين أساسيين الأول هو الفعل العقلي الذي يدرك

¹ ابن منظور، لسان العرب، ج9، تحقيق: عبد الله على كبير ومحمد أحمد حسب الله وهاشم محمد الشاذلي، دار المعارف، القاهرة، (د/ط)، (د/س)، ص 236.

² المصدر نفسه، ص 417.

³ أندري لانند، موسوعة لانند الفلسفية، ج1، ترجمة: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت/باريس، ط2، 2001، ص 208.

* إبراهيم بيومي مذكور (1902 - 1996). عالم لغة ومختص بالفلسفة وأستاذ جامعي مصري. ومحقق، دكتوراه الدولة في الفلسفة عام 1934م. اختير لعضوية مجمع اللغة العربية عام 1946 وأصبح الأمين العام للمجمع عام 1961. من مؤلفاته: "تحقيق كتاب الشفاء لابن سينا"، "في الفلسفة الإسلامية". "المعجم الفلسفي".

⁴ إبراهيم مذكور، المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، القاهرة، (د/ط)، 1983، ص 186

* جميل صليبا كاتب ومفكر عربي. سوري (1902/1976) عرف بجهوده الكبيرة في خدمة العلم والتراث العلمي العربي. وإمادة اللثام عن إسهامات المسلمين - والعرب منهم - في تقدم البشرية، من مؤلفاته: "تاريخ الفلسفة العربية"، "علم النفس في الفلسفة والمنطق".

الظواهر ذات الصفة الموضوعية، والثاني إطلاقها على نتيجة ذلك الفعل أي على حصول صورة الشيء في الذهن»¹، أي عملية انعكاس الظواهر في الوعي نتيجة ذلك النشاط. إلى هنا ننتهي إلى أن اصطلاح المعرفة لا يخرج غالباً عن معناه اللغوي، وإن كانت له استعمالات مختلفة بحسب الحقل المعرفي الذي تدخل فيه؛ كالمنطق، أو الفلسفة، أو علم الأصول، أو التصوف «ومن هنا فنحن نقصد من المعرفة مطلق العلم؛ أعم من كونه بلا واسطة أو معها، وسواء كان مفهوماً أو قضية، وسواء كان متعلقاً بأمور مادية حسية أم بأمور غير مادية»². فالمعرفة إلى هنا نجدتها تحصيل لفعل الذات، أو هي فعل الذات في حد ذاته (إدراك)، وقد نجد التباساً بين العلم والمعرفة من حيث تداخل المفهوم وتشابك معانيه غير أن البعض يضع تمييزاً بينهما باعتبار أن المعرفة موضوعها الكليات العقلية والعلم الجزئيات الواقعية « وفَرَّقوا بين المعرفة والعلم فقالوا أن المعرفة إدراك الجزئي، والعلم إدراك الكلي، وأن المعرفة تستعمل في التصورات والعلم في التصديقات »³.

ثانياً: الدين

-لغة: قال ابن الفارس « الدال والباء والنون أصل واحد إليه يرجع فروعه كلها وهو جنس من الانقياد والذل فالدين: الطاعة»⁴، وفي "تاج العروس" « (والدين، بالكسر: الجزاء) والمكافأة، يقال: إنه ديناً، أي جازاه، يقال: « كما تدين تدان»⁵، والملاحظ أن كلمة دين تأخذ عدّة معاني في لغة العرب وهو ما نجدّه عند صاحب "تاج العروس"، غير أنه يشير إلى معنى يعتبره الأصل والعمدة في فهم الدين « (و) الدين: (الطاعة)، وهو أصل المعنى، وقد دنته، ودّنت له، أي طعته، (و) الدين: (الذل) والانقياد، قيل: هو أصل المعنى، وبهذا الاعتبار سميت الشريعة ديناً»⁶. أما الجرجاني فقد حصر الدين في معناه السماوي باعتبار الدعوة إلهية للناس عن طريق الرسول « وضع إلهي يدعوا أصحاب العقول

¹ جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، دار الكتاب اللبناني، لبنان، (د/ط)، 1982، ص 394

² محمد حسين زاده، مدخل في نظرية المعرفة وأسس المعرفة الدينية، أطراف للنشر والتوزيع، م ع س، ط1، 2013، ص 91

³ جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، المرجع نفسه، ص 392

⁴ أحمد بن الفارس، معجم مقاييس اللغة، ج2، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، (د/ط)، 1979، ص 319

⁵ السيد محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، تاج العروس، ج35، مطبعة حكومة الكويت، الكويت، ط1، 2001، ص52

⁶ المصدر نفسه، ص54

إلى قبول ما هو عند الرسول»¹، وفي "القاموس المحيط" يكون الدين «ما له أجل، كالدينة، بالكسر، وما لا أجل له، ففرض... ودنته، بالكسر، وأدنته، أعطيته إلى أجل، وأقرضته. ودان هو: أخذه... وقد دنت به، بالكسر، والعادة والعبادة»².

يتضح من كل هذه التعريفات وغيرها كثير أن الدين في عُرف اللغة يحمل معنى العادة أو الحالة، وأن الدين يتحقق بين طرفين؛ دائن ومدين طاعة وانقيادا قبالة جزاء ومكافأة « المعنى اللغوي بكل اشتقاقاته يجعلنا أمام طرفين؛ طرف أعلى وطرف أدنى، والدين هو الحالة للطرف الأدنى الذي هو محتاج للطرف الأعلى، ومن هنا ارتبط الدين بالاستسلام والطاعة للمعبود، كما يستسلم المرء لمن يدينه ويستكين طاعة له وذلك في الطلب»³ من هنا أطلق على الإسلام دينا وكذا وردت تسمية الشريعة بالدين.

-اصطلاحاً: لاشك أن الضبط الاصطلاحي لمفهوم الدين يشهد نوع من الاضطراب وعدم الاتفاق، نتيجة تعدد الرؤى وتباين وجهات النظر والمناهج الفكرية المتبناة، فنجد كلمة الدين في الاصطلاح الغربي مرادفة لكلمة "religion" المأخوذة من الكلمة اللاتينية "religio"، وهناك من يرجع أصل هذه الكلمة الفرنسية إلى كلمة "releeeve" «وأصل الكلمة الفرنسية نفسه سواء كان «releeeve» الذي اعتمده شيشرون (أي المتابعة بدقة وإعادة جمع)»⁴. ومصطلح "releeeve" في حد ذاته يتألف من مقطعين RE و ligeve وهذا الرأي يأخذ به شيشرون « يقول بأن لفظة RELEGIO مشتقة من لفظ releeeve، المركب هو ذاته من السابقة RE التي تعني الإعادة والتكرار عندما تضاف إلى أحد الأفعال، ومن فعل ligeve الذي يعني قطف، جمع،... وعندما تضاف إليه السابقة RE فيعني إعادة الجمع، إعادة القطف. وحيث ينسب هذا الفعل إلى السلوك الداخلي عند الإنسان فهو يعني عودة إلى «تمّ» التفكير والتبصر والاختلاء»⁵، غير أن هذا المعنى قد

¹ الجرجاني، التعريفات، المصدر السابق، ص 109

² الفيروز آبادي، القاموس المحيط، المصدر السابق، ص 560-561

³ مصطفى النشار، مفهوم الدين وتصنيف الأديان، مجلة الاستغراب، العدد 13، حريف 2018، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، العراق، ص 155-156

⁴ جان بول ويليم، الأديان في علم الاجتماع، ترجمة: بسمة علي بدران، المؤسسة الاجتماعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1،

2001، ص 175

⁵ معن زيادة، الموسوعة الفلسفية العربية، ج1، معهد الإنماء العربي، ط1، 1986، ص441

تطور فيما بعد؛ ولم يثبت على ما تم تصوره في البداية فقد تطور ليرتقي من «السلوك الداخلي الشخصي الذي دلّت عليه في البدء، امتدت دلالتها فيما بعد إلى المعنى الموضوعي، فصارت تعني الطقوس والواجبات والشعائر بذاتها»¹، وهناك رأي آخر يرجع الاشتقاق اللغوي إلى الكلمة اللاتينية "RELEGOVE" « أو « religove » الذي اعتمده لاكتاناس (أي ربط) أصل غير مؤكد²، ويعلق لالاند* على هذا الاشتقاق المتجادل فيه مشككا في تلك التفسيرات المعلّقة على كلمة "relegio" « من البين أن هذا التفسير مصطنع ومفتعل، مع ذلك يسود الاعتقاد اليوم أن الدين متعلق بالربط»³، لينتهي إلى الاستقرار على معنى خاص يبدو له مقبولا ومعقولا « بنحو عام، تبدو كلمة religio أنها تعني في اللاتينية الإحساس المصحوب بخوف وتأنيب ضمير، بواجب ما اتجاه الآلهة»⁴، يبدو أن هذا التعريف متعلق بمنهج استبطاني يأخذ التجربة الشعورية بعين الاعتبار في فهمه لحد الدين، وهو ما نجده مبسوطا عند ويليام جيمس** « فالدين الذي أعنيه هنا، هو الأحاسيس والخبرات التي تعرض للأفراد في عزلتهم، وما تقود إليه من تصرفات، وتتعلق هذه الأحاسيس والخبرات، بنوع من العلاقة، يشعر الفرد بقيامها بينه وبين ما يعتبره إلهًا»⁵، وتستند أغلب التعريفات على فكرة القوة المفارقة، أو الحقيقة فوق طبيعية أو اللامتناهي، اللامردك «تقوم فكرة "فوق طبيعي" super naturel، أساسا لعدد من التعريفات- والتعبير هنا، يشير إلى كل ما يتجاوز المعارف الإنسانية

¹ المرجع السابق، ص 441

² جان بول، الأديان في علم الاجتماع، المرجع السابق، ص 175

* أندريه لالاند فيلسوف فرنسي، (1876-1963) حصل سنة 1899 على شهادة دكتوراه في الآداب، عمل أستاذاً في السربون، ثم بالجامعة المصرية، كان عقليا في توجهه الفلسفي، وليبراليا في السياسة من أهم مؤلفاته: "الأوهام التطورية"، "العقل والمعايير"، : جورج

طرايشي، معجم الفلاسفة، المرجع السابق، ص 570

³ أندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ج1، هامش صفحة، 1204

⁴ المرجع نفسه، ص 1204

** وليام جيمس (1842-1910) هو واحد من أكثر الفلاسفة نفوذا في الثقافة الأمريكية المعاصرة. يعتبر أحد أكبر الأسس للمدرسة الفلسفية العملية، إلى جانب تشارلز ساندرز بيرس وجون ديوي. في هذا المعنى، تجدر الإشارة إلى أن وليام جيمس هو الذي صاغ مصطلح "البراغماتية"، والذي سبق أن استخدمه س. س. بيرس، لإعطاء اسم لهذا التيار الفلسفي من أهم مؤلفاته: "البراغماتية" تنويعات التجربة الدينية" ينظر: الشيخ كامل محمد محمد عويضة، وليم جيمس رائد المذهب البرغماتي، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 1993، من ص 11 إلى ص 16.

⁵ فرح السواح، دين الإنسان بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني، دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، سورية، ط4، 2002، ص

ويقع في نطاق السر والمجهول»¹، وهذا ما نبذه متحققا عند هيربرت اسبنسر* كـمعرّف ميتافيزيقي للدين « الدين هو الاعتراف بأن جميع الأشياء الموجودة، ليست سوى تجليات لقوى تجاوز معرفتنا»²، وهنا ظهر الجانب النظري في تعريف الدين، الذي يركز على الإيمان بوجود قوة مفارقة، وإله مطلق متعالى فوق حدود الزمان والمكان، وهذه الجنازة الميتافيزيقية تتردد عند هيجل؛ الذي يحتزل الدين في ثنائية المتناهي الباحث عن اللامتناهي « الدين هو ارتفاع الروح من المتناهي إلى اللامتناهي»³، أما كانط* فإنه قدم تعريفا أخلاقيا للدين « الدين هو معرفة الواجبات كلها باعتبارها أوامر أخلاقية»⁴ وبالتالي فإن جوهر حسب التحديد الكانطي التزامات لواجبات أخلاقية باعتبارها أوامر مقدسة من الله، فيكون الدين مؤسسا على الأخلاق.

يعتبر الدين عند علماء الاجتماع ظاهرة اجتماعية بامتياز كمجموع شعائر وسلوكات وطقوس تلتف حول فكرة المقدس توحد المؤمنين وتجمعهم «إن أي دين هو منظومة متماسكة من المعتقدات والممارسات المتعلقة بأمور مقدسة؛ أي: منفصلة، محرمة، وهي معتقدات وممارسات تجمع في إيلاف أخلاقي واحد، يدعى جامعاً، كلّ الذين ينتمون إليه»⁵، يسعى دور كايم** إلى تقديم تعريف جامع

¹ المرجع السابق، ص 23.

* هو فيلسوف بريطاني (1820 - 1903). اعتبر سبنسر أحد أكبر المفكرين الإنجليز تأثيراً في نهاية القرن التاسع عشر وهو الأب الثاني لعلم الاجتماع بعد أوجست كونت الفرنسي، اشتهر بنظريته عن التطور من مؤلفاته: "أسس علم الحياة"، "أسس علم النفس".

ينظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، مؤسسة هنداوي، مصر، (داط)، 2012، ص 379-380

² إحسان علي الحيدري، فلسفة الدين في الفكر الغربي، المرجع السابق، ص 39.

³ محمد عثمان الخشت، مدخل إلى فلسفة الدين، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2001، ص 18.

* فيلسوف ألماني (1724-1804) من عصر التنوير، ويعتبر من أهم مفكري أوروبا الحديثة، ويعد تأثيره على الفكر الغربي لا يقاس، فلقد كان نقطة البداية والإلهام لحركة المثالية الألمانية في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر، وبشكل أكثر تحديداً بالنسبة للكانطية التي نشأت حوله في حياته من أعماله: "نقد العقل الخالص" "مشروع السلام الدائم" "نقد العقل العملي".

ينظر: - عبد الرحمن بدوي، إيمانويل كنت، وكالة المطبوعات، الكويت، ط1، 1977، من ص 7 إلى ص 27.

- ألن و. وود، كانط، ترجمة: بدوي عبد الفتاح، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2014، من ص 15 إلى ص 47.

⁴ Kant, Religion within the Limits of Reason Publishing Company (Ger. 1793) p. 142

Alone, tr., T. M. Greene and H. H. Hudson. Chicago, The Open Court

⁵ émile durkhem. Les formes élémentaires de la vie religieuse .biblis.Paris 2014.p65

* فيلسوف وعالم اجتماع فرنسي (1858-1917) من مؤسسي علم الاجتماع الحديث، ولد في أحضان أسرة يهودية، من أهم أعماله "في تقسيم العمل الاجتماعي" "التربية الاجتماعية" عين استاذا في جامعة بوردو سنة 1887م. ينظر: محمد شهاب، رواد علم الاجتماع، ص 24، أيضا: عبد الرحمن البدوي، موسوعة الفلسفة، ج1، المرجع السابق، ص 480 وما بعدها

للدين، يضم وينطبق على كل الأديان البدائية منها إلى الأكثر تطوراً، وهو يركز في تعريفه على الطابع الاجتماعي للدين لا كحالة فردية، أو تجربة ذاتية خاصة، بل مشترك جماعي، من جهة أخرى نجد أنه يقيم تقسيم للدين في هذا التعريف إلى إيمانيات مجردة (عقائد) وعمليات (عبادات)، أي فكر أو تصديق وعمل، وهذه العقائد والطقوس تتعلق بمقدسات مادية أو غير مادية تتسم بالرهبة والخشية. أما بيت التحليل النفسي فقد جعل الدين مع فرويد* منظومة أفكار ومسلمات وتوكيدات يعتقد بها الإنسان تربطه بعالم الخارج الموضوعي أو عالم الداخل الذاتي، وهذه التصديقات تعلم صاحبها أسراراً كان يجهلها وتلزمه الاعتقاد بها والإيمان «الأفكار الدينية معتقدات، توكيدات تتعلق بوقائع العالم الخارجي (أو الداخلي) وعلاقاته، وهذه المعتقدات تعلمنا أشياء لم نكتشفها بأنفسنا وتتطلب من جانبنا فعل إيمان»¹.

أما تعريفات المسلمين من العلماء والمتكلمين والفقهاء فقد أكدت على إلهية المصدر الديني كما يرى الجرجاني «إنه وضع إلهي يدعوا أصحاب العقول إلى قبول ما هو عند الرسول صلى الله عليه وسلم»²، وهنا تتحدد ثلاث أبعاد للدين: وحي منزل، نبي مرسل، وإنسان عاقل هو المرسل إليه، أم جابر بن حيان** «إن حدّ الدين هو الأفعال المأمور بإتيانها للصالح فيما بعد الموت»³، وهنا التركيز على الجانب الخُلقي عند جابر، فالدين هو مجرد استجابة لأمر إلهي للفلاح يوم الآخر، وهنا تظهر النزعة الغائية في التدين حسب التعريف الحياتي.

نستنتج في الأخير أن التعاريف تتعدد حول مصطلح الدين وتختلف حسب الأرضية المعرفية والإيديولوجية للمعرّف، غير أن ما يمكن صياغته ونحته كتعريف يقترّب من حقيقة الدين بناء على ما تم بسطه من اجتهادات تعريفية مختلفة المشرب: الدين تجربة أو منهج، ترتضيه الجماعة ويرسمه المجتمع

* سيغموند فرويد (1856-1939) هو طبيب الأعصاب النمساوي الذي أسس مدرسة التحليل النفسي وعلم النفس الحديث. اشتهر فرويد بنظريات العقل واللاوعي وبطريقة التداعي الحر كمنهج في العلاج. أعطى أهمية كبيرة للأحلام في الكشف عن شخصية الإنسان. من مؤلفاته "تفسير الأحلام" "قلق في الحضارة". ينظر: عبد الرحمن البدوي، موسوعة الفلسفة، ج1، المرجع السابق، ص 122 وما بعدها.

¹ سيغموند فرويد، مستقبل وهم، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط4، 1998م، ص34

² الجرجاني، التعريفات، المصدر السابق، ص 109

** جابر بن حيان بن عبد الله الأزدي عالم مسلم عربي، اختلف من أي بطن الأزدي يُنسب. برع في علوم الكيمياء والفلك والهندسة وعلم

المعادن والفلسفة والطب والصيدلة، ويُعد جابر بن حيان أول من استخدم الكيمياء عملياً في التاريخ. أنظر: زكي نجيب محمود، سلسلة

أعلام العرب (جابر بن حيان)، مكتبة مصر، مصر، (د/ط)، (د/س)، من ص 11 إلى ص 39

³ جابر بن حيان، مختار رسائل، تحقيق: ب كراوس، مكتبة الخانجي، القاهرة، (د/ط)، 1935م، ص108

يفسر الإنسان والحياة والطبيعة ويتصور حقيقتهم، أو تجسيد جمعي لتجربة ذاتية (فردية) « إن الدين الذي أصفه هنا هو التعبير الجمعي عن الخبرة الدينية الفردية؛ التي تم ترشيدها من خلال قوالب فكرية وطقسية وأدبية ثابتة، تتمتع بطاقة حياتية عالية بالنسبة إلى الجماعة»¹.

إلى هنا يكون قد انبنى لنا تصور حول اللفظ المركب: معرفة/دين، والجمع بينهما يضعنا أمام مصطلح المعرفة الدينية: كمجموعة المفاهيم والتصورات والأفكار التي أنتجها الإنسان عند تناوله للدين وظواهره بحثاً ودراسة «المعرفة الدينية نحو من المعرفة وتمتاز عن غيرها من المعارف بوصفها دينية، وأما المراد من الدين فهنا الدين الوحياني بمعنى أن هناك وحياً هبط من الله إلى نبيه بلغ دينه»²، وإن كانت المعرفة الدينية بهذا التعريف مخصوصة بالدين الإسلامي، أي: مجموع الأفكار والنظريات والعلوم المتكونة نتيجة اهتمام الإنسان بالدين ومحاولة فهم نصوصه «المعرفة الدينية: مجموعة المعارف المرتبطة بالأديان الإلهية غير المحرّفة، الباحثة في مجالات العقائد، والأخلاق والأحكام»³.

4- تفكيك مفهومي الدين والمعرفة الدينية عند سروش:

-الدين: إن أهم وثيقة ومرجع يبين لنا نظرة سروش إلى الدين، والمسلك الذي يختاره في البحث في هذا المفهوم هو كتاب "نظرية القبض والبسط"، الذي يعدّ ثمرة وباكورة تجربة دينية، وفلسفية، واجتماعية، وعلمية وثقافية، وحتى سياسية لهذا المفكر فيكون الدين في تصوره «عبارة عن مجموعة من الأركان والأصول والفروع المنزلة على النبي، إضافة إلى سير الأولياء وسننهم»⁴، الدين هنا هو أصول وفروع الشريعة الإسلامية المستنبطة من الوحي الإلهي، أي القرآن والسنة، وهذه المرجعية تتمدد لتضيف حتى سنن آل البيت عليهم السلام لالتزامه العقدي الشيعي «الإسلام عبارة عن مجموع ما جاء في القرآن والسنة، والسنة هي مجموع من الروايات والأفعال والتقريرات المأثورة عن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم، وطبعاً لاعتقادنا نحن الشيعة فإننا نلحق الأئمة المعصومين بالنبي الأكرم

¹ فرح سواح، دين الإنسان بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني، المرجع السابق، ص 43

² كلمة التحرير، المعرفة الدينية؛ الإنتماء، الماهية، مجلة قراءات معاصرة، العدد الثاني، السنة 1، جمادى الأولى 1437، ربيع 2016،

مؤسسة مثل الثقافية، النجف الأشرف، ص 14

³ محمد حسين زادة، مدخل في نظرية المعرفة وأسس المعرفة الدينية، المرجع السابق، ص 92

⁴ عبد الكريم سروش، القبض والبسط في الشريعة، المصدر السابق، ص 29

أيضا¹، لكن الملاحظ أن سروش لا يرى حرجا في توظيف كلمة الشريعة مكان الدين، وهي معه تحمل معنيين (الشريعة) بمعنى الوحي و سنن الرسول صلى الله عليه وسلم، وتارة بمعنى التكاليف العملية (الفقه)، وهو ما تنبه له مصطفى ملكيان «أحيانا يستعمل الدكتور سروش لفظ « الشريعة » يدل لفظ « الدين » وفي كتابه يستخدم كلمة « الشريعة » بمعنيين:

1- بمعنى الدين الكتاب والسنة (ص 17 و 19 و 255)

2- بمعنى مجموعة الأحكام والفتاوى الفقهية،².

-المعرفة الدينية: حسب سروش المعرفة الدينية تكون « فهم الناس المنهجي والمضبوط للشريعة »³، نلاحظ في هذا التعريف أن المعرفة الدينية من سنخ المعارف الخاصة، التي لها حضور عند العلماء والنخبة المثقفة المهتمة، بما أنه وضع له صفتين في مقام الشرط هما: المنهج والضبط، واللذان تتحققان عند الصفوة من الباحثين والدارسين (علماء الدين) « فالذي يقصده من المعرفة الدينية حتى آخر بحثنا هنا هو المعرفة التي يحملها جميع المتكلمين والفقهاء وعلماء الأخلاق والمفسرين عن الدين، وليس معرفتي أنا ومعرفتكم أنت عن الدين »⁴، وفي تعريف آخر يكرس سروش خاصية الضبط والمنهجية في البحث الديني إبان تحديده لماهية المعرفة الدينية « إذا المعرفة الدينية جهد إنساني لفهم الشريعة، مضبوط ومنهجي »⁵، وهنا يحضر الفهم والتفسير والشرح والتحليل البشري للنصوص المقدسة، والأقوال والسلوكات التي هي أيضا تدخل في مقام التقديس « والمعرفة الدينية هي تفسير للشريعة والمعاني التي تحصل من فهم كلام الباري عز وجل، فأقوال النبي والأئمة، وهي أيضا حصيلة للسعي البشري لفهم الشريعة والدين »⁶.

¹ مهدي رجي وآخرون، عبد الكريم سروش دراسة النظريات ونقدها، المرجع السابق، ص 218

² مصطفى ملكيان، القبض والبسط النظري للشريعة عرض ونقد، قضايا إسلامية معاصرة، العدد الخامس عشر 1422هـ، 2001م، مركز

دراسات فلسفة الدين، بغداد، ص 30

³ عبد الكريم سروش، القبض والبسط في الشريعة، المصدر السابق، ص 29

⁴ مصطفى ملكيان، القبض والبسط النظري للشريعة عرض ونقد، المرجع السابق، ص 32

⁵ عبد الكريم سروش، القبض والبسط في الشريعة، المصدر نفسه، ص 30

⁶ محمد رضا وصفي، الفكر الإسلامي المعاصر في إيران، دار الجديد، لبنان، ط1، 2000م، ص 298

5- نظرية تكامل المعرفة الدينية (القبض والبسط في الشريعة)

تمثل هذه النظرية تجليات أول المراحل الفكرية عند عبد الكريم سروش، أو الحلقة الأولى من مشروعه الفكري، وقد بسط هذه النظرية في تسعينات القرن الماضي « عبر مقالات نشرها في مجلة « كيرهان فرهنكي» بتاريخ 1367 هـ تحت عنوان قبض وبسط تفويرك شريعت «¹، وقد جاء هذا الكتاب حاملاً للمشروع السروشي المبشر والداعي إلى ضرورة التجديد والإصلاح داخل الدين ومعارفه، ونذيراً من مطبة الجمود والتفوق في ثقافة التقليد والترديد، فنظريته تحمل رؤية مزدوجة جامعة للدرس التراثي، كماضٍ لا ينبغي إهماله والتفريط فيه، وحاضر (الحداثة) واجب استغلاله واستثماره « في هذا السياق يرى سروش أن الجمع بين التراث والحداثة هو المهمُّ الرئيس لحركة الإصلاح الديني.²، فهو يشير إلى أن هناك ظاهرة أثارت حسبه الاستغراب والفضول، وهو ذلك التلاقي والتواجه بين المعارف الدينية والمعارف العصرية، ما جعله يتوسط ويتوسل التقريب بين هذين النظامين المعرفيين، ويصيغ مشروعه الفكري، ويكشف عن نظرية أقل ما يقال عنها أنها ثمرة تلاقح بين التراث والحداثة، بين الدين والعلم، الدين والفلسفة، الدين وعلوم الإنسان والمجتمع، فنظريته تطرح « على أنها نظرية جديدة تعتمد من جهة على الفكر الديني التقليدي... وتأخذ بنظر الاعتبار من جهة أخرى، مكتسبات الفكر والمعرفة البشرية، وأنها منهج لطرح جديد و«عصري» للدين، وهكذا فإن هذه النظرية تزعم بأنها تجمع في نفسها الجديد والقديم، أو التراث الديني والتجديد «³، وقد رفض سروش منطق أهم تيارين حملاهم الإصلاح، وقعا كلاهما في أزمة؛ إما الإفراط في الارتساء على الماضي وآثاره، ونبد التجديد والاستفادة من علوم العصر وأدواته ومناهجه، أو التفريط في التراث بالقطيعة مع مكتباته، والذوبان في المنجز الفكري والمعرفي الغربي، وكليهما حسبه أضراً بالدين، وبالتالي فإن أطروحته وسطية تعتاش من علوم الأولين ومكاسبهم، كما تستفيد بركات العصر العلمية والفلسفية «الاستسلام المطلق للتغيير والتجديد

¹ علي عباس موسوي، قراءات نقدية في تجديد الفكر الديني، دار الهادي، لبنان، ط1، 2002 م، ص86

² محمد جعفري، العقل والدين في تصورات المستنيرين الدينيين، المرجع السابق، ص182

³ مجيد محمدي، اتجاهات الفكر الديني المعاصر في إيران، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1،

لن يترك ثابتاً، وبالتالي لن يترك لنا ديناً. والإصرار على الثبات وعدم التناغم مع التغييرات والنظر إليها بعين الاستنكار، يجعل الحياة في هذا العصر مستحيلة»¹.

ينبغي التذكير أن مشروع التجديد عند سروش يركز على ثلاث نظريات مبسطة في ثلاث كتب مترابطة فيما بينها تشكل مع بعض ثلاث حلقات ترسم طريق التنوير الديني «إن أهم أثر للدكتور السروش حول الدين والمعرفة الدينية جاء في ثلاث كتب: «القبض والبسط في الشريعة» و«بسط التجربة النبوية» و«الصرافات المستقيمة» وهي مستوحاة من فلسفة العلوم والهيرمنيوطيقا «hermeneutics»²، وهنا تظهر بوادر التأثير بالمنجز الفكري والمعرفي الغربي بكل أنواعه في تبنيه للاتجاه النقدي للخطاب الديني «كما أنه متأثر بالفلسفة الغربية الحديثة وبأعلامها الكبار في مبحث الاستيمولوجيا والتأويل»³، وقد ذهب المفكر السيد ولد آباه* إلى أن تصوراتته في القبض والبسط والصرافات المستقيمة مستفادة من أهم نظريتين فلسفيتين ذاع صيتهما في الفكر الغربي، هما: الهيرمنيوطيقا والاستيمولوجيا «يتمثل الإسهام الفكري والفلسفي الأكبر في أعمال سروش، في أطروحتين متميزتين وجديديتين في المعرفة الدينية (الجانب الاستيمولوجي) وفي التجربة الدينية (الجانب الهرمنيوطيقي التأويلي) اشتهرت النظرية الأولى بأطروحة «القبض والبسط» واشتهرت الثانية بأطروحة «الصرافات المستقيمة»⁴، إن هم النقد قد صاحب كتابات سروش حاملاً بذلك مشروع تنوير التراث الديني بغية تنويره، وموائمته مع معطيات الثقافة المعاصرة، وبالتالي فإن النقد حسب علي الحرب** هو المعلم الذي تتحرك منه وبه أطروحة القبض والبسط «والذي

¹ محمد جعفري، العقل والدين في تصورات المستنيرين الدينيين، المرجع السابق، ص 183

² مقدمة كتاب العقل الحرة (عبد الكريم سروش)، المصدر السابق، ص 14

³ محمد بوهلال، مقدمة استيمولوجية لعلم الكلام الجديد، ندوة الفكر الديني ومواكبة العصر- الواقع والآفاق، مركز الدراسات الإسلامية بالقيروان، تونس، 2005 موقع "طريق الخلاص".

<https://investigate-islam.com/>

* كاتب وباحث موريتاني ولد سنة 1963، حائز على شهادة دكتوراه في الفلسفة من الجامعة التونسية، وهو أستاذ الدراسات الفلسفية والاجتماعية بجامعة نواكشوط بموريتانيا. من أعماله: أعلام الفكر العربي، "الدين والهوية".

⁴ عبد الله السيد ولد آباه، الذاتية والتكليف والاعتراف الشريعي وسروش انموذجا، مجلة التفاهم، المرجع السابق، ص 160

** ناقد فلسفي وأدبي استيمولوجي لبناني ولد سنة 1941 جنوب لبنان، قارئ للتراث، والنص الفلسفي الحديث والمعاصر، حصل على

الماجستير من الجامعة اللبنانية سنة 1978 ثم انتقل إلى العاصمة بيروت، عرف بنزوعه التفكيك الفلسفي في دراساته من أعماله: "نقد الحقيقة"، "التأويل والحقيقة" ينظر: أيوب أبو دية، موسوعة أعلام الفكر العربي الحديث والمعاصر، المكتبة الوطنية، المملكة الأردنية، ج 2، ط 4، 2019، من ص 106 إلى ص 109، أيضا: السيد ولد آباه، أعلام الفكر العربي، المرجع السابق، من ص 122 إلى ص 127

يعني منه بالدرجة الأولى هو المحور الذي يدور عليه، وهو نقد المعرفة الدينية، لا يستخدم السروش مصطلح النقد، ولكن ما يفعله في كتابه هو إخضاع المعرفة الدينية للنقد العقلاني والفحص المعرفي بشرح ماهيتها وتحليل بنيتها، وتبسيط الضوء على إشكالياتها، وتبيان سبل تجددتها وتطورها»¹.

كما تشتهر هذه النظرية باسم " نظرية تكامل المعرفة الدينية " غير أنها احتلت الفضاء المعرفي العام تحت عنوان " القبض والبسط"، والذي يعدُّ عنوان لكتاب ضمن سلسلة مقالات نشرت في مجلة كيهان فرهنگي في ثمانينات القرن الماضي، وقد كُتب الكتاب سنة 1989 باللغة الفارسية قبل أن يُترجم إلى العربية سنة 2003 عن دار الكتاب الجديد، والقبض والبسط واردة في القرآن الكريم يقول تعالى ﴿وَاللَّهُ يَفْبِضُ وَيَبْسُطُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ (سورة البقرة الآية 245)، وهو مصطلح صوفي فقد ورد على لسان العارف الجنيد* « الخوف من الله يقبضني والرجاء منه: يبسطني.»²، وقد أغنت هذه المقولة المعرفة الدينية كموضوع بحث ودراسة ونقد، وهو ما أشار إليه علي حرب في حديثه عن مرتكزات كتاب "القبض والبسط"، منبها إلى أن المحور الذي شكل قطب الرحى لهذا الكتاب « والذي يعني بالدرجة الأولى هو المحور الذي يدور عليه، وهو نقد المعرفة الدينية. لا يستخدم سروش مصطلح النقد. ولكن ما يفعله في كتابه هو إخضاع المعرفة الدينية للنقد العقلاني والفحص المعرفي، بشرح ماهيتها وتحليل بنيتها وتبسيط الضوء على إشكالياتها، وتبيان سبل تجددتها وتطورها»³.

ويمكن النظر إلى مشروع القبض والبسط كملتقى لمجموعة من الأبحاث تكشف عن موارد مختلفة، اخترق بها سروش مجامع العلم الديني، معلنا عن عدّة مباحث ملتحمة تؤسس نظريته « يمكن النظر إلى أطروحة القبض والبسط من زوايا مختلفة فهي من ناحية دراسة معرفية (ابستمية) خالصة، ومن ناحية أخرى دراسة كلامية، ومن جانب آخر يمكن اعتبارها بحثاً أصولياً ينتمي إلى علم الأصول، ومن

¹ علي الحرب، عبد الكريم سروش ونقد المعرفة الدينية، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، السنة السابعة، العددان 24-25، صيف وخريف 2003م-1424هـ، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ص288

* هو أبو القاسم الجنيد بن محمد بن الجنيد الخزاز القواريري (215هـ - 298هـ)، الزاهد المشهور، شيخ الصوفية أصله من نجاوند، ومولده ونشأته في العراق، كان شيخ وقته وفريد عصره وشيخ العارفين وقُدوة السائرين وعَلَم الأولياء في زمانه انظر ترجمته: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 11، المصدر السابق، من ص66 إلى ص70. أيضا: الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج8، تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 2001، من ص167 إلى ص177

² أبو القاسم القشيري، الرسالة القشيرية، المصدر السابق، ص137

³ علي الحرب، عبد الكريم سروش ونقد المعرفة الدينية، المرجع نفسه، ص288

زاوية أخرى هي قضية تفسيرية تبحث في علم التفسير، وهذه الإنتماءات انتماءات حقيقية وثيقة»¹، غير أن الطابع الأهم في هذه النظرية هو الطابع الاستيمولوجي في المعرفة الدينية، والطابع التفسيري الميرمنويطيقي في التجربة الدينية، وقد عدّها سروش هذه من أهم الوجوه في نظريته « فإن أهم وجوه نظرية القبض والبسط هو وجهها التفسيري - الاستيمولوجي »²، أما الإطار الذي تتحرك فيه فهو المعرفة الدينية « نظرية القبض والبسط تندرج في إطار باب المعرفة الدينية »³، وقد تم سابقا الوقوف على ماهية المعرفة الدينية كلفظ مركب يفيد: جهد بشري لفهم نصوص الوحي وسنن الرسول وتجارب الأولياء « إن المعرفة الدينية هي المعرفة التي يحصل عليها الإنسان بواسطة الدين وبشأن الدين: بمعنى أنه من خلال معرفة الدين وإدراكه يمكن التوصل إلى نوع من المعرفة حول الوجود (الإنسان والطبيعة والخالق) »⁴،

6-الغاية من طرح النظرية (القبض والبسط): اعتبر سروش نظريته كدواء جاءت تعالج ذلك الداء الذي أصاب الدين ورجالاته، المعارف الدينية والمشرفين عليها، هذا المرض تمثل في حالة الركود والتأخر الذي أصاب حضارة المسلمين، وشيوع منطق التقليد، وغياب روح التجديد، فتكرس عقل اتباعي ايديولوجي تربي في مكتبات التراث، جثم على المآثور واعتبر أي محاولة للنقد أو التجديد جنائية ومحظور، ناهيك عن حالة التشطي التي شهدتها أغلب مشاريع التحديث، يوم وجدت نفسها مضطربة بين ثنائية الثابت والمتحول، المتن الأصيل المقدس (جهود علماء الدين)، ومعطيات العلم والمعرفة المعاصرين، وهذا أهم إشكال واجهه دارسوا التراث، وحاملي هم الإصلاح والتجديد، وهو ما جعل سروش يقدم نظريته كحل لهذا المأزق، الذي ينطلق من احتواء التراث ومذاكرة الواقع المعرفي الذي تأسس فيه، إلى الاطلاع على منجزات الحداثة الغربية، كخير عظيم لا ينبغي إهماله أو تفويت فرصة الاستفادة من ثمراته، وبالتالي يمكن أن نضع مشروع القبض والبسط سروشي كإجابة عن إشكالية الثابت والمتحول في الدين « تلك هي مشكلة المجتمعات الإسلامية والفكر الديني، وهذه هي الحلول

¹ عبد الكريم سروش، مطارحات في القبض والبسط، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد 19، 1423-2002، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ص 141

² عبد الكريم سروش، القبض والبسط في الشريعة، المصدر السابق، ص 91

³ محمد رضا وصفي، الفكر الإسلامي المعاصر في إيران، المرجع السابق، ص 295

⁴ مهدي رجبي وآخرون، عبد الكريم سروش دراسة النظريات ونقدها، المرجع السابق، ص 216

التي قدمتها بعض الشخصيات الإسلامية المعروفة. نصل بعد ذلك إلى ما جال بخاطري في هذا المضمار، وما كتبت وأصدرته حول هذا الموضوع، وهذه الدراسة التي ظهرت لي بعنوان « القبض والبسط»... وكانت ترمي أساساً إلى حل مشكلة الثابت والمتغير، ولأنني ألفت الحلول السابقة ناقصة غير تامة»¹، لقد وجد سروش أن حل المشاريع الحداثية (التجديدية) قد وقعت في مفارقة paradox؛ بين دين ثابت بنصوصه المقدسة، ومعارف دينية مستنبطة من تلك النصوص، أو كمحصلة فهم وقراءة للوحي، عنوان لاجتهادات بشرية نسبية متغيرة، لا يُستثنى منها أي دين، ما جعلهم يتساءلون عن إمكانية استئناف مرحلة القراءة والاستقراء تتجاوز نسق المقروئيات الكلاسيكية، التي تولدت في ظروف نظرية وعملية خاصة «يرى سروش أن الجمع بين التراث والحداثة هو هم الرئيس لحركة الإصلاح الديني»².

يرى سروش أن المصالحة بين التراث والحداثة أضحت ضرورة حضارية ولازمة تاريخية، تقدمت نظرية القبض والبسط للإشراف على هذا الصلح، ينقم سروش على التيار التقليدي الذي ينفر من كل ما جديد (حداثي) بدعوى المحافظة على القديم وصونه، كما يأخذ على التيار التغريبي الذي يدوس على المنجز التراثي، ويهوى الاستعارة والإسقاط، دون فهم للتراث وواقعه وتاريخه، والأدوات التي أنتجته والجغرافيا التي احتضنته، وهذا النوع من الإصلاح لا يفني بالعرض لأنه مُغرَق إما في الإفراط أو التفريط «الاستسلام المطلق للتغيير والتجديد لن يترك ثابتاً وبالتالي لن يترك لنا دينياً. والإصرار على الثبات وعدم التناغم مع التغيرات والنظر إليها بعين الاستنكار، يجعل الحياة في هذا العصر مستحيلة»³.

إن ثنائية الثابت والمتحول هي الإشكالية الجوهرية التي جاء كتاب " القبض والبسط" لحلها وتفكيكها، والوقوف على ما يترتب منها من مشكلات فرعية ومقدمات ضرورية « وكذا يبني كتاب القبض والبسط على ثنائية حاسمة بين الدين الثابت وفهمه المتحول،... ولهذا فهي تحكم الخطاب من أوله إلى آخره، بحيث أن الكتاب هو عبارة عن شرح وإيضاح لهذه الأطروحة، على سبيل البرهنة

¹ عبد الكريم سروش، مطارحات في القبض والبسط، المرجع السابق، ص 141

² محمد جعفري، العقل والدين في تصورات المستنيرين الدينيين، المرجع السابق، ص 182

³ المرجع نفسه، ص 183

والاستدلال، أو التوسيع والتنويع.¹، لكن السؤال الذي يطرح نفسه هو المرجعية التي استلهم منها المنهج الذي سيواجه به هذه الثنائية الضدية الحادة (الثابت والمتغير)، والتفاوض بين المفهومين في سبيل تقديم أطروحة ورؤية ناضجة، وموضوعية، وعصرية، حول الدين والمعرفة الدينية، يجيب سروش عن ذلك؛ ويدلنا عن ملهم نظريته وهو علم المعرفة الغربي (الابستمولوجيا) «ولأنني ألفت الحلول السابقة ناقصة غير تامة، فقد اقترحت سبيلا جديدا»²، وبذلك فهو يعمد إلى تقسيم المعرفة نوعان: معرفة قبلية « التي تعنى بالقضايا الخالية من أي مضمون تجريبي »³، والتي تكون مناقشتها على المستوى النظري، وهي تُعنى بالوجود الذهني وتبحث فيه (علم الأفكار وعلم الإدراك)، والمعرفة البعدية التي يكون موضوعها المعارف البعدية المتحققة في الأعيان « إن موضوع المعرفة البعدية، هو فروع العلوم المختلفة والمتنوعة، والتي تعدّ المعرفة الدينية فرعاً من فروعها ! »⁴ ، وهنا يظهر المبنى الابستمولوجي الذي ينطلق منه سروش، وهو موقعة المعرفة الدينية داخل اهتمام علم المعرفة البعدي « إن نظرية «القبض والبسط» نظرية ابستمولوجية، ترى إلى المعرفة الدينية من موقع متقدم «بعدي»⁵، إضافة إلى التفافه حول مبدأ «الواقعية المعقدة» إذ يعتبره مبدأ مهماً، والذي يفيد أن الواقع موجود وممكن الفهم والإدراك كحقيقة، لكن ليس بتلك البساطة والسهولة التي نريدها «إن نظرية «القبض والبسط» تتضمن مبدأ ابستمولوجيا مهما هو الواقعية أو أصالة الواقع... هذا التقرير عن الواقعية (الواقعية المعقدة) هو الأساس « المعرفي» (الابستيمي) لنظرية «القبض والبسط» ومبدؤها⁶.

هنا يبالغ سروش في الحكم على الواقع بتعقيده وصعوبة إدراكه، مما يفتح حسبه باب النقد والتمحيص والاختبار، حتى يتحقق التسليم الحقيقي لمعطيات المدرك الحسي، فالحقيقة في الواقع غامضة لا واضحة، معقدة لا بسيطة، يشوبها الشك واللاإطمئنان، والدين في حد ذاته يعد طرفاً من هذا الواقع المعقد والغامض «بمعنى أن عالم الواقع سواء في الدين أو الفلسفة أو الطبيعة، أعقد من أن تعرض

¹ علي حرب، عبد الكريم سروش ونقد المعرفة الدينية، المرجع السابق، ص 289

² عبد الكريم سروش، مطارحات في القبض والبسط، المرجع السابق، ص 141

³ عبد الكريم سروش، القبض والبسط في الشريعة، المصدر السابق، ص 22

⁴ المصدر نفسه، ص 23

⁵ المصدر نفسه، ص 23

⁶ المصدر نفسه، ص 28

الأحكام العقلية البسيطة حكمها عليه أو يتعامل الإنسان مع هذا الواقع بمنطق الجزمية.¹ لهذا أصر سروش أكثر من مرة على أن دراسة المعرفة الدينية تأتي في مقام بعدي لاحق، فهو يعترف بأنه ليس في إطار إنتاج معرفة دينية، وإنما دوره كراصد ودارس من خارج، وظيفية هذه المعرفة، وطرق تشكيلها، والشروط التي أوجدتها، والظروف التي أُسْتُبِتت فيها، أي أن حضوره كباحث بعدي، بعد التكون والتأسيس للمعارف الدينية، أي بعد الإنتاج والاكتمال «لقد أكد سروش أن دراسته ونظريته للمعرفة الدينية هي دراسة بعديّة، مثل فلسفة العلم، أو نظرية معرفة، بمعنى أنه جاء للبحث في الدين ومعارفه من موقع الراصد الخارجي، في موقع من يريد أن يُقيّم حركة الفكر الديني عبر التاريخ، أو من موقع من يريد أن يعرف درجة الجودة والإبداع في هذا الفكر، يريد أن ينقد هذا الفكر،»²

لقد كان التمييز بين المعرفة السابقة والمعرفة اللاحقة من المسائل المتفرعة عن البحث في نظرية القبض والبسط، ومن هنا كان سروش أمام تفكيك نوعين من المعارف، ليبين أن نظريته تنظر وتهتم بنوع المعارف اللاحقة كمنجز معرفي، وليد إنتاج وإعداد عقل بشري في مسار لا يزال متواصل، يضعه سروش على طاولة الدرس والاختبار والتشريح، من هنا جاءت مقارنة سروش للمعرفة الدينية على طريقة علم الأديان، الذي يجعل كل الأديان على بساط واحد، ومن الخارج محورا للبحث، وهذا ما يكون مع سروش ما يعرف باسم: "القراءات البعدية للمعرفة الدينية" «تكمن أهمية الفصل والتفكيك بين هذين النوعين من المعرفة أولاً: في أن نظرية القبض والبسط ترتبط بدائرة المعرفة اللاحقة . وثانياً: لا يمكن الحكم بشأن صحّة أو خطأ هذه النظرية من خلال ما قاله الحكماء والفلاسفة المسلمون في مجال المعرفة اللاحقة... إن المراد من المعرفة الدينية في نظرية القبض والبسط معرفة ممنهجة ومضبوطة لها هويّة قائمة وجماعية، وهي خليطٌ من القضايا الصادقة والكاذبة. إن نظرية القبض والبسط ناظرةً إلى «هندسة» و«جغرافيا» هذه المعرفة،»³، ولما كان التجديد والإصلاح المبني على النقد والمساءلة

¹ عبد الكريم سروش، الصراطات المستقيمة، المصدر السابق، ص 84

² غالب الناصر، مباني الدين التجريبي والتعددية الدينية في فلسفة عبد الكريم سروش، المرجع السابق، ص 217

³ أبو قاسم فنائي، القبض والبسط النظري للفقه، القسم الأول، ترجمة حسن الهاشمي، 30 أكتوبر 2020م، من موقع "مجلة نصوص معاصرة"

للمعرفة الدينية هو مقصد النظرية، فإنها في المرحلة حسب سروش تكون ساعية إلى « 1/ كشف أوالية الفهم الديني وكيفيته.

2/ توضيح أوصاف المعرفة الدينية بالنسبة إلى سائر المعارف البشرية.

3/ تحديد العلاقات القائمة بين المعرفة الدينية والمعارف البشرية الأخرى.

4/ توضيح سر تحول المعرفة الدينية وثباتها تاريخياً»¹.

7- التمييز بين الدين والمعرفة الدينية: إن نقطة الانطلاق الضرورية في نظرية القبض والبسط كانت

كالتالي :- الفصل بين الدين والشريعة الممثلة في الكتاب والسنة، - والمعارف المستنبطة منها

والمتفجرة من بطن فهم نصوص الوحي، والمتكونة حولها، ويعدّ هذا الفصل هو أصل النظرية وأسّها

السامي، رافضاً سروش فكرة التطابق بين الدين والفكر الديني، كمنقولة خاطئة تغلغت داخل

ممارسات وتنظيرات العقل الديني عبر التاريخ ولهذا نجده يقول «إن كل نظرية ابستمولوجية واقعية تقوم

بالتمييز بين الشيء والعلم بالشيء»²، وبعدّ هذا التمييز ثمرة التنبئ للواقعية المعقدة (النقدية) والذي

صرّح به، وبالتالي فإن جملة القراءات والتحليلات والتفسيرات التي قدّمت للدين منذ فجره، لا يمكن

أن تكون هي الدين عينه حتى يسمح بأن تنوب عنه، أو تكون هي هو (الاشترك الماهوي) « لذلك

فإن المعرفة الدينية على الرغم من أنها مبنية على الدين، ومرآة له، ولكنها ليست الدين نفسه»³،

ونلمس هذا التمييز والتفرقة في التعريف الذي يقدمه لكل من الدين والمعرفة الدينية، كما حملته

نصوص القبض والبسط، كاشفاً بذلك عن خصائص كلا الظاهرتين، فالدين يرادف عنده الوحي

والشريعة بتعبيره « إن الشريعة عبارة عن مجموعة من الأركان والأصول والفروع المنزلة على النبي، إضافة

إلى سير الأولياء وسننهم»⁴، وهذا يضعنا أمام ظواهر متعالية مقدسة، بعيداً عن تدنيس البشر وجوداً

وتنزلاً «والتشريع والدين في هذا المقام يتلازمان مع تكوين العالم، وإنّ كلاً من الشريعة والطبيعة

تسكنان في الإيوان الإلهي.»⁵، فسماوية وقدسوية وخلود الدين تصبح قواعد إيمانية، ومسلمات قلبية لا

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

² المصدر نفسه، ص 21

³ المصدر نفسه، ص 30

⁴ المصدر نفسه، ص 29

⁵ محمد رضا وصفي، الفكر الإسلامي المعاصر في إيران، المرجع السابق، ص 297

يساورها شك أو ارتياب، بخلاف المعرفة الدينية كمجهودات إنسية مدنسة متغيرة تخوم حول النص « إن المعرفة البشرية جهد إنساني لفهم الشريعة، مضبوط ومنهجي وجمعي متحرك »¹، وهنا نكون أمام صناعة بشرية لجملة مفاهيم وأفكار وتصورات، متناصلة من رحم الفهم والقراءة المعينة للنصوص التأسيسية، وهذا هو الاستئناف الأهم في قراءة الفكر الديني، دين سماوي/ فهم بشري للدين « وعلى هذا الأساس فإنه يقول أنه على الرغم من الارتباط الوثيق والعميق جدا بين هذين الأمرين، إلا أنهما في الوقت نفسه متمايزان ومنفصلان عن بعضهما البعض»²، ولا شك أن رنين الفلسفة النقدية وصدى الواقعية حاضر في هذه الممارسة، ويفصل التفريق بين الدين والمعرفة الدينية « والشيء الذي يجب ألا يغيب عن البال هو الطنين الكانطي لهذا الفصل والتفكيك. فعلى أساس هذا الفصل على الرغم من تصوّر الدين واعتباره أمرًا مقدّسا، إلا أنه خارج عن متناولنا بالمرّة، ويغدوا أمرا معلقا، وأما الذي هو في متناول أيدينا والذي نتعاطى معه، هو الفهم الظاهري من قبَلنا للدين، أو المعرفة الدينية - على حد تعبير الدكتور سروش - والتي لا طريق لها إلى واقع الدين كما هو. رغم أنه لا يمكن الغفلة هنا عن تأثير التيار العرفاني أيضا»³. إن هذا الفصل بين المقدس والمدنس من النص أو المتن، مبني على أسس ومسلمة كانطية مسبقة، والذي جعله القسطاس المستقيم، والفيصل في مقابلة الدين بالمعرفة الدينية، واعتبر أن هذا الإسقاط الكانطي مُبرّرا داخل الفكر الإسلامي وتراث المسلمين، والذي كان موجها لإنقاذ الميتافيزيقا، فقابل عالم الظواهر (النومين) بعالم الحقائق الخالصة المتعدرة (فينومين) «إن الفصل بين الدين والمعرفة الدينية هو منهج كانطي، بمعنى أنه يتبع أنموذج كانط في الفصل بين (الشيء في ذاته) و (الشيء لذاته). كانت مشكلة (كانط) في كيفية إنقاذ ما وراء الطبيعة من المبالغات ومن المزاعم غير المبرهنة، والتحقيق حول إمكانية ذلك... وسروش كانت له نفس المشكلة في مجال الدين والمعرفة الدينية»⁴.

8- بشرية المعرفة الدينية: فالمقصود حسبه هو؛ أن فهم الكتاب والسنة ينتج معرفة بشرية، مما يجعلها تحمل سائر صفات وخصائص البشر « أما الدين بمعنى الكتاب والسنة فلا يقبل الإضافة إلى

¹ عبد الكريم سروش، القبض والبسط في الشريعة، المصدر السابق، ص 30

² مهدي رجبي وآخرون، عبد الكريم سروش دراسة النظريات ونقدها، المرجع السابق، ص 217

³ المرجع نفسه، ص 42-43

⁴ مجيد محمدي، اتجاهات الفكر الديني المعاصر في إيران، المرجع السابق، ص 317

الأشخاص»¹، لقد صور سروش المعرفة الدينية في حدود التجربة الإنسانية مما يجعلها تخضع لشروط وقوانين المعرفة البشرية، كما سنرى فيما بعد، وما من شك فإن موضوع العلم لا يمكن عدّه ذات العلم، فبشرية المعرفة الدينية يلزمها نفس التعامل مع غيرها من المعارف الإنسانية والاجتماعية، وقد جعلها إلى جانب الفلسفة والعلوم اجتهاد بشري موجه نحو فهم وقراءة شريعة فوق بشرية (عصمة وسموية النص) « إن المعرفة العلمية والمعرفة الفلسفية والمعرفة الدينية ثلاث مواجهات بشرية لأمر غير بشرية. فالعلم جهد إنساني لفهم الطبيعة، والفلسفة الماورائية جهد إنساني لفهم الوجود، والمعرفة الدينية جهد إنساني لفهم الشريعة»²، والتوصيف البشري للمعرفة الدينية حسبه يجعلها تتلوث بصفات الإنسان من قبيل: التغير، النسبية، النقص، الاحتمال، بخلاف الدين الإلهي الذي يتصف بأوصاف: الإطلاق، الثبات، التعالي، القدسية والكمال، وهذه الخصائص والصفات التي تميزهما (الدين / المعرفة الدينية) برّرت حسب ذلك الفصل والتمييز بينهما « الشريعة باعتقاد المؤمنين قدسية كاملة وإلهية المصدر والمنشأ، لا يتسرب الخطأ والتناقض إلى داخلها، وهي ثابتة وخالدة، لا تستعين بالعقل والمعرفة البشريين، ولا يناها إلا المطهرون. أما - وألف أما - فهم الشريعة فلا يتصف بأي من هذه الصفات، ولم يكن في أي عصر من العصور كاملاً ولا ثابتاً ولا نقياً، ولا بعيداً من الخطأ والخلل، ولا مستغنيا عن المعارف البشرية أو مستقلاً عنها، ومنشأه ليس قدسياً ولا إلهياً، وهو ليس بمنأى عن تحريف المحرفين، أو الفهم الخاطئ لذوي العقول القاصرة، وليس خالداً ولا أبدياً.»³

فإذا حكمنا معه ببشرية المعرفة الدينية فإنها لا محالة ستكون معرضة للتحويل والتطور، بما أنها أعمال مضبوطة ومنهجية، محكومة بشروط ومنطق الاجتهاد البشري القاصر، فحضور علماء الدين يعني وجود معرفة دينية، وغياهم يعني غيابها « والمعرفة الدينية باقية طالما علماء الدين باقون، وعلماء الدين هم الذين يجتهدون - وهم مؤمنون بالكتاب والسنة - في فهم الكتاب والسنة. فهما منهجياً مضبوطاً»⁴، وهنا يكتسب ذلك التمييز الشارح بين الشريعة وفهمنا للشريعة منزلة أساسية في مشروع القبض والبسط، لأن سروش يسلب منها قدسيتها التي التصقت بها في تاريخ البحث الديني، لتغدو بشرية لا

¹ مصطفى ملكيان، عرض ونقد لنظرية القبض والبسط النظري للشريعة، المرجع السابق، ص 32

² عبد الكريم سروش، القبض والبسط في الشريعة، المصدر السابق، ص 32

³ المصدر نفسه، ص 31

⁴ المصدر نفسه، ص 243

ترتفع إلى مقام التعالي الذي يبعدها عن النقص والنقد والمراجعة، وعليه ستكون المعارف البشرية نوعان: دينية وغير دينية كما يقدم تلك القسمة مصطفى ملكيان في قراءته للقبض والبسط سروشي «منطقيا القسمة العقلية الحاضرة لا تُخرج المعارف البشرية عن كونها خاصة بالكتاب والسنة، أو غير مختصة بالكتاب والسنة. فإذا عرفنا الكتاب والسنة، حصلت لدينا معرفة دينية، وإذا عرفنا أموراً غير الكتاب والسنة، حصلت لدينا معرفة غير دينية»¹، إذا كان الدين أو الشريعة كرسالة سماوية، إلهية المصدرية وأزلية مقدسة، فإن المستقبل لها هم البشر ليسوا بمقدّسين أو كائنات متعالية، وبالتالي فإن المعرفة التي سينتجونها حول دينهم فهي مدنسة، ومرآة لا يمكن أن تعكس ذلك الوجه الخالص النقي للشريعة المنزلة من الباري «لقد أرسل الله الشريعة ليستقبلها البشر في منازل أذهانهم وأجواء ثقافتهم، فيفهمونها عن هذا الطريق، ولكن بمجرد أن يدخل البشر الدين إلى فضاء فهمهم، فسيتوفروا بالضرورة على فهم للدين يتناسب وثقافتهم وشؤونهم البشرية»²، وهذا تقرير للامنطقية ولامعقولية المقولة التاريخية، القاضية بقداسة وخلود المعرفة الدينية في تجاهل لبشريتها ودُنُسيتها، وواقع تعددها واختلافها وتحولها، فالمعرفة الدينية في جوهرها فهم بشري للنص المؤسس «ويجادل سروش في هذه النظرية بأن فهم النص يتوقف على الوسائل العلمية للفهم، ولهذا فهو يخضع للقواعد الجارية عينها في سائر حقول العلم؛ فهو بشري، ووضعي، ومتغير، ولا يتمتع بأي فورية على غيره من العلوم، فضلا عن دعوى تميزه بالقداسة، أو عصمته من النقد»³، فالثبات والكمال لا يمكن أن تتمتع به وصفا المعرفة الدينية التي أُنتجت في أي زمان ومكان، لأن هذه الصفات تخصّ الدين ذاته، أو الشريعة، لا المعرفة المرتبطة المتولدة منها، وبالتالي فإن المعيار الفصل في التمييز بين الدين والمعرفة الدينية حسب سروش هو: هو المصدرية والمنبع الذي تنبثق منه كل من الشريعة، والفهم البشري لها، وعليه يكون «الدين، أي كلام الباري وسنن الأولياء، ثابت، ولكن المعرفة الدينية، أي الاستنباطات الفقهية والتفسيرية والتحليلات التاريخية والاجتماعية متغيرة. هذا هو منطلق معاينة السروش للمسائل»⁴.

¹ مصطفى ملكيان، عرض ونقد لنظرية القبض والبسط النظري للشريعة، المرجع السابق، ص 35

² آرش نراقي، خلاصة نظرية تكامل المعرفة الدينية، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد 15، 1422-2001م، مركز دراسات فلسفة

الدين، بغداد، ص 253

³ توفيق السيف، حدود الديمقراطية الدينية، المرجع السابق، ص 203

⁴ أحمد البنكي، سروش في قبضه وبسطه، المرجع السابق، ص 11

إنّ محور صفة القداسة عن المعرفة الدينية يجعلها داخل دائرة النقد والمساءلة، وقابلية التحول والتفنيذ، فالمعرفة الدينية لم ولن تكون إلهية بمجرد احتكاكها بالنصوص، أو معالجتها واهتمامها بمسائل الدين، ما يؤكد تاريخانيتها ووقوعها داخل حدود الزمان والمكان « وهي أئها معارف غير مقدسة، وإن تلك القدسية الموجودة للدين وللقرآن وللرواية التي هي النصوص الدينية لا معنى أن تسري إلى معارف العلماء من المتكلمين والفقهاء ونحو ذلك، فلا بد على وقف هذه الرؤية من أن نميز بين النص الديني والمعرفة الدينية، وأن النصّ الديني نص مقدس. وأن المعارف الدينية غير مقدسة¹، وبهذا ينظم السروش إلى طليعة الحداثيين الذين يؤكدون على نسبية، وتاريخية المعرفة والفكر الديني، كأركون وناصر حامد أبو زيد*.

يشير عبد الكريم سروش أن الحكم ببشرية المعرفة الدينية يحتمل في الحد الأدنى معنيين، الأول: هو أن العقل البشري بأدواته والجغرافيا الثقافية، والسياسية، والعلمية والاجتماعية والدينية، تشكل رحماً لميلاد ونشأة المعرفة الدينية، والمعنى الثاني: هو تلون هذه المعرفة بصفات وخصائص هذا العقل القاصر والنسبي «1) المعنى الأول أن المعرفة تولد وتنمو على يد البشر ولديهم.

2) المعنى الثاني أن خصال البشر وصفاتهم كلها تتغلغل في داخل المعرفة التي راكموها²، كما أنه يجعل لهذه المعرفة هوية جمعية، ولا يعتبرها منجز فردي، أو إبداع خاص عبر التاريخ، يتعلق بأفراد بعينهم، بحيث يبدأ الاجتهاد معهم ويموت، بل هي تجربة جماعية تاريخية، لجمهور من العلماء ورجال الدين (أصول، فقه، كلام، عرفان، تفسير .. الخ)، وهكذا تكون المعرفة الدينية مُعدّ مشترك، بحيث لا تتفاضل الاجتهادات المتراكمة والملتحمة مع بعضها البعض، فأعطت بذلك الكل المعرفي المتناسق والمنهجي والمضبوط، كرؤى بشرية من صنيع العلماء تتوسل العلمية والنسق والمنهجية « بناء على

¹ كمال الحيدري، الثابت والمتغير في المعرفة الدينية، مجموعة محاضرات بقلم: الدكتور علي العلي، مؤسسة التاريخ العربي، لبنان، ط1، 2009م، ص 81-82

* نصر حامد أبو زيد (1943 - 2010) أكاديمي مصري، وباحث متخصص في الدراسات الإسلامية ومتخصص في فقه اللغة العربية والعلوم الإنسانية. عرف تأثره بالمدرسة الاعترالية، متحصل على شهادة دكتوراه في الدراسات الإسلامية من قسم اللغة العربية، قدم فهدما جديدا للوحي، من دعاء التحديد في فهم النص وتفسيره، وكانت دراساته جادة ومهمة في نصوص التزا، من أعماله: " مفهوم النص "، " نقد الخطاب الديني". ينظر: السيد ولد آباه، أعلام الفكر العربي، المرجع السابق، ص 174 إلى ص 177، إستر نلسون، ناصر حامد أبو زيد صوت من المنفى، ترجمة: نخي هندي، مكتبة الفكر الجديد، القاهرة، ط1، 2015.

² عبد الكريم سروش، القبض والبسط في الشريعة، المصدر السابق، ص 33

ذلك يكون للمعرفة الدينية، كغيرها من المعارف البشرية في مقام « التحقق » « هوية جمعية »، أي إنها غير محصورة بشخص واحد، ولكنها منقسمة على الجميع وميسرة لهم، ولها في نفس الوقت هوية تاريخية لأن المراد بالهوية الجمعية أنها غير محصورة بالمتعاصرين، وإنما جميع الذين عملوا في مختلف العصور على معرفة معينة، وكانت لهم ابتكاراتهم المفيدة فيها¹، وهذا ما يجعل المعرفة الدينية جزء من المعارف البشرية العامة، تحتاج نفس التعامل والتلقي، وإذا كانت المعرفة الدينية في جوهرها هي محاولة لفهم الناس واستكناه معانيه، باختلاف مرجعية القارئ وإيديولوجيته (أصولي / متكلم / صوفي / فقيه / محدث / مفسر / مقاصدي .. الخ)، فإن هذه الآليات والأطر التي تحرك الفهم وتوجه القراءة، متحركة متغيرة في حركة الفهم التاريخية للنصوص الدينية، وقابلة للتحويل في أي لحظة من مواجهة العقل مع النص، إن تاريخية المعرفة الدينية نتيجة لازمة للحكم على بشرية المعرفة الدينية، ونفي إلهيتها وقدسيتها، فهي بناء إنساني يتطور بالضرورة ويتحول باستمرار، بخلاف ما تم ترسيمه عبر تاريخ الفهم والمعرفة الدينية التي تم تحويلها من « تصور ثابت وثبوتي للحقيقة، إلى تصور ملغوم ومسجون للحقيقة: من قبل اختصاصيين معروفين بهذا العمل هم: الفقهاء، و«العلماء» وحراس الأرثوذكسية.²»

ولقد حدّد سروش بعدين مهمين تتمتع بهما المعرفة الدينية، هما ثمرتان لازمتان للقول ببشريتها، مما يضيف عليها الطابع التأويلي حسب، وسلب صفة المعصومية والقدسية عنها، وهذا ما برّر تبني المفهومين الصوفيين " القبض والبسط"، الذين سيأخذان معه معنى ابستمولوجي خاص، سيكشف عن ظاهرة الحراك السيلال الذي تعيشه المعارف الدينية، أما عن البعدين السالفي الذكر، فيتمثل الأول في اتصاف هذه المعرفة بخصال العلماء واكتسابها لصفاتهم الحسنة والقبیحة، باعتبار الخطأ لازمة بشرية، ما يجعل المعرفة الدينية بناء يلتقي فيه الحسن بالقبیح والخیر بالشر « الأول: أن شؤون الإنسان وأحواله الشريفة والدينیة تؤثر في علمه،... لذا نقول أن نقص المعارف وعد خلوصها - المعرفة الدينية ضمنا - هو أحد تجليات بشريتها»³. وهذا التوصيف يطبع كل أنواع المعرفة البشرية، أما البعد المهم الثاني فيتمثل في الطابع الإقصائي والانتقائي في التفكير البشري، كحتمية الاهتمام السيكلولوجي، أو

¹ المصدر السابق، ص 30

² محمد أركون: الإسلام والحداثة، مجلة (مواقف) العددان 59-60، صيف / خريف سنة 1989، لبنان، ص 43

³ عبد الكريم سروش، القبض والبسط في الشريعة، المصدر السابق، ص 33-34

حاجة وضرورة توجه الاشتغال والاهتمام الإنساني نحو مسائل وقضايا بعينها دون غيرها، أو تحديات وإشكالات يجذب إليها العقل البشري، تسيطر على حركة بحثه ودراسته، فهذا الفعل التفاضلي، أو الفرز في المعالجة، والدراسة، والاستقراء لبعض المشاكل والقضايا داخل المعرفة الدينية، يثبت أن هناك بعض القطاعات المعرفية الدينية قد شهدت تطورا ملحوظا لتطور وتعقد المواضيع التي تعالجها، وكذا تفجير الواقع والتاريخ لهوموم ومسائل مستحدثة، حملتهم نحو البحث عن حلول لها ومعالجتها، في مقابل تأخر وجمود بعض الحقول المعرفية الأخرى لتردد نفس القضايا والمسائل « بتوضيح آخر، حيث تبرز أمام مجموعة من الناس مشكلات معينة، فإن جل اهتمامهم ينصب على حلها، وحيث تعرض لهم مشكلات أخرى، يتحول اهتمامهم نحوها...ومن هذا المنطلق نقول أن نقصان هذه المعارف أو كمالها أمر بشري»¹.

وجدير بالذكر أن سروش يقسم المعارف إلى منتجة ومستهلكة، لتأكيد حتمية معرفية مفادها؛ أن التغير والتحول صفة للعلوم المستهلكة، التي تعتاش بما تقدمه العلوم المنتجة من مخرجات ونظريات، والمعرفة الدينية من سنخ المستهلكة، أي معارف من الدرجة الثانية التي تُبنى، وتشتغل وتتحرك على ضوء المباني النظرية للعلوم المنتجة، كالفيزياء والرياضيات والمنطق، علم الإنسان ... الخ «من الممكن أن نقسم العلوم والمعارف من ناحية معينة إلى «منتجة» و«مستهلكة». فالعلوم المنتجة هي التي تنتج القوانين والنظريات، والعلوم المستهلكة هي التي تستخدم تلك القوانين والنظريات...المعرفة التاريخية والمعرفة الدينية تُعدّان من المعارف المستهلكة»².

ويشدّد سروش على ضرورة التمييز بين الدين والمعرفة الدينية، وأن الخلط بينهما ليس له أي مبرر، ولذلك علينا التفكيك بينهما، وأن قولاً بخلاف ذلك سيجعل من أي فهم للدين هو عين الدين، وهذا يلزم أن تكون لكل أمة، أو كل مجتمع، وفي كل زمان ومكان شرائع بعدد الفهوم، والاستنباطات والتفسيرات الصحيحة المستمدة من الشريعة، وبالتالي نكون أمام مجموعة من الأديان، نسبة إلى مجموع المعارف الدينية المستنبطة في كل عصر « إذا كان الفهم الصحيح للشريعة هو الشريعة نفسها، معنى ذلك أنه كان يجب أن تنزل شرائع بعدد الذين يفهمون الشرائع فهما صحيحا »³. وهذا عارض

¹ المصدر السابق، ص 34

² المصدر نفسه، ص 36

³ المصدر نفسه، ص 30

من عوارض القول بالواقعية المعقّدة، ولكن هذا يعني لا تخطيء كل معرفة وتسقيم كل فهم، وإنما توضع في دائرة الاجتهاد المنهجي والمضبوط، الجمعي الهوية، كعرض مفارق لجوهر الشريعة الذي يسعى حثيثا القبض عليه « يرى السروش بأنه حتى إذا كان فهم الشريعة صحيحا وكاملا غير خاطئ، فهو أيضا هو غير جوهر الشريعة، في حين أن الفهم الصحيح مختلف عن الواقع الحقيقي »¹.

وهذا نتاج القول ببشرية المعرفة الدينية، والفصل بين الشريعة والفهم البشري لها، إضافة إلى خاصية التحول التي تطبعها بخلاف الدين، الثابت والمقدس، والذي لا يحمل التناقض، ولا يحتمل التخطئة، أو محاولات التصويب والتصحيح لاحتماله النقص أو القصور « وكأن الدكتور يريد أن يقول أن الدين حقيقة سماوية مقدسة وكاملة وخالدة، ولا تناقض فيها ولا اختلاف وقد نزل إلى البشر وتلون بغبار بشريتهم، وأضحت المعرفة لهذا الدين معرفة ناقصة ومتغيرة وتحمل في داخلها التناقض والخطأ، فهي خليط من الحق والباطل، وهي معرفة بشرية وليست معرفة إلهية مقدسة»²، وهو ما يجعل المعرفة الدينية تعيش حالة حراك معرفي مستمر، والتطور والشجب المستمرين، لوازم أي معرفة تاريخية، وتصبوا دائما إلى النضج والاكتمال « أي إنه ما من علم خالص، أو كامل أو صادق من الرأس إلى أخمص القدمين، وإنما كل علم هو مجموعة من الآراء الصادقة والكاذبة، والناقصة لعدد من العلماء، وهي دائما في معرض التحول والتشذيب الجماعي والتاريخي. والمعرفة الدينية هي على هذا النحو أيضا. «³ إن المعارف على مستوى الإثبات والتحقق ناقصة وغير خالصة، تحمل في بطنها بذور النسبية والتحول والتواضع المعرفي « واستنادا إلى أصالة الواقع المعقد، فإن المعرفة الدينية تواجه دائما الغموض والتعقيد في مقام الإثبات والتحقق، وهي في هذا المقام ناقصة وكثيرة الأخطاء، ولها هوية جمعية تاريخية، ولا تنحصر بشخص واحد أو مجموعة من المعاصرين»⁴، وهنا لا سبيل لترجيح فهم على حساب فهم آخر، أو ادعاء حقانية معرفة دينية بعينها، أي الإيمان ببلورالية على مستوى الفهم، والاستنباط، والتفسير، والتأويل، والقراءة، ولما كانت المعرفة الدينية دائما في محل "يتغذى" (مستهلك)

¹ محمد رضا وصفي، الفكر الإسلامي المعاصر في إيران، المرجع السابق، ص 299

² يوسف جعفر كاظم، آراء عبد الكريم سروش في فهم النص الديني والمعرفة الدينية، مجلة العلوم الإسلامية، المجلد (3) العدد (4): 30

سبتمبر 2020م، المركز القومي للبحوث، غزة، ص 144

³ عبد الكريم سروش، القبض والبسط في الشريعة، المصدر السابق، ص 27

⁴ حسام علي حسن العبيدي، ستار جبر حمود الأعرجي، إشكالية الموضوع في المعرفة الدينية، مجلة الكلية الإسلامية الجامعة، العدد 42،

السنة الثالثة 2017م، النجف الأشرف، العراق، ص 84

وليس في محل " يُعَدِّي " (منتج)، فإنها دائما في مقام الاقتناء والاستعارة لما تفرزه العلوم المنتجة على المستوى النظري، ما يعني إقامة شبكة من العلاقات الاستهلاكية مع مجموعة من المعارف البشرية المنتجة « وأنّ العلوم الدينية هي علوم مستهلكة؛ لأنّها تستقي معطياتها من علوم أحر، ومن ثمّ فأيّ تحول في العلوم المنتجة سيفضي لتحوّل في المعرفة الدينية نتيجة شبكة العلاقات الخفية بين العلوم»¹.

يتحول سروش بعد ذلك إلى مقارنة المعرفة الدينية بالمعرفة التاريخية، ليكشف عن وجه الشبه والتماثل بين خصائص المعرفتين « إن المعرفة الدينية هي من بين جميع المعارف البشرية، الأقرب إلى المعرفة التاريخية»²، باعتبارها (المعرفة التاريخية) إمكان نحو الحقيقة النهائية، أو المعرفة المطلقة، لا يتيسر لأهله الفهم الجزمي المطلق، بل إنه محمول بين الكذب والصدق، الذاتي والموضوعي، الحقيقة والوهم كل ذلك يخلق فوق البحث التاريخي « في مجال تدوين التاريخ، لا يمكن أبدا كتابة تاريخ جامع ونهائي لأي عصر من العصور، أو رسم صورة كاملة ونهائية له ... وفي ساحة الدين أيضا لا يمكن مطلقا الزعم أن بإمكان الناس أن يتوصلوا في أي عصر من العصور إلى فهم للدين، كامل ونهائي، »³.

إلى هنا نكون قد بسطنا صور الاستدلال، والتحليل الذي يقدمه سروش في التدليل على ضرورة الفصل بين الدين والمعرفة الدينية، تمييزا للمقدس عن المندس، والثابت عن المتحول، المطلق عن النسبي، اليقين عن الاحتمال، الشيء في ذاته والشيء في ذاتنا « ثمرة التمييز الذي يدعو سروش إليه «بين الدين والمعرفة الدينية» هو التمييز بين القدسي وغير القدسي، بحيث أن أمر الدين فقط يبقى مقدسا وإلهيا وكاملا وبدون نقض وتعارض ذاتي، في حين أن المعرفة الدينية تصبح غير مقدسة وغير كاملة في موضع احتمال التعارض الذاتي والنقص والعيوب. »⁴، وهو ما يرد الرأي السائد لدى الأكثرية الذي يرى: أن المعارف الدينية في عصر ما صادقة وكاملة، وهذا مدعى الأصولية التي تحترف وتتقن التقليد، وتجزع من أي إرادة للمراجعة والانتقاد، ذلك الذي يجعل المعرفة الدينية هلامية ورخوة، تقبل كل قالب من القراءة والفهم، بخلاف الدين الذي يراه سروش ثابتا أزليا كاملا، مقابل أرخنة كل معرفة دينية لفتحها أمام المتعدد والمختلف من الفهم والقراءة « لأن الأخذ بها بهاتين الغائيتين

¹ حيدر حب الله، شمول الشريعة، دار روافد، بيروت، ط1، 2018م، ص 536

² عبد الكريم سروش، القبض والبسط في الشريعة، المصدر السابق، ص 34

³ المصدر نفسه، ص 35

⁴ محمد رضا وصفي، الفكر الإسلامي المعاصر في إيران، المرجع السابق، ص 299

معا يجعل من سروش مفكرا محافظا وتجيديا في آن. فهو محافظ لأنه يقر بثبات الشريعة وعلويتها، وتجيدي لأنه يعترف بنسبية المعرفة الدينية وتاريخيتها وينادي بربطها بعصرها، وفي هذا الازدواج مكن الإشكال في فكره»¹.

إلى هنا تكون أطروحة القبض والبسط قد نجحت في تحديد الإطار الفاصل بين ثوابت الدين، ومتغيراته المعرفية، وقد حدد السروش الفئة التي قصدها من هذا المشروع الإصلاحية، وهو طبقة رجال الدين، ما وضعه في مشاجرة فكرية مع أغلبهم، لتهاطل عليه الردود والكتابات الناقمة عليه والمنتقمة من أفكاره وآرائه « وأكثر الناس استهدافا من هذا الاقتحام هم رجال الدين الذين يحملهم مسؤولية بعد المثقفين التنويريين عن الدين في تاريخنا المعاصر»².

9- فيصل الاتصال بين المعرفة الدينية والمعرفة البشرية: إن القسمة التي أقامها سروش بتصنيف

العلوم إلى منتجة ومستهلكة، كانت لحاجة في نفسه، ولمقصد يبتغيه، ممثلا في إثبات تبعية واحتياج المستهلك من المعارف للمنتج منها، على رأسها المعرفة الدينية، وهذا المدعى أهم ركن من أركان نظرية القبض والبسط، تحت مسمى " التوصيف " «إذا، يصر الركن الثاني على دعوى ارتباط المعرفة الدينية بغيرها من العلوم والمعارف البشرية، وكذلك على تغذي هذه المعرفة من تلك المعارف»³، وقد سعى سروش إلى التدليل على إثبات دعوى الترابط العام، والانسجام بين المعارف الدينية وسائر المعارف البشرية، فكل منجز معرفي، منهجي، مضبوط، ومتنوع يتخذ مسارا تكامليا، ولما كانت المعرفة الدينية ذات طابع بشري، فإنها تدخل في هذا المسار التكاملي من باب الاستهلاك لا الإنتاج « المعرفة الدينية (أي الفهم الصحيح أو السقيم للشريعة) مستفيد كليا من المعارف البشرية غير الدينية ومستمد منها، مرتبط بها ومتلائم معها. ما من نقطة واحدة في حياض المعرفة الدينية لا تدين للمعارف البشرية غير الدينية، من حيث ظهور المراد أو إخفاؤه، وكشف صدق المعاني أو كذبها، ثباتها أو تحولها»⁴، إن هذا التعاطي المستمر مع كل صنوف المعرفة البشرية، يعرضها دائما لحالة التهذيب، والشجب، والمراجعة والتعديل، ما يؤكد الترابط والحوار، والتلاؤم المستمر والعام بين كل المعارف

¹ محمد بوهلال، القبض والبسط: مقدمة إبستمولوجية لعلم الكلام الجديد، المرجع السابق.

² وجيه الكوثري، قراءة في «القبض والبسط» في الشريعة لعبد الكريم سروش، المرجع السابق، ص 255

³ أحمد الواعضي، نقد نظرية القبض والبسط، المرجع السابق، ص 20

⁴ عبد الكريم سروش، القبض والبسط في الشريعة، المصدر السابق، ص 37

البشرية والمعرف الدينية « لا يوجد أي فهم للدين لا يعتمد على المعارف والعلوم غير الدينية. وبعبارة أخرى لا توجد أي قضية في نطاق المعرفة الدينية لا ترتبط بالمعارف الخارجية وتتلاءم معها »¹.

يعترف سروش ويؤكد استحالة أي فهم أو معرفة دينية غير مستندة إلى مفاهيم، وتصورات، ومناهج، وأدوات مستعارة من خارج الدين ومعارفه، وهذا كله تأكيد منه للترابط القوي والعميق بين معارف البشر ومعارف الدين، فيستحيل وجود معرفة دينية تستهلك مما تنتج « إن الأقسام المختلفة للمعرفة سواء كانت من العلوم الإنسانية أو الطبيعية أو الفلسفية أو الدينية جميع هذه مرتبطة ومتلازمة وكل ما يحدث في أحدها يؤثر في الأخرى لا يمكن لأحد أن يؤمن بنظرية في العلوم الإنسانية تعارض نظريته إلى الإنسان من الجهة الشرعية، بل هو إنسان واحد في كل المعارف »²، وهنا يطرح سروش إشكالية تحول المعرفة الدينية، التحول الطارئ على الفهم والقراءة والتحليل... الخ، ليكشف عن سر ذلك التحول، ويعتبر أن مرد ذلك التطور والتغير الذي تشهده المعارف الخارجية (المنتجة)، وهذا الرصيد الغير الديني يتغلغل داخل المعارف الدينية، ويتمدد فيها، فيتوسل العقل الديني سعياً إلى تبيئة هذا الحراك المعرفي، والاستفادة منه في إعادة صياغة متونه ومدوناته ومقولاته، ما ينفي تفرد المعرفة الدينية واستقلاليتها في إنتاج مقولاتها ونظرياتها « بل يعتبر أن المعرفة الدينية هي مجرد فرع أو حيز داخل جغرافيا المعرفة البشرية، وأنه بقدر ما تتغير خريطة المعارف في ضوء الكشوفات العلمية أو الابتكارات الفكرية في حقل من الحقول، تتغير حتما المعرفة الدينية، على سبيل التصحيح والتعديل، أو التوسيع والتطوير، من خلال انفتاحها وتأثرها بما ينتج من المناهج والنظريات، أو المذاهب والمدارس، في مختلف شعب المعرفة»³، هذا الترابط المحكم بين معارف المدينس ومعارف المقدس، كشف مسلمة جوهرية وهي: نسبية المعرفة الدينية وتحولها اللامتناهي في دنيا البحث والدراسة، فأى رجّة أو اهتزاز يمس المعارف المنتجة يتبعه لا محالة ارتدادا في المعارف المستهلكة، فتنقبض المعرفة الدينية بانقباض المعارف البشرية، وتنسبط بانسباطها، وهذا هو الحق الذي تفانت نظرية القبض والبسط في تبريره والدفاع عنه، بعد تأكيده وتقديره، والتدليل عليه وتعليقه «يمكن مّا سبق، أن نستنتج هذا الأصل المهم والأساسي: «إذا تعرضت المعارف البشرية غير الدينية للقبض والبسط، فلا بد أن يتعرض فهمنا للشريعة للقبض والبسط

¹ آرش نراقي، خلاصة نظرية تكامل المعرفة الدينية، المرجع السابق، ص 258

² علي عباس موسوي، قراءات نقدية في تجديد الفكر الديني، المرجع السابق، ص 91-92

³ علي حرب، عبد الكريم سروش ونقد المعرفة الدينية، المرجع السابق، ص 290

أيضا، أحيانا بصورة ضعيفة وخفية، وأحيانا بصورة شديدة وقوية»¹، ثم ينتقل سروش إلى ضبط مستويات التغذية والاستهلاك من المعارف المنتجة، مؤكداً أن ذلك يتم بطرق ثلاث أساسية:

أولاً: التغذية في مقام الكشف والتجميع

وذلك بإغناء عالم الدين بمجموعة من الأمثلة والإشكالات، ووضع علماء الدين أمام المتعدد والمتنوع من الاستفهامات، التي يسارع هؤلاء إلى طرحها أمام النصوص الدينية، بحثاً عن أجوبة لها، فيفيد هذا المقام في عصرنته لفتوى الشريعة، وتنوير عقول علماء الدين بدفعهم نحو الاجتهاد، ورسم جديد للفهم والقراءة والاستنباط للنصوص «في هذه المقام، تغني المعارف البشرية غير الدينية خيارات علماء الدين، وتضع أمامهم أسئلة متنوعة، وتساهم من هذا الطريق برسم صورة الشريعة»².

ثانياً: التغذية في مقام التحكيم والتقويم

في هذه المرحلة يُنظر للمعرفة الدينية كنوع من المعارف غير الخالصة وليست بالنقية، أي معرفة يمتزج فيها الصواب بالخطأ، والفهم الصحيح بالفهم السقيم، والمعارف البشرية في هذه المحطة لها دور مهم مناط بها؛ وهو تنقية المعرفة الدينية بإبراز الفاسد من الصحيح منها، بمعنى الاستعانة المستمرة بمعطيات ومنجزات ومخرجات معارف البشر، بغية التقويم والتصويب للفهم الديني (غربلته) أي وزن المعرفة الدينية ومساءلتها بميزان المعرفة البشرية «تؤثر المعارف البشرية غير الدينية تأثيراً مهماً في تنقية المعرفة الدينية من المفاهيم الغير الصحيحة، وكذلك تعمل على تحكيم مفاهيم الشريعة الصحيحة»³، وأهم دليل يعتمد عليه سروش في تبرير التقويم الخارجي للدين، للمعارف داخل الدين هو: أن الإله الذي يقف وراء الشريعة ووراء الطبيعة واحد، فلا يُعقل أن تكون الحقيقة المستنبطة من الشريعة (الدين)، مخالفة وغير منسجمة مع الحقائق المستنبطة من الطبيعة، فكلاهما كتابان بأحرف متغيرة لمؤلف واحد، يصدق فيما يقول ويحسن فيما يخلق، فلا يعقل أن يكون الله مصدراً لحقائق متعارضة « بما أن الله تعالى هو خالق الطبيعة وما وراء الطبيعة. فلا يمكن إلا أن يكون الإدراك الصحيح للشريعة متوافقاً مع الإدراك الصحيح للطبيعة ولما بعد الطبيعة. وبما أن كتاب الطبيعة وكتاب الشريعة قد سطرهما مؤلف، عالم، صادق، فإن دركنا للشريعة، كإدراكنا للطبيعة ولما بعد الطبيعة، (العلم والفلسفة)، يجب أن يخضع

¹ عبد الكريم سروش، القبض والبسط في الشريعة، المصدر السابق، ص 73

² المصدر نفسه، ص 54

³ المصدر نفسه، ص 54

دائماً للتصحيح والتعديل، بحيث تكون المعارف البشرية أحياناً الحُكْمُ على فهمنا الديني، فتكشف إدراكاتنا الدينية الباطلة، وتنقيها،¹».

ثالثاً: تيسير الفهم الديني وإعانتته وتكميله

إن مرحلة الجمع والتحكيم التي يتقدم العقل العلمي والفلسفي في دفعها وتأطيرها، كل ذلك يصنع الهيكل العام الميسر للفهم والقراءة الصحيحة، ويساعد رجال الدين في هندسة قراءة وفهم عصريين، وصياغة تصورات ومفاهيم ونظريات أفضل، أعمق وأبدع «إن المعارف البشرية الغير الدينية، بإنجازها نوعين من التأثير في مقامي الجمع والتحكيم، تؤدي تلقائياً عملاً ثالثاً في ساحة المعرفة الدينية، وهو عبارة عن تقديم الإطار الملائم لفهم الدين وتطويره»²، وكأن هذه المرحلة ثمرة العمل الاجتهادي في مقامي الجمع والتحكيم.

تكشف أشكال التغذية بين المعارف الدينية والمعارف البشرية عن أهم عنوان حملته "نظرية القبض والبسط" وهو: " تكامل المعرفة الدينية" و " غير الدينية"، وبما أن هذه النظرية هي: بحث في الدين والمعرفة الدينية، فإنها جاءت بدعوة اعتماد الفهم الديني على الفهم غير ديني، فعلماء الدين يبنون فهمهم ويؤسسونه على معطيات العلوم البشرية «إن المدعى الأصلي لمقالات القبض والبسط هو عمومية الرابطة بين المعارف والمعلومات البشرية المختلفة»³، وتأكيداً لهذا الترابط بين المعارف البشرية بكل أنواعها وتعزيز التكامل والتوأمة، يذهب سروش إلى تقديم دليل تمثيلي يجمع فيه العلم والفلسفة والدين، مبيناً وجه الترابط والتأثير الذي يجمعهم «ومن هذا المنطلق يمكن تشبيه العلم والفلسفة والدين، أو المعارف العلمية والفلسفية والدينية، بمجموعة من المرايا المتقابلة، وكل صورة تنعكس في إحداها، ستظهر في الأخرى، وأي خلل في واحدة، يؤثر في المرايا الباقية»⁴.

10- تحول المعرفة الدينية: إن إثبات بشرية المعرفة الدينية حسب سروش كفيل بإثبات تحولها وتغيرها، لمفارقتها معاني المطلق والمتعالي (المقدس)، ودخول تحت أوصاف البشر القاصرين « ويمثل هذا الارتباط والتلازم الذي يلح عليه عبد الكريم سروش يسهل تصور المعرفة الدينية بوصفها معرفة

¹ المصدر السابق، ص 190

² المصدر نفسه، ص 55

³ صادق لاريجاني، المعرفة الدينية في نقد نظرية د. سروش، ترجمة: محمد شقير، دار الهادي، لبنان، ط1، 2008م، ص 55

⁴ عبد الكريم سروش، القبض والبسط في الشريعة، المصدر السابق، ص 82

تاريخية، متحركة، قاصرة، ومتأثرة بغيرها من المعارف البشرية»¹، ولما كانت المعرفة الدينية تتحرك من موضع الاتباع للمعارف البشرية، فإن أي رجّة في بيت العلوم يتبعه حراك واهتزاز داخل أسوار الفهم والمعرفة الدينية، وهنا يتضح بعد سلسلة من الأركان والمحطات لأطروحة القبض والبسط، الكشف عن قانون التحول والتطور في الفهوم الدينية، ففهم الدين يتقوم بركنين أساسيين، ركن من الداخل ممثلاً في مادة الفهم (النص المقدس [الكتاب والسنة])، وركن من الخارج ممثلاً في مختلف أدوات ومناهج ومخرجات المعارف البشرية « بذريعة أن ترابط العلوم البشرية بحيث أن أي تغيير بإحداها يؤثر في باقي العلوم ينبغي كذلك أن يؤثر في الدين»²، وهذا الترابط والتكامل من شأنه درء ذلك الاعتقاد الساذج والفج، القاضي بتصادم المعرفة الدينية مع المعارف العلمية والفلسفية، فكل المغاير البشرية لا مندوحة في التعاطي المستمر فيما بينها، وتوثيق شبكة علاقات كبيرة تربطها، وإذا كان تحول وتطور المعارف بشكل عام بديهيًا ومعقولًا لا جدال فيه، فإن المعرفة الدينية هي أيضا لا ولن تشذ عن قاعدة التحول والتطور للعلم البشري، كسنة وبديهية علمية، وتبقى الحقيقة حسب سروش صعبة المنال شاقة المسلك « لا أظن أن هذا الكلام يؤدي الساعين إلى الحقيقة واليقين؛ أولئك الذين لا يعدّون العلم والإدراك علما وإدراكا، إلا إذا كشف الستار عن جمال الماهيات، أهل الصبر والتحمل، الذين لا يعتقدون أنهم، بأقلّ الجهود، يمكن أن يصيب سهمهم همتهم الهدف المبتغى، وتدخل المعشوقه الجموحة بيت السعد»³، وهذا الاعتقاد، وهذه المسلمة، ينبغي أن تسري في أوساط العلماء والمتدينين، خصوصا أولئك الذي جعلوا من الدين ونصوصه موضوع أبحاث ودراسة، المعرفة الدينية ذلك البناء الذي تتعدد مداخله العلمية والفلسفية، لأن الدين والطبيعة وماوراءها ماهيات ثابتة، نقصر نحن البشر عن إدراكها بفهمنا النسبي والمتغير « الشريعة كالطبيعة ثابتة لا تتغير، وأن ما يخضع للتغيير هو فهم الإنسان لهما، وأن تغيير الفهم الحاصل وفق ضرورات البيئة ونشوء العلوم والتفاعل سلبيًا وإيجابيًا بين المعلومات السابقة والظواهر الفعلية، هو أمر حتمي لا يمكن اجتنابه»⁴، يمكن تشبيهه

¹ أحمد البنكي، سروش في قبضه وبسطه، المرجع السابق، ص 10

² مجموعة من المؤلفين، نافذة على سروش، المرجع السابق، ص 10

³ عبد الكريم سروش، القبض والبسط في الشريعة، المصدر السابق، ص 111

⁴ آية الله الحاج السيد محمد الحسين الحسيني الطهراني، نظرة على مقالة بسط وقبض نظرية الشريعة للدكتور عبد الكريم سروش، ترجمة:

حسن إبراهيم، دار المحجة البيضاء، بيروت، ط1، 1424هـ، ص 31

المعارف البشرية عموماً كمجموعة أضلاع تشكل المعرفة الدينية أحد أضلعها، وبالتالي فإن أي تغير في أحد الأضلاع، تداعت له سائر الأضلع بالتحول والتبدل، وتبعاً لذلك يمكن صياغة القياس المنطقي التالي:

«1. الصغرى: أن المعرفة الدينية معرفة بشرية ومستندة إلى المدخرات الذهنية، وما يحتزنه الفرد في ذهنه من المعلومات.

2. الكبرى: أن المعلومات والمعارف الذهنية تتعرض بحكم الارتباط والتحول بين المعارف إلى القبض والبسط، فيطراً عليها التحول والتغير أيضاً.

النتيجة: إن المعرفة الدينية بدورها تتعرض للقبض والبسط، ويعتريها التحول والتكامل أيضاً.¹ وهذه النسبية والتحول ليست نقمة ينبغي أن تُرفض أو تُحارب، بل نعمة لازم طلبها والسعي إليها، فإثبات الترابط والتكامل هو: إثبات للتطور والتغير، فأدنى أو أكثر تحول في أحد المعارف المنتجة، سينعكس لا محالة على مسرح المعارف المستهلكة « إن عناصر المعرفة البشرية المختلفة في تفاعل مستمر، وبينها ارتباط وثيق. فإذا ما ظهرت في العلم نقاط مهمة، فإنها تؤثر في علم المعرفة وفي الفلسفة، كما أن تطور الفهم الفلسفي، يُبدّل فهم الإنسان والكون، ويهبهما وجهاً آخر، ومن ثمّ تأخذ المعرفة الدينية معنى جديداً.»² ويرى سروش أن هذه الحقيقة لا يمكن طمسها أو تجاهلها لأنها تخدم المعرفة الدينية، ولا تضرها، بل وتدفعها نحو النضج والاكتمال واليقين، إن التحول والتطور قانون يحكم دنيا المعارف البشرية «إنّ تحول المعرفة البشرية، وكذلك تحول الفهم الديني، ليسا نتيجة تواطؤ سيّئ النوايا أو وسوسة الأبالسة. إنّ تنوعات الكون الحتمية، واتّساع ظرفية الإدراك ومعايير الفكر، ومعارضة الجهل، هي التي تحرك البشر، وهذا الأمر هو أكثر أمور الإنسان فطريّة وإنسانية.»³ هذا المستوى الاستهلاكي وحالة الاتباع التي تعيشها المعرفة الدينية، جعلها في عرضة مستمرة للتحول، والتطور، والتنوع، والذي يراه سروش ويحدده في مستويين كما وكيفاً «أي إن تكامل المعرفة البشرية ليسا كمياً فقط، وإنما هو تكامل كيفي أيضاً، لا يعلّمنا وقائع أكثر، بل يصوغ لنا فهماً أفضل لهذه الوقائع. هذا التكامل الكيفي في كل فرع من فروع المعرفة، معلول تكامل المعارف الأخرى الكمي والكيفي أيضاً.

¹ مهدي رجبي، عبد الكريم سروش: دراسة النظريات ونقدها، المرجع السابق، ص 48

² عبد الكريم سروش، القبض والبسط في الشريعة، المصدر السابق، ص 83

³ المصدر نفسه، ص 90-91

فتجد هندسة المعرفة تنوعاً، وتجد أجزاءها معنى آخر. المعرفة التاريخية نموذج معبر، وهي أقرب المعارف إلى المعرفة الدينية¹، هذا هو السر الذي جاءت تكشفه نظرية سروش في المعرفة الدينية، "التحول والتطور" لمعارف الدين بمعية معارف البشر، فالباحث في دائرة الدين يتسلح بجهاز من المفاهيم والتصورات والمناهج والقبليات، التي توجه عملية البحث لديه، وهذه المفروضات من نبات معارف البشر الوضعية، والتي لها بالغ التأثير في فهم متون الشريعة وتحليلها «إن فهم الشريعة مستند إلى مبان خارجة عن الشريعة، ومسبوق بها، والفهم الفقهي مستند إلى مبان خارجة عن الفقه (علم الكلام وعلم الإناسة...)). هذا الأمر ليس اختياريًا، وإن كان يمكن أن يكون مقصودًا أو غير مقصود (بوعي أو بدونه). المفكرون التنويريون، هم الذين يعرفون هذه الحقيقة ويجاهدون لجعل فهمهم للدين عصريًا.²

إن الفهم الديني هو ملتقى لفسيفساء من المفاهيم والتصورات الغير الدينية، وحتى الدينية منها، أي تصورنا حول الله، الطبيعة، الإنسان والعالم، كلها تدخل في إطار التشكيل الثقافي والمعرفي للفقيه، أو المتكلم، أو المفسر) سواء كانت هذه التصورات متفقة مع معارف الدين أو متعارضة معها «من هنا، نعتقد أن علم الإناسة وعلم الاجتماع (الذين درسا ووضّحا للمأمتطلبات الحياة الاجتماعية للإنسان، ودلّوا علماء الاجتماع على التطور التاريخي للإنسان) وكذلك مباني ومناهج العلوم التي تبحث في اعتماد تلك الأساليب، والفلسفة التي تفسح في داخلها مكانًا مثل هذا العلم، كلّها حاضرة في فهم الدين، وهي التي توجهه من قريب أو بعيد³، إن الإذعان بعدم الانسجام التصورات العلمية مع المعارف الدينية هو حقيقة لا يمكن إنكارها، وواقع تفسيري لا يمكن إخفاؤه، مما يجعل علم التفسير سيّالًا يتحين دائمًا بالمعطيات العلمية الجديدة «وإذا كانت معارف الإنسان الأخرى، العلمية والفلسفية، تتلاءم ومعارفه الدينية أو تتعارض معها في مواضع معينة فقط، فإن فرضياته هذه حاضرة دائمًا في فهم للدين⁴. هنا يرى سروش أن التأويل طريق ضروري لرفع هذا التناقض، وهذا التأويل الموجه بالقبليات؛ بلبوس الثقافة واللغة... الخ، مخرجات العلم والفلسفة، كقرائن مخفوفة توجه فعل

¹ المصدر السابق، ص 163

² المصدر نفسه، ص 115

³ المصدر نفسه، ص 43

⁴ المصدر نفسه، ص 42

التأويل عند العلماء، وهي دائما عرضة للتغيير والتحول، أو الثبات والتحجر، بحسب ظروف وبيئة العصر الحاضرة، وهذه كله يؤثر في المعرفة الدينية وينعكس عليها « فكلما زاد نصيب شخص من المعارف البشرية، يكون إدراكه للوحي الإلهي أكمل، والقبض والبسط والهزال والسمنة التي تصيب المعرفة الدينية هي النتيجة المباشرة للقيض والبسط اللذين تزودها بهما المعارف الأخرى،¹ حدّد السروش ثلاث أنماط من العلاقات المحتملة بين المعارف البشرية والمعرفة الدينية، والتي تحدد مدى التحرك الدائم للمعرفة الدينية وتحولها باسم بشريتها، واستثناسها المستمر بالعلم البشري المتحرك، فالسبب دائما في التحول هو للمعارف البشرية، التي تتقدم بالرتبة على المعرفة الدينية في ميدان التحول والحركة السيّالة واللامتناهية « أخيرا يمكن القول إنّ تصرّف الاطلاّعات اللاحقة بالاطلاّعات السابقة وتأثيرها فيها، لا يخرج عن ثلاثة أقسام:

(أ) الإثبات والتأكيد،

(ب) الرّد والإبطال،

(ج) تضيق دائرة المعنى والدلالة أو توسيعها أو تنويعها،².

إنّ الجهاز المفاهيمي ومجموع المعارف التي تسبق عملية الفهم والقراءة، وترشد الباحث في الحقل الديني في صياغة التصورات وبناء النظريات، وبالتالي: فإن فهم النصوص الدينية سيحمل شكلا ومضمونا جديدا، متأثرا بتلك القبلات، وهذا ما يؤكد قوة الارتباط والتماهي بين المعارف الولودة، والمعارف المستهلكة (المتغذية) «وهكذا الحال بالنسبة لفهم النصوص الدينية، فالإنسان بحسب سعت أو ضيق معلوماته، يأخذ أو يستبعد الاحتمالات المختلفة في درك الآيات والروايات، وهذه العلمية لا ترتبط بمستوى معرفة الشخص بعلوم العصر، بل ترتكز أيضا على قبلياته في باب علم الله عز وجل وتوقعاته من الدين وموازينه لقبول الدين»³، إن ثبات أو تغير المعرفة الدينية تحركه علل من خارجها، تقبع في مضمار المعارف البشرية المنتجة، والتي تعيش دائما سبعا ثوريا معرفيا، ينبأ بذلك التحول الذي سيحل بالمعرفة الدينية، والتي هي دائما في مقام التأثر

¹ المصدر السابق، ص 124.

² المصدر نفسه، 126.

³ آرش نراقي، خلاصة نظرية تكامل المعرفة الدينية، المرجع السابق، ص 283.

لا التأثير « فالتطور في المعارف امر بديهي، ولا يستطيع أي شخص أن يعارض ذلك بسهولة. والآن إذا اعتبرنا المعرفة الدينية معرفة بشرية، فهي تتحول وتتطور بسبب ارتباطها بسائر المعارف الأخرى»¹.

وصفوة القول في هذا الركن (التبيين) هو أن هناك تبادل وحوار بين المعارف البشرية والمعرفة الدينية، على عدة مستويات، وفي صور وأنماط مختلفة، ما يبين تكاملها وانسجامها وهذا الارتباط والتماهي يقف وراء التحول والاهتزاز الذي تعيشه معارف الدين، بسبب أن هذه الأخيرة تابعة للمعارف المنتجة تستمد وقودها وغذائها منها « وإذا كان الدين هو مجال الثبوت، فإنّ التحول هو مجال المعرفة الدينية التي تتأسس داخل إطار المعارف الإنسانية المتغيرة بحسب الفهم المتغير للعالم. ولأنّ كل المعارف تشكل بنية مترابطة، فإنّ المعرفة الدينية تخضع بدورها للتطور البراديغمي أو الاستيممي، لذا فقراءتنا للشريعة تنقبض وتنسبط، ترتكس أو تفتح على مجالات جديدة حسب درجة تطور المعرفة الدينية»²، وهذا هو مقصد الركن الأول (التوصيف) والثاني (التبيين) في نظرية القبض والبسط؛ أولاً: رفع القدسية ثانياً: إثبات البشرية ثالثاً: تقرير التغذي والتبعية رابعاً: تحقيق القول بالنسبية خامساً: رسم التكامل بين المعارف البشرية « في المدعى الثاني من مدعيات هذه المرحلة يؤكد المؤلف أن المعرفة الدينية نوع معرفة مستهلكة، بالقياس إلى المعارف الأخرى، وبناء على هذا المدعى لا تكون المعرفة الدينية مولدة ومنتجة، بل مستهلكة تتغذى وتقترض من المعارف البشرية الأخرى، وهكذا فإن أي تغيير يطرأ على المعرفة الدينية لا بد أن يكون ناتجاً عن عوامل خارجية»³.

11-عصرية المعرفة الدينية (ركن التوصيف) : بعد إثبات سروش لبشرية المعرفة الدينية ورفع القدسية عنها، وما يتبع ذلك من ارتباطها وتبعيتها للمعارف البشرية، مما أفضى إلى حقيقة تحولها وتطورها، حسب تطور السياق الثقافي والاجتماعي والحضاري الذي احتضنها، ينتقل بعد هذا إلى التنويه على أن كل فهم وقراءة وتفسير لنصوص الدين يتجه نحو التقدم والتطور، والتكامل

¹ مجيد محمدي، اتجاهات الفكر الديني المعاصر في إيران، المرجع السابق، ص 315

² رشيد سعدي، علم الكلام الجديد في إيران، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، المغرب، 2 يناير 2018م، ص 06

<https://www.mominoun.com/articles/>

³ أحمد الواعظي، نقد نظرية القبض والبسط، المرجع السابق، ص 20

والتحديث المستمر، بعد ثبوت حالة الترابط والتغذية والتلقي من المعارف البشرية، ويعدّ هذا الركن تنويجا لاستقرائه وتحليله للمعرفة الدينية توصيفا وتبيينا « لأن الغرض الأصلي لنظريته هو التوصية التي تشكل الركن الثالث لهذه النظرية والثمرة لتلك الشجرة. أي أن تجدد المعارف الدينية يرتبط بتجدد سائر المعارف البشرية لعلماء الدين، وطالما أن علماء الدين لم يجددوا معرفتهم بالإنسان وبالعلم، فلا ينتظروا تحصيل معرفة دينية متناسبة مع العصر، ولذا سوف يكررون تلك الأسئلة القديمة في مقابل الأسئلة الجديدة.¹»

ومطلب عصرنه المعرفة الدينية يريده سروش أن يكون مقصدا وغاية يدعوا إليها علماء الدين، لتكميل وترشيد معارفهم وفهمهم للشريعة، وكل هذه النتائج حصيلة القول بتاريخية المعرفة الدينية وبشريتها، في مقابل خلوصن وخلود، وقدسيتها الشريعة الموجودة عند الشارع، وهنا كانت توصية سروش للفقهاء كنموذج من علماء الدين (إلى جانب المتكلمين و المحدثين والأصوليين والمفسرين... الخ) بضرورة مسايرة التحولات والتغيرات التي تعيشها العلوم باستمرار، والاستفادة من الثورات العلمية والكشوفات التي تمر بها « ففي المجتمع الحديث يجب أن ترتبط المعرفة الدينية بالعلم والفلسفة والثقافة ... ويجب أن يتبع الفقه والقانون هذا الفهم الجديد وأن يكونا منفتحين على تجديد مصطلحاتهما وفقا لمتطلبات المجتمع والثقافة ضمن علاقة تعايش وتعاوض بين العقل والإيمان.²»، يسير كل عالم دين في كل مرحلة وعصر معين إلى مواءمة قراءتهم وفهمهم للنصوص الدينية مع معطيات العلم ومنجزات الثقافة والمعرفة في تلك الفترة، فقبليات العلماء ومفروضاتهم الأولية التي تسبق عملية محاورة النصوص وقراءة المتن، دائما ما تكون عصرية (بنت الوقت)، وهذه القبليات والمعطيات في تحول سيّال، مما يجعل فهم النص دائما منفتحا على التعدد والتنوع «إن علماء الدين في كل عصر يجعلون فهمهم للدين، كما ذكر، مناسبا لمعارف عصرهم ومتلائما معها، وما من عالم يمكنه أن يقترب من فهم مراد الشارع، إذا تصدى لفهم النصوص الدينية بذهن خالٍ، ودون رؤية خاصة ورأي خاص، هذا الأمر غير ممكن وغير مطلوب»³، إن انقباض وانبساط المعرفة الدينية؛ هو صدى يتردد لذلك الانقباض والانبساط الذي تعيشه المعارف الموكل إليها دور الإنتاج والولادة، ما جعل لها (

¹ صادق لاريجاني، المعرفة الدينية في نقد نظرية د. سروش، المرجع السابق، ص 52

² عماد الهلالي، الفكر العلماني في إيران الإسلامية، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ط1، 2012م، ص 73

³ عبد الكريم سروش، القبض والبسط في الشريعة، المصدر السابق، ص 73

المعرفة الدينية) مقعدا في بيت النسبية والاحتمال « إذا تعرضت المعارف البشرية غير الدينية للقبض والبسط، فلا بد أن يتعرض فهمنا للشريعة إلى القبض والبسط أيضا، أحيانا بصورة ضعيفة وخفية، وأحيانا بصورة شديدة وقوية.»¹

وقد اعتبر سروش أن مبدأ عصرية المعرفة الدينية من شأنه أن يقوي مناعة الدين من ظواهر الإلحاد، ويوسع من حركة التدين بين الناس، وبالتالي سيطول عمر الدين يوم ينخرط علماءه في مهمة مواكبة المعرفة الدينية لمنجزات العلم والثقافة والحضارة، نحن لا نريد أن نستل من الدين ثوابته، وإنما نريده بحلّة جديدة، مما يَحْرِمُ علماء الدين من التفوق والجنوم في فضاء معرفي قديم (منذ نزول الوحي)، وتجاهل ضوضاء العصر المعرفية، والفلسفية، والإنسانية، والاجتماعية، وبالتالي الانغلاق والموت الفكري، والخروج من حركة التاريخ « وسيكون للمعرفة الدينية في كلِّ عصر، أيضا، هندسة خاصة وصيغة خاصة. وبما أن جميع الأسئلة لم تولد بعد، فإن الأجوبة أيضا لم تنتشر في جذع المعرفة الدينية الطريّ، ولذا فإن تصورنا اليوم عن الدين، مبنيّ على عناصر ومصالح، تنقص أو تزيد بحسب تطوّر الأسئلة ونضجها، وسيكون هنالك حتما فرق كبير بين تصورنا المستقبلي للدين، وتصورنا الحالي له...، وبما أنه من غير الممكن الإعلان، في أي عصر، عن تكامل نهائي للعلوم البشرية، كذلك لا يمكن الحديث عن تكامل نهائي للمعرفة الدينية، فعلموم البشر ومعرفتهم الدينية بشرية بالمقدار ذاته، وانتقائية، وتخضع لعمليات الترميم والتشذيب والتطوّر.»²

وعلى هذا الأساس أراد سروش أن تولد المعارف الدينية على الدوام، كحلول ومعالجات لهوموم ومشاكل الناس، ومعالجة لقضايا ومسائل عصرهم، وهو ما اصطلاح عليه سروش بـ " الشريعة الصامتة"، وصمتها ليس لجهل فيها، وإنما هي بحر من المعارف الكامنة، والإجابات المنضدة تحتاج إلى أسئلة ترفعها من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، كمجموع سحب محمّلة بالمطر تنتظر الرياح التي تجمعها وهذا معناه « هو أن الشريعة أمر صامت أحرص، وما لم يوجه الإنسان سؤاله إلى الشريعة فإنها تظل صامتة لا تبوح بشيء. إن أسئلة الناس هي التي تجعل الدين يتحدث، وحيث أن « أسئلة الناس تتجدد في كل عصر وزمان»، لذا فإن «المعرفة الدينية عصرية وهي في تجدد دائم». «³، وكل

¹ المصدر السابق، ص 73

² المصدر نفسه، ص 173-174

³ عبد الله نصري، الدين بين الحدود والتوقع، ترجمة: أحمد العبيدي، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، بيروت، ط1، 2004، ص 167

ما حملته العصور والدهور من أسئلة وإشكالات، تتقدم الشريعة بنصوصها تنطق بحجية ومُخبرة، وهنا يظهر تأثير التساؤلات البشرية في كل عصر على فهمهم للدين، بالبحث الدقيق والعميق بالأدوات والمناهج المتوفرة والمتاحة «وفي الحقيقة: أن الكتاب والسنة. مليئان بموضوعات ومعارف نحن جاهلون بها، ودور الأسئلة يتمثل في حثنا على البحث والتنقيب فيهما»¹، فالمدخرات المعرفية والمنهجية ضرورية في فتح مكنون الشريعة وكشف أسرارها، وإثراء تلك المفروضات من شأنه أن يغني ويرشد عملية فقه النصوص، ودرك معانيها، وفهم مراد الشارع، وهنا يضطر علماء الدين إلى جعل أبصارهم دائما مصروفة وباستمرار إلى ما تفرزه العلوم المنتجة «مجموعة معارف الإنسان في أي عصر، من فهم العلوم الحديثة والاكتشافات المبتكرة والفلسفات العصرية، ينبغي أن تكون ميزان ومعيار فهم الإنسان للقرآن والسنة، ... فما اعتمد عليه العلم العصري ينبغي أن يصبح هو المرتكز لهذه الأمور، فذلك هو الأسلوب الوحيد الكفيل بتقدم الفقه والعلم.»²

إن الفهم الديني لكل جماعة دينية ينسجم مع معارف عصرهم، مع أن مادة الفهم وموضوع القراءة والتفسير (النص) ثابت لا يتغير، غير أن استيعاب مضامين الوحي يتطلب سندات قبلية؛ من المفاهيم والتصورات والنظريات، وبالتالي فقد عُدتّ المعارف والعلوم البشرية في أي زمان هي: التربة التي ينمو فيها غراس المعرفة الدينية وينضج، وإذا كان الصنف الأول سيّلا متحركا، فإن الثاني مثله يتبعه ولا يشذ عنه، من هنا كانت تفسيرات القدماء قمة الإبداع، وروعة الصياغة والتأليف، و أحسن هندسة للاستدلال والتعليل، والاستنباط والتأويل، لأنها اجتهادات بنت وقتهم، ومنجز يلتقي فيه النص الصامت بالعقل المستنطق، فتفسير الملا صدرا* هو تعبير عن شرطية زمكانية خاصة، وتفسير الرازي ابن عصره وعلومه، والطباطبائي وغيرهم كثير، فكل فهم قدموه لا ينفك عن تصورات وآراء وثقافة وعلوم عصرهم، ومعارف زمانهم وظواهر مجتمعاتهم، وقد قدّم سروش مثالا معبّرا عن مقولة " الفهم الديني ابن الوقت"، وذلك في تأويل حديث عن آل بيت عليهم السلام في أصل "التوحيد"،

¹ المرجع السابق، ص 169

² آية الله الحاج الطهراني، نظرة على مقالة بسط وقبض نظرية الشريعة، المرجع السابق، ص 13

* ملا صدرا محمد بن إبراهيم القوامي الشيرازي فيلسوف فارسي اسلامي من أكابر الفلاسفة (1572م-1640م)، هو خاتمة حكماء الشيعة جمع بين فرعي المعرفة النظري والعملية. ينسب إليه نهج الجمع بين الفلسفة والعرفان والذي يسمى بالحكمة المتعالية. أهم مؤلفاته: "الأسفار الأربعة" "المشاعر". "المبدأ والمعاد" ينظر: محمد حسين الطباطبائي وآخرون، ركائز فلسفة صدر المتألهين، دار المعارف الحكيمة، لبنان، ط1، 2008. من ص 5 إلى ص 7

بين المجلسي* والطباطبائي، ليثبت أن قراءة النص تابعة لقبليات العقل ومفروضاته المجهز بها، فهذا إخباري وهذا فيلسوف « تلاحظون الآن ما هو نوع الفهم للشرعية الذي يقدمه الإخباريون وكثير من غير الإخباريين الذين لهم مثل هذا الفهم للدين، هدية للناس. ولا تنسوا أننا متفرجون هنا ولسنا لاعبين، ولا يعنينا صواب رأي أحد اللاعبين أو عدم صوابه. فنحن ننظر إلى المعرفة الدينية، كيف تولد، وما هي التعقيدات التي تتضمنها، وممّ تتغذى، وهذه الأغذية كيف تسمّنها، وكيف تفيدها أو تضرّها؟»¹.

لقد سعى سروش من خلال تخريسه للشرعية إلى تبيان رهانات التداخل وسياقات الارتباط، بين المعرفة الدينية والمعارف البشرية، إذ لا يتوقف العقل البشري عن طرح الأسئلة التي تتوافق مع معليات وهموم العصر الذي ينتمي إليه، إذ لا يمكن التسائل عن شكل الأرض في عصر الحداثة! أو علة سقوط الأجسام لأن أجوبتها محسومة «الشرعية صامتة لا تتكلم إلا حين يوجه الناس إليها الأسئلة منتظرين أجوبتها، ولا تُفهم إلا إذا أدخلوها في حنايا عقولهم وأسكنوها مع غيرها من الساكنين»²، فلا يراعي السائل ضرورة التلاؤم والانسجام بين الاستفهام والمعرفة الدينية، بل يراعي مدى تناسب الإشكال مع معارف وثقافة العصر الآنية، فسؤال من قبيل وظيفة الكبد يعدّ ساذجا في عصر الفيزيولوجيا التحليلية « يطرح البشر الأسئلة التي تناسب علومهم، ويفهمون إجابات الشرعية فهما منسجما وعلومهم، ولذا فإنها لا تخاطب الجميع بالطريقة ذاتها... يطرح علماء الدين في كل عصر على الشرعية أسئلة جديدة، ويسمعون منها أجوبة جديدة»³، لا تتوقف علوم العصر ومعارفه البشرية من استئناف الأسئلة الجديدة، ومراسلة الشرعية بمشكلات واستفهامات تستدعي أجوبة وحلول، توقض معها متن الشرعية ليستفيق أمام بحث وقراءة وتفسير جديد له، إن صمّتها (الشرعية) لا يدوم، ونطقها لا يستمر، وهذا استجابة لقانون القبض والبسط الذي يحكم دنيا المعارف، وعالم العلوم البشرية، والذي

* محمد باقر بن محمد تقي المجلسي المعروف بالعلامة المجلسي أو المجلسي الثاني، (1037. 1110 هـ) من محدثي الشيعة وفقهائهم المعروفين، صاحب المصنفات الكثيرة منها موسوعة «بحار الأنوار» والتي تعدّ أكبر دائرة معارف حديثة شيعية، كما كان له منزلة ونفوذ في البلاط الصفوي. للمزيد ينظر: أحمد البحراني، لؤلؤة البحرين، تحقيق: السيد محمد صادق، مكتبة فخراوي، (د/ط)، 2008، ص 53 وما بعدها.

¹ عبد الكريم سروش، القبض والبسط في الشرعية، المصدر السابق، ص 154

² المصدر نفسه، ص 32

³ المصدر نفسه، ص 32

يتحرك جيئة وذهابا في حقل المعرفة الدينية « فرق بين من يصمت لأنه لا يجد ما يقوله، وبين من لا يجيد الثثرة، وفرق بين من لا فاعلية له ولا تأثير، وبين الممتلئ حيوية، السائر قدما.»¹

هذا قول سروش وتعليله لنسبية وعصرية الفهم الديني، بما أن التطور والتحول في المعارف عامة قضية بديهية لا اختلاف فيها، فبشرية المعرفة الدينية خلفت حسب آثارا منها تحولها اللامتناهي، والفهم المتحرك باستمرار لمتون الشريعة، مما يجعل هذا الدين (النص) يفرز في كل عصر معاني وفهوم جديدة، في حاضنة ثقافية ومعرفية وحضارية خاصة، فيصبح الدين الذي يتبناه مسلمي أي عصر هو عين معرفتهم الدينية، تلك المعرفة الدينية العاكسة لأجوبة هي ردود عن أسئلتهم واستفهاماتهم، وهمومهم ومشاكلهم، تلك الأجوبة التي تُضاع بأدوات وآليات ومناهج تلك الثقافة، ومعرفة ذلك العصر، قياسا بالعلم الذي هو فهم ودرك لقوانين الطبيعة، وعلم كل إنسان هو فهمه لنواميس الطبيعة المادية في كل زمان ومكان «إن للفهم والمعرفة في كل عصر هندسة خاصة، والفهم الديني هو أيضا ابن عصره، مطهري كان أحد متديني هذا العصر، وكذلك الشريعتي. ودين كل واحد هو فهمه للشريعة، كما أن علم كل إنسان هو فهمه للطبيعة.»²، ولكن هذا قد وُلد مشكلة عند بعض المتدينين بذريعة الدين الواحد إلى مجموعة من الأديان والشرائع، فجاء سروش بحل لهذه المعضلة، بتمييزه الشهير كما مر بنا بين الدين الثابت المقدس والإلهي، والمعرفة الدينية البشرية المتحولة، وهنا يحتفي الإشكال حسبه، وهو ردّ في حد ذاته لدعوة التقليديين الذين يهتمون التجديد الديني، ويعتبرونه أي فهم جديد داخل الشريعة هو نقض لتلك الشريعة ذاتها «الشريعة مقدسة وإلهية وكاملة، ولا مجال فيها للخطأ أو التناقض، وهي ثابتة وخالدة، ولا يخالها إلا المطهرون، إنما فهمنا للشريعة (أي علوم الفقه والتفسير والأخلاق والكلام)، لا يتمتع بأي صفة من هذه الصفات. إن فهم الشريعة لم يكن ثابتا ولا كاملا في أي عصر من العصور، وهو ليس كذلك الآن، وليس منزلها عن الخطأ والخلل، وليس بغنى عن المعارف البشرية»³، لا بل إن هذا الاختلاف حسب سروش قد يكون ببطن مرحلة زمنية أو عصر واحد، فكلام الباربي واحد لا تعدد أو اختلاف فيه، لكن الأفهام والأحكام المستنبطة منه متعددة مختلفة، باختلاف المشارب والقبليات، وأدوات الاجتهاد، وهذا ما يبرر تنوع الآراء والنظريات المصاغة

¹ المصدر السابق، ص 32

² المصدر نفسه، ص 95

³ المصدر نفسه، ص 160

من نصوص الدين، فكل عالم هو: مجتهد ينطلق من مباني وأصول خاصة توجه فعل القراءة والفهم عنده، ما يجعل الاستنباط كثرة لتلك المباني والقبليات المبتناة، وهذه الحقيقة تُقبل إذا قبلنا مبدأ صمت الشريعة «حين يواجه مفكّر كلاماً ما، فإنّ فهمه له هو حصيلة تعاون معارفه السابقة ومعارفه الجديدة. فالفيلسوف يقطف من كلام ما ثماراً، والأديب أو الفقيه ثماراً أخرى! وهذا الأمر طبيعي ومتوقّع،.. فلماذا يجب أن تكون الأجوبة واحدة؟»¹، وقد حدّد سروش لهذا الفهم العصري للدين أربعة معانٍ «لإدراك العصري معانٍ أربعة: إدراك متلائم ومتناغم مع علوم العصر. الثاني: إدراك متأثر بعلوم العصر ومستمد منها، من حيث المدلول والمفاد. الثالث: هو جواب عن مشاكل العصر النظرية. الرابع: هو جواب عن مشاكل العصر العملية»²، نلاحظ من هذه الصور الأربعة للفهم العصري للدين، هو تحيين المعرفة الدينية مع المستجدات النظرية للعلوم والفلسفة، وكذا وضع الشريعة في مقام الجيب عن هوموم ومشاكل الإنسان التي يعيشها في كل عصر .

ينتقل سروش إلى إثارة تقسيم مهم داخل النص الديني (الوحي)؛ بين مراد المتكلم والذي هو الباري تعالى، ومعنى الكلام، أو المستنبط من الدلالة النصية، وهنا يقترح أن المعرفة الأعمق والأفضل لعالم المتكلم، تعطي الفهم الادق والأقرب لمعنى الكلام ومراد المتكلم، وتبسيطاً لذلك يرى أن كلام الله تعالى (الوحي) يحمل مراده ومبتغاه، أي المقصد من الكلام (الألفاظ والعبارات)، وكما يبسطن بداخله معاني ودلالات، وهذا الكلام تعبير عن علم الباري جل وعز، وهذا العلم لا يعارض أو يناقض عالم الطبيعة والإنسان والمجتمع وما وراء الطبيعة، ذلك الذي هو كله خلق له، وبالتالي فإنّ درك حقيقة الوجود (المعارف البشرية) هو عين درك معنى الكلام المقدس (المعرفة الدينية) «لذا كلما عُرف عالم المتكلم بشكل أفضل يُفهم مراده أفضل، وكلما عُرف العالم الواقعي أكثر، يفهم «معنى» الكلام الصادق أفضل»³، وخلاصة القول أن النصوص الدينية صامتة، وتنتظر في كل وقت من يستنطقها بالأسئلة، وعلوم ومعارف كل عصر هي التي تنبيري في صنع الأسئلة والاستفهامات، لتتقدم الشريعة مجيبة، لأنها غير قادرة على البوح والإفصاح من تلقاء نفسها، فتقدم حلولاً من ذاتها، وكل عصر له حقيقته الاستفهامية، هومومه، وهويته الاستشكالية، التي يكشف عنها باستمرار، وهذا ما

¹ المصدر السابق، ص 97-98

² المصدر نفسه، ص 159

³ المصدر نفسه، ص 53

يفجر من النص أحكاماً دينية جديدة باستمرار، ويفتق كنز المعاني والدلالات التي تفيض بها النصوص و تزخر، بحسب حالية ومحل الأسئلة، وبهذا يثبت لنا أن النص هو أسّ الشريعة، وفهمه يتغير بحسب تنوع وتجدد الأسئلة، وتطور العلوم والمعارف، فتتجدد تبعاً لذلك المناهج والآليات، وأدوات الاجتهاد والقراءة والتفسير والاستنباط «هذه الأسئلة التي تُوجه إلى الدين وعشرات غيرها، والتي يفتح كل واحد منها ميدان بحث جديد، هي جميعها حصيلة تأملات البشر الجديدة، ونتائج حياتهم الفكرية والاجتماعية تستوجب استخراج معارف من الدين، كانت، حتى الآن، مجهولة ومخفية»¹، فالتوسع والانكماش داخل معارف الدين مرتبط بمدى ظهور وتبلور هذه الأسئلة كمّا، وكيفاً، من قِبَل المعارف البشرية، ما يؤسس لمقولة سروش التي تفانى في إثباتها وتأكيداتها: "الدين الثابت والفهم البشري له المتحول" « إذ يرى أن النصوص التأسيسية في الإسلام تحتاج الى استنطاق انساني/ معرفي أي إلى من يستنطقها عبر مناهج تتلاءم مع كل عصر»²، وهذا ما يُحمّل النص تفسيرات متنوعة، وتأويلات جديدة، متوازية مع الأسئلة المتجددة عبر العصور « وبما أن العلوم تتجدد باستمرار، فالأسئلة أيضاً تتجدد، وأجوبة الشريعة عن هذه الأسئلة تتجدد كذلك، ومن هذا المنطلق تكون المعرفة الدينية في تجدد مستمر. »³.

¹ المصدر السابق، ص 180

² ريتا فيج، عبد الكريم سروش: المنهج والإشكاليات، نشر بتاريخ: 2013/04/25م، موقع سودارس

<https://www.sudaress.com/hurriyat/106740>

³ عبد الكريم سروش، القبض والبسط في الشريعة، المصدر السابق، ص 182

المبحث الثالث: الذاتي والعرضي في الشريعة

يستمر سروش في تثويره وتنويره داخل الحقل الديني لينتقل هذه المرة إلى تمييزه داخل الشريعة (الدين)؛ بين الذاتي (الجوهري) والعرضي، تماشياً مع مقارنته الجدلية بين الثابت والمتغير في الدين، فالذاتي يمثل باللب الباطن لا يتغير، ولا يمكن النفاذ إليه، والعرضي هو القشور المحتملة التغير والتحول، ويعود بحث السروش لمفهومي "الذاتي والعرضي" إلى كتابه "بسط التجربة النبوية"، وبالتالي فهو يرى أن الذاتي الجوهري هو ابن المقدس السماوي الثابت، المطلق، أما العرضي فهو نسيج من إعدادات ومضامين اجتماعية، لغوية، ثقافية، حضارية، وحتى جغرافية ساهمت مجتمعة كلها في بناء عرضيات الدين، وبحكم تغير تلك الإعدادات فإن العرضيات هي أيضاً عرضة للتحويل والتبدل، من هنا كانت أحكام الدين مشطورة إلى: ذاتية أصيلة وثابتة، وعرضية محمولة على التغير والتحول « في بداية هذه المقالة ذكرنا تعريفاً للعرضي « الصورة » والذاتي « المضمون » ثم قسمنا التعليمات الدينية إلى قسمين: تعليمات ذاتية، والعرضيات هي التي بإمكانها أن تكون بشكل آخر، بعكس الذاتيات»¹.

وبناء على المقدمات التي وضعها في تشريح مصطلح الدين والمعرفة الدينية، يضع سروش جميع الأديان بين ثنائية الذاتي والعرضي، من أجل الذهاب أعمق وأوسع بحدي الثابت والمتغير، منوهاً السروش إلى أن هذه الذاتيات تأخذ صوراً مختلفة عبر التاريخ « فالذات ترتدي الأقنعة وتظهر في صورها، والصور متغيرة. وعلى الرغم من الارتباط الوثيق بين الذاتي والعرضي، فإن الخلط بين خصوصياتهما يوقع في المغالطة والالتباس، ما يقتضي الفرز بينهما»²، وتأتي هذه التفرقة السروشية بين باطن خفي وظاهر جلبي في الدين، كأحد المقولات المهمة في مشروع التجديد الديني «وبهذا يظهر أن لهذه الفكرة أثراً جدّياً في عملية التجديد في بنية الفكر الديني، ومن خلالها يتم تغيير الكثير من فهمنا للدين»³، وقد وجد سروش الإطار النظري لهذا التقسيم في المتن العرفاني، خصوصاً مع نظم المولوي، والذي اغترف من ديوانه المثنوي آفاق بحثه مستلهما مفهومي الذاتي والعرضي « ثم ذكرنا أمثلة كثيرة

¹ عبد الكريم سروش، بسط التجربة النبوية، ترجمة: أحمد القباجي، ترجمة: علي الموسوي، منشورات الجمل، بيروت، ط1، 2009م، ص

37

² محمد همام، حدود الشريعة بين الذاتي والعرضي وبين الحد الأدنى والحد الأعلى مدخل نقدي إلى أطروحة تأويلية، ص 08 مؤمنون بلا حدود، المغرب.

<https://www.mominoun.com/articles>

³ فردين قريشي، تجديد الفكر الديني في إيران، مركز تنمية الحضارة في الفكر الإسلامي، بيروت، ط1، 2008م، ص 318

مقتبسة من ديوان مولانا الرومي لغرض تعبيد الطريق للورود في الموضوع الأصلي لهذا البحث وقد أوردنا شواهد ومصاديق للعرضيات في الديوان المذكور.¹، ولتبسيط وتفكيك ومقاربة المعنى بصورة أوضح، يقدم سروش ثلاثة تعبيرات تحمل نفس المعنى والمراد، مؤكداً أن العرضيات موسومة دائماً بالتحول وقابلية الزيادة أو النقصان، بعكس الذاتيات (الجواهر) الثابتة (المعنى)، وهذا المضمون يقدمه سروش بلغته الفارسية والعربية والإنجليزية المعربة «أ- نقل الكمون إلى كرمان. ب- نقل الفحم الحجري إلى نيوكاسل، ج- نقل التمر إلى البصرة.»²

إن الملاحظة المستنبطة من هذه الأمثال هو: أن العرضي يمكن أن يُعوّض بعرضي آخر ولا حرج ولا ضرار، والعرضي المقصود هنا هو: الغطاء اللغوي (الألفاظ والعبارات)، في حين ثبات الجوهر بالماهية، فالذاتي لا ولن يتأثر في جوهره إن غاب عنه عرضه السابق وحل به عرض جديد «إنّ مدلول وروح هذه الأمثلة واحد، ولكنّ هذه الروح الواحدة لبست ثلاثة ثياب، وتجلّت في ثلاث صيغ لاختلاف الثقافة والجغرافية للأقوام البشرية التي صاغت هذه الأمثلة. ولكن روح هذه الأمثلة عالمية وغير محدودة بوطن معين ومكان خاص، ونحن نقرأ هذه الروح من خلال هذه العرضيات وكشف هذا السياق»³، وتوسيعاً لبحثه في العرضيات والذاتيات يسعى سروش إلى مقارنة النص العرفاني الرومي " في ديوان المثنوي"، واعتبره خير محل تحل فيه ثنائية الذاتي والعرضي، وتكشّف أوصافهما، وأنماط تجليهما، وهذا كلّ من أجل أن تكون مصاديق الذاتي والعرضي داخل الشريعة « أجل، إنّ غربة الذاتيات والعرضيات في موروثنا العرفاني والأدبي يمثل مقدمة ميمونة ومثالا مناسباً لغربة الذاتي والعرضي في منظومة الدين»⁴، والآن بعد تحديد سروش للتجربة المولوية كموضوع تجلّي للعرضيات والذاتيات، ذهب يُخصي تلك العرضيات في ديوان المثنوي، معتبراً أن أشعاره عبارة عن تفاعلات مع أجواء ثقافة وعلوم عصره، ولغة قومه، ودين أبناء مجتمعه، وعاداتهم وتقاليدهم، ناهيك عن تأثير المعارف الإسلامية، وحتى الأجنبية، بمعنى أن لبنات شعره انعكست فيها كل مزايا المعرفة والقيم التي أحاطت به دينا ودنيا « لذا نجد في (المثنوي) تفاعلا مع علوم عصره في الطب، والتنجيم، والفقهاء، وعلم

¹ عبد الكريم سروش، بسط التجربة النبوية، المصدر السابق، ص 37

² المصدر نفسه، ص 38

³ المصدر نفسه، ص 38

⁴ المصدر نفسه، ص 47

الأحياء؛ إذ تنتشر فيه، مثلاً، أسماء الأدوية، والمصطلحات القديمة في الديوان، والمقولات الفقهية، والقصص، والأمثال، والآراء السياسية، والاستشهادات التاريخية، والروايات، والقرآن. والبراهين الفلسفية والكلامية، وغيرها من العرضيات،¹ وقد عدّد سروش جملة من العرضيات التي حملها المتن المولوي (المنثوي)، والتي عدّها ممكناً من الممكنات التي أفلحت في أن تغطي ذاتيات الديوان.

أولاً: الجوهرية والعرضية في ديوان الرومي

1- العرض اللغوي: تنبّه سروش إلى أن اللغة التي تمثلت معاني، وجوهر الديوان، إنما كانت اللغة الفارسية التي عبّرت عن مضمونه الشعري، وذلك مرجعه فقط إلى أن المولوي قد نما وترعرع في بيئة فارسية، فترتّب لسانه على الرسم والصوت الفارسي، ولو تقدم المولوي أو تأخر زماناً، واحتضنته جغرافياً اجتماعية، وثقافية، وتاريخية، لكانت أشعاره تلبّست بعرضيات أخرى غير تلك التي تصنّع بها المنثوي « فيما أن مولانا من مدينة بلخ فلذلك ارتدى ديوانه هذا الثوب المناسب، فلو كان المخاطبون لمولانا من الصين فبالطبع يكون للمنثوي وضع آخر. »²

2- لقد ارتدت مضامين المنثوي (الذاتيات) ثوباً شعرياً كما أراده صاحبه، ولم يَطب للرومي أن يصل هذه الذخيرة العرفانية في قالب نثري، فالعرض اللغوي الذي تلبّس به منثويه كان شعرياً بلسان فارسي، كما استقر المنثوي على وزن شعري خاص، دون بقية الأوزان الأخرى، وكان بالإمكان أن يكون الحظ الأكبر لأوزان غير تلك التي رسم بها نظمه، واقتضها موسيقى أشعاره وقوافيها « إن ديوان المنثوي جاء على شكل نظم أدبي، وبإمكانه أن لا يكون كذلك. ونظم المولوي بدوره من بحر رملة » بحر رملة مسدس محذوف أو مقصور» وبإمكانه أن يكون من بحر آخر من قبيل الشاهنامة للفردوسي أو بستان سعدي أو مخزن الأسرار للنظامي وأمثال ذلك.»³

3- المحيط الثقافي والاجتماعي: يمثل ديوان المنثوي مجموعة تفاعلات مع ثقافة مجتمعه، وعاداتها وتقاليدها، ومقتضيات اللغة والسياسة، وتأثيرات الأدب، فقد كانت بلخ مزيجاً من تركيبات بشرية مختلفة، من ترك، وفرنس، وروم، أغنت ثقافة ولغة المولوي فشكّلت مجتمعة مجالاً خصباً لتجلي العرضيات « وردت في المنثوي أبيات عربية وكلمات تركية كثيرة «قازغان، برج، فتو، صغراك، قلاود،

¹ محمد همام، حدود الشريعة بين الذاتي والعرضي، المرجع السابق، ص 11

² عبد الكريم سروش، بسط التجربة النبوية، المصدر السابق، ص 47

³ المصدر نفسه، ص 47

قمق» وكذلك نلاحظ وجود بعض الكلمات اليونانية في هذا الديوان وفي الديوان الكثير أيضا « مالي حوليا، سينور، استافيل،...» وبالإمكان أن لا ترد هذه الكلمات في هذا الديوان. إن المحيط الثقافي والاجتماعي للمولوي من الترك والروم « فيقانية وهي تركية الحالية» كذلك نلاحظ تأثير الأدب الإسلامي والمعارف الإسلامية في محتويات هذا الديوان»¹.

وفرضا لو تغيرت البيئة، والثقافة، والمجتمع، كنا سنشهد ديوانا بزخرفة بيانية، وفسيفساء نظمية مختلفة وجديدة، تُبلِّغ أفكار الروح، ومقاصد المعنى هي أيضا، كما يشير سروش إلى نقطة هامة وهي أن العرضيات تشكل وسائل وأدوات ضرورية وحتمية، أمام إرادة التجلي والانكشاف للذاتي، لذا ليس هناك فرصة للتخيير والفرز بين العرضيات، لأنها لبوس مفروض على الذات بحكم النشأة والميلاد، فرغم قابلية الأعراض للتغير والتحول، إلا أنها في آنيتها ووجودها أمام الذات تشكل قيادا وجبرا لا يمكن التصرف فيه (رفضا أو إهمالا)، فالرومي لم يكن قادرا على التخفي والظهور في إفريقيا، أو الصين، ليكشف عن تجربته العرفانية والروحية « لذلك فإن الرومي باختياره الفارسية والكلام المنظوم أسلم نفسه مختارا لحتمية وجبر لا يمكن تحطيه، أو الفكك من ريقته»²، إن الأهداف والغايات (ذاتيات)، أو المضمون وما يُعبّر عنه بالذخائر الروحية، لا تختار الأعراض التي تتجلى فيها، ولا الأعراض تختار الذات التي ترتديها، وإنما الزمكانية الأنطولوجية صنعت ذلك السياق والمقام « إن سبيل الرومي يمر اضطرارا وسط أحداث زمانه، وغاياته تتحقق بوسائل العصر وأدواته، وعينيه تستعير نظارات العصر بألوانها الخاصة. ومعنى هذا أن الوسائل والأدوات عناصر عرضية، بما هي عصرية تزامنية، ربما تبدلت بتبدل العصر، مع ثبوت الغايات.»³

4- العرض السيكلوجي: تتعلق صناعة الشعر بدرجة كبيرة بالجانب النفسي للشاعر، المتكثل في الميول والعواطف والغحساسات، ومختلف التجارب النفسية التي يخترنها أناه الباطني، والتي كلها لها اتصال بالظروف الاجتماعية، والثقافية، والسياسية، والحضارية المعاشة، حتى أن هناك من اعتبر النفس مرآة تنعكس فيها مختلف تجارب الإنسان وتفاعلاته الواقعية، وهو ما يصدق على مولانا الرومي، الذي

¹ عبد الكريم سروش، الذاتي والعرضي في الأديان، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، السنة السابعة- العدد 22- شتاء 2003- 1423، مركز

دراسات فلسفة الدين، بغداد، ص 182

² المصدر نفسه، ص 182

³ المصدر نفسه، ص 181

تأثرت مسيرة حياته بمجموعة وقائع وأحداث تركت آثارا، وخلفت وقعا كبيرا في نفسه، مما انعكس على الفعل النظمي لأشعاره، ورسوماته الوجدانية والروحانية، فالمخيلة الشعرية وشمس الإلهام تبرز وتأفل بحسب مزاج الروح، واستعداد النفس « بعد أن انتهى جلال الدين المولوي من كتابه الفصل الأول من ديوانه أصيب بعد سنتين من ذلك بانقباض نفسي، وهذا الإنقباض والضجر أدّى إلى تأثر مزاجه واختلاط كلامه ونظمه بعنصر أرضي وديوي»¹، فالجانب السيكولوجي للرومي كان يشهد بذلك نوعا من الانقباض والانبساط، الانحسار والتمدد حسب مقتضيات الظروف وأحوال الحياة «كذلك، أثر حالة من التضجر والتأزم النفسي ممّا عاشه جلال الدين الرومي بسبب وفاة بعض أقربائه، فتوقف عن قول الشعر سنتين،»² وهذه كلها أمور عرضية لما هو ذاتي في ديوانه.

5- عفوية النظم الشعري: لم يكن الرومي يكلف نفسه عناء إعداد وترتيب المقدمات، وصنع الشروط، وتهيئة الظروف في حَبْكِ قصائده، وإنما كانت تتفجر من بطن العفوية والتلقائية، في حضرة أصدقاء، أو جلسة سهر، كنوع من الإلهام الفجائي، الذي يستشير ولا يُنذر، فكيمياء أشعاره، وتجارب وصاله، ونفحات إشراقه، وذخائر روحه، كانت صُدْفَةً متألّفة، تفيض مخيلته في جلساته وحواراته لتكشف عن معدن شعره النفيس، دون رسم مسبق أو متن مُرفق «إنّ جلال الدين المولوي كان يجتمع في الأمسيات والليالي مع جمع من أصحابه وأصدقائه ويقوم بإنشاد الشعر بالاستفادة من الذخائر الروحية والتجارب المعنوية له ومن جوّ تلك الجلسات ومن تداعيات الأذهان وكان يكتبها بعد ذلك.»³

6- ديوان المثنوي بين لوعة حب ولسعة حقد: لا شك أن أشعار المولوي قد تأثرت لا محالة بمواقف أحبابه وأعدائه، وطعون المخالفين والحساد، وتهكماتهم على شخص وشعر الرومي، وكذا تعصّبات المحبين والمريدين، الذين رأوا في ديوانه وحيا أرضيا، وخيالا شعريا زئبقيا، وكشفا إلهيا، يقرب إليهم صورة الإله المعبود، وسنن نبيه، ويغرقهم في أبعاد الوصال المعنوي، ويسقي أرض قلوبهم الجذباء، وروح أجسادهم العطشى، فأصبح ديوانه مزارا لأولئك الذين وقعوا تحت مساقط ظل كلمات العارفين، وأهل الذوق (غذاء روحيا) «إنّ نظم المثنوي طيلة السنوات المديدة «15 سنة تقريبا» ووصوله إلى الناس

¹ عبد الكريم سروش، بسط التجربة النبوية، المصدر السابق، ص 48

² محمد همام، حدود الشريعة بين الذاتي والعرضي، المرجع السابق، ص 11

³ عبد الكريم سروش، بسط التجربة النبوية، المصدر نفسه، ص 48

تدرجياً وعلى شكل مقطعات، أثار طعن المخالفين وتعصبهم. وقد انعكس بعض هذه الطعون وجواب المولوي الحاسم في ديوان المثنوي.¹، بمعنى أن ديوانه كان في أغلب الأحيان ردّة فعل على تهجمات، وتطاولات الماكدين والأعداء، وهذه العروض بحدّ ذاتها عرضة للتحول.

7- المونولوج المولوي: لقد كان الرومي من أفصح الألسنة المعبرة عن تلك الأشعار ذات الطبيعة الوجدانية، بنت ذلك الحوار النفسي والمحادثة الذاتية، فقد أنست نفسه بذلك المونولوج الذي يتوحد فيه المتكلم والمتلقي، فقد كان يكتب مولانا ما يمليه عليه ذلك الحوار، ثم يقرؤه وينشده بصوت جميل، فقد كان في جوانيته هو الشيخ والمريد، المطرب والسامع، العازف والراقص، لكن مولانا لم ينسى مخاطبيه، ودرجة تعقلهم، ومستوى إدراكهم وتدوقهم، فصنع لهم أشعاراً، ورسم لهم صوراً تناسب أسطقساتهم المادية والمعنوية « هناك قصائد رائعة ونادرة في ديوان المثنوي وكأنّ المولوي يتحدث فيها مع نفسه ولم يهتم بوجود مستمعين له، مضافاً إلى ذلك فإنّ أشعار المولوي تأخذ دائماً بنظر الاعتبار الأفهام المتوسطة للمخاطبين،² ولو كان للرومي طبقة مثقفة لحاك لهم أشعاراً على مستوى ثقافتهم، ودرجة ذكائهم. ومستوى همهم.

8- عارض الأستاذة والشيخة: يظهر جلياً بالغ التأثير لأساتذة وشيوخ الرومي في أشعاره، إذ لم يخرج عن خط السلف العرفاني، فدرج على طريقة نظمهم، واعتبار كلماتهم، وتركيب جملهم، إذ كان بالإمكان أن يكون غير ما كان، فلم يراعي الرومي كعلميه ثقل الوزن، أو رقابة النظم، أو رونق مجاز، وبهاء استعارة، في اختيار واصطفاء الألفاظ والكلمات، بل استلهم من الكلمات حتى ما كان مبسوطاً في حديث العامة من الناس، كمصطلحات السوق والشارع « ومن هذا القبيل ورود بعض الألفاظ المستهجنة والركيكة في المثنوي بحيث يصاب القارئ بالامتعاض، وقد اشتهر أستاذان للمولوي: أحدهما والده والآخر شمس الدين التبريزي، بالإطلاق بحرية في التكلم واستعمال الكلمات الجميلة والقييحة كما هو الحال في خطابات أهل الشارع والزقاق حيث ينطلقون في أحاديثهم بلا قيود وبلا تكلف³، ومن العروض الممكنة؛ إذ لو كان الرومي بين أساتذة من أصحاب الخطاب النخبوي، الذي يمثل صفوة المجتمع العاملة، والمثقفة، لعمل مولانا واجتهد على انتقاء أجود، وأعمق،

¹ عبد الكريم سروش، بسط التجربة النبوية، المصدر السابق، ص 49

² المصدر نفسه، ص 49

³ المصدر نفسه، ص 49-50

وأدفاً، وألذ الألفاظ والعبارات، لأن المتلقي على درجة من الذكاء، وجودة في التفكير «فمن البديهي أنه لو كان لمولوي أساتذة من نمط آخر لانعكس ذلك على صياغة الخطاب الشعري للمثنوي وكانت النتيجة بشكل آخر»¹.

9- العارض الثقافي والتاريخي: في هذا الإطار تصبح اللغة والأمثال، والقصص، والمفردات المستعملة في النظم الشعري لدى الرومي، مجرد عرض ممكن احتضنته البيئة الاجتماعية والثقافية، وظروف الحياة المعيشية التي انبثق فيها الديوان المثنوي، وهذه العروض ظرفية متغيرة، إذ كان بالإمكان أن تكون كيمياء شعر المثنوي متفتحة في جغرافيا مختلفة، وثقافة خاصة، واجتماع بشري معين، فالمخيلة الشعرية المولوية تستمد مادتها، وصورها البيانية من البيئة الحاضنة لروح وجسد الرومي، ويظهر هذا التأثير في استلهامه لكثير من الأمثلة، والتجارب اليومية، كالتعبير عن صور وأشكال، ووسائل حياة ومعيشة، نفذت إلى صميم الوجدان، وفؤاد الرومي، واحتلت مصنع الشعر، وهذه كلها عُدّت أمور عارضة من نبات ذلك العصر والبيئة « كان المولوي يعيش في مجتمع متحرك ويستخدم في حركة الحياة الطبيعية أدوات معيّنة كالطاحونة والاسطرلاب وعلم النجوم والفلك وكانت الإبل والبغال تعدّ أهم وسائل السفر وغير ذلك، هذه كلها مثلت رأس مال التخيلات والتشبيهات الواردة في ديوان المثنوي»²، كما نوه سروش بإلحاح أن الرومي لو ترعرع في محيط ثقافي، وبيئة حضارية واجتماعية مغايرة حُبلى بعروض مختلفة، فإن ديوان المثنوي سيلبس حلّة أخرى، ولكان شعره مختلفاً على مستوى النظم والبيان، الوزن والقوافي، ما يعني أن العروض متفاوتة لأنها تصيغ أشكال مختلفة للتجلي، مما يعني أنها ليست أبداً مقصودة بذاتها، بل بمحض الصدفة والتلقائية «فلو كان غير ذلك، صفاتٍ وزماناً، لكان شعره مختلفاً، على مستوى الصياغة، والإخراج، والتجلي، مع خفض مستواه الأصلي؛ أي (ذاتيته). ولو عاش عصرنا، لاستفاد، ربما، من الفلسفة المعاصرة، ومن تكنولوجيا المعلومات، ومن التطورات المذهلة في الطب، والهندسة، و العلوم الاجتماعية، وغيرها، لإبلاغ أفكاره الروحية، ومقاصده المعنوية.»³.

¹ المصدر السابق، ص 50

² المصدر نفسه، ص 50

³ محمد همام، حدود الشريعة بين الذاتي والعرضي، المرجع السابق، ص 12

إلى هنا نطرح التساؤل التالي: إذا كانت هذه هي الورقة السروشية في مقارنة الذاتي والعرضي في المتن المولوي، باعتباره رسم بشري مدنس، على مستوى نظري تم إجراؤه فكيف سيكون الأمر مطبقاً بالنسبة للدين المؤسس على النص المعصوم؟.

ثانياً: الجوهرية والعرضي في الدين إن تشريح سروش لديوان المثوي، وتفكيكه بين الذاتي والعرضي في طياته، قدّم له اللمسوخ المنهجي والنظري لاقتحام ساحة الدين، وحقل الشريعة، ورسم سلسلة الذاتيات والعرضيات المشكلة لبنية الدين، كاشفاً عن الثابت والمتغير في الإسلام، وكيفية تشكل أحكامه، وتصوراته، ومفاهيمه، وصولاً إلى إثبات تاريخية الدين، بنصوصه المقدسة، مبرزاً الأبعاد الروحية للدين، التي تتمتع بالأبدية، والأزلية، والثبات «توفرت لدينا أدوات وآليات كافية للولوج في حيز الدين وتمحيصه والنظر فيه، بلحاظ التكون التاريخي والتدريجي للدين والنصوص الدينية، وتكسير وتشريح هيكلته المتصلبة بمرور الزمن، وطرح قضايا شرطية كاذبة المقدم ومخالفة الواقع، واستقراء مقاصد الشارع واستنباط علل الشرائع، واكتشاف وسائل فترة تكون الدين، والأحداث الدخيلة فيها، وتنقيح وتدوين توقعاتنا من الدين، واختيار قابلية أو عدم قابلية عناصر الشريعة للاستبدال»¹، كان سروش إيماناً راسخاً بأنّ الدين قسمان: جواهر ثابتة، وعرضيات متغيرة، من هنا انطلق مخترقاً الدين في تمثلاته المختلفة (عقيدة، فقه، تصوف،... الخ)، ساعياً لإبراز اللب من القشور، وأنّ هذه الظرفيات (العرضيات) شكّلت أساس لتكشّف جوهر الدين، وتقوم الشريعة بأحكامها وتعاليمها « إنّ الذاتيات تمثل المقاصد الأصلية للشارع، وأمّا العرضيات فهي الحوادث التي وقعت في تلك الحقبة الزمنية وأحياناً لا بدّ من التعرض لها والخروج منها بنتائج مفيدة في حركة الحياة والواقع الاجتماعي، وربما نستوحي من الذاتيات والعرضيات دروساً مختلفة بشرط أن نقوم بعملية ترجمة ثقافية لها، فالذاتي والعرضي هنا لا يعني المقطعي وغير المقطعي أو الزماني وغير الزماني، بل بمعنى أنّ الموجود عندما يضع قدمه إلى عالم الوجود فإنّه لا يستطيع الاستغناء عن عناصر زمانه في صيرورته وكيونته»².

والآن ننتقل إلى عرض التفكيك السروشي لثنائية العرضي والذاتي في الدين، كاشفاً عن عرضيات هي قائمة بذات الدين، من قريب أو بعيد « لا يتردد سروش في التأكيد على أن هذه الإعدادات

¹ عبد الكريم سروش، الذاتي والعرضي في الأديان، المصدر السابق، ص 183

² عبد الكريم سروش، بسط التجربة النبوية، المصدر السابق، ص 168

الثانوية قد ساهمت بتشكيل أعراض الدين الإسلامي كما نفهمه اليوم، ولأنها إعدادت متغيرة من ثقافة إلى أخرى فهي ليست من ذاتيات الدين»¹.

1- عرضية اللغة العربية: يعتبر عبد الكريم سروش أن اللغة العربية هي بؤبؤ العرضية، والآلة البيانية التي شكلت أداة تعبير وتواصل بين الشارع وأهل الشرعة، ونزول الوحي باللغة العربية حسب سروش، إنما يعود إلى لغة القوم الذين بُعثت إليهم الرسالة، وهم عرب الجاهلية، والني الذي بُعث فيهم كان عربيا هاشميا، من هنا كانت العربية لغة القرآن معجزة العرب، وفردوس البيان، فالإصطفاء الإلهي للغة، كان مراعاة لطبيعة العقل البياني في شبه الجزيرة العربية، الذي اختار منهم نبيا يهدي لأمة مفتقرة للهداية «فحيث أن نبي الإسلام (ص) كان عربيا، وكان مخاطبوه عربا أيضا، فيما أنه لو افترضنا أنه قد بُعث في قوم آخرين، أن يكون قد تكلم بلغة أولئك القوم. ومن هنا تكون اللغة التي تحدث بها هي اللغة العربية يُعدّ من المقتضيات الخاصة ببيئة النبي»²، إن هذه البيئة الحاضنة للمرسل (النبي)، والمرسل إليه (عرب الجاهلية)، فرضت نظاما لغويا يتيح عملية الاتصال بين عدّة أطراف متباينة المراتب الوجودية (الله/ جبريل/ محمد/عرب الجاهلية) ما يؤكد أن «الشفرة اللغوية في عملية الاتصال/ الوحي كانت هي اللغة العربية سواء في مستوى الاتصال الرأسي (الله - جبريل) أم في المستوى الأفقي (جبريل - محمد)»³، ونظرة سروش هنا مبنية على مقولة أساسية؛ تؤكد تأثير لغة الرسول ولسان قومه المرسل إليهم، في تمثل الوحي باللغة العربية تنزيلا، فتحديد اللغة يدخل في نطاق اللغة المفروضة على النبي من المرسل «فيكفي القول بأن نبي الإسلام إذا كان إيرانيا أو هنديا أو روميا كان خطابه الديني باللغة الفارسية أو اللاتينية أو السانسكريتية. ولكن الواقع التاريخي أنّ اللغة العربية مع كل ما تختزنه من قواعد وسعة وضيق وخصوصيات كانت مفروضة على الوحي المحمدي،»⁴، ومن هنا كان لا بد للخطاب الديني أن يحمل كل خصائص ومميزات اللغة، والأدب الجاهلي العربي، من حيوية الجاز، ومرونة التعبير، وخاصية الاشتقاق الصرفي والإيجاز، وصور التركيب اللغوي، وأدوات

¹ أحمد عبد الحسين، طواف حول كعبة المعنى، قضايا إسلامية معاصرة، المرجع السابق، ص 301

² حسن علي أكبريان، الثابت والمتغير في الأدلة النصية- دراسة في آليات الاجتهاد الفقهي-، ترجمة: شمس الدين زين العابدين، مركز

الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط1، 2013م، ص 387-388

³ ناصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2014، ص 44

⁴ عبد الكريم سروش، بسط التجربة النبوية، المصدر سابق، ص 58

التعبير «والقدر المسلم به أن اللغة العربية فرضت رحابها، وقيودها، وأضواءها، وغموضها، وكل خصائصها على الوحي المحمدي، فالنابي إذا تربع على شفطي عازف، لم يصدر من العازف إلا ما يتلاءم وإمكانات الناي»¹. ما يعني أن اللغة العربية التي اصطبغ بها الوحي على مستوى التنزيل، أو التدوين، هي من الأمور العرضية للدين لا من ذاتياته، من هنا جاءت بحوث ودراسات العلماء في الكشف عن إعجاز القرآن، بالعودة والاستناد إلى النص الأدبي، والشعري، فالبحث في الإنشاء الأدبي والنظم الشعري كان مقارنة لازمة لفهم سر الإعجاز القرآني، باعتبار أن كل نبي بُعث بلسان قومه، فكان لا بد من الرجوع إلى مقاييس ومعايير لغوية وأدبية، كانت متداولة، ومنظمة لحركة البيان لدى عرب الجاهلية «فكان العمل منصبا على كشف مبادئ النظم القرآني من خارج النص وليس من داخله، من خلال الرجوع إلى الاستعمالات الشعرية والأدبية للعرب التي كانت مستقرة ومتداولة. قبل نزول القرآن، فتم بالتالي بناء الإعجاز القرآني على شرط اللغة المتداولة والاعتيادية، من خلال اعتماد قواعد ومبادئ استعمال وتركيب مُنجزَة وسابقة على القرآن في تشخيص إعجازه»².

وهو ما جعل ناصر حامد أبو زيد يعتبر أن البحث في النص القرآني لا ينبغي أن يُحتزل في علوم القرآن والتفسير، بل باعتباره نص رسالة لغوية، قولية، بلاغية، ينبغي أن يسترسل بحثا ودراسة في علوم الأدب واللغة، في تصور طبيعتها وحضور معناها «وقد يُقال أن النص القرآني نص خاص، وخصوصيته نابعة من قداسته وألوهية مصدره، ولكنه رغم ذلك يظل نصا لغويا ينتمي لثقافة خاصة»³، فالنص المقدس لم يخرج من لحظة التجلي والانبثاق عن قواعد اللغة العربية، ونمط استعمالاتها، ما يعني أن تعالي النص القرآني وقداسته، لم يكن بنظام لغته الخاصة، وصورها البيانية، بما أنه تولد وتشكل في قوالب القواعد اللغوية المتواضع عليها، ويكفي أن نحدث تحول على مستوى بيئة النبي لنعيش حسب سروش؛ أنظمة لغوية جديدة، وصور بلاغية مختلفة، وتعقيدات لغوية ودلالية غير معهودة « ولذلك فإن بعض خصائص الخطاب الديني الإسلامي تابع لخصائص تلك اللغة بشكل عام وقسم منها تابع لخصوصيات الأدب العربي من المحكم والمتشابه، والمجاز والحقيقة، والنص والظاهر وأمثال ذلك من الموارد الموجودة في جميع اللغات ولا يمكن التهرب منها في مجمل الخطاب البشري. إنَّ

¹ عبد الكريم سروش، الذاتي والعرضي في الأديان، المصدر السابق، ص 183-184

² وجيه قانصو، النص الديني في الإسلام من التفسير إلى التلقي، المرجع السابق، ص 14

³ ناصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، المرجع السابق، ص 18-19

العبارات وأشكال التركيب اللغوي والاشتقائي في اللغة العربية تعدّ من اختصاصات الحوار الإسلامي،
«¹.

2- عرضية الثقافة العربية يرى سروش أن السياقات الثقافية والتاريخية والاجتماعية التي أحاطت بنزول الوحي (النص)، هي بدورها عرضيات، إذ كان بالإمكان أن ينزل الوحي في ثقافة بمظاهر، وأشكال، وسياقات، مختلفة ومغايرة، مما يؤكد أن الوحي كظاهرة انطلق في علاقة جدلية مع الواقع، منذ لحظة التشكل والنزول «إنها رسالة السماء على الأرض، لكنها ليست رسالة مفارقة لقوانين الواقع بكل ما ينتظم في هذا الواقع من أبنية وأهمها البناء الثقافي، إن المطلق يكشف عن نفسه للبشر، «يتنزل» إليهم، بكلامه عبر نظامهم الدلالي. الثقافي واللغوي-»². وتتجلى صور هذه العرضيات في توظيف النص لمفاهيم وتصورات ذات منبت عربي أصيل، مستمدة من القاموس المعرفي والثقافي لعقل شبه الجزيرة العربية، ولا تُحتزل هذه الثقافة في البعد اللغوي فقط، وإن كانت اللغة أكثر العرضيات حضوراً وتجلياً، بل يمتد العرض الثقافي ليشمل حياة العرب بكل أشكالها ومستوياتها «ولكنّ الثقافة تمتد إلى أعمق من ذلك حيث يتم استخدام المفاهيم والتصورات المتولدة في جو هذه البيئة وفي أجواء الثقافة العربية في صدر الإسلام. ففي هذا المجال نرى أنّ العادات العربية والتقاليد المألوفة والأحاسيس السائدة تساهم في صياغة الثقافة الدينية»³.

كما جاءت دعوة الشارع في كثير من آي القرآن إلى توجيه القلوب، والعقول، والأبصار نحو الموجودات، بغية التدبر في عظمة المخلوقات، واستحضارها في النفوس، لإدراك عظمة الخالق، ومن ثم تقوية الإيمان بالله عز وجل، وقد توجهت الآيات نحو موجودات تسكن بيئة النبي صلى الله عليه وسلم، فذكر الإبل والخيول، وكثير من الحيوانات التي كانت تستوطن في شبه الجزيرة العربية، كما أنه يشير إلى فواكه وثمار ترتبط بتلك الجغرافيا، ولو كان نبي الإسلام وقومه في بيئة مختلفة، على ضفاف الأنهار والبحار، فسيكون الخطاب الديني عاكساً لمميزات وخصائص تلك البيئة «مثلاً نرى أن القرآن يشير إلى حور العين في الجنة بأنّ الحورية ذات عيون سوداء، وليست زرقاء وأنّ هذه الحوريات يسكن في الخيام (حُورٌ مَّقْصُورَاتٌ فِي الْخِيَامِ) ، والقرآن يوصي كذلك بالانفتاح على عمق الإيمان من خلال

¹ عبد الكريم سروش، بسط التجربة النبوية، المصدر السابق، ص 58

² ناصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، المرجع السابق، ص 56

³ عبد الكريم سروش، بسط التجربة النبوية، المصدر نفسه، ص 58

النظر إلى عظمة خلق الجمل (أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ) وأنه يتحدث عادة عن الثمار الموجودة في المناطق الإستوائية والحارة التي كانت معروفة لدى العرب (وَطَلَحَ مَنْضُودًا) (فِيهِمَا فَآكِهَةٌ وَنَخْلٌ وَرُمَّانٌ) (وَعِنَبًا وَقَضْبًا * وَزَيْتُونًا وَنَخْلًا)¹، وغيرها من أشكال وصور الحياة العربية، المبتوثة في ثنايا الكثير من الآيات، والأحاديث النبوية، ويكفي أن ينتمي النبي إلى قومية وجغرافيا أخرى، لتتبدل كلية هذه العرضيات، لأن الذات تستدعي سياقًا ثقافيًا، واجتماعيًا، ولغويًا، وحضاريًا آخر، من دون أن يمس ذلكم بجوهر الدين وروحه، لكن دون تجاهل لخصوصية المتلقي وخصوصياته، وخصائص بيئته ومحيطه «فكلها تشير إلى هيمنة التصورات والذوق والرسم والعادات التي كانت سائدة في البيئة العربية على الذات المركزية للفكر الإسلامي كالصدف السميكة الذي يحيط بذات الدين. ولا شك أنّ بعثة نبي الإسلام العزيز لو كانت في محيط آخر فإنّ الدين الإسلامي ونصوص الوحي وقوانينه ستكون بشكل آخر قطعًا من دون أن يمس ذلك بعظمة هذا الخطاب السماوي أو يقلل من أهميته وعندها سوف لا يجد الوحي حاجة للإشارة إلى قصة أبي لهب وقريش وواد البنات والعيون السوداء للحوار العين»².

إن آثار البيئة والثقافية والاجتماعية لعرب الجاهلية لتبدو جلية، ومبسوطة كمفاهيم وتصورات في النص الديني، باعتبارها قشور ذات لون وسمك، وشكل معين، جاءت تَلَفُّ اللب وتغطيه، ليأخذ صورة خاصة، وليس بالمعجز والمستحيل أن تتغير تلك القشور (العرضيات)، ففكرة الوحي كانت كامنة بطن الاعتقاد العربي الجاهلي، وأحد تجليات ثقافته، بحيث كات متداولًا عند العرب أن الوحي هو: ذلك الاتصال الذي يجمع بين القوى الروحانية (الجن)، ورجل الدين (الكاهن)، وأن الشعراء أيضا يرسمون أبياتهم بإلهام ووحى، من الشيطان أو الجن، وهذا ما ساعد حسب أبو زيد في استساغة العقل العربي الجاهلي لظاهرة الوحي، لأن التفسير القبلي كان يقوده إلى ذلك الاتصال بين العيني /اللاعيني، المرئي /اللامرئي، الله /محمد « لقد كان ارتباط ظاهري « الشعر والكهانة» بالجن في العقل العربي، وما ارتبط بهما من اعتقاد العربي بإمكانية الاتصال بين البشر والجن هو الأساس الثقافي لظاهرة الوحي الديني ذاتها. ولو تصورنا خلو الثقافة العربية قبل الإسلام من هذه التصورات لكان

¹ المصدر سابق، ص 59

² المصدر نفسه، ص 60

استيعاب ظاهرة الوحي أمراً مستحيلاً من الوجهة الثقافية، .. وهذا كله يؤكد أن ظاهرة الوحي - القرآن - لم تكن ظاهرة مفارقة للواقع أو تمثل وثبا عليه وتجاوزاً لقوانينه، بل كانت جزءاً من مفاهيم الثقافة ونابعة من مواضعها وتصوراتها¹.

يعترف سروش باستحداث الدين لأحكام وتشريعات جديدة، غير أنه وظف مفاهيم ومصطلحات قديمة، ما يؤكد قومية هذه المفردات والتصورات الثقافية والاجتماعية، واصطلاحات مترددة في ثنايا الحياة العربية اليومية، والتي شكلت لونا من العرضيات ارتسمت فيها وتجلت الذاتيات «يأتي الدين بتصديقات وتشريعات جديدة أكثر من إبداعه مفاهيم أو تصورات جديدة، فهو يقيم علاقات جديدة بين المفاهيم السابقة فيبدل «الله غير موجود» إلى «الله موجود» ويقرر وجوب تقديم الأضاحي لله عوض تقديمها للأصنام، وينكر أنوثة الملائكة، ويحرم عبادة الطاغوت، ويصدع بفقر الإنسان، وغنى الخالق، و... الخ»²، إن هذه الإعدادات المستلّة من البيئة الثقافية الخاصة بلحظة ظهور الوحي، قد شكلت صدفه تغطي بها جوهر الدين، واكتسى حلية ممكنة، كباقي الحليات في أرجاء المعمورة (العرضيات الثقافية والاجتماعية والحضارية)، وقد كتب لثقافة واجتماع، وحضارة العرب الجاهلية أن تتغلغل في هذا الخطاب الديني، لأن ثنائية المرسل والمرسل إليه كان لها انتماء ثقافي واجتماعي ولغوي خاص (عربي) «معظم المجتمعات محكومة بثقافتها المحلية فهي رهينة التلقين والاكتماب الذي استنسخته من ذات البيئة التي تعيشها، والعقل البشري مرهون للمعلومات الأولية التي اكتسبها بنشأته ومن خلال ثقافة مجتمعه، وفي هذا السياق يمكن ملاحظة بأنه حتى عندما أنزل الله القرآن الكريم على رسول الكريم، فإنه لم ينزله بثقافة تختلف عن الثقافة العربية السائدة في جزيرة العرب، فهو لم ينزله بلغة اليونان الفلسفية، وإنما أنزله بلغة عربية وبمفردات هي أميل إلى لغة الصحراء منها إلى لغة الحضرة»³.

لقد قام القرآن الكريم بعملية صياغة جديدة لمجموعة من المفاهيم والتصورات، ذات الأصل «اللون العربي والرائحة العربية والخلق والتقاليد والعادات والبيئة والمعيشة العربية»⁴، إن المركز الذي تصطف

¹ ناصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، المرجع السابق، ص 34

² عبد الكريم سروش، الذاتي والعرضي في الأديان، المصدر السابق، ص 186

³ علاء محمود، إفلات التخلف من قبضتنا، بلاد النهرين، العراق، ط1، 2017، ص 224

⁴ وجيه كوثراني، بين فقه الإصلاح الشيعي وولاية الفقيه، دار النهار، لبنان، ط1، 2007م، ص 182

أمامه هذه المفردات، وتتنظم به مجموع العلاقات الاجتماعية هو "الله" على المستوى النظري والعملي، لقد تم رسم موضع جديد، ونحت مكانة متميزة خاصة بمحور "الله"، بين هذه الاصطلاحات "العبادة/ الحب/ الإيمان/ الكفر/ اللعنة" فقد بدى من الطبيعي التفكير في طبيعة الله، واستخدام هذه المفاهيم والتصورات، والمفردات المتداولة من قبل، أي مألوفات العرب وعاداتهم المتواضع عليها، من خلال الاعتماد على الرسالة الموجهة إليهم، لكن هذا لا ينفي أن للشارع قدرة على نحت مصطلحات، وكلمات لم يكن لها أثر في ثقافة العرب « وبعبارة أخرى أن كل دين «ومنها الإسلام» يعمل على صياغة وطرح منظومة متكاملة من المفردات والمصطلحات الخاصة به والمقتبسة من لغة وثقافة القوم الذي جاء إليهم، ولكنّه يوجد ويخلق مناسبات جديدة بين أفراد هؤلاء القوم ويعمل على تبديل العلاقات فيما بينهم ويخلق أجواءً جديدة في الوسط الاجتماعي كما هو الحال في العلم والفلسفة، والمحور الأساس لهذه المفاهيم في المنظومة الدينية الإسلامية هو "الله" ويتم ربط بقية المفاهيم والمفردات بهذا المحور بعد رسم مكانه المناسب في هذه المنظومة المعرفية،¹ إن استقرار سروش لبنية القرآن في شقها اللغوي، كشف له مدى تأثير الأطر البيانية، والثقافية، والاجتماعية، الأعجمية الحاضرة بصورها في متن النص الديني، وهو ما جعل الخطاب القرآني مستساغاً لدى عرب الجاهلية، وقابلاً للنفاذ في أعماق الأفئدة « إنَّ استخدام النبي لهذه المواد والمفردات في بناء مدرسته الفكرية وتشبيد مدرسته الدينية والمعرفية يعود إلى أنّ هذه الأدوات كانت سائدة لدى العرب قبل الإسلام إلى درجة أنّهم كانوا يتقبلون ويفهمون معاني الآيات بدون تأمل، ويدركون صحة هذا الادّعاء القرآني بدون تردد: (وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ)².

إذا كانت الرّائحة العربية تفوح حسب سروش من لغة القرآن، إلا أن الذّخ الروحي الهائل الذي استفادت منه أكسبها صبغة دينية، وصفة الأسلمة، فقد ألبسها الشارع حلة دينية جديدة ودمجها في إطار مقدس « لم يستخد العرب هذه المجموعة من المعاني استخداماً دينياً في يوم من الأيام، ولم يبادروا إلى اصطناع نظام معرفي معنوي، إنما اكتسبت هذه المعاني اتجاهها جديداً داخل الوحي المحمدي، وبمحورية مفهوم الله. لقد وقرّ العرب المواد الأولية، وشيّد النبي محمد (ص) بناءً إلهياً منح المواد السابقة

¹ عبد الكريم سروش، بسط التجربة النبوية، المصدر السابق، ص 62

² المصدر نفسه، ص 64

شكلا ونظاما قشيبا.¹، لأن الثقافة المحلية التي حملها الخطاب الإلهي جعلت العرب أكثر تفاعلا مع معاني الوحي، ودلالة آياته، وكذلك على مستوى المفاهيم والتصورات؛ فلم يحمل القرآن مفاهيم الحضارة الصينية، أو الثقافة الهندية، وإنما راعى عنصر الألفة والتداول في استخدام المصطلحات لدى العرب، وربما هذا ما يظهر في استخدام الشارع لبعض المفاهيم والمصطلحات الشائعة في ثقافة ومعاملات العربي الجاهلي كقوله تعالى ﴿ إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ ﴾ (سورة التوبة الآية 11)، فمصطلح البيع والشراء سوقي؛ شائع في حياة العرب، وغيرها من الآيات الكثيرة التي تبين توظيف الشارع لعديد من المفردات المبسوط في ثقافة، وسياسة، واجتماع، وتاريخ، ولغة، وعادات وتقاليد إنسان شبه الجزيرة العربية، لينتهي سروش إلى أن « القرآن مليء بالحوارات التجارية ومفردات المعاملة وذاخر بالمفاهيم والمعاني المتعلقة بهذين الأمرين حيث عمل الشارع على تشييد بنائه وإيصال مقاصده إلى المخاطبين من خلال صياغة عباراته بشكل معقول من هذه المواد.»²، ينبغي التنويه كما نوه سروش إلى أن عموم الثقافة العربية ليست خالصة، ولا أصيلة، في كل تجلياتها النظرية والعملية، لأن المجتمع الجاهلي كان يعكس في ثقافته جدلية التأثير والتأثر، بالثقافات الأجنبية، والحضارات المختلفة، والأديان المتنوعة، الدخيلة على عقل لغة الضاد، من اليونان، والفرس، والسريان، نتيجة التفاعلات المختلفة للمجتمع الجاهلي مع تلك الثقافات (تجاريا/ عسكريا/ ثقافيا..)، وقد كُتب لهذه المفاهيم والتصورات، والاعتقادات أن تتسرب داخل الثقافة العربية نو تجد لها مكانا داخل النص المقدس « وهذه المفردات مقتبسة من اللغات واللهجات التي كانت سائدة بين القبائل والجماعات الدينية وغير الدينية في أجواء الجزيرة العربية في تلك الازمنة وقد استخدمها مؤسس وصاحب الشريعة في بيان مقاصده، من قبيل: مرجان، ياقوت، ابلis، صراط، سندس، استبرق، سراق، سربال،»³.

ويكفي أن تتغير هذه الجغرافيا والثقافة المستوطنة فيها، ليتغير القاموس اللغوي والثقافي، فينقبض أو ينبسط بحسب تأثير الأمم، والمجتمعات والحضارات المجاورة لبيئة النبي (ص) إذا افترضنا ذلك، هنا ينتقل سروش إلى إثارة مسألة في غاية الأهمية والحساسية؛ متمثلة في التساؤل عن قدرة اللغة العربية،

¹ عبد الكريم سروش، الذاتي والعرضي في الأديان، المصدر السابق، ص 187-188

² عبد الكريم سروش، بسط التجربة النبوية، المصدر السابق، ص 66

³ المصدر نفسه، ص 61

ومدى استيعابها للمعاني (الذاتيات) ومقاصد الشارع، فهل وقرت حقا اللغة العربية الأدوات والوسائل البلاغية اللازمة لتغطية جميع الأفكار والتصورات؟ فإذا كانت اللغة في الدرس اللساني الحديث تعمل بعجز منها على النقل القاصر للأفكار والمعاني، والتعبير النسبي عن مطلق التصورات والحقائق، خصوصا إذا كانت حقائق متعالية مقدسة، فيلجأ المتكلم إلى الاستعارة للاقتراب من المطلق «يمكننا أن نتكلم أيضا عن الله على نحو غير حرفي عبر اللجوء إلى الاستعارة... لأن المصطلحات التي نستعملها عن الله نتعلمها أولا عبر علاقاتنا بالمخلوقات، وأن صفات الله لا تشبه تلك التي نعزوها إلى الأشياء الحية.»¹ فهل هذا يعني أن اللغة العربية قد ضيقت فضاء التعبير عن الذاتيات أم شكلت مادة دسمة لفيض المعاني؟ يتحامل سروش هنا على اللغة العربية، باعتبار أن العبارة تقتل المعنى، فيكون العرض محلاً بالجواهر، فإن لم تقتلها (اللغة) لم تعطها الإمكانيات المطلقة للكشف التام عن نفسها، ناهيك عن بيئة وثقافة النبي الجاهلية، والتي هي حسب سروش لم تكن قد وقرت أفضل الأطر وأوسع نطاق لغوي، وثقافي، ومعرفي لانبثاق الخطاب القرآني وتجلي الوحي « معنى هذا أن لبوس الثقافة القومية (من لغة، وأذواق، وأساليب الحياة، ونقاط ضعف، وقوة عقلية وخيالية، وعادات وتقاليده، ومألوفات ومسلمات فكرية، وخزين لغوي ومفاهيمي) يطبق على جسد العقيدة والفكر، ويخلع عليه نواقصه وكمالاته لا محالة، ويعيد خلط طينته جزماً.»²

إن البيئة الاجتماعية والثقافية التي نشأ فيها سروش، واللسان الفارسي الذي تلقنه، أتاح له الاطلاع على المتن العرفاني الفارسي، خصوصا المولوي منه، ما جعله يؤمن برؤية تفاضلية تُحسُّ من قيمة اللغة العربية «فأي دليل عقلي وتجريبي، قبلي أو بعدي، يدلّ على أنّ اللغة العربية مثلاً تحتزن أغنى المفردات وأفصح الكلمات وأبلغ التعبيرات لبيان أدقّ المفاهيم وألطف التجارب التي يعيشها العارف أو النبي؟»³، وقد استدل سروش بأنين العرفاء وشكاوى المتصوفة من ضيق الرداء اللغوي، الذي لا ينقل بأمانة وصدق كل المكونات، أصحاب التجارب العرفانية والدينية، بل أن حتى النبي(ص) قد عانى من لوعة قصور البيان، وفقر اللغة، ما حصر المنظومة الدينية في أطر نظرية وعملية محدودة وضيقة حسب

¹ مارتين.و. ف. ستون، فلسفة الدين، ترجمة: سهيل نجم، صفحات للدراسات والنشر- دار ومكتبة قناديل، سورية- بغداد، ط1، 2017، ص 155-156

² عبد الكريم سروش، الذاتي والعرضي في الأديان، المصدر السابق، ص 190

³ عبد الكريم سروش، بسط التجربة النبوية، المصدر السابق، ص 67

سروش «ومن هنا يتبين لنا بجلاء قصة شكوى العرفاء من ضيق اللغة والكلمات في مجال التعبير عن أفكارهم، ومن هذا القبيل فإن قول المولوي « ليس لعالم الوجود لسان ناطق » هو لسان حال جميع العرفاء، ولا يختص هذا المعنى بالتجربة العرفانية بل يتصل بالتجربة الدينية لجميع الأنبياء. فهؤلاء العظماء ليس فقط لم يفصحوا عن الأمور المسكوت عنها، بل لم يتمكنوا من الإفصاح والتعبير عن الأمور التي أرادوا بياها والتعبير عنها،¹ ما يعني أن اللغة العربية كعرض لم يخدم بدقة وعمق ذاتيات الدين، لأنها ليست أفضل اللغات، وأبلغها نحواً، وصرفاً، وبلاغة، كما كان يُفترى علينا، إذا لو نزل الوحي في بيئة فارسية، أو وثنية لكننا شهدنا أصولاً وفروعاً بحلّة أبهى، وأكثر تنوعاً، فحسبه أن الشارع قد عانى واشتكى من ضيق اللغة، في تعبئة معاني الدين، وأبعاده الروحية، وحقائقه الغيبية، فلم يبلغ البيان العربي والخصوصيات التداولية درجة النضج والكمال الذي يؤهله لتغطية ذاتيات الدين العميقة والواسعة » وعلى فرض أنّ الإسلام جاء في وسط آخر يملك لغة وثقافة أخرى، ألا يؤثر ذلك في مسار ومنحى الدين وطريقته في عرض التعاليم السماوية؟ وهل يمكن إثبات أن العالم العربي والرؤية العربية تمثل أفضل مادة لصورة الدين من الرؤية الكونية والفلسفية لليونانيين والرومان والهنود؟² فالقيد اللغوي كان مفروضاً على الأنبياء، كما أن العقل الفلسفي والعلمي يتغلغل في عمق الثقافة العربية، وهو ما جعل سروش يضعها في مرتبة أدنى من الثقافات الأجنبية الأخرى، على شاكلة المجتمع اليوناني الذي كان مهداً لفلسفات متنوعة، ومالكاً لقاموس اصطلاحى ومفاهيمي ثري، يتسع لتغطية وتمثل مكونات النبي وبواطنه، فيتكشف لنا خطاب ديني بعرضيات جديدة، تراعي منطق أرسطو، ومثالية أفلاطون، ورياضيات فيثاغورس* «لا جدال في أن الإسلام لو نزل في اليونان أو الهند أو بلاد الروم بدل الحجاز، لكانت عرضيات الإسلام اليوناني والهندي المتغلغلة إلى أعماق طبقات النواة

¹ المصدر السابق، ص 67

² المصدر نفسه، ص 68

* فيثاغورس الساموسي (570 - 495 ق.م) هو فيلسوف وعالم رياضيات يوناني مؤسس الحركة الفيثاغورية كما يُعرف بمعادلته الشهيرة (نظرية فيثاغورس) أتتنا معلومات حوله من كُتُب بعد قرون من وفاته لذلك لا يوجد معلومات موثقة حول أفكاره وأعماله ولد في جزيرة ساموس وسافر إلى بلاد عديدة منها اليونان ومصر وربما الهند. أقام في مستعمرة كروتوني اليونانية في إيطاليا حوالي سنة 530 ق.م. حيث أنشأ مدرسة لمناقشة موضوعات فلسفية مختلفة من مثل ماذا يحدث للروح عندما يموت الجسد. واهتم فيثاغورس كثيراً بعدد من المواضيع العلمية والرياضية والموسيقية مثل. ينظر: أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، المرجع السابق، من ص 70 إلى ص 72.

المركزية، تختلف اختلافا كبيرا عن الإسلام العربي، ولوَّقت الفلسفة اليونانية المتينة على سبيل المثال أدوات لغوية ومفاهيمية، ومنظومة مفرداتية خاصة لنبي الإسلام، تغيّر معالم خطابه،¹ يشير سروش إلى فكرة شخّ وفقر الأمثلة، والأسماء، والمفردات التي استلهمها الخطاب الديني من المحيط العربي الطبيعي والبشري، إن شبه جزيرة العرب لم تكن تمثل أفضل بيئة ومحيط على جميع المستويات القادر على صياغة أنضج وأكمل المفاهيم والتصورات الدينية، فأوضاع الجزيرة العربية إبان الوحي بكل أشكالها، لم تكن تمثل البيئة المثالية حسب سروش (عادتها وتقاليدها وظروفها المعيشية وثقافتها السائدة)، التي يمكن أن تمنح أفقا بلاغيا ومفاهيميا واسعا للنبي، ليكشف عن تجربته الدينية، ما يعني أن تغير تلك الجغرافيا كان سيحدث فيضا وبسطا في مفاهيم الشريعة، وتصوراتها وتصويراتها لجوهر الحقيقة الدينية « ثم ألم يترك التطور غير المتوازن للغة العربية، واكتظاظها بالتجارب المعيشية والمعرفية للعرب، وشحة خزنها المفرداتي والمفاهيمي، وعممة أو شفافية أجزائها المختلفة، ألم يترك كل هذا آثارا وعممة أو شفافية، وسعة أو ضيقا خالدا حتميا في التصورات والتصديقات الدينية»²، لم يفوت سروش أن يؤكد مرة أخرى أن الشارع قد راعى خصوصية الزمان والمكان لمجتمع العرب الجاهلي، الذي أصبح معه خطاب الشارع في مرحلة جدال وتفاعل، وهذا ينفي مقولة جاهزية وقبلية الصياغة والإعداد للخطاب الديني، فالأطر الاجتماعية، والأحداث الزمانية والمكانية، والبيئة الجغرافية، والسياقات البيانية، كانت الصّدفة التي تشكّل الجوهر بداخلها واحتجب، فنمط المعيشة، وشكل العادات والتقاليد، ودرجة الوعي، وطبيعة المنظومة الثقافية والمعرفية العربية آنذاك، والخصوصيات التداولية شكلت مواد أولية في بناء العمارة الدينية، وهذا كله يصب في مقولة " تاريخية النص القرآني " «فكل هذه النقاط حصيلة تاريخية الدين وبشريته وديناميكيته. وهذه العرضيات المتضخمة تحتزن في داخلها ذات الدين الأصيلة، ومن أجل الكشف عن تلك الذات وتلك الجوهرة ليس هناك طريق سوى إزالة هذه القشور وتمزيق هذه الحجب. ومعرفة هذه القشور وتمزيقها يتوقفان على تفكيك الجسد التاريخي للدين، ومن خلال هذه التفكيكات يتجلى حدود توقعاتنا من الدين،»³.

¹ عبد الكريم سروش، الذائق والعرضي في الأديان، المصدر السابق، ص 191

² المصدر نفسه، ص 190

³ عماد الهاللي، الفكر العلماني في إيران الإسلامية، المرجع السابق، ص 62

إن النص القرآني هو خطاب الشارع إلى النبي بلغة قومه، وإن كان مصدره إلهي مقدس، ما يؤكد التشكل والتكون التاريخي للنص، وفي نسيج ثقافي، وحضاري، وتاريخي خاص بالمجتمع العربي الجاهلي، وهذا الخطاب قد تحدد بإمكانات اللغة واحتمالاتها وحدودها، ومن هنا يتأرخن النص في سياق أرضي معين، يتمركز فيه الإنسان ككائن اجتماعي محدود بلغة ونمط من التفكير والتدبير «إن النص في حقيقته وجوهره منتج ثقافي. والمقصود بذلك أنه تشكل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على العشرين عاما.»¹، لقد أراد سروش أن يجعل من الدين مُأَنَسًا، بوضع النص الديني في حدود تاريخية عقلانية، تُقصي كل التصورات الأسطورية، والتفسيرات الميتافيزيقية، التي تعاملت معه كظاهرة مفارقة، نصيبها منا الإيمان والتصديق، لا العقلنة والتحقيق، فلا يغدو النص مسيحا بدوغماتيات، وتراكمات تمنعه من أن يُحاith البشري ليناقدسه ويجاوره، فيكون النص الديني في درجة من البشرية التي تؤهل القارئ لفك رموزه ومعانيه، لأن النص لم يكن أبدا ظاهرة مفارقة متعالية عن الواقع والثقافة البشرية، وأدوات التعبير والتواصل عصر النزول «إن جوهر ما يطرحه عبد الكريم سروش هو أولا: محاولة لوضع النص الديني في أفق الفهم التاريخي المتحول، ثانيا: أنسنة الدين (بمعنى جعل الدين من أجل الإنسان لا بمعنى الأنسنة التي طرحها الفكر الأوروبي)، ثالثا: فرض المعرفة الجديدة بالإنسان والمجتمع والطبيعة على من يتصدون لصناعة المعرفة الدينية»².

3- عرضية العلم والفقہ لقد احتوى القرآن الكريم على كثير من الحقائق العلمية والتعليقات الطبيعية، والتي كانت منتشرة في صدر الإسلام، المتعلقة بعلم الفلك، والطب، والمناخ، والنجوم كقوله تعالى ﴿ وَأَرْسَلْنَا الرِّيَّاحَ لَوَاقِحَ ﴾ (سورة الحجر الآية 23)، وقوله أيضا ﴿ لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ ﴾ (سورة ياسين الآية 40)، وغيرها من الآيات التي هي من الأمور العرضية، وإذا كانت قريبة من الحقيقة العلمية أو بعيدة عنها «إن ورود النظريات العلمية في تلك المرحلة « الطب والنجوم وغيرها» في النصوص الدينية من الكتاب والسنة هي أمر بالعرض أيضا سواء قلنا بأن تلك النظريات صحيحة وصادقة، أو قلنا بتسامح صاحب الشريعة في مجال صدقها أو كذبها»³، بمعنى أن القرآن ليس كتاب تعليم العلم أو الفلسفة، وليس هدفه تثقيف الناس، وإنما غاية

¹ ناصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، المرجع السابق، ص 24

² أحمد البنكي، سروش في قبضه وبسطه، المرجع السابق، ص 12

³ عبد الكريم سروش، بسط التجربة النبوية، المصدر السابق، ص 69

الشارع من توظيف المنجز العلمي في مرحلة ما هو خدمة مقاصده وغاياته، وتبليغها، فقد راعى الخطاب الديني مستوى التفكير ونمط الثقافة ودرجة تعقل مجتمع النبوة « فليس هدف الشارع هو تعليم الناس هذه العلوم والمعارف، ولا نتوقع منه ذلك،¹، ويقدم سروش مثالا عن اجتهادات المفسرين، واستفادتهم من النظريات العلمية، في علم الفلك مثلا، ليثبت العلم فجأة مستقبلا خطأ وقصور هذه النظريات، وهو ما يصدق على نظرية بطليموس الفلكية في السموات السبع، والتي أثرت على المفسرين ردحا من الزمن، قبل أن تُبطل هذه الحقيقة العلمية في العصر الحديث، مع الكشوفات الفلكية الجديدة « إن نظرية بطليموس في السموات السبع » وهو ما فهمه جميع المفسرين المسلمين من الآيات القرآنية التي تتحدث عن هذا الموضوع إلى القرن التاسع عشر ميلادي» ليست من ذاتيات الإسلام ولا تمثل الطريق الوحيد لبيان قدرة الله تعالى ونعمته على عباده²، مما يعني نفي العصمة عن التفسيرات العلمية، والتي شكلت سندا أو عرضا لذاتيات الإسلام، فهي تدخل في دائرة العلم البشري السيال، والمتحرك، فالإنسان لا ينتظر من الدين أن يعلمه كيف يبني بيتا، أو يصنع سدا، وإنما يعلمه كيف يسافر إلى السماء لينال جنة الخلد، فعلم الطبيعة والإنسان ومعطياتهما، ليست من توقعات البشر من الدين، بل هي من العرضيات التي استدعاها الشارع دون التساؤل عن صدقها أو بطلانها، من أجل خدمة مقاصده، وكان بالإمكان أن تحل محلها معطيات علمية ومعرفية مغايرة « والوظيفة المفترض أن تؤديها تلك النظرية لجهة بيان النعم الإلهية أو القدرة الإلهية، تكفل العرضيات الجديدة القيام بها.³»

وقد اعتمد سروش استدلال روائي من الدوائر النقلية الشيعية، مُحصيا مرويات كثيرة من آل بيت الرسول عليهم السلام، تتضمن حديثا عن طبيعيات وفلكيات، مما يعني أنها لم تحمل أخبارا دينية، أو أحكاما تشريعية، بل تصورات ومفاهيم علمية، كالطب والفلك.. الخ، وهي بحوث لا تدخل في شروط تمام النبوة وكمال الرسالة، لأنها من الأمور العرضية لا تشكل جوهرنا يبني عليه الدين ويتقوم « ولو أنّ النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله) أو الإمام الرضا (عليه السلام) لم يصدر عنهما طب النبي وطب الرضا فهذا لا يشكل خللا في عنصر النبوة أو الإمامة (كما أنّ سائر الأئمة لم يصدر عنهم

¹ المصدر السابق، ص 69

² المصدر نفسه، ص 69

³ فردين قريشي، تجديد الفكر الديني في إيران، المرجع السابق، ص 321

ذلك) والآن نحن أمام كتب منسوبة لهؤلاء العظماء (نسبة مشکوكة جدًّا) ومع ذلك لا ينبغي اعتبارها من الوظائف الدينية والتكاليف الإلهية للنبي أو الإمام. وهذا هو معنى كون هذه الأمور عرضية»¹.

وما ينطبق على علوم الطبيعة نفسه ينطبق على علوم الإنسان والمجتمع والإناسة، والسياسة والاقتصاد، كلها عرضيات عابرة متغيرة « هذا بالنسبة للعلوم الطبيعية ولا توجد سوى فاصلة قليلة بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية، فهل إنّ ورود بعض البحوث المتعلقة بالعلوم الإنسانية في الدين «كالسياسة والاقتصاد» بمعنى أنها ليست من عرضيات المنظومة الدينية؟»²، وقد استند سروش إلى نصوص ابن خلدون الذي يقر هو الآخر؛ بأن الطب الديني ليس من ذاتيات الدين الأصيلة، وإنما من العرضيات، فبني الأمة هو مُعلم دين، ولا مناص من استبدال هذه المعطيات والنظريات وربطها بالاكتشافات الحديثة. دون أن يضر ذلك بجوهر الدين « من ذلك وجود سموات سبع المأخوذة من نظرية بطليموس، ومثلها الروايات الواردة في العالم وخواص المطعومات، فإنها ليست تعاليم دينية، وهذا ما ذكره ابن خلدون عن طب البادية، وأن النبي جرى في طبه عليه، وليس بيانه من وظائفه؛ لأنه بعث لبيان الشرائع لا الطب وغيره من العادات»³.

رابعاً: عرضية القصص القرآني لقد أخبر القرآن في كثير من آيه عن أحوال الأمم السابقة، والنبوات والمعجزات، وصور بعض الأحداث الواقعة في أسلوب قصصي، مشتملاً على كثير من الوقائع التي تحققت سواء في عالم الغيب أو الشهادة (الأفق السماوي الإلهي / الأفق الأرضي البشري)، وقد يكون هذا السرد القصصي مُستلهما من البيئة العربية أو من خارجها، في شكل تشخيص وقائع، أو وصف أحداث تاريخية، أو تناول شخصيات «هؤلاء الذين اختار القرآن الكريم ليقص قصصهم لم يكونوا جميعاً من البيئة العربية وإنما كانت الكثرة الكاثرة منهم من غيرها، من بلاد المصريين والعبريين والسبئيين ومن بلاد اليونان والرومان وأقاموا فيها وأرسلوا إلى أهلها ووقعت أحداثهم في هذه البلاد وجرى الحوار فيما بينهم وبين من أرسلوا إليهم بلغات هذه الأقاليم»⁴، إن تردد هذه المواد التاريخية في

¹ عبد الكريم سروش، بسط التجربة النبوية، المصدر السابق، ص 71

² المصدر نفسه، ص 71

³ حيدر السندي الإحسائي، تأملات في نظرية (بسط التجربة النبوية)، العتبة الحسينية المقدسة، العراق، ط1، 2018م، ص 122

⁴ محمد أحمد خلف الله، الفن القصصي في القرآن الكريم، سينا للنشر، الانتشار العربي، لبنان، ط4، 1999م، ص 254

القرآن الكريم حسب سروش ينتمي إلى دائرة الوضعيات، التي استعان بها الشارع لبلوغ مقاصده، فالإستئناس بهذه الأحداث والحوارات، والأسئلة كان بالإمكان أن يأخذ شكلا مغايرا، وبصور مختلفة، فيما لو تغيرت البيئة، وتبدل النوع البشري، فسنشهد خطابا إما متورما ضخما أو نحيفا هزيلا «ومن جملة الأمور العرضية في الدين جميع الأسئلة والقصص والحوادث التي ورد ذكرها في القرآن والسنة من قبيل الحروب، الاعتراضات والعداوات، اعتناق العرب للإسلام، نفاق البعض منهم، التهم والطعون والشكاوى، السؤال عن الأهله، ذي القرنين، الساعة، الروح، القتال في الأشهر الحرم، والمحيط، والأنفال، وكذلك ذكر بعض الأشخاص مثل أبي لهب وزوجته وزيد. ومن البديهي أنّ هذه الأمور كان بإمكانها أن تقع بشكل آخر»¹.

إن ما يجعل هذه السرديات التي استبطنها القرآن مجرد عرضيات، هو أن الآيات التي حملتها لم تكن موجهة بغرض تحصيل المعاني التاريخية والإخبارية، على سبيل السرد والرواية، وإنما كان المقصد الذي من أجله نزلت الأقايص والأمثال هو: الاعتبار والتذكير، والاستفادة من أخطاء أو خيرات الأمم السابقة، وبإمكان أي عرضيات ممكنة أخرى أن تسدي هذه الخدمة، ولو كانت حياة النبي مرتبطة ببيئة فارسية، أو هندية، أو يونانية، أو صينية، لكننا سمعنا وعشنا أحداث جديدة، وسمعنا أخبارا غير معهودة، بخلاف ما حمله خطاب الشارع، فحادثة الإفك، وقصة أبو لهب وزوجته، وأحداث الطائف، وجناية المخزومية، وجدل اليهود والمسيح مع الرسول (ص)، كلها عرضيات قابلة للإنباط والتبديل، فتحل محلها عرضيات مباينة ببيئة مختلفة، وقوميات خاصة، وحضارة معينة «كلها لا يشكّل وجودها أو عدمها في التاريخ خللا في عمق الخطاب الأصلي للإسلام. وعندما نراها موجودة في النصوص المقدسة فلا ينبغي أن نعدّها أكثر من أمور عرضية بإمكانها أن لا تكون أو تكون بشكل آخر»².

وهذا التصوير والسرد التاريخي من أجل تبيين الحقائق وتقريرها في الأذهان، وهنا يشير سروش إلى نقطة حساسة لها وقعها في الإيمان الإسلامي عند الجمهور، وهي: أن الانقباض والانبساط الذي يقع في العرضيات، يؤثر لا محالة على متن النص كما وكيفاً، فبالإمكان أن نشهد تضخما في المصحف زيدة، أو نحافة فيه نقصاً، بحسب العرضيات المتغيرة التي تتقدم لتغطية ذاتيات القرآن الثابتة «وبعبارة

¹ عبد الكريم سروش، بسط التجربة النبوية، المصدر السابق، ص 72

² المصدر نفسه، ص 72

أخرى أن القرآن بإمكانه أن يكون أقل أو أكثر من القرآن الفعلي رغم ذلك يبقى القرآن قرآنا لأن القرآن بذاتيته لا بعرضياته. ¹ «1، وهنا يفتح البحث في حدّي الذاتي والعرضي في الدين، أمام مفهومين أساسيين هما: الحد الأدنى والحد الأعلى من الدين، بما أن القرآن بإمكانه أن يكون في حده الأدنى أقل من ذلك الذي بين أيدينا، أو في حده الأعلى أكثر من ذلك الذي نتلوه في المحارب، ونقرؤه في المصاحف، كما أن تجارب النبي، وردود أفعاله الاجتماعية والتاريخية، من حيث كثرتها وقتلتها، وقدر عمره من حيث طوله أو قصره، كل هذا يعبر عن طابع جدلي وحواري بين مزيج من العرضيات داخل المنظومة الدينية » إن ورود هذه العرضيات في المنظومة الدينية يوضح الهوية الديناميكية والديالوجية لهذا الدين، ويبين كيف أنّ هذا الدين نما وترعرع مع حوادث عصره ومع التجارب الحياتية والاجتماعية لقادة الدين وتأثر بها وأثر فيها، وكيف أن نخافة وبدانة الدين «بمثابة مجموعة من الذاتيات والعرضيات» لها صلة وثيقة بقصر أو طول عمر النبي وقلة وكثرة تجاربه ووردود أفعاله « والتي تعتبر كلها من الأمور العرضية » ²، وهذا ما رسم الشكل التدريجي في تشكل الدين، وتفتق النص، ضمن أفق تاريخي/ثقافي/اجتماعي/حضاري/سياسي معين، ومن هذا المنظور تصبح رسالة الشارع ذات صبغة تاريخية « فهي ليست إلا نتاجا لمجتمع معين وثقافة معينة وواقع معين، وبحيث يصبح الإنسان هو المشكاة الوحيدة للوحي لا يشاركه في هذه المهمة إلا الواقع» ³، وهنا تظهر الجنازة المادية في تحليلها الوظيفي لظاهرة الوحي، التي هي في جوهرها جدلية بين النبي والواقع، وهذا الواقع يسكنه البشر الذين كانوا في حيرة من أمرهم، مما يواجهونه من مشاكل وصعوبات في جميع المناحي والمستويات، حولها إلى أسئلة موجهة إلى الرسول (ص) دوحة الوحي المعطاءة، فيكون رد الشارع بمقتضى علمه وحكمته، ويكون الوحي نتاج أسئلة عصره « إن القرآن ككتاب مقدس لك ينزل دفعة واحدة بل نزل منجما كما يقول علماء التنزيل أي أنه ليس وحيا معطى ولكنه وحي منادى به، اقتضته أحوال الناس واحتياجاتهم، تأتي كل آية كحل لموقف ثم تُجمع الآيات على مدى ثلاثة وعشرين عاما وتصبح القرآن» ⁴.

¹ المصدر السابق، ص72

² المصدر نفسه، ص73

³ أحمد إدريس الطعان، العلمانيون والقرآن الكريم تاريخية النص، دار ابن حزم للنشر والتوزيع، السعودية، ط1، 2007م، ص661

⁴ حسن حنفي، قضايا معاصرة، ج2: في فكرنا المعاصر، ج1، دار التنوير، لبنان، ط2، 1983م، ص175

وهذا ما يؤكد الطابع التنجيبي لنزول القرآن، إثباتا لتاريخيته، فكل آية نزلت حسب علة خاصة استوجبت نزولها، فكل آية منجّمة التنزيل الإلهي، ولها قرينة مخفوفة بها من واقعة أو سؤال اقتضى هبوط الوحي «إن هذا النص أتى ليجيب عن مشكلات بشرية تنتمي إلى زمن تاريخي معين وحقل جغرافي محدد وبيئة اجتماعية واثنية بشرية تحمل وشمها وخصائصها»¹.

لكن حتى هذه الأسئلة التي تُسَيَّرُ النبي منقلبا إلى ربه طالبا جوابا، تحكمها ثنائية القبض والبسط، وهو مسوغ لمقولة الحد الأدنى والحد الأعلى حسب سروش، فمزيد من الأسئلة يحدث نوعا من التورّم في الخطاب الديني، لنشهد مع سروش وحيا متضخما بتكثر الأسئلة وتنوعها، والعكس صحيح فنحافة النص وضيقة راجع إلى مجموع الأسئلة، والمشاكل المطروحة أمام نبي الرحمة (ص)، دليله في ذلك دعوة الشارع إلى النهي عن التنطع في مسائل الدين والدنيا، والإكثار من طرح الأسئلة، من هنا جاءت آيات تنهى عن ذلك، ردّا لمشقة في حكم تشريعي، أي التحذير من إثارة مسائل تتبعها تكاليف شاقة، وهي كل من العرضيات التي يجتمع فيها النقيض (يمكن أن تكون ويمكن أن لا تكون)، فإرادته وحكمته اقتضت تكليف الإنسان ما يطبق عليه، ولكنه إذا بفضوله توجه إلى الرسول سائلا جاءه التشريع محكما من الشارع «ومن هنا نفهم جيدا عرضية بعض المسائل السرطانية التي أدّت إلى تضخم الفقه بشكل غير متزن وغير معقول «الفقه بما هو علم دنيوي وبشري»، فما أكثر الأسئلة الممنوعة والمنهي عنها التي وردت في الفقه وأدّت إلى تضيق الأمر على الناس، وهذه الأحكام في الأصل لم تكن مطلوبة لصاحب الشريعة»²، مما يعني أن نفق الأسئلة والإشكالات يوجه مساحة الأجوبة ويتحكم فيها، وجودا وعدما، وهذا الشأن يدخل في محل أسباب النزول «الكثير من الآيات القرآنية قد نزلت عقب حوادث مختلفة ونتيجة لها؛ وعليه إذا لم تكن تلك الحوادث قد وقعت فإن الآيات ما كانت لتنزل»³، وحتى هذا النص ولو كان مطلق المصدرية، فإنه مشدود إلى الواقع والتاريخ في شؤون تنزله، وظرفيتها، وعن هذه المقدمات تترتب أكبر النتائج وأهمها وهي «إن النص القرآني وإن

¹ طيب تيزيني، النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، دار الينابيع، دمشق، (د/ ط)، 1997م، ص 380

² عبد الكريم سروش، بسط التجربة النبوية، المصدر السابق، ص 75

³ عادل محمد شريف، تاريخية النص القرآني، مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العلمية، العراق، ط 1، 2019م، ص 123

كان ذا أصول إلهية مطلقة «غير بشرية»، فإنه يمثل خطابا نسبيا موجها للبشر، أو بتعبير أدق، ل «بشر» ينتمون إلى شعب معين، وزمن تاريخي معين، وحقل جغرافي معين.¹

ومن المعقول أن تكون هذه الأسباب والأسئلة، والحوارات المختصة ببيئة، وثقافة، واجتماع معين، ويكفي أن نساfer بالنبي إلى جغرافيا مغايرة لنشهد وقائع، وسلسلة أحداث جديدة ومختلفة، في أفق ثقافي وحضاري وتاريخي وإثني متحول، مما يعني سقوط عديد من الأحكام وقيام أخرى تحت طائلة التاريخية «والشريعة لم تنزل كلا ولم تأت بغير أسباب، وإنما كانت تتوالى على الوقائع وتتغير بتقدمها، فكانت بذلك كائنا حيا يتفاعل مع الحياة، ويتناسخ مع الواقع.»²، إن أسئلة البشر هي تعبير عن عرضيات، شكلت ظروفًا وأسبابا لنزول النص، والذي يعد استجابة لتلك الأسئلة المطروحة، أو الوقائع المشككة، اقتضت فصلا وحلا من الشارع، وهنا تتفجر جزئية مهمة وهي ما يعرف " بالمسكوت عنه" عند الشارع، فجاء تنبيه الشارع من الخوض في أمور ومسائل قد تسوء الإنسان وتزيده تكليفا ومشقة «أي أنها وليدة الأسئلة الاعتبارية وحصيلة حالات مهزوزة «وأحيانا غير مطلوبة» وكان بإمكانها أن لا ترد في الشريعة. والقرآن الكريم بدوره يتضمن بعض هذه الأسئلة وأجوبتها وكذلك ينهى عن بعض الآخر من هذه الأسئلة»³، وحصيلة التحليل السروشي أنه كان بالإمكان أن نشهد فقها متضخما تتنوع وتتعدد صفحات أحكامه الشرعية، فيما لو كانت الأسئلة المطروحة، والوقائق والأحداث واسعة منبسطة، وكان بالإمكان أيضا أن نعيش فقها نحيفا لو لم يكن الواقع معقدا والأحداث متوالية متتالية، والحس الإشكالي ضعيفا، فهذه العرضيات تتسع وتضيق دون أن يمس ذلك بجوهر الدين «وإذا قرأنا نصوص الأحكام من خلال التحليل العميق لبنية النصوص - البنية التي تتضمن مستوى المسكوت عنه - فرما قادتنا القراءة إلى إسقاط الكثير من تلك الأحكام بوصفها أحكاما تاريخية كانت تصف واقعا أكثر مما تصنع تشريعا»⁴، ثم ينتقل سروش إلى الحديث عن علم الفقه بالاستناد إلى أبو حامد الغزالي؛ من أجل تحديد ماهيته باعتباره علما دنيويا، يُعنى بأمور البشر الدنيوية المتعلقة بشؤون الحياة، وظروف المعيشة، يتعلق بالعلاقات والمعاملات الإنسانية،

¹ طيب تيزيني، النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، المرجع السابق، ص 381

² محمد سعيد العشماوي، أصول الشريعة، دار إقرأ للنشر والتوزيع والطباعة، لبنان، ط2، 1983م، ص 85-86

³ عبد الكريم سروش، بسط التجربة النبوية، المصدر السابق، ص 75

⁴ ناصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1995م، ص 139

وهذا المعنى الأول المستفاد يجعل من أحكام الفقه عرضية بالإطلاق وليس علما دينيا كما يصفه عموم الناس « حيث ذهب إلى أن الفقهاء هم علماء أمور الدنيا وأن علم الفقه هو علم دنيوي وليس من العلوم الدينية »¹.

وما يؤكد أيضا دنيوية البحث الفقهي هو: أنه علم يختص بالأشكال والصور من السلوكات، والأفعال الإنسانية، مقرونا بأحكامه مع الأحداث والوقائع داخل الاجتماع البشري، وعليه سيصبح الفقه رغم استناده على النص أداة تنظيم المجتمع والحفاظ على أمنه واستقراره، ودرء التنازع والفوضى لتحقيق فضيلة العدل، دون إغفال اهتمامه ببعض الأنشطة التعبدية وبسط حضوره الفتوائي فيها « إن الفقه » باستثناء بعض الأمور العبادية الخاصة كالحج والصوم وغيرها « هو قانون لغرض فصل الخصومات واستقرار النظم في المجتمع، »²، بمعنى أن مجتمع عرب الجاهلية لو كان مجتمعا منظما أخلاقيا، خاليا من كل صور الظلم والتعدي والانتهاك للحقوق، ولو كان الأمن والاستقرارا مبسوطا في دوائره وأمصاره، وكان العدل والإنصاف متحققا، ما جعل النبي قاضيا يتدخل داعيا ربه ليفصل في ما كان قومه يتنازعون فيه، وهو ما يجعل علم الفقه دنيويا يدخل في دائرة الإمكان لا الوجوب خصوصا في شق المعاملات، فالمصلحة الدينية هي التي اقتضته « فلو أنّ الناس تحركوا من موقع العدالة والإنصاف في عملية التفاعل الاجتماعي فيما بينهم ولم يتحركوا من موقع العدوان وسلب الحقوق، فلا حاجة للفقه حينئذ »³.

فمقصد الشارع سعادة وأمن الإنسان دينا ودنيا، وتحصيل مقام النعيم في عالم الغيب وعالم الشهادة، وذلك بالاستجابة لأوامره ونواهيه، والتزام التكاليف تصديقا وعملا، وذلك لا يتحقق إلا في بيئة مثالية، يسودها العدل والأمن والاستقرار، وهذا ما يسهر على بسطه الفقه الدنيوي « ولكن بما أن حصول السعادة الآخروية والتحرك في خط الإيمان والرسالة والانفتاح على الله يقتضي أن يعيش العباد حالة استقرار نفسي وهدوء دنيوي ليتسنى لهم ممارسة شعائرهم الدينية وامتنال تكاليفهم الشرعية، ولهذا السبب نظر الشارع - بالعرض - إلى الدنيا بنظرة خاطفة شرع بعض القوانين والأحكام في دائرة

¹ عبد الكريم سروش، بسط التجربة النبوية، المصدر السابق، ص 75

² المصدر نفسه، ص 76

³ المصدر نفسه، ص 76

السياسة ورفع الخصومات وأشكال العدوان لحفظ حرمة الدين والعقل والنفس والنسل والمال»¹، من هنا تحددت مقاصد الشريعة الخمس كمحاور أساسية للبحث الفقهي، غايتها تمهيد الأرضية، وإعداد البيئة المناسبة لتطبيق شرع الله في أرض الاستخلاف، لتكون السعادة في الدين والدنيا، ويتيسر للإنسان الاستجابة للتكاليف الإلهية دون مشقة أو مضرة أو عناء، وقد شكلت نصوص "إحياء علوم الدين" بالنسبة لسروش استدلالاً متنياً وسنداً برهانياً في تبرير مدعاه « وتجردوا لفقهِ الدنيا الذي ما قصد به إلا دفع الشواغل من القلوب، ليتفرغ لفقهِ الدين، وكان فقهِ الدنيا من الدين بهذا الفقهِ»².

ينتقل سروش إلى إثارة نقطة أخرى لا تقل أهمية عن سابقتها، وهي مدى تأثير بيئة وثقافة مجتمع النبوة في نزول الشرائع، لإبراز جدلية النص والواقع كما مر بنا، فيغدوا النص استجابة ضرورية لمطالب الواقع ومشاكله، مرتبطاً في ذلك بلحظة زمنية وتاريخية محددة، فتتأسس قاعدة مخالفة لما وضعه المفسرون " خصوص اللفظ وخصوص السبب"، ما دام لكل قوم تشريعات خاصة بهم، وهنا يعود إلى المفكر الهندي " ولي الله الدهلوي" الذي يؤكد في كتابه "حجة الله البالغة" على عرضية بعض الأحكام التشريعية، خصوصاً في ميدان "فقهِ الأطعمة والأشربة"، الذي قدم مثالا فيه لتقرير أن التشريعات الدينية (الفقه) تتأثر بالحاضنة الثقافية والبيئية والحضارية، ما يعني أن لكل أمة شرعة مناسبة لهم، فالتشريع من جنس الجغرافيا الإثنية والاجتماعية والتداولية « وبالجملة: فكل من تولى لإصلاح جمٍّ غفير مختلفة استعداداتهم، وليسوا من الأمر على بصيرة ولا فيه على رغبة، يضطر إلى تقدير وتوقيت وتعيين أوضاع وهيئات يجعلها العمدة في المطالبة والمؤاخذة»³، فكل شريعة هي تعبير عن خصوصيات مجتمعها الذي احتضنها، حاكية ومتناسبة مع الجغرافيا المحلية التي نما وترعرع فيها رسول الدعوة، وقد اصطلح ولي الله الدهلوي على تلك التعبيرات والحكايات التي توردها الشرائع عن

¹ المصدر السابق، ص 76

² عبد الكريم سروش، الذاتي والعرضي في الأديان، المصدر السابق، ص 197

* ولي الله أحمد بن عبد الرحيم بن وجيه الدين بن معظم بن منصور الحنفي عملاً، الشافعي تديساً، الأشعري معتقداً، الصوفي على الطريقة النقشبندية. عالم دين هندي مجدد، ويعرف بمسند الهند. وإمام المحدثين بالهند، وكان ابنه الأكبر الشيخ عبد العزيز الدهلوي أحد تلامذته المستفيدين من علمه ومنهجه، فقام بعده بتكميل جهود أبيه وتوسيع نطاقها من أعماله: " حجة الله البالغة" " التفهيمات الإلهية" ينظر: بشير السيكالوتي، الإمام المجدد المحدث الشاه ولي الله الدهلوي حياته ودعوته تأليف محمد، دار ابن حزم، لبنان، ط1، 1999، من ص

25 إلى ص 47

³ ولي الله الدهلوي، حجة الله البالغة، تحقيق: السيد سابق، دار الجليل، بيروت، ط1، 2005م، ص 162

أقوامها ب "الارتفاقات"، ما يعني أن هناك انسجام وتناغم بين الشرائع وبيئة الوحي في كل صورها وأشكالها المختلفة « وهي تعني أن شرائع النبوات تتناسب وإيقاع حياة ونمط عيش المجتمعات التي ظهرت فيها، ولا تخرج إلا بشكل محدود عن طبيعة حياتهم وظروفهم وعاداتهم وتقاليدهم. بمعنى أن هناك "ارتفاقا" أي تناغماً بين الشريعة وحاجات المجتمع، إذ تنسجم الشرائع مع الأحوال الاجتماعية وطبائع الأقوام»¹، ما يعني أن هذه الشرائع عبر التاريخ متغيرة في أعراضها، ولكنها ثابتة في جوهرها، أي الأهداف والقيم والمقاصد الكامنة وراءها، لذلك صح وقوع النسخ في الشرائع، أي إمكانية تغيير بعض الأحكام الشرعية استجابة لتغيرات تطرأ على الواقع البشري، وأحوال المكلفين «فكان في شريعة موسى عليه السلام الاستقبال في الصلاة إلى بيت المقدس، وفي شريعة نبينا صلى الله عليه وسلم إلى الكعبة، وكان في شريعة موسى عليه السلام القصاص فقط، وجاءت شريعتنا بالقصاص والدية جميعاً، وعلى ذلك اختلافهم في أوقات الطاعات وآدابها وأركانها»².

إن تغير هذه السياقات التاريخية والاجتماعية ينبأ لا محالة بتغير في بعض أحكام الشريعة، وكأن هناك نوع من المناسبة الطردية بين فكر وسلوك وبيئة البشر في مرحلة ما، والتكاليف الشرعية المنزلة عليهم، حكمة من الله ورأفة بهم، وتخفيفاً عليهم، مراعاة لطاقتهم وظروفهم، وبهذا كان لكل نبي شريعته الخاصة بقومه «وقد اختلفت شرائعهم ومناهجهم في تنويل هدى الله على حسب اختلاف السياقات والظروف، والمصالح وطبيعة القوم، فكان من الأنبياء الميسر، ومنهم المغلظ، وكان منهم الأمة الفرد كحال إبراهيم عليه السلام، وكان منهم الاثنان كحال إبراهيم واسماعيل»³، يشير في جانب آخر ولي الله الدهلوي، أن هذه الشرائع إذا ثبت تاريخياً أنها مرآة عاكسة لأحوال، وطبائع المجتمعات وخصوصياتها، كما أنها تراعي، وتعبر عن حالة النبي وشخصه وطبيعة حياته، فهي تقدير وتعيين لأوضاعه، وبيئته، وظروفه، وهذا يمكن أن نجتهد اصطلاحاً عليها ب "مقدمات الشرائع"، ففي ذيل تفسيره قوله تعالى ﴿كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حِلالًا لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ (آل عمران الآية 39) كتب

¹ عبد الجبار الرفاعي، تعبير الشرائع عن مجتمعاتها عند ولي الله الدهلوي، صحيفة المثقف، العدد 4069: المصادف-10-2017: 13:23:15 26

<https://www.almothaqaf.com/qadayaama/b>

² ولي الله الدهلوي، حجة الله البالغة، المصدر السابق، ص 160

³ محمد المنتار، المقولة القرآنية في الشريعة والمنهاج، مجلة التفاهم، المجلد 17، العدد 66 (30 سبتمبر/أيلول 2019)، وزارة الأوقاف الدينية، سلطنة عمان، ص 27

الدهلوي يقول: «تفسيرها أن يعقوب عليه السلام مرض مرضاً شديداً، فنذر لئن عافاه الله ليُحرّمَ على نفسه أحبّ الطعام والشراب إليه، فلما عُوفي حرّم على نفسه لحمان الإبل وألبانها، واقتدى به بنوه في تحريمها، ومضى على ذلك القرون حتى أضمروا في نفوسهم التفريط في حق الأنبياء إن خالفوهم بأكلها، فنزل التوراة بالتحريم، ولما بيّن النبي صلى الله عليه وسلم أنه على ملّة إبراهيم قالت اليهود: كيف يكون على ملّته وهو يأكل لحوم الإبل وألبانها، فرد الله تعالى عليهم أن كل الطعام كان حلالاً في الأصل، وإمّا حرّمت الإبل لعارضٍ لحقّ باليهود، فلما ظهرت النبوة في بني إسماعيل، وهم بُرّاءٌ من ذلك العارض، لم يجب رعايته.»¹

إن الظروف والسياقات التي صاحبت نزول الوحي، هي مجرد عرضيات، حصيلة تجربة بشرية وتاريخية، تثبت ذلك الوصال الجدلي بين النبي والواقع، لأن التشريع يتضمن أحكاماً تنسجم وتتناسب مع مواقع ومصالح البشر، فيصبح الفقه رسماً لروح العصر بتجاربه أفراداً «واعلم أنه إنما اختلفت شرائع الأنبياء عليهم السلام لأسباب ومصالح، وذلك أن شعائر الله إنما كانت شعائر لمعدات، وأن المقادير يلاحظ في شرعها حال المكلفين وعاداتهم.»²، وهنا نجد أن ولي الله الدهلوي الذي كان محور اهتمام سروش في هذه الإشكالية (الذاتي/العرضي)، قد أحصى عارضين مهمين في نزول الشرائع، وعلّة اختلافها هما: أقوال وشخص النبي، وأحوال المكلفين (ثقافة/عادات/تقاليد/جغرافيا/أعراف/سياسة/أثنيات/اجتماع) «يلمح الدهلوي هنا إلى عرضين بارزين في الشريعة؛ أحدهما أحوال نبي القوم، والثاني أحوال المكلفين (تقاليدهم، وعاداتهم، وبنيتهم الجسدية وطاقاتهم) بحيث لو تبدل أحد هذين الجانبين تبدلت القوانين الخاصة به.»³، لكن ينبغي التنبيه إلى أن هذا التحليل الدهلوي لاختلاف الشرائع النتائج عن انسجامها مع الارتفاقات، لا يعني أن الدين والشريعة في مجملها سيالة متحركة، وأحكامها لا تثبت على حال، بل أنه ينوه أن في الدين أصولاً ثابتة، وقواعد راسخة يلتف حولها الأنبياء ويلتزمون ويلتزمون بها الناس في دعوتهم، وإن اختلفوا في تفاريع الشرع، إلا أنهم يتفقون في كبريات الأصول، فتسري في جميع الشرائع مضمّنة في دعوات الرسل والأنبياء «اعلم أن أصل الدين واحد،

¹ ولي الله الدهلوي، حجة الله البالغة، المصدر السابق، ص 162

² المصدر نفسه، ص 163

³ عبد الكريم سروش، الذاتي والعرضي في الأديان، المصدر السابق، ص 198

اتفق عليه الأنبياء عليهم السلام، وإنما الاختلاف في الشرائع والمناهج. ¹، ما يُستخلص من حكاية ولي الله الدهلوي هو أن في الشرائع ذاتيات ثابتة وعرضيات متبدلة، وأن كل شريعة تأتي عاكسة لطبائع القوم، وطبيعة البيئة الموجهة إليها، ضاربة بجذورها في عمق تجارب النبي، وبيئته ومجتمعه وثقافته، فالإسلام انعكاس لواقع الجزيرة العربية، وهي كأحكام (الشريعة) انبثقت وتشكلت في سياق التاريخ، والحضارة، والثقافة الحاضنة للوحي «وما يُستفاد بوضوح من آرائه هو أن تشريع الأحكام الفقهية، والآداب الشرعية، وصور المراسم العبادية وغير العبادية، والدساتير الفردية والجماعية، (لا مقاصد الشارع وغايات ومصالح الشرائع، وهي من ذاتيات الدين) مشروط أساسا بالظروف الروحية والاجتماعية، والجغرافيا، والتاريخية، والقومية، بحيث لو كانت الظروف على نمط آخر لاتخذت تلك الآداب والأحكام والدساتير أشكالا ونظما أخرى، لا أن المصالح والمفاسد نفس الأمرية لها وحدها الدور في صياغة الأحكام، دون أخذ الظروف التاريخية بنظر الاعتبار» ².

وأخيرا يؤكد سروش على ضرورة اعتبار الأحداث والوقائع التاريخية التي استبطنها الإسلام في عهد النبي (ص)، وما تلاه بعد وفاته، إن هي إلا عرضيات عابرة، لا ينبغي ترسيمها كأصل ديني، وإشهارها كذاتيات دينية، بل ارتفاعات باعتبار الدهلوي، تستقر في هامش الشريعة، ولا تشكل بنيتها، أو جوهرها، بل تدخل في إطار ما يعرف بـ "الإسلام التاريخي"، المشروط بالزمكانية، والسياقية، والمناسباتية التاريخية كما يرى سروش، أما الإسلام العقيدي كما يسميه هو أهل "للتصديق والإيمان «الأحداث التي شهدتها تاريخ الإسلام، إن في عصر أئمة الدين، وإن في الأزمنة التي تلتهم، تُصنّف كلها في عداد الأعراض، وكان يمكن أن لا تحدث، أما وقد حدثت فلا يصح اعتبارها من أصول العقيدة والدين. وعموما فإن أدوار الشخصيات الدينية (باستثناء شخصية الرسول الذاتية في بنية الدين) عرضية كلها، وهي وطيدة الصلة جدا بالصدفة التاريخية.» ³، فحادثة الإفك، وموقعة الجمل، وحرب صفين، ومقتل عثمان، واجتماع السقيفة، وخطبة غدير خم، هي كلها ليست إلا أحداث تاريخية عارضة على تاريخ الدين، وليست أصولا يُبنى عليها الدين، ويتقوم بها الإيمان، فهي معطيات تاريخية يتساوى وجودها من عدمها، إذا كان بالإمكان أن لا تقع، أو تقع بنسق وشكل مغاير، لتترك

¹ ولي الله الدهلوي، حجة الله الياغة، المصدر السابق، ص 159

² عبد الكريم سروش، الذاتي والعرضي في الأديان، المصدر السابق، ص 199-200

³ المصدر نفسه، ص 201

تأثيرات مختلفة؛ فهي ليست ضرورات دينية، لأنها ليست من أضلع العقيدة، بل إنها من مكونات وتشكيلات البحث التاريخي «التي طرأت على هيكل وتشكييلة الدين التاريخي»¹.

بعد هذا التحليل الذي قدمه سروش للدين، ومقارنته للذاتي والعرضي منه، ينتهي إلى تحصيل وتوزيع بحثه، بمقولة أساسية هي باكورة بحثه الديني «تاريخية الدين وبشريته وتدرجيته وديناميكيته»²، وهنا نكون حسب السروش أمام معضلة كشف جوهر الدين وذاتيته، باختراق كل العرضيات التي يراها قشورا، ينبغي شجبها ليظهر لنا اللب الصافي، الأصيل والثابت، حُجِبَ بتلك التجارب التاريخية والبشرية (عرضيات)، أي ضرورة التنقيب والحفر الأركيولوجي في عمق الدين وتاريخ أحداثه، ليتبدى لنا الجوهر من العرض في الدين، ونقف على حقيقة المرجو والمتوقع من الدين ونطرح السؤال المهم «وعلى فرض أن الإسلام جاء في وسط آخر يملك لغة وثقافة أخرى، ألا يؤثر ذلك في مسار ومنحى الدين وطريقته في عرض التعاليم السماوية؟ وهل يمكن إثبات أن العالم العربي والرؤية العربية تمثل أفضل مادة لصورة الدين من الرؤية الكونية والفلسفية لليوانيين والرومان والهنود؟»³، كل هذه الأسئلة وغيرها حسب السروش، تضعنا أمام حقيقة واقعية، دين بذاتيته الجوهرية الثابتة، وعرضياته المشروطة بالزمكانية والمناسباتية، والمعرفة الدينية لها دور التمييز والفصل والإبانة عن هذا اللب وقشوره «الإسلام العقائدي عين الذاتي، والإسلام التاريخي يمثل عين العرضيات، والمسلم إنما يكون مسلما إذا التزم بالعقائد التي تمثل الذات للدين، والمعرفة الدينية في الحقيقة تتلخص في معرفة الذاتيات وتمييزها عن العرضيات، والفقهاء يستلزم الترجمة الثقافية للعرضيات»⁴.

¹ عبد الكريم سروش، بسط التجربة النبوية، المصدر سابق، ص 84

² المصدر نفسه، ص 85

³ المصدر نفسه، ص 68

⁴ المصدر نفسه، ص 86

الفصل الخامس

التعددية الدينية عند عبد الكريم سروش

بين عقلانية الكلام وذوقية العرفان

المبحث الأول: مقولة الوحي في الاستيمولوجيا سروشية

المبحث الثاني: دلائل التعددية الدينية عند سروش (البرهان

الإيجابي)

المبحث الثالث: دلائل التعددية الدينية عند سروش (البرهان

السلبي)

المبحث الأول: مقولة الوحي في الاستيمولوجيا سروشية

لقد مهد البحث في الدين والتفكيك بين الذاتي والعرضي منه عند سروش، للخوض في مسألة النبوة ودراسة ظاهرة الوحي، وصياغة نظرية وبناء موقف حولها، وذلك ما عالجته في كتابه " بسط التجربة النبوية" * يقول في ذلك « ففي كتاب القبض والبسط في الشريعة كان محور البحث يدور حول تأويل وتفسير النص، وفي كتاب « بسط التجربة النبوية» فإن مصب الكلام يدور حول تحليل ظاهرة الوحي نفسها وكيفية تكوّن النص لأن كيفية ظهور النص تؤثر في كيفية اقتباسنا المعاني المستقاة من النص،»¹، ويشير أحمد الكناني* إلى أن إشكالية الوحي قد أخذت اهتمام وبحث سروش، حتى في آخر عمره لسنين طويلة، وكأن دراسته في مضمار الدين كانت من أجل فهم ظاهرة الوحي وحقيقة النبوة «فهم معضلة الوحي أخذت من الدكتور عبد الكريم سروش سنين عمره ابتدأها بالتجربة النبوية وأظن أنها لن تنتهي برؤيا الرسول، وإنما هي سلسلة حلقات للوصول إلى فهم معضلة الوحي وكيفية وصول الخطاب الإلهي إلى الناس»².

1/ النبي الشاعر: يستأنف سروش بحثه من مديات فينومينولوجية**، من أجل وضع كل فهم ومعرفة مسبقة حول ظاهرة الوحي بين قوسين، أي الشك في أي حكم مسبق حولها، والانخراط في تداول جديد للقضية، أي الوحي كظاهرة جديدة في التناول الاستيمولوجي والهيرمنيوطيقي السروشّي، طلباً للموضوعية والعلمية في استقراء ظاهرة الوحي خارج المعسكرات العقائدية والمذهبية « وعليكم أن تتركوا مؤقتاً مسألة العقائد

* بسط عبد الكريم سروش نظريته في الوحي في أهم عملين قدمهما؛ كتاب " بسط التجربة النبوية" الذي ترجمه الباحث والكاتب العراقي أحمد القباجي بطبعته الأولى سنة 2009م دار النشر منشورات الجمل بكونولونيا (ألمانيا)، أما الكتاب الثاني فهو باكورة البحث سروشي في مسألة الوحي والنبوة، الذي استغرق فيه صاحبه قرابة 25 سنة في تأليفه وجمعه، وهو: " كلام محمد رؤى محمد" بترجمة أحمد الكناني، دار أباكالو العراقية سنة 2021م، ويحمل هذا الكتاب آخر مواقفه وآرائه إزاء معضلة الوحي والنبوة

¹ عبد الكريم سروش، بسط التجربة النبوية، المصدر السابق، ص 125

* كاتب ومفكر عراقي ولد ببغداد عام 1965م، أكمل الإعدادية في بغداد، ومرحلة السطوح على مستوى الماجستير في جامعة المصطفى الإسلامية، وأبحاث الخارج في الحوزة العلمية- قم في الفقه والأصول عند الشيخ محمد هادي الراضي والشيخ محمد باقر الايرواني والفلسفة عند محمد تقي مصباح، مقيم في أستراليا منذ أواخر عام 1999

² أحمد الكناني، أحلام نبوية، دار أمل جديدة، سوريا، ط1، 2017م، ص 34

** فلسفة تؤكد على الخبرة الحدسية للظواهر كنقطة بداية استخدمت مُفردة "الفينومينولوجيا" لأول مرة عام 1764 من قِبَل المفكر والفيلسوف السويسري لامبرت Lambert في كتابه (الأورجانون الجديد) Neues Organon، ثم تحدّث عنها الفيلسوف إيمانويل كانط في عدّة مناسبات. وهناك من يعرفها " الفينومينولوجيا هي علم الظواهر ودراستها على طريقة وصفية". جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار الجنوب للنشر، تونس، (د/ط)، (د/س)، ص 352 - 353

وتفرغوا أذهانكم من العقائد الإسلامية وكما تقول الفلسفة الظواهرية: ضعوها بين قوسين، وانظروا لها بنظرة محايدة كما تنظرون مثلاً للماركسية أو الديانة الكونفوشية»¹، أي نزع القداسة عن تلك الظاهرة، والتخلي عن التفسيرات والنظريات السابقة، والتي عاجلت مشكلة الوحي وفق مفروضات وقبليات مشروطة بالزمان والمكان. انطلق سروش في مقارنته للتجربة النبوية من مفاهيم وتصورات، ونظريات تقارب بجدة الجانب البشري من النبوة، ويؤكد على دور التاريخ البشري في صقل ملامح الشريعة (الدين)، فإذا كانت الشرائع مرآة عاكسة لأحوال، وأوضاع، وبيئة النبي وقومه، فحتى النبوة فإنها تتأثر بحالة النبي، وأحوال قومه، وتجاربه وتجاربهم، وكل هذه التظاهرات العرضية للدين قد استفاد منها النبي، ما يضعنا أمام تجربة نبوية أقرب إلى البشرية «أي إن مجموعة تظاهرات الدين الإسلامي العرضية، هي التي تؤكد بشرية وتاريخية وآنية هذا الدين»²، يلخص تلك الرؤية التقليدية في تصور ماهية الوحي، باعتباره نوعاً من الإلهام، بل أعلى درجات الإلهام والكشف الذي ينزل من عالم الملكوت (الغيب) على فؤاد النبي بواسطة جبريل «هذا النبي يقول إنني أدركت أمورا من خلال طريق غيبي يسميه « الوحي»، ويقول بالنسبة للوحي إنّه تصل إليه إلهامات مما وراء الغيب ومن الله تعالى، وهنا يتحدث عن واسطة يسميه «جبرائيل»،³.

ثم ينتقل سروش إلى الوقوف على رؤية القرآن الكريم والحديث النبوي لظاهرة الوحي، وذلك بالاستناد إلى عديد الآيات القرآنية التي رسمت حسبها ماهية الوحي، من قريب أو بعيد، منها قوله تعالى: ﴿عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى (5) ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَى (6) وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَى (7)﴾ (سورة النجم الآية 5 إلى 7) وقوله تعالى: ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ (19) ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ (20) مُطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ (21)﴾ سورة التكوير الآية 19-20، وهذه الآيات حسب عبد الكريم سروش تؤكد البعد الإلهامي الفيضي للوحي « فكل هذه الأمور ورد ذكرها في القرآن، والآيات التي ذكرتها في السؤال تشير إلى هذه المعاني»⁴، وهنا يستحضر المقاربة والمقابلة الشعرية والعرفانية لحقيقة الوحي، بذريعة المشترك الإلهامي بين العارف، والشاعر، والرسول، غير أن هذا الأخير يرتقي بعيداً وطويلاً في معارج الإلهام، ودرجات الفيض، كما يصرح سروش «

¹ عبد الكريم سروش، بسط التجربة النبوية، المصدر السابق، ص 127

² غالب ناصر، مباني الدين التجريبي والتعددية الدينية في فلسفة عبد الكريم سروش، المرجع السابق، ص 235

³ عبد الكريم سروش، بسط التجربة النبوية، المصدر نفسه، ص 128

⁴ المصدر نفسه، ص 128

إن الوحي إلهام، وهو التجربة التي يخوضها الشعراء والعرفاء، وإن كان النبي يخوضها بدرجة أرفع وأسمى¹، ومتعلق الوحي قد يكون بشرا عاقلا سويا، أو حيوانا تردّد صوت السماء فيه، أو ملائكة مطهرين في حضرة الملكوت « تتلخص نظرية سروش في الوحي إلى اعتباره شكلا من أرقى أنواع الإلهام التي ذكر الله عددا منها في القرآن الكريم، سواء كانت الأطراف المعنية بالوحي أو الإلهام بشرا مثل أم موسى، أو كانت غير عاقلة من حيوان مثل النحل، أو جمادا أو ملائكة². »². يرى سروش أن الوحي والشعر والتصوف ثلاث مزايا تنعكس فيها جوهرة الإلهام، هذه الجوهرة التي تملّي على الشاعر والعارف، هي نفسها من تلقن النبي، وإن كان في مقام أعلى وأسمى، إن هذه المماثلة بين الشعر والوحي هي التي ستضع الوحي أمام تأثيرات بشرية أرضية، كنتيجة لمقدمة " الإلهام حاضر في فراسة الشاعر والنبي هذا يرسم شعرا وهذا يكتب وحيا" يقول سروش « وفي عصرنا الحديث يمكننا فهم الوحي على نحو أرجح عن طريق مقارنتنا إياه مع الشعر، قال فيلسوف مسلم ذات مرة أن الوحي شعر من نوع أسمى. فهو مصدر للمعرفة يعمل بشكل مختلف عن الفلسفة أو العلم³، فهو ليس وليد الاستدلال والاستنباط العقلي، أو التجربة الواقعية وإنما هو فيض وإلهام فوقي «يشعر الشاعر أنه يتلقى الزاد من مصدر خارجي عنه، يتلقى شيئا ما فالشعر مثل الوحي، موهبة، قد يفتح الشاعر آفاقا جديدة ويجعل الناس ينظرون إلى العالم بطريقة مختلفة⁴، يستند كل من النبي والشاعر إلى معدن الإلهام، فالنبي يوصله بملاك الوحي (جبريل)، والشاعر كما يقول العفيف الأخضر* يوصله بشيطان الشعر، في مقارنته لإلهام محمد (ص) وأمير الشعراء (أحمد شوقي*) «لحظة نزول الوحي النبوي على محمد والوحي الشعري على شوقي، دخل كل منهما في هلوسة سمعية: دخل نبي الإسلام في

¹ حيدر حب الله وآخرون، الوحي والظاهرة القرآنية، مؤسسة الانتشار العربي، لبنان، ط1، 2011، ص 257

² كفاح علي عثمان، مفهوم الوحي عند عبد الكريم سروش، حوليات آداب عين شمس، المجلد 46، عدد أكتوبر - ديسمبر 2018م، كلية الأدب، جامعة عين الشمس، مصر، ص 431

³ رضوان جمال الأطرش وسيد عبيد الله عبيد، عبد الكريم سروش ونظريته حول الوحي، مجلة الرسالة، عدد 2600 - 8394، (

2018م، 1440هـ)، كلية معارف الوحي والتراث الإنساني، الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا، ص 11

⁴ المرجع نفسه، ص 11-12

* العفيف الأخضر (ولد سنة 1934، مكثر، تونس - توفي 27 يونيو 2013، باريس) هو مفكر تونسي مثير للجدل انقلب من أقصى اليسار إلى الليبرالية. من أهم كتبه " محمد الإيمان ومحمد التاريخ". " من نقد السماء إلى نقد الأرض".

** أحمد شوقي: شاعر مصري، يُعدُّ أحد أعظم شعراء العربية في مختلف العصور، بايعه الأدباء والشعراء في عصره على إمارة الشعر فلقب بـ «أمير الشعراء». كان صاحب موهبة شعرية فذة، وقلم سيّال، بلغ نتاجه الشعري ما لم يبلغه تقريباً أيُّ شاعر عربي قديم أو حديث، حيث وصل عدد أبيات شعره إلى ما يتجاوز ثلاثة وعشرين ألف بيت وخمسمائة.

مناجاة هامسة مع حبيبه جبريل؛ ودخل أمير الشعراء في نجوى هامسة مع حبيبه شيطان الشعر. وهي إحدى الحالات التي عاشها الأنبياء والشعراء على مر العصور؛¹ يقدم الإلهام ظرف (رسالة) الوحي للنبي، فيتلوه على قومه، يعلمه ويفقهه، إنه غوث إلهي، يعلم النبي ما يجب قوله وفعله أو السكوت عنه «إن الشعر مثل الوحي، فهو استعداد وقريحة»²، إن أساس النبي مثل أساس الشاعر عندما يتصل بقوة خارجية، تتسم بالإبهام والغموض، فيتفجر الوحي من بطن النبي كتجربة عميقة وشهودية، أتاحت للنبي النهل من ينبوع عالم الملكوت، وعليه يكون الوحي تابعا للنبي وليس العكس، وقد لجأ سروش إلى هذه التشبيهات (الشعر)، من أجل تبيئة الخيال والإلهام كمصدر للوحي في تفكير المسلمين، وبالتالي تشابه الحالة النفسية والروحانية للشاعر مع النبي في كتابة شعره « هذا يعني أن تجربة الوحي تمثل نوعا من الإلهام الذي يشعر معه المرء بأن هناك من يلقي عليه الكلام، فلا يملك إلا الإستجابة والخضوع لهذا الإلهام»³، وهذا ما يجعل من الوحي حسب سروش منجز في ذات نفس النبي « فإنَّ لبَّ وعصارة كلامه في هذا البحث هو أن الكتاب الموجود بين أيدينا ونعرفه باسم القرآن ما هو إلا مجموعة الألفاظ والعبارات التي صدرت عن النبي صلى الله عليه وآله»⁴.

إن استدعاء الشاعر ومخيلته كفيل لرفع مستوى فهمنا وإدراكنا لكُنْه الوحي، رأى فيه سروش نورا يضيء له الظلام والعممة التي تحيط بفهم ظاهرة الوحي، ورأى في الاستعارة الشعرية مثالا مبررا بل ضروريا لتقريب المسألة إلى الذهن من جهة، وإبراز الدور المحوري للنبي في رسم الوحي « ولكي أرى أن النبي كان له دور محوري في خلق القرآن، وأن الاستعارة الشعرية تساعد على توضيح الحقيقة، فالنبي يحس - مثل الشاعر تماما - إن قوة خارجية تستحوذ عليه، ولكنه في الواقع وفي جميع الأحوال يقوم بكل شيء»⁵، فالرسم البياني صناعة نبوية بامتياز، أما المضمون المحصل فهو من الله، لكن يبقى السؤال كيف يحصل للنبي هذا المضمون؟ برموز أو بلغة؟ هل يتكلم الله إلى نبيه؟ وما نوع اللغة التي يكلمه بها؟ أم أن مكنون الوحي

¹ العفيف الأخضر، من محمد الإيمان إلى محمد التاريخ، منشورات الجمل، بغداد، ط1، 2014، ص 130-131

² حيدر حب الله وآخرون، الوحي والظاهرة القرآنية، المرجع السابق، ص 259

³ باسم عبد الحسين راهي، دلالة النص الديني في ضوء نظرية بشرية الوحي عند الدكتور عبد الكريم سروش، جامعة البصرة، كلية الآداب

قسم اللغة العربية العراق، رسالة دكتوراه تاريخ الدرجة العلمية: 2014م، ص 208

⁴ حيدر حب الله وآخرون، الوحي والظاهرة القرآنية، المرجع نفسه، ص 299

⁵ المرجع نفسه، ص 75

يُقدف في قلب النبي كإلهام أو كشف؟ ماذا يحدث للنبي عند تلقيه هذا الإمداد الرباني؟. لا يفصل سروش بين النبي وربه في صدور الوحي، بل يعتبر أن عين الصدور واحدة، بل يجمع في ذات النبي معنى الصدور والنزول والتلقي « ولذلك فإن للنبي في مسألة الوحي دورا موضوعيا، وليس طريقيا، وهو بشر نزل عليه القرآن وصدر عنه، وقد ورد كلا هذين التعبيرين في القرآن، فكل من قيد (النزول) و(البشرية) حاضر في أعمق معاني الوحي، ... ولا نقول: إن الله لا يثمر، وإنما نقول: على الله لكي يثمر أن يخلق شجرة، لتقوم تلك الشجرة بالإثمار، ولا نقول: إن الله لا يتكلم، وإنما نقول: إذا أراد الله التكلم فعليه أن يصدع بالكلام من خلال نبيه، ويعدّ كلام النبي عندها كلام الله.¹، إن المطابقة بين كلام الله وكلام النبي هو المخرج الأساسي من إشكالية الوحي، فالله خلق رسوله وعلمه ورباه، حتى أضحى منتجا للقرآن، فلسان حال المتعلم هو عين لسان المعلم، لكن هذا لا يحجب طبيعته البشرية، وأوصافه الإنسية، بل إن حتى نزول الملك مرتبط بإرادة ومزاج النبي كما يرى سروش «فكلام النبي حق، وليس النبي تابعا لجبرائيل بل جبرائيل تابع له، فهو الذي ينزل الملك، ومتى أراد أن يرحل عنه تحقق ذلك، وبإمكاننا الإشارة إلى هذه الحقيقة، وهي أنّ الاعتقاد بأنّ كلام النبي هو عين كلام الباري يعدّ أفضل طريق لحل المشاكل الكلامية الواردة في موضوع الخطاب الإلهي».²

لا يحرص سروش هذه التجربة الإلهامية الدينية في الأنبياء والرسول فقط، بل إن للصالحين والعرفاء نصيب منها، لأنهم عارفون في خلوتهم بحلاوة التجارب الروحية الكشفية، فهم أصحاب الذوق والشهود، غير أن الأنبياء عند لا يتوقفون عند نعيم وخيرات تلك التجارب الروحية، ولا يجلسون اعتكافا في تلقي الفيض الإلهي، كما هو حال أهل الذوق والوصول، بل إنهم ينهضون فرعا من هول الدور والواجب الذي نيط لهم، والتكليف والأمرية الموجهة للبناء والتغيير، ومن أجل الإصلاح والتطهير، الإرشاد والتدبير لأممهم وأقوامهم «إنّ الفرق بين الانبياء وبين غيرهم من أصحاب التجارب الدينية هو أنّ الانبياء لا يبقون أسرى بتجاربتهم الشخصية ولا يشغلهم التمتع بها عن أداء دورهم الإنساني، بل إنهم بسبب حلول هذه التجربة في عمق ذواتهم يشعرون بوظيفة جديدة ويتبدل النبي عندها إلى إنسان جديد يسعى لبناء عالم جديد وإنسان

¹ المرجع السابق، ص 87

² عبد الكريم سروش، بسط التجربة النبوية، المصدر السابق، ص 21

جديد،¹ لا يقتنع النبي بلذة التنعم بما يوهبه الله، ويفيض عليه من عالم الملكوت، فلا يقيم حدودا لتلك الحقائق، ولا يمنعها عن الآخرين، وهنا يختلف عن أنانية العرفاء الذي فضّلوا الغرق في الحقائق، بدل حملها والإبحار بها لينالها الآخرون، وليس هكذا حال النبي؛ الذي يحمل هم التبليغ، إنه منقذ البشرية ومشيد البناء الجديد «أجل فإنّ النبوة تعتبر نوعا من التجربة والكشف، ومن يحصل على مثل هذا الكشف والتجربة فمن الطبيعي أن يريد للآخرين مسلكا جديدا ويسعى لبناء عالم جديد تبعا لشخصيته الجديدة.»²

إن تجلي الحق للرسول (ص) وانفجار عين الكشف الفوارة أمامه، التي أفاضت عليه من نهر العلم الإلهي الزلال، تعد بداية للكشف وليس نهاية له ميلاد التحدي «فليس هناك من الفلاسفة المسلمين، ابتداء من ابن سينا إلى الخواجة نصير الدين الطوسي، وصدر المتألمين، من قال بإمكان الوحي على النبي من دون تدخل الخيال،»³

وبالعودة إلى الفلسفة المشائية الإسلامية نقتفي نصوصها، نجد إشارة إلى وجود هذه القوة المتخيلة* كما يصطلح عليها (النفس المتخيلة)، التي تهيم صاحبها وتعدده للاتصال بالعقل الفعال** فيتلقى الوحي ويغدو نبيا مشرعا «بالنسبة لاستلام وتلقي الأسرار والواردات القلبية والمعارف الإلهية»⁴.

يؤكد ابن سينا* الذي أشار إليه سروش في السابق من النص على دور الخيال في الوحي الذي تتمثله النفس المتخيلة « وهذا هو الوحي ، وهذه هي النبوة بالقوة المتخيلة،»¹ وكل الفلاسفة المشائين متفقون

¹ المصدر السابق، ص 12

² المصدر نفسه، ص 16

³ حيدر حب الله وآخرون، الوحي والظاهرة القرآنية، المرجع السابق، ص 124

* «والقوة المتخيلة ليس لها رواع متفرقة في أعضاء آخر، بل هي واحدة، وهي أيضًا في القلب، وهي تحفظ المحسوسات بعد غيبتها عن الحس، وهي بالطبع حاكمة على المحسوسات ومتحكمة عليها، وذلك أنها تُفرد بعضها عن بعض، وتركّب بعضها إلى بعض، تركيبات مختلفة، يتفق في بعضها أن تكون موافقة لما حُسِّ، وفي بعضها أن تكون مخالفة للمحسوس» الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، مؤسسة هنداوي، مصر، (د/ط)، 2016، ص 50

** آخر العقول المفارقة الذي يُعنى بعالم الكون ويفيض بالمعارف على العقل الإنساني. وهو عقل أزلي مفارق، غير منفعل ولا مادي، وهو آخر العقول التي تفيض عن العقل الأول، خصه بالذكر أرسطو في المقالة الثالثة من كتاب " النفس"، أما الفارابي فقد اعتبره مخرج العقل الإنساني من وجوده الأول بالقوة إلى وجوده الثاني بالفعل حيث يقول «وبه تصير الأشياء التي هي معقولة بالقوة معقولة بالفعل. وبه يصير الإنسان الذي هو عقل بالقوة عقلا بالفعل.» ابو نصر الفارابي، كتاب السياسة المدنية، تحقيق: فوزي مري نجر، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1964م، ص 36

⁴ عبد الكريم سروش، العقل والحرية، المصدر السابق، ص 113

على أن الوحي هو محصول اتصال النفس بالعقل الفعال، سواء في حال اليقظة فتكون وحيا، أو حالة النوم فتكون أحلاما ورؤى (إلهام) «وليس عندهم فرق بين الوحي والإلهام إلا أن الأول يكون للنبي ويكون الثاني للعارف أو الولي»². يتفق ابن سينا مع الفارابي في ضبط ماهية الوحي، وذلك باتصال العقل الإنساني بالعقل الفعال، منبع الفيوضات النورانية، وقد حدد الفارابي طريقين يمكنان الإنسان الاتصال بعقل فلك القمر، ؛ طريق التأمل والتفكير، وطريق المجاهدة والتطهير، فالأول طريق العقل والبرهان، والثاني طريق القلب والذوق «فيكون بما يفيض منه إلى عقله المنفعل حكيما فيلسوفا ومتعقلا على التمام، وبما يفيض منه إلى قوته المتخيلة نبيا منذرا بما سيكون ومخيرا بما هو الآن من الجزئيات»³.

وقد اشترط الفارابي في تحقق هذا الاتصال أن تكون القوة المتخيلة قوية كاملة، حتى يتمكن من الاغتراف من ينبوع الفيض الرباني عن طريق العقل الفعال «إن القوة المتخيلة إذا كانت في إنسان ما قوية كاملة جدا،... فهذا هو أكمل المراتب التي تنتهي إليها القوة المتخيلة، وأكمل المراتب التي يصلها الإنسان بقوته المتخيلة»⁴، وقد حدّد ابن سينا مقامين للإلهام: مقام اليقظة، ومقام النوم، الذين يتلقى منهما النبي الفيوضات الإلهية، ففي النوم يتلقى أحلاما، وفي اليقظة يتلقى وحيا يقول ابن سينا: «إن هو إلا إلقاء الخفي من الأمر العقلي بإذن الله تعالى في النفوس البشرية المستعدة لقبول هذا الإلقاء إما في حال اليقظة ويسمى الوحي وإما في حال النوم، ويسمى النفث في الروع»⁵، بعد هذه الإطلالة الخافتة لرؤية الفلاسفة في حقيقة الوحي، يتبين لنا أن سروش لم يكن سبّاقا في ربط الوحي بالإلهام والخيال، وإنما سار على درب من

* ابن سينا عالم وطبيب مسلم اشتهر بالطب والفلسفة واشتغل بهما. ولد في قرية أفشنة بالقرب من بخارى (في أوزبكستان حاليا) سنة 370 هـ (980م) وتوفي في همدان (في إيران حاليا) سنة 427 هـ (1037م). عُرف باسم الشيخ الرئيس وسماه الغربيون بأمير الأطباء وأبي الطب الحديث في العصور الوسطى. وقد ألّف 200 كتابا في مواضيع مختلفة، العديد منها يركّز على الفلسفة والطب على رأسها "النجاة" و "الشفاء" ينظر: برنارد كرادوفو، ابن سينا، ترجمة: عادل زعيتر، مؤسسة هنداوي، مصر، (د/ط)، 2020، من ص 85 إلى ص 102.

¹ عواد محمود عواد سالم، نظرية الوحي عند فلاسفة الإشراف، مجلة قطاع أصول الدين، المجلد 2016، العدد 11 (31 ديسمبر/كانون الأول 2016)، جامعة الأزهر، القاهرة، ص 1130

² مصطفى عبد الرزاق، الدين والوحي والإسلام، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر، (د/ط)، 2014، ص 54

³ أبو نصر الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، المصدر السابق، ص 105-106 .

⁴ المصدر نفسه، ص 115

⁵ ابن سينا، (رسالة الفعل والانفعال)، ضمن (مجموع رسائل الشيخ الرئيس)، مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد دكن، ط 1،

سبقوه، سواء زاد على ذلك أم أنقص، أسهب أم أجاز، ما يضع النبي في مقام الإنصات لهذا الإلهام الطبيعي السماوي، أو وحي هو حالة سيكولوجية يشعر فيها النبي أن كلاما يأتيه، ويلقى عليه من الداخل أو الخارج، كنوع من التأثير الإلهي أو المس أو الهذيان «هذيان التأثير الإلهي يجعل المصاب به مسيرا لا مخيرا في تفكيره وسلوكه: أي أن الله تملكه، دخل في رأسه، وتولى توجيه فكره حيث شاء وكيف شاء ومتى شاء!»¹، كما يستدل سروش بالرؤيا التي تجسّد مسرح القابلية لا الفاعلية، فأحداثها وحيثياتها خارج نطاق الإرادة والتحكم، إذ لا يمكن ترتيب حوادث، أو رسم حوارات في الأحلام «فأنت حينما ترى في عالم الرؤيا أن شخصا يتحدث معك فلا يمكن القول إنه من حديث النفس. في كثير من هذه الموارد تشعر أنك فوجئت بهذا الشيء ولست الفاعل له بل تمثل العنصر القابل، أي أنك تواجه هذه الحالة بدون أن يكون لديك اختيار فيها»².

يتوخى سروش في هذه المقاربة الرؤية الفلسفية لظاهرة الوحي، وكأنها نظرة فيلسوف من خارج الدين والإيمان، فلا يكون موجها بأي اعتقاد مسبق، أو تقليد لفرقة أو مذهب في فهم مقول الوحي، إن سروش لا يريد من محمد (ص) إلا أن يكونا صانعا للعلم الأصيل، لا تلميذا لوسائط نورانية (ملائكة/جبريل)، أي رسم صورة جديدة للنبي من موقع الإبداع لا الاتباع، لا اختزال النبوة في المقام الببغوي (التقليد/ الاجترار) «تأتي نظرية بسط التجربة النبوية في الحقيقة في سياق السعي إلى تقويم هذا التصوير، من خلال تبين نسبة الناحية البشرية والأرضية والتاريخية من النبي إلى الوحي والتجربة الدينية والشريعة»³، يرفض سروش أن يكون طرفا في ذلك التواصل الذي يجعله في مقام التلقي للوحي الإلهي، أي المرأة العاكسة لترددات أحاسيس جبريل وأخباره، بل إن جبريل عليه السلام قد يكون له دور التجهيز والتهيئة، والإعداد للنبي ليكون في مرتبة تلقي الإلهام الوحياني، لا أن يكون محمّلا بالوحي وبلغته إلى الرسول، وبالتالي يختفي دور جبرائيل كما ورد في الأدبيات الدينية القديمة، من أنه ينقل الوحي المنجز منجما على الرسول، فيدخل في بيت مخيلة النبي، فيتصوّرن، ويتأنّسن، ويتجمد في قوالب اللغة البشرية «أي حتى في هذه الناحية تلعب المخيلة دورها في

¹ العفيف الأخضر، من محمد الإيمان إلى محمد التاريخ، المرجع السابق، ص 135

² عبد الكريم سروش، بسط التجربة النبوية، المصدر السابق، ص 162

³ أبو القاسم الفنائي، بسط التجربة الفقهية النبوية/ القسم الأول، مجلة نصوص معاصرة العدد السابع والأربعين، السنة الثانية عشر، صيف 2017م، 1438هـ، مؤسسة دلنا للطباعة والنشر، لبنان، ص 253

استقبال جبرائيل، وتعطيه صورته وصفته، وإذا كان له من دور فهو إعداد النبي ليصل بنفسه إلى العلم الأصيل لا أن يكون النبي تلميذا يتعلم من جبرائيل، ليعلم الناس فيما بعد ما تعلمه منه. هذا هو الفهم الفلسفي للوحي»¹، وهنا يتحدد الدور الفاعلي، التصرفي، في صناعة الوحي، ما يعطي للوحي هوية خيالية (إلهامية)، في حدود السيكولوجيا النبوية، وأحوال الرسول، وتجاربه الباطنية ذات المصدر الداخلي أو الخارجي، وهذه التجربة الباطنية ليست حكراً على النبي، بل إن كل الناس قد يعيشون هذه الحالة، فقط أن النبي أدرك الألوهية بنفسه، وتحقق الإتحاد بين الله ونفس النبي، فأصبح ناسوتاً محلّولاً ومحوّلاً إلى لاهوت بحسب الظاهر الدلالي للنص سروشي «إن هذا الإلهام ينبثق من (نفس) النبي، و(نفس) كل شخص إلهية، إلا أن النبي يختلف عن سائر الأشخاص؛ ذلك أنه أدرك إلهية هذه النفس، ويُخرج ما بالقوة إلى ما بالفعل، وقد اتّحدت نفسه مع الإله»².

ولكن سرعان ما يندد سروش بالإساءة الفهمية لقوله، فهو لا يريد من الإتحاد أن تنحل ذات النبي في ذات الإله، فيغدو ربا معبوداً، وإتّما هو اتحاد في أفق بشرية النبي وقدراته المحدودة، كما أن أغلبية الناس جاهلين بإلهية أنفسهم وأنهم في تلك التجربة الكشفية في حضرة ربه عز وجل، يسمعون ويشاهدون فيرتقون، أما النبي فإنه يتجاوز تجربة البشر ويسمو عليهم؛ في أنه يحول إلهامه إلى أقوال وأفعال، فينقل ما يعيشه من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، وفي هذه الحالة تتحد نفس النبي مع الله، في صورة معنوية، فيكون خالقاً للقرآن، فاعلاً وموجداً له، ولم يجد سروش هنا من أرجل استدلالية يقف عليها، إلا التصوف والمخيال الشعري المولوي «وأرجو عدم إساءة فهم كلامي هذا، فإن هذا الاتحاد المعنوي مع الله لا يعني صيرورة النبي إلهاً، فهذا الاتحاد محدودٌ بحدود النبي ومحتواه البشري، وليس بما لله من سعة مطلقة في الأبعاد، وقد بين جلال الدين مولوي الشاعر العارف هذا المعنى الموهم للتناقض بأبيات شعرية مفادها: (إن اتحاد النبي مع الله مثل صبّ مياه المحيط في الدورق)»³.

¹ حيدر حب الله وآخرون، الوحي والظاهرة القرآنية، المرجع السابق، ص 124

² المرجع نفسه، ص 61

³ المرجع نفسه، ص 61

2/ النبي وعالم الأحلام (رؤيوية الوحي): تمثل هذه النظرية الوجه الثاني من الدراسة السروشية والتحليلية لظاهرة الوحي، وذلك بالاستناد إلى عالم الأحلام، وقد بسط رؤيته هذه في كتابه الأخير " كلام محمد رؤى محمد"¹، فالنبي يأتيه الإلهام (الوحي) في صورة رؤى وأحلام يتلقاها في نومه، ويعبر عنها بلغته الخاصة كما يرى سروش «فكل هذه الموارد قد نراها في عالم المنام ولا يكون أمراً عجيباً أو غريباً. وهكذا الحال بالنسبة للأنبياء، وقد ورد الحديث عن النبي نفسه أنه قال إن الرؤيا الصادقة جزء من 46 جزءاً من النبوة. فالوحي والرؤيا كلاهما من جنس واحد، فإذا أردت أن تفهم ظاهرة الوحي وحقيقته فعليك أن تستطلع حال رفيقته وهي الرؤيا وتتجه نحو معرفتها والتحقيق في أمرها.»²

هذه هي نظرية سروش البديلة في فهم مقولة الوحي المحمدي، والرد على مقولة الوحي العمودي التقليدية، وإنما التصور الأفقي الذي يكون فيه النبي في مقام الإشراف، وفي حالة الإنتاج، لا الاستهلاك والترديد، فيساهم النبي في صياغة الوحي، ليكون القرآن هو مجموعة التجارب الباطنية والخارجية لشخص الرسول (ص)، فيغدو النص مرآة عاكسة لسيكولوجية، وثقافة، وذهنية، وتجارب النبي، بعد أن يتحمل بجهد العلم الإلهي اللامتناهي، وهنا يفضل سروش الاستيم للنحلي في تمثيله على الاستيم البيغواي المقلد، في التأكيد على الدور الفاعلي الإنتاجي للوحي من طرف النبي «هناك طريقتان لنقل الرسالة الطريقة البيغواي المتمثلة بنقل الرسالة كما هي ومن دون إدخال تعديل عليها. الطريقة النحلية المتمثلة بتلقي الرحيق ثم صياغته على شكل عسل لذيذ فيه شفاء للناس»³، لا ينفي سروش المصدرية الإلهية للوحي، ولكن في صورته المضمونية الجوهريّة، حتى يكون للنبي فرصة التصرف في صب المحتوى، وسبك المضمون في قوالب لغوية يتحكم فيها « فالذي يحصل عليه من الله هو مضمون الوحي، ولكن هذا الوحي لا يمكن بيانه للناس بذلك المضمون؛ لأنه يفوق مستوى فهمهم، بل هو فوق مستوى الكلمات، فهذا الوحي فاقد للصورة، وعلى النبي أن يصوغه في إطار صوري؛ ليجعله في متناول فهم الجميع»⁴، فالرسم البياني صناعة بشرية بامتياز حسب سروش، لأن المضمون هو المحصل من الله، لكن يبقى السؤال كيف يحصل للنبي هذا المضمون؟ برموز أو

¹ صدرت طبعة هذه الكتاب الأولى عن دار النشر العراقية أباكالو سنة 2021م، بترجمة العراقي أحمد كناني، وقد حمل هذا الكتاب آخر التصورات والرؤى السروشية حول ظاهرة الوحي.

² عبد الكريم سروش، بسط التجربة النبوية، المصدر السابق، 139

³ أحمد كناني، أحلام نبوية، المرجع السابق، ص 08

⁴ حيدر حب الله وآخرون، الوحي والظاهرة القرآنية، المرجع سابق، ص 61

بلغة؟ هل يتكلم الله إلى نبيه؟ وما نوع اللغة التي يكلمه بها؟ أم أن مكنون الوحي يُقذف في قلب النبي كإلهام وكشف؟ لا يفصل سروش في صدور الوحي بين نبي وربه، بل يعتبر أن عين الصدور واحدة، بل أنه يجمع في النبي الصدور والتنزيل «ولذلك فإن للنبي في مسألة الوحي دورا موضوعيا، وليس طريقيا، وهو بشر نزل عليه القرآن وصدر عنه، وقد ورد كلا هذين التعبيرين في القرآن، فكل من قيد (النزول) و (البشرية) حاضر في أعماق معاني الوحي، وإنما نقول: إذا أراد الله التكلم فعليه أن يصدع بالكلام من خلال نبيه، ويعدّ كلام النبي عندها هو كلام الله.»¹

إن المطابقة بين كلام الله وكلام النبي هو المخرج الأساسي لإشكالية الوحي، فالله خلق رسوله وعلمه، ورباه، حتى أضحي قابلا للكشف، مُتقنا لخلق القرآن، فلسان حال المتعلم، هو نفس لسان المعلم، لكن هذا لا يحجب أبدا طبيعته البشرية، وأوصافه الإنسانية، حتى لا يكون إلهما بين قومه كما قد يزعمون ويفترون، بل أن حتى نزول الوحي مرتبط بإرادة ومزاج النبي كما يرى سروش «فكلام النبي حق، وليس النبي تابعا لجبرائيل بل جبرائيل تابع له، فهو الذي ينزل الملك، ومتى أراد أن يرحل عنه تحقق له ذلك، وبإمكاننا الإشارة إلى هذه الحقيقة، وهي أنّ الاعتقاد بأن كلام النبي هو عين كلام الباري يعدّ أفضل طريق لحل المشاكل الكلامية الواردة في موضوع الخطاب الإلهي.»²، لا يحدّد سروش هذه التجربة الإلهامية في الأنبياء والرسول فقط، بل إنّ للعرفاء وأولياء الله نصيب منها، لأنهم عارفين في خلواتهم بلذة وحلو التجارب الروحية الكشفية، فهم أصحاب الذوق والشهود، غير أن الأنبياء لا يتوقفون عند نعيم تلك التجارب الروحية، ولا يقعدون اعتكافا في تلقي الفيض الإلهي، كما هو حال أهل الذوق والوصال، الذي رفضوا الرجوع والعودة، بل أسكرتهم خمرة التحلي، وجمرة التحلي، بخلاف الأنبياء الذين يقومون فزعا، يتطايرون من هول المسؤولية والدور والواجب، والتكليف) «إن الفرق بين الأنبياء وبين غيرهم من أصحاب التجارب الدينية هو أن الأنبياء لا يبقون أسرى تجربتهم الشخصية ولا يشغلهم التمتع بما عن آداء دورهم الإنساني، بل إنهم بسبب حلول هذه التجربة في عمق ذواتهم يشعرون بوظيفة جديدة ويتبدل النبي عندها إلى إنسان جديد يسعى لبناء عالم جديد وإنسان جديد»³، إن النهل من بحر الكشف والإلهام الإلهي لا يضع النبي أمام ثمار

¹ المرجع السابق، ص 87

² عبد الكريم سروش، بسط التجربة النبوية، المصدر السابق، ص 21

³ المصدر نفسه، ص 11

يستغلها ويتنعم بها، بل ينخرط في مقام المأمورية والتكليف وحمل هم التغيير وإنقاذ البشرية «أجل فإن النبوة تعتبر نوعا من التجلي والكشف، ومن يحصل على مثل هذه الكشف والتجربة فمن الطبيعي أن يريد للآخرين مسلكا جديدا ويسعى لبناء عالم جديد وإنسان جديد تبعا لشخصيته الجديدة»¹، إن تجلي الحق للرسول وانفجار عين الكشف الفؤارة أمامه، التي أفاضت عليه من علم الله وخزائن رحمته، تعد بداية للكشف الأكبر وليس نهايته، ميلاد التحدي والتغيير والإصلاح، وحمل أوامر وتكاليف الباري «أجل فإن النبوة تتضمن في معناها وذاتها عنصر المأمورية والتكليف، وهذا هو الشيء الذي تفتقده في تجارب العرفاء والمتصوفة.»²

لا يتردد السروش كثيرا في مقارنة الشاعر بالني، وكأنه وجد في الشعر حلا لمعضلته في الوحي، فحيث أن الشاعر يغترف من مخيلته (عالم الخيال) فيتلقى حقائقا، ويشاهد صورا، ويحفظ رموزا، ثم يتحول إلى صياغتها بأسلوب بياني ولغوي، ناظما قصيدة شعرية موزونة، فهكذا النبي يتدخل في نقل الوحي من صورته اللامرئية، إلى حروف وأصوات مسموعة ومرئية، هي من صنع النبي، وتأثير أحواله وظروفه النفسية، والذهنية والاجتماعية « فيقوم كما يفعل الشاعر بصياغة هذا الإلهام بأدواته اللغوية وأسلوبه الخاص، وما يتوفر له من علم وثقافة، كما أن لشخصيته دورا مهما في صياغة هذا النص، وكذلك سيرته وحياته، بما في ذلك: والده، ووالدته، ومرحلة صباه، وحتى حالاته الروحية»³، فتكون تجربة النبي الإلهامية كتجربة الشاعر، بشرية وأرضية تفعل وتنفعل، تتأثر وتؤثر، ولما كان شخص النبي ومنطوقه عربيا مبينا، فإن العرب تفاعلت مع وحيه رفضا وقبولاً، حول التشريع، لا اللغة والرسم البياني، فحتى قوله لهم أنه نبي يوحى إليه، لم يفاجئهم هكذا قول، لأن السائد في الثقافة عندهم أن الشاعر يوحى إليه من قوة أو جني أو آلهة «هذه الهالوس الهاذية عن وجود كائنات اسمها الجن، وعن إمكانية تدخلها في توجيه قرارات الإنسان، كانت ومازالت في أرض الإسلام تُصدق على أعلى المستويات»⁴، تلهمه ما يقوله شعرا، فكما يعيش الشاعر تجربة ذاتية كإنسان تاريخي، فإن أبياته تأتي كترجمة لمضمون تلك التجارب، بلغة عرفية، وهو ما ينطبق على

¹ المصدر السابق، 16

² المصدر نفسه، ص 13

³ حوار مع د. عبد الكريم سروش، كلام الله... كلام محمد، ترجمة: حسن مطر الهاشمي، ضمن كتاب جماعي: حوارات مع عبد الكريم

سروش، الناشر: مجلة نصوص معاصرة، لبنان، ط 1، 2013م، ص 08

⁴ العفيف الأضر، من محمد الإيمان إلى محمد التاريخ، المرجع السابق، ص 142

شخص النبي (ص)، وإن كانت بحرفية مقدسة، لأن الله فيها حاضر يلقن رسوله مضمون الوحي «ولهذا السبب كان العرب يفهمون كلام النبي ويدركونه من موقع الوضوح في الرؤية، أي عندما يقول النبي إنني أوحى إلى وأن ملكا أوحى إليّ هذا الكلام لم يكن كلامه هذا ماثرا للعجب لديهم ولم يعترضوا على النبي بأنّ ما تقوله أمر عجيب وغريب. فالعرب أنفسهم كانوا يعتقدون بمثل هذه العقائد، ويرون أن الشعراء يوحى لهم وأن هناك ملكا أو شيطانا يوحى لهم هذه الأبيات الشعرية.»¹، أي أن هذا الشعر هو مدرك ميتافيزيقي، يناله الخاصة، الذين يتساقط عليهم هذا الإلهام من قوى فوق بشرية كما حلل ذلك بإسهاب وحكمة الدكتور ناصر حامد أبو زيد في كتابه "مفهوم النص" «لقد كان ارتباط ظاهرتي « الشعر والكهانة» بالجن في العقل العربي، وما ارتبط بهما من اعتقاد العريبيامكانية الاتصال بين البشر والجن هو الأساس الثقافي لظاهرة الوحي الديني ذاتها. ولو تصورنا خلو الثقافة العربية قبل الإسلام من هذه التصورات لكن استيعاب ظاهرة الوحي مستحيلا من الوجهة الثقافية»².

ولما كانت هذه الأعراض النبوية تؤثر في جوهر الوحي، فإن ذلك يتمدد ليمس حتى الجانب الصوري فيه (اللغة)، فتكون اللغة بين جدلية الذات وخصوصياتها ومميزاتها (ذات النبي)، وبين العالم الخارجي وما يعرض عليه من تفاعلات وتجاذبات لا مفر منها، فقد تكون اللغة في بعض الأحيان عنيفة خشنة، وقد تكون مرنة لطيفة، بحسب أحوال النفس وهذا لا يُستثنى منه النبي البشري الرسول «ولو قرأتم القرآن تشعرون أن النبي أحيانا يكون في قمة الجدل والفصاحة، بينما يكون في أحيان أخرى مفعما بالملل، وتجده عاديا في كلامه، وجميع ذلك قد ترك تأثيره على النص القرآني، وهذه هي الناحية البشرية التامة من الوحي.»³.

فكما يصيغ الشاعر (المتنبي/حسان بن ثابت) الألفاظ والمعاني في إطار الإلهام الذي يتدفق عليه، فكذلك النبي يخلق معاني وألفاظا، لكن هذا لا يعني أن النبي شاعر، وأن قرآنه شعر منظوم، لا وألف لا، وإنما أن تجربة الشاعر الإلهامية هي عين تجربة النبي الوحيانية، فقط أن النبي يكون في حضرة الله يسمع ويرى، في اليقظة والأحلام، لهذا ينوه سروش إلى أنه يتعامل مع الشعر كفن راقي وسامي بحسب المفهوم الحديث، لا ألفاظ وكلمات مجموعة في نظم موزون، يغازل حبيبا، أو يهجي عدوا، أو يرثي عزيزا «ينبغي الالتفات إلى

¹ عبد الكريم سروش، بسط التجربة النبوية، المصدر السابق، ص 161

² نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، المرجع السابق، ص 34

³ حوار مع د. عبد الكريم سروش، كلام الله... كلام محمد، المصدر السابق، ص 08-09

أن الشعر- بحسب المفهوم المعاصر- الذي يعد بمثابة الفن الخلاق المتسامي، يختلف كثيرا عن الشعر بالمفهوم الذي كان يختلج في ذهنية أمثال أبي جهل وأبي سفيان، وإنّ توظيف الفن لتقريب معنى الوحي لا يقلل من شأن القرآن شيئا،¹.

يقدم سروش تصورا إلهيا لنفس وروح النبي، حتى لا يكون نطقه وفعله من هوى، لكن مع ذلك لا يطمس هذا التفسير صفته البشرية كني يأكل الطعام ويمشي في الأسواق، غير أنه شاهد الحظرة واللحظة الكشفية، وفي عمقه التقى التاريخي بالميتافيزيقي، المشخص باللامشخص، فغدى كلامه وحيا، يُسمع ويُرى (أصوات وأفعال)، إنه اللامادي عندما يلتحم بالمادي «فحتى لو فرضنا أن وحي النبي صلى الله عليه وآله كان بشريا بالكامل برغم كونه بشريا فهو إلهي في الوقت نفسه، أي أنه أمر من أمور ما وراء الطبيعة، قدر له أن يتقدّر بأقدار الطبيعة، وهو أمر متعالٍ قدر له التنزل، وهو نفسٌ قدر له أن يخرج من زمارة، وهو إلهي قدر له أن ينبثق من لسان بشر، وهو صادر عن إنسان مفعم بوجود الله.»²، فسّر سروش الوحي (القرآن) كحالة سيكولوجية، أو تكشفات وتجليات إلهية تشرق أمام وفي قلب النبي، فيتزجها بلغة وأسلوب وفي ثقافة خاصة، فالنبي هو الذي ينتقي المفردات، ويختار العبارات، المناسبة لتبليغ محتوى الإلهام، ومضمون الكشف، وجوهر التجليات، فاللغة، والثقافة، والسيكولوجية النبوية كانت علاصورية ومادية للوحي «وهكذا يكون المعنى غير المصور من الله، والصورة من محمد، والنفخ من الله، والمزمار من محمد، والماء من الله، والوعاء من محمد، فالله هو الذي صب بحر وجوده في وعاء شخصية باسم محمد بن عبد الله صلى الله عليه وآله، يغدو بذلك كل شيء محمدياً، فمحمد عربي فكان القرآن عربياً،³، وتبعاً لهذه التبعية الوحيانية لنبي الرحمة، فإن بلاغة كلامه والتي هي حسب حقيقته وحي بشري، تنقبض وتنسبط، فأحيانا يكون كلامه في قمة البلاغة والإعجاز البياني، وعذوبة عالية من الفصاحة، وفي أحيانا أخرى وتحت ظروف ومعطيات خاصة، محيطة بالنبي والمؤثرة فيه، يرتب كلامه في أسلوب ولغة عادية، وقد شكلت سيكولوجية اللغة وعلاقتها بالتفكير، وطرق التعبير مبحثا مهما في علم النفس اللغوي، الذي يدرس العلاقة بين العوامل

¹ بنية الوحي وحقيقة القرآن، نص مناظرة بين عبد الكريم سروش وجعفر السبحاني، ضمن كتاب جماعي: حوارات مع عبد الكريم سروش،

المرجع السابق، ص 41

² المرجع نفسه، ص 42

³ المرجع نفسه، ص 45

اللغوية والجوانب النفسية، وهنا يمكن الاستفادة من أبحاث علم النفس اللغوية، وعلم اجتماع اللغة، ومعطيات اللسانية البيولوجية، هذه الآفاق ينبغي الانفتاح عليها، «وهكذا نجد أن التعبير اللغوي لدى الإنسانية جمعاء، لا يقوم على أسس منطقية فحسب؛ وإنما يتضمن مشاعر وأحاسيس معينة، تعكس صورة صادقة لما مر به الفرد من خبرات متباينة إزاء تلك الألفاظ... كانت للغة سواء المنطوقة منها أم المكتوب، ذلك الارتباط الوثيق بالنفس الإنسانية، تكشف عما بداخلها من معان ودلالات اتجاه الموضوعات والأشياء والأشخاص»¹. لأن سروش عدّ الوحي بشريا، والرسول الذي حملته بشر، إلى قوم مثله بشر، فلا وجود لتعالى ميتافيزيقي في إنتاج وتلقي الوحي، وهذا ما يسعفنا للوصول إلى حقيقة اكتشاف نظام اللغة الطبيعي عند النبي، وآليات تنفيذه، فإذا كانت اللغة وسيلة تواصل ونقل المعلومات، فإن الألفاظ والعبارات المستخدمة من وحي المتكلم، أي تدخل في شبكة النظام اللغوي المعتمد المعروف والمتداول، وهذا لا يُستثنى منه النبي كما يرى سروش، وهنا تظهر منعطفات القبض والبسط اللغوي «فمحمد عربي فكان القرآن عربيا، وقد عاش في الحجاز وبين القبائل العربية التي تقطن الخيام فنجد الجنة تتصف أحيانا بهذا الطابع العربي، حيث يقول تعالى في سورة الرحمن: ﴿حُورٌ مَّقْصُورَاتٌ فِي الْخِيَامِ﴾، وتكتسب بلاغة القرآن تبعا لأحوال الرسول أفولا وصعودا»².

إن اللغة حسب سروش تشكل حقلًا لحضور الغائب، ولظهور المظمور، وانكشاف المحجوب، وإشراق المضمون، هذا المضمون الذي تكشف فقط لنبي الرحمة، ولكنه لم يرد هذا النبي إلا أن يكون ها النور مشاعا بين الناس، فيطلعون على معدن الرحمة والعلم الإلهي، فترجمه لهم بلسانهم، كالما يُسمع، وأخبارا تُصدق، وقواعدا تُتبع «والذي يحصل عليه من الله هو مضمون الوحي، ولكن هذا الوحي لا يمكن بيانه للناس بذلك المضمون؛ لأنه يفوق مستوى فهمهم، بل هو فوق مستوى الكلمات، فهذا الوحي فاقد للصورة، وعلى النبي أن يصوغه في إطار بصوري؛ ليجعله في متناول الجميع»³، إن المطابقة بين الوحي والتجربة الدينية عند عبد الكريم سروش، جعلت من تلك الظاهرة حالة عامة، يمكن أن يعيش أي إنسان ذلك الإشراق أو الإلهام، وإن لم ترتقي إلى مستوى الوحي التشريعي «إلهام علمي لا يُقارب أعتاب الوحي

¹ نوال محمد عطية، علم النفس اللغوي، المكتبة الأكاديمية، القاهرة، ط3، 1995، ص 12-14

² بنية الوحي وحقيقة القرآن، حوار مهم مع د. سروش، ضمن كتاب جماعي: حوارات مع عبد الكريم سروش، المرجع السابق، ص 45

³ حيدر حب الله، الوحي والظاهرة القرآنية، المرجع السابق، ص 61

النبوي؛ لأنّ الوحي النبوي هو وحي تشريعي، وإلهام الأولياء والعارفين ليس إلا فتوح فهم في الوحي النبوي، «¹، فإنها حالة من الكشف الشهودي والقرب من الحضرة الإلهية، والعرفاء هم أقرب الناس أهليةً بهذه التجارب القلبية، والمكاشفات الربانية، وهم وحدهم من لهم القدرة على درك نبوة النبي، ومعرفتها، لأن التخلية والمجاهدة كشفت وأجلّت لهم حجب الغيب، كما انكشفت للنبي مع اختلاف في المضمون والكيف، وهنا يستشهد سروش بالغزالي؛ الذي أطفأ نار شكه وهيب رَيْبِيَّتِهِ بريضة القلوب «فالوحي حلية الأنبياء والإلهام زينة الأولياء»². فالانشغال بالعلوي، فالسُّكر الوصالي، والنخوة الفيوضاتية الرحمانية قد يشترك فيها الصوفي والنبي، فهذا يتلقى وحياً، وذاك يتذوق علماً لَدُنِيًّا «وفي نظر الغزالي فإنّ الأشخاص الذين يمتلكون التجربة العرفانية فإنّ تجربتهم من جنس التجارب النبوية ولذلك يدركون معنى النبوة ويصدقون بذلك الكلام النابع من هذه التجربة ويفهمون ويعلمون مصدر هذا الكلام والمرتبة التي نالها المتكلم»³. لقد جعل سروش من الدمج بين الوحي والإشراق العرفاني، أو مقام الإلهام والصديقية، مسلمة جوهرية لفهم ماهية القرآن (الوحي)، أو التجربة الدينية كما يُصطلح عليها، إذ أن مقام الولاية مُزاحم لمقام النبوة، فقد تُدرك بعض حقائق من أمر الغيب عن طريق سلوك التصوف، بتصفية القلب من الكدورات، وتطهيره من غير الله، ليتحلى بالله وحده «بل قد تتمثل للأنبياء والأولياء في اليقظة والصحة صورة جميلة محاكية لجوهر الملائكة، وينتهي إليهم الوحي والإلهام بواسطتها، فيتلقون من أمر الغيب في اليقظة ما يتلقاه غيرهم في النوم، وذلك لشدة صفاء باطنهم»⁴، لأن كل من النبي والعارف يرتفع بمستوى الكشف والفيض ليرقب على الواردات والأنوار، الطوالع واللوائح، التي تتفجر من نهر الحضرة الإلهية الزلال وعليه يكون الوحي «من سنخ التجربة الدينية التي يمكن أن تحدث لكل إنسان، وبالتالي لا تقتصر على الأنبياء فحسب»⁵، يصف سروش تجربة العرفاء بأنها مَبْلِيَّةٌ بالأناية والغائية المحدودة، فبمجرد أن تتجلى حجب الحضرة حتى يُفَنِّوْنَ فيها، ولا يرضون منقلبين مسرورين للناس يبشرونهم بانقشاع مصابيح الأنوار وتَفْتُح أعين البصيرة في مطالعة كنوز الملكوت، بل إن منتهاهم ونهايتهم عند التحقق الشهودي، وبلوغ التجلي،

¹ ابن عربي، الإسرا إلى المقام الأسرى، تحقيق وشرح: سعاد الحكيم، دندرة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1988، ص 19

² أبو حامد الغزالي، الرسالة اللدنية، مجموعة رسائل الإمام الغزالي، المكتبة التوفيقية، مصر، (د/ط)، (د/س)، ص 250

³ عبد الكريم سروش، بسط التجربة النبوية، المصدر السابق، ص 14-15

⁴ أبو حامد الغزالي، فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، المصدر السابق، ص 29

⁵ مهدي رجي وأخرون، عبد الكريم سروش دراسة النظريات ونقدها، المرجع السابق، ص 135

وإدراك دُرر سدرة العارفين، أما النبي فقد اطلع، ورأى وسمع، فلم يقتنع بمكاملة النور فَنَاءً، وملازمة الحق (الباري) رُفَاتًا، بل أدبر سخيًا يخبر أتباعه، فيوقض اليتامي (فاقدي أنوار الهداية ومصايح الدراية)، ويهز الأفئدة، ويطرب الآذان، من جمال وجلال، وهؤل ووصول ما ذاق وراق «رَبِّمَا يتحرك بعض المعلمين من موقع الذاتية والأنانية للحيلولة دون وصول تلاميذهم إلى مستوى الاستاذ ويؤدي ذلك لاهتزاز رونقهم. ولكنّ الأنبياء فتحوا طريق التجربة النبوية على أقوامهم وأتباعهم ولم يشعروا بالخوف من مزاحمة المنافس لهم لعلو شأنهم ومرتبته». ¹

إن تجارب النبي الدينية هي سفر نحو الحق، ورحلة صوب اليقين، ومصاحبة لذلك الحق واليقين إلى الرعية، وهذا ما شكل جوهر نبوته، حاملا مشرع تعمير وتنوير، وبناء وتحديد، لِيُعَبِّد الطريق، ويُظهِر المسلك، ويُجَدِّد الطريقة، التي توصل إلى الخلاص واليقين، فلا يخاف منافسا، ولا ينقم مقلدا، لأنه يبغى بنفسه شمول الشريعة، وشمول الكشف، وهذا ما تفتقده تجربة العرفاء، الذين اقتنعوا بميتافيزيقا البقاء (عين الحضرة)، وابستيم الفراق (عن باقي العباد)، فلم يرضوا بالعودة مخبرين ومبشّرين، لأنهم لم يتحملوا تكلفة الفراق، وانحجاب الأنوار، فاختاروا الغرق والفناء، على الطَّرْق والمناداة، فنسوا البقية التي تنادي " أنظرونا نقتبس من نوركم"، فأبوا أن يغادروا عالم الخالق، ليخرجوا إلى عالم الخلق، أسفا كان ذلك محمول الأنبياء (عودة بعد التجلي) لا العرفاء (فناء أمام التجلي) «إن العارف ربما يذهب في معراج النبي فلا يرجع، أما النبي فيطلب الرجوع؛ لأنه يعتبر أن إنقاذ الناس جزء من مسؤوليته النبوية؛ ليصنع بذلك عالما جديدا، فالتجربة الدينية المواجهة لأمر قدسي أو التي تمثل رحلة باطنية، لا تمثل وحدها عند سروش جوهر النبوة، بل العنصر الأساس الآخر هنا هو عودة النبي لعالم الخلق لكي يقوم بإنقاذه؛ ليحمله يصل لتجربته ويعيش حالته هو، فهو غير منزعج من سلوك الناس طريقه، بل هو مسرور بذلك». ²

إن دُرر المعنى الحقيقي لماهية النبوة ومعناها، مخصوص على طائفة العرفاء، وأصحاب التجارب الدينية، لأن الثمرة من نفس الشجرة، إذ لا يحتاج العارف إلى معجزة فلق البحر، أو قلب العصا ثعبانا، أو إبراء الأبكه والأبرص، ليصدّق كلام النبي ويؤمن بتجربته، لأن جوهر النبوة ومقاماتها هو عين تلك التجارب الدينية الروحية الغير المحصورة في دوحه الأنبياء كما رأينا، أما العوام فهم لا يقتنعون، ولا يصدقون، ولا

¹ عبد الكريم سروش، بسط التجربة النبوية، المصدر السابق، ص 15

² حيدر حب الله، مدخل إلى الوحي وبشرية اللفظ القرآني، دار روافد، بيروت، ط1، 2021م، ص 131

يؤمنون إلا بالشهود المادي فسَلح الله نبيه بالمعجزات «(ومن خلال هذا الطريق نحصل على اليقين في مسألة النبوة لا من خلال انقلاب العصا إلى حية أو شق القمر، لأن هذه الطرق لو لم تقترن بشواهد أخرى فمن المحتمل أن تكون من جنس السحر والخيال)...وفي نظر الغزالي فإنّ الأشخاص الذين يمتلكون التجربة العرفانية فإنّ تجربتهم من جنس التجارب النبوية ولذلك يدركون معنى النبوة ويصدقون بذلك الكلام النابع من هذه التجربة ويفهمون ويعلمون مصدر هذا الكلام والمرتبة التي نالها المتكلم. ¹»، وهذه الذاتية والأناية العرفانية التي تقتنع باستهلاك فردي للهبات والفتوحات الملكوتية، يقابلها روح السخاء والتفضل، والإيثار عند النبي، الذي يجهر بهذا الإشراق الرباني، ولسان حاله " كلُّ يغترف غرفة بيده"، وعليه يمكن وصف تجربته الدينية " بميتافيزيقا البقاء"، بخلاف الولي الذي ذاب واحترق في نار الكشوفات والأنوار، فلماً قارب المصب، ولامس ما هو رحماني، وتحققت له المطالعة الشهودية، واستقبل الواردات، آثر " لذة القرب" على " ألم الفراق"، كما يعكسه رجاء العارف الهندي ولي الله عبد القدوس الجنجوهي* في بلوغه سدرة المنتهى كما تحقق للرسول (ص) «صعد محمد النبي العربي إلى السماوات العُلى ثم رجع إلى الأرض. قسما بري! لو أيّ بلغت هذا المقام لما عدت أبدا.» ²، لم يرضى محمد (ص) إلا بالنزول من ظهر البراق وينقلب إلى أهله مسرورا، يدعوهم " هاكم إقرأوا كشوفاتيه وإلهاميه"، محزوناً مكروبا عليهم لما حُرّموا منه، ورحمةً عليهم، ورأفة بهم "رحمة للعالمين"، فبنى الطريق، وعلم الرفيق، وربّى الصديق، ونصح الأمة، فتفتتت أمامهم أسرار وأنوار نبوته، وأخبار رحلته، ولمقام المواجهة والترقي سبيل وفي ذلك فليتنافسوا «وبهذا يستنتج سروش أن اتّباع النبي لا يعني اتباع أوامره ونواهيه فقط، كما يفهمه الفقهاء، بل اتباعه هو في السبيل في مسيرة التجارب الدينية والإيمانية» ³.

¹ عبد الكريم سروش، بسط التجربة النبوية، المصدر السابق، ص 14-15

* الشيخ الصالح الفقيه أبو سعيد بن نور الدين بن عبد القدوس، الحنفي الصفوي الكنكوهي، أحد المشايخ الحشّية، كان ابن بنت الشيخ جلال الدين العمري التهانيسري، ولد ونشأ بكنكوه، وأخذ الطريقة عن الشيخ نظام الدين ابن عبد الشكور العمري التهانيسري، ثم جلس على مسند الإرشاد بكنكوه، أخذ عنه الشيخ محب الله الإله آبادي صاحب التسوية والشيخ محمد صادق الكنكوهي وخلق آخرون، مات في سنة تسع وأربعين وألف بكنكوه فدفن بها، كما في خزينة الأصفياء. فخر الدين الحسني، الإعلام بمن في تاريخ الهند من الأعلام، ج5،

دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1999، ص 469

² محمد إقبال، تجديد الفكر الديني في الإسلام، المرجع السابق، ص 157

³ حيدر حب الله، مدخل إلى الوحي وبشرية اللفظ القرآني، المرجع السابق، ص 132

إن صفة التحليل السابق تظهر لنا أن الوحي إن هو إلا تجربة دينية، تعبر عن أحداث ووقائع عاشها النبي في الحضرة الإلهية، ثم انقلب إلى قومه يترجمها لهم ويحكيها ويصورها، في أقوال بشرية (اللغة الثقافة العرف (...))، فكان النبي يتراوح بين طبيعتين؛ طبيعة إلهية يكون فيها في حضرة الوجد الرباني، فوق نطاق المحسوس والمعقول، وطبيعة بشرية ينزل فيها ضيفا على قومه يجبرهم بالأنباء العظيمة، وهنا نكون أمام أنا نبوية بشرية، وأنا نبوية مفعمة بالألوهية أصاب من نور الحق فألقى به إلى أهل الأرض « إذا، النبي حسب هذه النظرية يواجه ربّه تبارك شأنه، ثم يذكر تفسيراً لما حدث خلال مواجهته، وما نعرفه تحت عنوان « رسالة الوحي» هو في الواقع تفسير ذكره النبي لتجربته، ويمكن وصفه بالترجمة لهذه التجربة؛ لأنه لم يتلقّ الوحي من ربّه على هيئة كلامٍ باعتبار أنّ تجربته ليست من سنخ التجارب الكلامية، بل الكلام الذي تبلورت فيه حقائق الوحي عبارة عن صورةٍ أضفاها إليها كي يفسّر مغزاها للناس وفق لغتهم»¹.

ومادام الوحي تابع لتجربة النبي وأحواله، فإن هذه التجربة هي معرضة دائماً للتوسع والانبساط، فهي تخضع للتطور التدريجي علماً وسلوكاً، وتوجيه النبي نحو التكامل الذهني والنفسي، والرشد الفؤادي والبصيري، مما يعني التحقق التدريجي للتجارب الروحية النبوية، فهي لم توجد أو تظهر دفعة واحدة، بل إن القرآن قد نزل منجماً، وهذا الوحي كان غنيمة تجليات وإلهامات، تحققت للنبي، وكشوفات شفطته إلى مقام الحضرة، على طول تاريخ النبوة، ما يعني أن التجربة بمرور الوقت تصبح أكثر نضجاً وكمالاً، والصدر أكثر انشراحاً يغدو لحمل معاني الوحي، ومضامين الإلهام العميقة، فكما أن الشاعر يُسرّ دائماً نحو تقوية المخيلة، وإثراء لغته، وتحسين أسلوبه، فالنبي أيضاً على هذه الشاكلة، يصبح ويمسي في طريق النضج والاكتمال، فيعلمه ربه أن يكوناً رؤوفاً لينا ﴿ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَأُنْفَضُوا مِنْ حَوْلِكَ ﴾ (سورة آل عمران الآية 159)، ويذكره أن الهداية شأن رباني لا نبوي، يوم أراد النبي وحرص أن يُسلم عمه أبي طالب وحزبه عليه ﴿ إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ ﴾ (الآية 56) وتكرر الأوامر الإلهية من قبيل " اتق الله/ ولا تطع/ ولا تكونن"، وخطاب يحمل المنادة " يا أيها النبي"، وبعض الأحيان يحمل الخطاب معنى المعاتبه للرسول بمنتهى التلطف والتكريم والتنبيه ﴿ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبْتَغِي مَرْضَاتَ أَزْوَاجِكَ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾ (سورة التحريم الآية 1)، أي التوجه الدائم نحو بسط

¹ مهدي رجي وآخرون، عبد الكريم سروش دراسة النظريات ونقدها، المرجع السابق، ص 301

التجربة النبوية «فدوام التجربة يفضي إلى تكاملها قطعاً، والتجربة الباطنية للنبي حظت بمثل هذا التكامل والبسط، فيوماً بعد آخر تشتد نبوته وترتفع منزلته ويكون أعرف وأبصر بغايته وأكثر حزمًا وعزماً في أداء وظيفته وأشد قوة ومقاومة لتحقيق أهدافه وأفضل توفيقاً وأشد اطمئنان في أداء مهمته».¹

إن هذا التكامل والتطور التدريجي للتجربة النبوية لا يعني تغير وتحول جوهرها، بل يبقى ثابتاً رغم التحولات العارضة على شكل التجربة النبوية، كما لا يمكن الحديث عن هذه التجارب دون الأخذ بعين الاعتبار الحالة النفسية والذهنية، ومراعاة لقدرات وظروف النبي، وأحواله وانطباعاته، مما يعني تأثير الوحي لحال النبي وتبعيته، وأن نزول الوحي كان منسجماً مع مقام ومحل النبي الذهني والنفسي، والاجتماعي.. الخ، وهنا يستشهد سروش بابن خلدون، الذي أشار إلى أن حالة النبي في تلقي الوحي المكّي، مخالف عن حاله في تلقي الوحي المدني، فكان النزول النجمي للوحي على محمد في مكة متميزاً بقصر السور، مراعيًا الحيز الجغرافي المكّي، قمي مقابل طول الآيات والسور في المدينة، ما يؤكد تلك الجدلية بين النص والواقع، وذلك الترابط والانسجام الضروري بين هبوط الوحي وأحوال النبي وطبيعة ظروفه، فلا الوحي في نزوله بهيّن، ولا النبي في كل أحواله في سعة وانفساح، فلا بد من أن توجد نسبة من التناسب والانسجام « ولذلك كان يحدث عنه في تلك الحالة من الغيبة والغطيط ما هو معروف... وقد يفضي الاعتياد بالتدرّج فيه شيئاً فشيئاً إلى بعض السهولة بالقياس إلى ما قبله، و لذلك كان تنزل نجوم القرآن و سوره و آيه حين كان بمكة أقصر منها وهو بالمدينة و انظر إلى ما نقل في نزول سورة براءة في غزوة تبوك و أنّها نزلت كلها أو أكثرها عليه وهو يسير على ناقته بعد أن كان بمكة ينزل عليه بعض السورة من قصار المفصل في وقت و ينزل الباقي في حين آخر وكذلك كان آخر ما نزل بالمدينة آية الدين، وهي ما هي في الطول بعد أن كانت الآية تنزل بمكة مثل آيات الرحمن والدّاريات والمدنّر والصّحى والفلق وأمثالها، واعتبر من ذلك علامة تميّز بها بين المكّي والمدنيّ من السّور والآيات والله المرشد إلى الصّواب، هذا محصّل أمر النبوة»².

يؤكد سروش على هذين البعدين في مسألة الوحي، أو كما يسميه التجربة الدينية، البعد الداخلي للنبي ممثلاً في الجانب السيكلوجي والذهني، والبعد الخارجي المتمثل في المحيط والبيئة الحاضنة للنبي، مما يعني أن

¹ عبد الكريم سروش، بسط التجربة النبوية، المصدر السابق، ص 20

² ابن خلدون، المقدمة، المصدر السابق، ص 103

هناك جدليتين تتحكما في تجربة النبي الروحية (النص والنبي، النص والواقع)، ما يعني أن المنتج الحقيقي والموجه للوحي تابع لعناصر أرضية؛ النبي وبيئته من جهة، والتاريخ والزمانية من جهة أخرى « عبر كل ما تقدم يستخلص اسروش أن التجربة النبوية ذات بعدين: البعد الداخلي والبعد الخارجي، ففي البعد الداخلي ينمو النبي من حيث نمو تجاربه وتراكمها، فيفرض على الوحي أوضاعا ويتلقى منه أوضاعا، وفي البعد الخارجي يظهر الشكل التاريخي للدين تبعا للظروف التاريخية التي جاء فيها»¹.

لقد شكلت مسلمة النزول النجمي للوحي قرينة مهمة مخفوفة في التأكيد على بسط تجربة الرسول (ص)، والطابع التدريجي في تشكل الدين ونزول الوحي، وهذا تقرير منه لبشرية الوحي والدين، رافضا الطابع الاجتراري، والمنطق الببغاوي في رسم أي القرآن، بل هو (الوحي) حوار وجدل، كذلك الذي يعيشه المعلم مع تلامذته، فيشارك كلاهما في بناء المعرفة، وإتمام الدرس، وتحقيق الكفاءة، دون ترتيب للمقدمات، وإملاء للنظريات، وإعداد للأسئلة «إنّ نبي الإسلام العظيم كان له مثل هذا الموقع بين أمته، وعندما نقول إنّ الدين أمر بشري فلا يعني نفي وجود الروح القدس في طبيعة الدين، ... والدين هو مجموعة هذه المواجهات والمواقف التدريجية والتاريخية للنبي، وبما أنّ شخصية النبي مؤيدة من عالم الغيب، وهي عين الوحي، فكلّ ما يعمل ويقوله يقع مقبولا ومؤيدا من الوحي، وهكذا يعرض النبي الدين البشري والإلهي في نفس الوقت»²، إن واقع ومجتمع النبوة كل ذلك كان طرفا في ذلك الحوار والديالكتيك الذي رسم صورة الدين، وهذه الأعراض أو المرفقات كما اصطاح عليها الدهلوي تترك بصمتها على طبيعة ونوعية التجربة الدينية للنبي، والقضايا التي يعالجها الوحي هي من سنخ القضايا واقع وبنية النبي «أمة النبي كانت تتكامل في حركة متوازية مع حركة النبي والوحي وتساهم في تكوّن الإسلام التدريجي وصياغة تعاليمه الدينية، فالمسلمون شركاء في اللعبة ولم يكونوا مجرد متفرجين حتى في أسمى مراتب التدين، أي نزول الوحي»³.

لقد لعبت تجربة النبي الباطنية والظاهرية دورا مهما في كمال وشمول الشريعة، وهو ما يوجه الدين نحو النضج والاكتمال، فكما يتوجه النبي ويرابط مغيرا ومجددا مجتمع النبوة، فإنه كذلك يتحمل عبئ الترحال إلى عالم الكشف والتجلي، عالم الحضرة الربانية يسمع ويرى، ويترحم رؤاه وإلهاماته لقومه فيكون بشيرا مسرورا بما

¹ حيدر حب الله، مدخل إلى الوحي وبشرية اللفظ القرآني، المرجع السابق، ص 135

² عبد الكريم سروش، بسط التجربة النبوية، المصدر السابق، ص 25-26

³ المصدر نفسه، ص 30-31

رأى، ونذيراً مفزوعاً بما شاهد وعاش «ففي التجربة الخارجية بنى مجتمع المدينة وأدار النظام الاجتماعي والسياسي الجديد وقاتل الأعداء وربّى الأتباع و...، وأما في تجربته الباطنية فكان صاحب وحي ورؤية وإلهام ومعراج ومراقبة وتفكير»¹.

يحتتم عبد الكريم سروش نظريته في التجربة الدينية النبوية بفكرة التوسع والاستمرار في بسط تجارب الرسول(ص)، فبعد غيبة النبي واختياره الرفقة العليا، وهي حسبه تلعب دوراً مهماً في إثراء التجارب المعنوية التي تُسيّر الدين نحو أكبر نضج وأفضل كمال، ولكن بشرط الاعتراف والإيمان بسمو وقدسية تجارب النبي الدينية، وبهذا ستكون تجربة الصالحين والعرفاء في مصاف التجارب النبوية التي تثري وتعمق الدين، مع أنها تتأخر عن تجربة النبي بالرتبة الذي حمل هم المأمورية والتكليف في تلقي الوحي «بهذا يعتبر سروش أن مهمة النبي انتهت بوفاته، ولكن تجربته لم تنته بها، وعلينا مواصلة التجربة نفسها؛ لكي نثريها أكثر فأكثر، مع الحفاظ على كونه في نفسه أعلى أنموذج وشخصية خاضت التجارب الدينية والروحية. وهو بهذا يجعل مراكمة التجارب الدينية والروحية جزءاً من الدين نفسه، وليس أمراً هامشياً أو شرحاً أو تعليقة»²، إن إثبات سروش للجنبه البشرية في الوحي، وضعه أمام إشكال مهم وهو: نسبة الحقيقة الدينية (الوحيانية)، إذ لا يتحرج سروش ولا يتردد في إعلانه إمكان تسرب الأخطاء في بعض الحقائق القرآنية، خصوصاً ما تعلق منها بعالم الطبيعة وعالم الإنسان، أما الأصول الإيمانية فهي من القطعيات والثوابت الغير القابلة للتحويل أو الزحزحة، ودليله في مدعاه هو أن النبي كان بشراً ناطقاً بلسان تواضع عليه قومه، وعقلاً مفكراً في حدود معارف وعلوم عصره، وبالتالي فإن النظر والممارسة النبوية كانت في حدود تلك العرضيات، وأن تجربة النبي الروحية حسبه لم تنخرط في حوار وديالكتيك مع مجتمع الحكمة اليوناني، أو إنسان الثقافة الوضعية في العصر الحديث، وإنما مع لسان وعقل، وثقافة شبه الجزيرة العربية ذلك العصر، وعليه جاء الدين يعكس ويتذاكر بيئة وحضارة ذلك الزمان، فلا مناص من أن تكشف بعض النظريات العلمية للحقة عن قصور بعض التفسيرات الدينية في عالم الطبيعة والإنسان «أما أنا فأذهب إلى رأي آخر، حيث لا أتصور أن النبي قد تكلم بلغة قومه وهو يتمتع بعلم ومعارف مختلفة، وإنما كان النبي مؤمناً بما يقول حقيقة، فكانت تلك هي لغته، وكان الفكر فكره، ولا أتصور أن علمه بشأن الأرض والكون والتكوين الإنسان

¹ المصدر السابق، ص 31

² حيدر حب الله، مدخل إلى الوحي وبشرية اللفظ القرآني، المرجع السابق، ص 136

أكثر من المعاصرين له، فإن العلم الذي وصلت إليه الإنسانية حالياً لم يكن للنبي علم به، وهذا لا يؤثر على النبوة سلباً؛ لأنه إنما كان نبياً، ولم يكن عالماً أو مؤرخاً.¹

ينتهي سروش بحثه في هذا المقام بالتنويه والتوصية إلى ضرورة تقبل واحتضان تفتح المزيد من التجارب الدينية، والتي تكون من بطن البيئة الحديثة والثقافة المعاصرة، تراعي هموم ومشاكل الإنسان الآنية، ويكون الإقبال على الدين واسعاً وعميقاً، ولا يتحول الدين إلى تاريخ ميت، وفقه جامد، وأصول متصلبة، وسير جافة، بل نظرية في الحياة، ونظام في الوجود ونورا للقلوب «وفي هذا العصر يجب أن يكون التدين تجربة لحلّ المشكلات وإقناع القلوب وفتح التعقيدات في آفاق الذهنية المسلمة، وكأنّ الوحي يبعث من جديد، وكأن التجربة الدينية خلقت على أرض الواقع لتأخذ بنظر الاعتبار الأفهام السائدة. ينبغي علينا في هذا العصر عرض الدين كتجربة متحركة في حال تحول وتفاعل وتوالد مستمر... وإلا فإن الإنسان الجديد الذي يرى نفسه في مواجهة دين جامد وغير قابل للانعطاف وفقد للمرونة وتتحكم فيه عناصر التصلب وعدم قبول الآخر ودعوة إلى الاستسلام المطلق».²

ورد في صحيح البخاري: «عن عائشة رضي الله عنها «أول ما بُدئَ به رسولُ الله صلى الله عليه وسلم الرؤيا الصادقة، جاءه الملك فقال: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ * خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ * اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ * الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ﴾».³، إن الأحلام كانت فسحة لالتقاء النبي مع ربه، أو النبي مع جبريل، هذا المعراج الذي عاشه النبي في دنيا الرؤيا، يمثل حالة من الاستسلام والانتقال، أو الخروج من التاريخ، ليسجل النبي بكل أمانة أحداث وصور طوافه في عالم الأحلام، والتي قد يكون للشاعر حظ فيها أيضاً (السفر في عالم الرؤيا ونظم القصيدة) الوحي الذي يعرفه الشاعر (أو المفكر أو الفنان أو العالم) في تجربته الإبداعية، والوحي الذي يستشعره النبي أو الصوفي في تجربته الروحانية، هما جنسان من تجربة نوعيّة واحدة، تجربة هي في داخلها تجربة ذاتية.⁴

¹ حيدر حب الله، الوحي والظاهرة القرآنية، المرجع السابق، ص62

² عبد الكريم سروش، بسط التجربة النبوية، المصدر السابق، ص35-36

³ الإمام البخاري، صحيح البخاري، كتاب التفسير (سورة اقرأ باسم ربك الذي خلق - 96)، دار ابن كثير، دمشق، ط1، 2002، ص

1264

⁴ داود روفائيل، وحي الأنبياء ووحى الشعراء، خشية الحوار المتمدن-العدد: 4038 - 2013 / 3 / 21 - 17:59 المحور: الادب

والفن: <https://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=350800>

لقد ربط سروش بين الوحي وأحلام النبي ورؤاه، ليجعل من تلك المشاهدات الرؤيوية محط اهتمام وعناية، فهي بتنوعها كانت المصنع الوحياني «رؤى النبي صلى الله عليه وسلم المنامية متنوعة في مناحيها فهي من علامات ودلائل نبوته صلى الله عليه وسلم؛ لما فيها من كشف ستور الغيب وسرائره»¹، أكد سروش أن الوحي يمكن أن يصيح ظاهرة مستساغة، وذا ماهية مفهومة إذا نحن قاربناها بالرؤيا، أي ما كان يعيشه النبي في منامه، فيكون مبصرا وسامعا لحقائق وأسرار عالم الغيب، بصورة تامة وواضحة، فيتلمس الحقائق السامية والطوالع العالية، فيدرك اللامرئي، ويعقل اللامعقول ويسمع اللامسموع، كما ينوه إلى ذلك هشام جعيط² « ولذا يقع المشهد في عالم الحلم الذي يفسح المجال للعقل، إنما تكون رؤى النبي صادقة لأن الله ورائها. فهي وعي بالصورة والمشهد»³، يضع سروش للرسول (ص) دور المخبر والراوي للأحلام والرؤى، وهي الفضاء الخصب حسبته لتجلي الفيض الغوثي (الوحي)، وقد استدل سروش بالحديث النبوي الذي يجعل الرؤيا البشرية ضرب من الوحي، والذي يمكن أن يتحقق لأي شخص، غير أن منام النبي يوحى له تشريعا، بل إن ابن عربي جعل هذا الإدراك الوحياني للعرفاء نصيب فيه، غير أنهم افتقدوا خاصية التشريع» وهذا كله موجود في رجال الله من الاولياء، والذي اختص به النبي من هذا دون الولي الوحي بالتشريع»⁴ والأنبياء على هذا الطريق ساروا فقد أوحى لهم في منامهم «عن أبي سعيد الخدري أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : الرؤيا الصالحة جزء من ستة وأربعين جزءاً من النبوة»⁵.

لقد سعى سروش من خلال نظرية الرؤيا الرسولية إلى إثبات بشرية الوحي، كأحد ممثلي مدرسة التفكير التجريبي الديني، وعليه يكون البيان الذي بسط به النبي محتوى رؤاه لقومه مسترسلا بلغة بشرية، إن القرآن

¹ مصطفى نجاح عبد العزيز عيسى، أحاديث رؤى النبي صلى الله عليه وسلم المنامية دراسة بلاغية تحليلية، مجلة كلية اللغة العربية بمنصورة، العدد 37 المجلد 2، 2018م، جامعة الأزهر، مصر، ص 648

² مفكر وباحث ومؤرخ إسلامي من مواليد تونس 1935، يعد أحد أبرز المجددين في قضايا الفكر العربي والإسلامي، كانت له تجربة طويلة وعميقة مع أبرز الإشكاليات المركزية في التاريخ الإسلامي والتراث الحضاري للمسلمين توفي في 2021م عن عمر يناهز 86 عاما من أهم ملفاته: في السيرة النبوية/ تاريخية الدعوة المحمدية في مكة/ أزمة الثقافة الإسلامية. ينظر : السيد ولد أباه، أعلام الفكر العربي المعاصر، المرجع السابق، ص 184 إلى ص 191

³ هشام جعيط، في السيرة النبوية، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1999م، ص 30

⁴ محي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية، ج4، المصدر السابق، ص 8

⁵ الإمام البخاري، صحيح البخاري، كتاب التعبير، (باب الرؤيا الصالحة لجزء من ستة وأربعين جزءاً من النبوة)، المصدر السابق، ص

الذي بين أيدينا هو بيان النبي البشري المنخرط في بيئة وثقافة مجتمعه، والنافذ في التاريخ، والمنفعل بالمحيط والظروف، إن الأساس الذي تنطلق منه نظرية رؤيوية الوحي هو التمييز الفاصل بين مقام المخاطبة، ومقام الرواية في إنتاج الوحي، فالنبي حسب سروش لم يكن مخاطبا ولا ناقلا لرسائل، بل مخبرا وراوي لمشاهدات وأحداث كان راقبا عليها، فلا اعتبار في درك ماهية الوحي إلا بالمرئيات، أما المسموعات فلا واقعية ولا حجية لها، حتى لا يتحدد للنبي ذلك الدور البيغاوي التريدي، لأن هناك بون شاسع بين من رأى وحكى بتجربته الشهودية، أما السامع فهو مخبر بما حُجِب عن بصره وأدركه سمعه، وشتان بين صور العين وأخبار الأذن «روح الفكرة التي يريدتها سروش هنا تنبني على سلب صفة المخاطب من النبي، ليعطيه صفة الناظر والمشاهد، ثم الراوي لما رأى وجربته، وهناك فرق جوهري بين المخاطب والراوي، فالمخاطب شخص قيل له شيء ما، أما الراوي لما شاهد وجرب فلم يقل له أحد شيئا، بل هو رأى شيئا، ثم أخبرنا بما رأى، فالقرآن ليس مسموعات النبي بل مرئياته»¹.

إن اطلاع النبي على عالم الملكوت وظواهر الغيب في رؤياه جعله صاحب تجربة، يضع قدما في فضاء ما وراء الطبيعية، ليكون كائن ميتاتاريخي، يرتحل إلى عوالم اللامعقول واللامحسوس، ثم يولي وجهه شطر عالم الطبيعة يروي للناس تجاربه، ويروي لهم أبناء عالم الغيب، وبالعودة إلى نوصو الوحي نجد أن النبي كان يروي مشاهدات ووقائع ملحوظة، لا مجرد أخبار منقولة، أو خطاب يكون للنبي فيه مجرد النقل والتحويل من جبريل غلى الناس، فمثلا أحوال الكافرين في النار، ومصيرهم، وأوصاف العذاب، والنعيم، والتي هي بين أيدينا كأخبار عن قيامة بأحداثها واعدة، تسكن المخيال الإسلامي، لم تكن مسموعات نبوية، بل تجارب رؤيوية عاشها النبي، ووقف عليها شاهدا ومطلعا، ثم انقلب يترجمها إلى قومه، وقراءتها بين دفتي المصحف توحى بأنها ليست من سنخ المسموعات، بل المرئيات، كقوله تعالى في مانعي الزكاة ﴿يَوْمَ يُحْمَى عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فُتْكُوى بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وظُهُورُهُمْ هَذَا مَا كَنَزْتُمْ لِأَنفُسِكُمْ فَذُوقُوا مَا كُنْتُمْ تَكْبُرُونَ﴾ (سورة التوبة الآية 9)، إن هذه الأحداث والأحوال بنت العين لا الأذن، والمتكلم (النبي) من موقع المشاهد لا السامع «إذ لا يوجد هناك أخبار بأن المؤمنين في جنان الخلد يتعاطون الخمرة المعتقة ذات المذاق اللذيذ

¹ حيدر حب الله، مدخل إلى الوحي وبشرية اللفظ القرآني، المرجع السابق، ص 137

واللون الشفاف والخالصة من الشوائب الموجعة للرأس والمذهبة للعقل ... إذن لا خبر ولا مخبر ولا كلام ولا متكلم وإنما هي تقارير وروايات لواقع ومشاهدات وقعت، وهي كثيرة جدا ومبثوثة بين دفتي القرآن¹. ولكن العجب كل العجب، والإشكال الأكبر هو محل النبي ومقامه في مقولة رؤيوية الوحي، اتجاه القصص القرآني، الذي يعبر عن أمم غابرة، ونبوة مندثرة، والذي يعد تاريخا ماضيا أخبر به القرآن، ناهيك عن الزمن المستقبلي الذي يخلق فيه النبي، كأحداث يوم القيامة، وأشراتها، والتي تقع في مرحلة نهاية العالم، أي الزمن السابق على النبي؛ فكيف يمكن للنبي أن يضع قدما في الماضي، والمستقبل، وهو منتمي إلى الحاضر، وهو النبي البشري، يجيب عبد الكريم سروش: «كل ذلك يتأتى في منام محمد صلى الله عليه وآله وسلم»²، كل الأحلام النبوية حسبه هي مشاهدات وقعت للرسول في منامه برعاية إلهية، وتحققت بإرادة إلهية، مما يجعلها حقائق وحيانية، فالله رفع نبيه إلى الحضرة الملكوتية، وأطلعته على حقائق عالم الدر وأهوال القيامة، فشاهد أسرار الغيب المحجوبة «لهذا فهو يؤكد لنا أن جميع هذه الوقائع التي حصلت مع النبي ومشاهداته كلها كانت بعين الله وبإذنه، فالله هيأه لكي يخوض هذه التجارب، ويرى هذه المشاهد ويخبر ويكلم الناس، لكن الله لم يتكلم معه ولا الملائكة ولا غير ذلك، فكأن النبي كلم نفسه عبر تكلمه مع الله والملائكة، فظهر كلامه لنفسه كلاما وحوارا من طرفين، بل هو يرى نفسه مكان الله ويتكلم وكأنه الله ويخبرنا عن التجربة، وهذا ما يفسر أنّ الله يتكلم معه»³، إن الوحي المحمدي هو ترجمة بشرية لمشاهدات ومناظر رؤيوية بأعين إلهية، فهو ليس مجرد ناقل، أو مُختر، بل هو منتج للخطاب، يشارك في لعبة البناء، وينفرد بمهمة الترجمة والصياغة، عاكس لحضوره التام في الساحة الوحيوية، كينونة متنقلة تصور مشاهد وأحداث «بمعنى أنه ليس مخاطب وليس بمخبر، وكذلك ليس بمخاطب يأخذ الأصوات في سمعه الباطني ويبلغه إلى الآخرين، بل إن محمد صلى الله عليه وآله وسلم راوٍ لتجارب، ومُشاهد لمناظر رآها، والفرق عظيم بين ناظر راوي ومُخاطب مخبر»⁴. لقد كان محمد (ص) يحيا وجوديا على امتداد الزمان، إذ يجمع في ترحاله بين أحداث الماضي والمستقبل، وهذه الرؤى يتشارك فيها مع جميع الأنبياء، فباعباره حاز الخاتمية

¹ أحمد الكناني، أحلام نبوية، المرجع السابق، ص 41

² عبد الكريم سروش، كلام محمد رؤى محمد، ترجمة أحمد الكناني، دار أبالكالو، العراق، ط1، 2021م، ص 133

³ حيدر حب الله، مدخل إلى الوحي وبشرية اللفظ القرآني، المرجع السابق، ص 138

⁴ عبد الكريم سروش، كلام محمد رؤى محمد، المصدر نفسه، ص 75

التشريعية، كان له امتياز التحليق في فضاء كل الرؤى النبوية منذ آدم عليه السلام، وهي ليست أضغاث أحلام أو نزعات شياطين، إن صاحب الرسالة انخرط في تجربة معيش في زمن ذو ثلاث شعب (ماض حاضر ومستقبل) «ينبغي تصويره بكون محمد صلى الله عليه وآله وسلم مراسل خيري من قلب الحدث ينقل الوقائع والأحداث، والحقيقة لا وجود للمخاطب ولا للمخبر أو المتكلم ولا كلام في البين، بل كلها مشاهدات وروايات، وكلها بعين الله وبإذنه»¹، فقد شاهد الرسول(ص) واقعة عيسى عليه السلام والحواريين، وموسى عليه السلام وفرعون، وعذاب قوم الصالح يوم عقروا الناقة، والتقام الحوت ليونس عليه السلام إذ فارق قومه مغاضبا، وإلقاء إبراهيم الخليل عليه السلام في النار، وغيرها من القصص القرآنية «فعندما يقول بأن الله قال لعيسى كذا وكذا، فهو لم يخبره أحد بذلك، بل رأى بنفسه هذا الحوار الذي وقع بين الله وبين عيسى، وبهذا ترتقي التجربة المحمدية لتكون بمثابة كينونة مع كل الأنبياء السابقين، حتى أنه رأى منامات السابقين أنفسهم»²، وبهذه الاستيمولوجية المنامية للوحي؛ يصبح التعامل مع النص القرآني لا أنه كلام الله المنزل على نبيه لفظا ومعنى، بل هو رؤى وأحلام نبوية، رؤى بعين الله وسمعه، وهنا يضعنا سروش أمام مفارقة رهيبية تهم مقولات المفسرين ومدوناتهم، والتي شكلت عمدة الاعتقاد والفقهاء الديني، وهي أن القرآن كتب بلغة الأحلام والرؤى المفعمة بالرمزية، والمفسرين طففوا إلى تفسيرها بلغة اليقظة والوعي «ومن يتخذ هذه اللغة كلغة اليقظة ارتكب خطأ عظيما ومهلكا، معادلة لغة الرؤيا باليقظة من الأخطاء المهلكة وأكثر فداحة... إذ لا سنخية بين اللغتين وإنما هي رموز وإشارات إلى الواقع»³، وهنا نحتاج حسب سروش إلى استحضار آليات وأدوات تفسير الرؤى والمنامات «ضرورة الاستعانة بمنهج تفسير الأحلام لا الاستعانة بقواميس اللغة، فبني الإسلام رأى في منامه الشمس والنجوم لا شيئا آخر وروى للناس مشاهدته عن الشمس والنجوم»⁴، وهو ما ينسف حسبه فكرة المجاز القرآني، فالنبي لم يكن شاعرا يتكلف في الكتابة والاستعارة، ويتصنع بتلك البلاغة العالية، بحرية في بلوغ مراده الهجائي، أو الغزلي، أو الرثائي، وإنما مرآة عاكسة لواقع مُشاهد، وحدث مَعيش، وعالم ملحوظ في الخيال (الأحلام والرؤى)،

¹ المصدر السابق، ص 77

² حيدر حب الله، مدخل إلى الوحي وبشرية اللفظ القرآني، المرجع السابق، ص 138

³ عبد الكريم سروش، كلام محمد رؤى محمد، المصدر السابق، ص 83

⁴ فاخر سلطان، باحث من الكويت، سروش.. "وراوي الرؤى النبوية" 2021/09/03 من موقع Middle East Transparent

/ <https://middleeasttransparent.com/ar/>

فجاءت كلماته وصفا وترجمة لمريياته، خصوصا ما تعلق منها بعالم البعث والمعاد «اذن الاستفادة المفرطة للمجازات والاستعارات والتشبيهات في عالم الآخرة لا يصلح تفسيرها بلغة اليقظة وإنما هي لغة المنام، فلا بد من تفسيرها بطريقة مختلفة عما جاءت به ظواهر القرآن، تماما كما حصل للنبي يوسف»¹.

وما يدعم هذه الفكرة حسب سروش هو أن قراءتنا لبعض الآيات يجعلنا نستشعر حلول الخطاب النبوي الراوي محل الخطاب الإلهي، وعليه فلم ينتبه المفسرون إلى أن لغة الأحلام ينبغي أن تُفهم على ظاهرها دون تأويل مُتكلف، لأنها تصويرات لأحداث ومشاهد تمثلتها اللغة الوضعية، وهنا أخطأ المفسرون باعتماد التحليل اللغوي لآيات مفعمة بالرمزية، ظنّوها مجازا ربانيا مُعجزاً، وأن النبي كان جاثما في مقام التلقي والاستهلاك لأنباء الغيب والأخبار الغابرة «وأستطيع أن أدعي أن أكثر المفسرين وقعوا في شرك هذه المغالطة؛ بمعنى أن لفظة النار والشمس والغضب والرحمة والماء والميزان وما إلى ذلك مما ورد في القرآن اصطلاحات معروفة لدينا، لكنهم غفلوا عن أن راويها صاحب البصيرة النافذة رآها في عالم الرؤيا والخيال فكانت لغة ورمزا لأشياء بعيدة كل البعد وغريبة عن لغة اليقظة؛»² متناسين أن النبي (ص) كينونة تحلق فوق الزمن والتاريخ، وُبراقه هو الأحلام والرؤى، حيُّ البصر والبصيرة يسمع ويرى «وهكذا فالوحي القرآني والشعري ينزل أيضا خلال الأحلام»³.

إن التحليلي الفينومينولوجي لظاهرة الوحي يجعل من هذا القرآن تعبير عن حالات سيكولوجية (رؤيوية)، وترجمة لمشاهد وصور مفارقة لدنيا الواقع، من هنا جاء تفسير سروش للقرآن بلغة المنامات، فيؤسس فيلسوفنا ميتافيزيقا جديدة يسميها "ميتافيزيقا الوصال"، والتي يحل فيها الله في النبي، والنبي في الله، فيغدو كلام الله هو عين كلام الرسول (ص)، بعكس الميتافيزيقا التقليدية، التي يتماها فيها الله انفصالا عن نبيه، وهو ما اصطلاح عليها "ميتافيزيقا الفراق"، فيها تكون مسافة بين المخاطب والمخاطب، بين المُلقي المفقار المتعالي والمُتلقي المفتقر لرسائل جبريل، الذي يتلمس من خطابه صورة الله وصوته، فيأخذ الخطاب الإلهي منحى عموديا، محكوم بجدلية الصاعد والنازل (سؤال الرسول (ص) ودعائه، وجواب الله عبر جبرائيل)، بخلاف "ميتافيزيقا الوصال" التي ترسم خطابا إلهيا بمنحى أفقي يتساوى فيه النبي مع الإله، بل يحل فيه،

¹ أحمد الكناني، أحلام نبوية، المرجع السابق، ص 43

² عبد الكريم سروش، كلام محمد رؤى محمد، المصدر السابق، ص 83

³ العفيف الأضر، من محمد الإيمان إلى محمد التاريخ، المرجع السابق، ص 131

وهذا في معرض رده (سروش) على ميتافيزيقا التباعد التي دعى إليها جعفر السبحاني، في المناظرة التي جمعت بينهما، فيصبح النبي معهم مجرد ناقل محمول للأخبار والمسموعات «أسأل الشيخ السبحاني أن يمنحني الحق في أن أصف ميتافيزيقته بميتافيزيقية البعد والفرق، وان أصف ميتافيزيقيتي بميتافيزيقية القرب والوصول؛ فإنّ التصور الذي يحمله عن الله تعالى ومحمد صلى الله عليه وآله بمثابة الخطيب واللاقطة (أو مسجل الصوت)، فالخطيب يتكلم، واللاقطة تعمل على نقل صوته، أي إن النبي مثل اللاقطة، ليس سوى أداة وعدة»¹.

وهنا يؤكد على ضرورة تحمّل آيات القرآن كأحلام ينبغي تفسيرها بلغتها، لا إدخال لغة غريبة عنها، فينفك المعنى من عقاله، ويغدوا غريباً في مدار ليس أهلاً له (لغة اليقظة)، فمن تفسير القرآن إلى تفسير أحلام النبي، كما فسّر يوسف عليه السلام رؤيا الملك، فالسنايل السبع الخضراء واليابسات، فسّرت بسنوات الجفاف والقحط التي ضربت الأمصار المصرية «هكذا يصور الدكتور سروش القرآن ويصفه بأنه "كتاب أحلام" واللغة التي تصور مشاهد لغة أحلام ومن غير المنطقي تفسير لغة الأحلام بلغة اليقظة»².

لا يتوقف سروش في سرد أدلته واستقطاب أهم الاستدلالات التي تبرر دعوته، وتبرهن على أهم مفاصلها، من ذلك تلك الصبغة الماضية التي وردت في بعض الآيات القرآنية، خاصة ما يتعلق بالقصص القرآني، إذ نجد نصوص الوحي تخبر عن وقائع متعلقة ببداية الخلق، وأحداث مرتبطة بالأنبياء وأقوامهم، قصة آدم وحواء عليهما السلام وهبوطهما من الجنة، ورفض إبليس السجود لآدم، قصة موسى عليه السلام وفرعون، ثمود وعاد، هود وصالح، أصحاب الكهف، بقرة بني إسرائيل، هدهد سليمان وعرش بلقيس وغيرها من القصص، ناهيك عن أحداث معلقة بالمستقبل، كآيات المعاد وما تحمله من أوصاف وتشخيص لوقائع وأهوال، اليوم الموعود، النفخ في الصور، زلزلة الأرض، طي السماء، ولدان شيب، الميزان والصراف، وحال المؤمنين في النعيم، والكفار في الجحيم، كل تلك التصاريف الزمانية حسب السروش لا يمكن أن يمدّ النبي أذنه وحدها صوبها، مستمعا ومنصتا لأخبارها، بل إن السمع والبصر والفؤاد كل ذلك كان على عالم الغيب شاهداً ومشهوداً، فمحمد (ص) لم يخبروه بهذه الوقائع بل رآها وعاشها وحيها «بل هو رآها بنفسه وعينه، كان ناظر وراوٍ لتلك المناظر، رأى أهل الجنة يتنازعون الشراب ورأى أهل النار تسليخ جلودهم كلما

¹ باسم عبد الحسين راهي، بشرية القرآن ومحاولة فهم جديد لظاهرة الوحي، المرجع السابق، ص 87

² أحمد الكتاني، أحلام نبوية، المرجع السابق، ص 47

نضجت... هذه المشاهد والوقائع من الرسول الصادق هي مرويات مختلفة جدا.¹، وهنا كانت المغالطة الفادحة من قبل المفسرين، الذين ألبسوا الماضي ثوبا مستقبليا، وجعلوا أحداثه المذكورة منتظرة، وموقوفة على الطوق الأخير من الدهر، وإنما هي أخبار حدثنا بها الله على لسان رسوله لنعتبر، وحتى لا يكون وجودنا علما وعبادة عبثا، لكن هيهات فالنبي هو من تكلم، وكلامه عين كلام ربه، وكل المتخيلات التي تخرج عن هذا التصور غير معقولة ولا مقبولة، فلا الله وحده تكلم، ولا جبريل لذلك تسلم، ولا النبي بذلك استسلم، فتربى وتعلم بواسطة، بل محمد (ص) هو شاهد طالع على تلك الوقائع في رؤياه، أما تجاهل هذه الحقيقة بدعوى الاقتناع بالمجاز المعجز في الإخبار عن تلك الأحداث، والإنباء عن صور المستقبل بأفعال الماضي وصيغ الإنقضاء، فعين النبي في الحاضر، والأحداث الواعدة في المستقبل، وما انقضى في عالم الشهادة مدسوس في الماضي، فأخرجوا حقائق الآيات ومعانيها الصحيحة عن سياقها، فدججوا كل الأحداث في أزمنة ثلاث، وأجازوا الإنابة بينها (استبدال الماضي بالمستقبل أو العكس)، وهذا تهاوت وزيف ظاهر «لكن المفسرين وهي غفلة منهم فسروا تلك الوقائع على أنها أحداث مستقبلية وإخبار من قبل الله بأن يأتي يوم يكون الأنبياء والشهداء حاضرين وقائع يوم القيامة؛ فأبدلوا أفعال الماضي إلى أفعال مضارعة، لا لشيء سوى تأييدا لفرضية وجود متكلم يقوم مقام الله في الخطاب»².

لقد عُرضت وقائع المستقبل بصيغة ماضوية دون دعوة لتحميل الآيات معاني وتكلفات دلالية، ليغدو بجهالة ذلك الماضي يفيد المستقبل البعيد، كرمز للبلاغة القرآنية كما يرى سروش، بل إن النبي (ص) قد عاش تجربة مع تلك الأحداث والوقائع في منامه، لينقلب إلينا راويا ومحدثا برؤياه، وقد تسائل بعد ذلك سروش عن موقع ومحلية تلك تلك الرؤى والمشاهدات ليجيب «أين وقعت تلك المناظر والمشاهدات؟ وقعت في الرؤيا»³، ليدشن مرحلة جديدة في الدرس التفسيري، وهو التحول من لغة الوعي واليقظة إلى لغة الرؤيا والإلهام، فالمفسر ينبغي عليه وضع آيات القرآن بمنهج مفسر الأحلام، فلا مكان للمجاز، وإنما كل ما حملته آي الوحي من مصطلحات من قبيل: العرش، القمر، الشمس، الجبال، الأوتاد، شهاب ثاقب، ينبغي أن تؤخذ على ظاهرها دون الإنحراف بها صوب التأويل «ثم إن لغة الأحلام لا تحتوي على

¹ عبد الكريم سروش، كلام محمد رؤى محمد، المصدر السابق، ص 77

² المصدر نفسه، ص 80

³ المصدر نفسه، ص 82

المجازات والاستعارات والكنيات، بمعنى أن التصورات التي يراها الحالم في منامه لا تُحمل إلا على معانيها الحقيقية، وليست بحاجة إلى مراجعة القواميس اللغوية للوقوف على معاني الألفاظ، ودلالاتها، ولعل مفسري الأحلام هم القادرون على فهم دلالتها،... فلغة الاحلام تختلف عن لغة الأدب»¹، فلا اعتبار لثنائية المحكم والمتشابه، وغيرها من القواعد التفسيرية المقررة في علم التفسير، ناهيك عن خلط المفسرين بين الحقيقة والمجاز، والمانع الذي قرّره في فهم بعض الآيات بدعوى أنها موقوفة على الله فهما ودراية (متشابهات)، فكل ما أخبر به القرآن هو حقيقة، ما تريد الحجب والتخفي وراء صور الكنايات والبيانات، ونظام المجازات والاستعارات، فيد الله، وإفلاق موسى للبحر، وتطير الصحف، وحشر الوحوش، كلها وغيرها حقائق لا مجاز فيها أبداً، وهذا ما ينسف حسب سروش كل المنظومات التفسيرية المبنية على ثنائية (الحقيقة / المجاز، المحكم / المتشابه)، وهنا يركن سروش إلى تفسير الطباطبائي، والذي حسبه لم ينجو من مغالطة المجاز والتأويل المتكلف، دون الاقتناع فهما بظاهر الآيات، ففي قوله تعالى ﴿إِلَّا مَنْ خَطِفَ الْخَطْفَةَ فَأَتْبَعَهُ شِهَابٌ ثَائِبٌ﴾ (سورة الصافات الآية 10)، وهنا يستحضر صاحب الميزان رؤاه الميتافيزيقية؛ التي تجعل الشياطين موجودات غير محسوسة (خيالية)، فيربطها متورطاً بالتفسير الفيزيائي الحديث، فيصيب الشهاب المادي موجوداً غير مادي، ليحرق شياطين الجن التي تسترق السمع، وقد بين العلم الحديث أن هذا الشهاب نيزك كنوع من الحجارة يريد اختراق الغلاف الجوي، وهنا وقع الحكيم في تناقض صارخ وفاضح بجمعه المادي باللامادي « وعلى هذا يكون المراد من السماء التي تسكنها الملائكة عالماً ملكوتياً ذا أفق أعلى نسبة إلى هذا العالم المشهود نسبة السماء المحسوسة بأجرامها إلى الأرض، والمراد باقتراب الشياطين من السماء واستراقهم السمع وقذفهم بالشهب اقترابهم من عالم الملائكة للاطلاع على أسرار الحلقة والحوادث المستقبلية ورميهم بما لا يطيقونه من نور الملكوت»²، ومرد هذا الخلل الذي انزلق فيه الطباطبائي هو تعامله مع الوحي بلغة الواعي اليقظ، لا لغة الحالم الرائي، ومراعاته لنظام المجاز وثنائية الظاهر والباطن، ولو تعامل مع الآيات بلغة الرؤيا والأحلام لما أشكل عليه الأمر «ولو تنبه صاحب الميزان إلى أن رمي الشياطين بالشهب كان في عالم الرؤيا لما احتاج إلى كل تلك التأويلات، ولذهب إلى خبير

¹ المصدر السابق، ص 84

² محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير الميزان، ج 17، تحقيق: حسين الأعلمي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط 1،

1997، ص 126

بالأحلام والأثرولوجيا ليدله على معنى: شخص في تاريخ وجغرافية الحجاز ومن ثقافة تلك الحقبة يرى في المنام أن الشياطين تقذف بالشهب، افتونا في رؤيانا ان كنتم للرؤيا تعبرون؟¹.

ثم يرتقي سروش إلى توسيع التجربة الرؤيوية للنبي، ليؤكد أن أحلام الرسول هي رؤيا تستبطن تاريخ من الرؤى وأحلام الأنبياء، فلم تنحصر الرؤيا الموسوية والإبراهيمية واليسوية في شخصهم فقط، بل قد شاركها معهم محمد (ص)، فكانت رؤياه رؤياهم، وأحلامه أحلامهم، فقد أمسكت يده بإسماعيل عليه السلام، وهمّ بذبحه، كما رأى ذلك إبراهيم عليه السلام، لو لا أن تنزل القربان الإلهي في كبش عظيم، فرؤيا إبراهيم لذبح ابنه كان للنبي حظ فيها «الأحلام النبوية لمحمد صلى الله عليه وآله وسلم توسعت دائرة تجربتها لتشمل تجارب كل الأنبياء السابقين، وكأن محمد مع موسى حين نودي من الشجرة وقد سمع نداء التوحيد، وكأنه مع عيسى حين أعدمه قومه، وكأنه مع إبراهيم حين أخذه لابنه لمحل الذبح.»² انعكس تاريخ الرؤى النبوية وتجاربهم المنامية في رؤى ومشاهدات الرسول (ص)، ولم يتوقف الأمر عند معراج النبوي الرؤيوي لجميع أحلام الأنبياء مشاهدا وملاحظا، بل تعدى الأمر إلى درجة التدخل فيها متمصا دور الأنبياء، فمرة كلهم، ومرة خليل، ومرة المرفوع، ومرة الصديق، ومرة مغاضبا في بطن الحوت (يونس عليه السلام)، ومرة مزماراً بزبور، ومرة ملقيا في غياهب الحب، ينوب عنهم كلاما وخطابة، فيصنع تجربتهم بصفاته وتجربته، وهذا كله في عالم الأحلام متحقق، وبلغه الخيال والرؤى مُتدفق، وحتى الإنابة في المسميات والألقاب واقعة، فيغدو إبراهيم محمديا، وموسى محمديا، وعيسى أحمديا « والطاغي على ذلك هو ظهور محمد صلى الله عليه وآله وسلم في رؤياه مع ذاته أحيانا ويتمصص دور الآخر وينوب مناب الأنبياء، فيصبح آدم وإبراهيم وموسى، يتحدث بالنيابة عنهم، ويفصح عن تجاربهم الباطنية، ولذا اسم محمد هو اسم لكل الأنبياء وليس اسما لجملة منهم»³.

إذن لا مناص من اعتماد لغة الأحلام في فهم النص الديني، وهنا يستدعي سروش المتن الأكبر في مقارنته لرؤيا نبي الله إبراهيم عليه السلام، أين أوحى الله إليه ذبح ابنه، وكيف أن صاحب الرؤيا طفق مسرعا لتلبية نداء ربه، لولا أن فداه ربه بقربان، فإن ابنه كان سيُنحر استجابة لنداء الأحلام، وحسب ابن

¹ عبد الكريم سروش، كلام محمد رؤى محمد، المصدر السابق، ص 87

² المصدر نفسه، ص 98

³ المصدر نفسه، ص 100

عربي فإن غفلة النبي كانت في دمجها للغة اليقظة بلغة الرؤيا، فأصبح الواقع هو الخيال، في حين كان يحتاج إلى فضاء آخر من سنخ الخيال والرموز، فلو لا الفداء الإلهي لكان نبي يذبح نبياً بأمرٍ من نداء الرؤيا الرمزي «محي الدين ابن عربي يقول لنا أيضا ان ابراهيم قد أخطأ في رؤياه حينما رأى في المنام أن يقدم ابنه قربانا، وهو غافل عن أن الرؤيا ليس واقعا ويجب تعبيرها، فعقد العزم على قتل ابنه، فأشير عليه أن التفسير الصحيح لرؤياه هو التضحية بكبش لا بولده»¹، وقد أشار ابن عربي في فصوصه إلى أن هذا التحلي على مستوى الأحلام يحتاج إلى لغة خاصة، تتمثل محتوى المنامات والرؤى لا لغة الواقع، وأن تصديق الرؤيا لا يكون بالتحلي الواقعي المباشر، بل بالتحلي الرمزي الخيالي، وقد تعرض ابن عربي في "الفص الإسحافي" لرؤيا ابراهيم، وعارض التفسير الواقعي الجاف، الذي كاد أن يجني على ابنه، بل وصل إلى درجة وصف فعل الذبح بالوهم المظلل في حال اليقظة، لأنه مأخوذ بالظاهر، والواجب الحق أن نطلب في الرؤيا التعبير كما يرى محي الدين (تفسير رمزي مرتبط بعالم الأحلام والخيال، لا يأخذ القول والصور على ظاهرها)، لا التفسير الظاهري «اعلم أيدنا الله وإياك أن إبراهيم الخليل عليه السلام قال لابنه: «إني أرى في المنام أني أذبحك» والمنام حضرة الخيال فلم يعبرها. وكان كبش ظهر في صورة ابن إبراهيم في المنام فصدّق إبراهيم الرؤيا، ففداه ربه من وهم إبراهيم بالذبح العظيم الذي هو تعبير رؤياه عند الله تعالى وهو لا يشعر. فالتحلي الصوري في حضرة الخيال محتاج إلى علم آخر يدرك به ما أراد الله تعالى بتلك الصورة... والرؤيا تطلب التعبير . ولذلك قال العزيز «إن كنتم للرؤيا تعبرون». ومعنى التعبير الجواز من صورة ما رآه إلى أمر آخر. «².

بعد ذلك يخلق بنا سروش إلى القول بالحلول والاتحاد بين ذات الباري وذات الرسول (ص)، فيكون محمدا عين الله تعالى، قوله قول الحق، ولكن في عالم البواطن والخيال، وهو عالم الرؤيا والأحلام، فيرى ذاته ذات الله، وكلامه كلام ربه، فتتوحد الأفعال والأقوال في مسرح الأحلام، والتجارب القدسية للعرفاء خير دليل على ذلك، حيث تسقط حجب الفصل والتمييز بين الخالق والمخلوق، وهذا ما تحقق لمحمد (ص) وهو للوحي مشاهد وراوي «والأكثر من ذلك أن النبي في رؤياه ينوب مناب الله أيضا ويتكلم بالنيابة عنه، وكل الآيات المبتدئة ب "أنزلناه" و"قل" لا بد من قرائتها وفهمها بهذا السياق. الخطاب مع الذات أمر جائز وله

¹ المصدر السابق، ص 101

² محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، فص حكمة حقية في كلمة إسحافية، المصدر السابق، ص 85-86

موارد كثيرة في شعر حافظ وسعدي والآخرين “ وكذلك في المنام حيث يتكلم الرائي مع ذاته وينوب مناب الآخرين في الحديث... إن صح هذا الأمر فأى شيء يدعوا للعجب إن قلنا ان الله يحل في النبي ويجلس هو مكانه ويتكلم بالنيابة عنه؟... فلا عجب أن يترقى ويصبح ذهنه ولغته ذهن الحق ولغته. «¹.

3-دعائم نظرية الأحلام النبوية: تتظاهر عدة دلائل وبراهين حسب سروش، والتي تجتمع كلها متحدة في تدعيم نظرية رؤيا النبي الوحيانية، وعلى رأس هذه الشواهد حالة اللانظام والفوضوية في طرح المسائل والقضايا القرآنية، وانعدام التناسق والترتيب في السياقات القرآنية، مما يعبر عنه بلغة التشابك والتعقيد في المتن الوحيوي، والتي هي بذلك من سنخ لغة الأحلام، لا اليقظة، فمنطق الخيال واللاواقعية هو الحاكم، إن حال الرائي في منامه هو الاضطراب والإبهام، أي الهذيان الذي يصحبه الارتباك والقلق « ومن الشواهد عنده على ما يقول التبعر في النص القرآني؛ لأن الرؤى تعيش هذه الحال،... فالبعثة ليست نتيج مؤامرة بعد النبي، بل هي ناتج تلقائي عن الطبيعية الرؤيوية للوحي، «².

إن وحدة الموضوع حسب سروش في النص القرآني مفقودة، ولغة التأليف والترتيب والنسق غائبة، ما يؤكد أن لحظة انبثاق الوحي لم تكن في حالة وعي ويقظة، أي ليس في حالة استعداد وإعداد وترتيب قبلي مقصود، بل في دنيا الأحلام الضبابية والعفوية، ولم يجد المفسرون من حل لهذه المعضلة إلا من وراء حجاب الإعجاز، وسحر البيان والبلاغة العربية، ولكن هيهات ما أجابوا عن ما جهلوا «المفسرون أتعبوا انفسهم في كشف هذه الألغاز، وجربوا حظهم أكثر من مرة، وصوبوا أسهامهم في كل جانب، واتعبوا أنفسهم من دون فائدة، ورجعوا إلى الديار كخالي الوفاض ينطبق عليهم القول: "لأنه لم ير الحقيقة وصفها بالخرافة"»³، فكان يكفيهم لرفع هذه الضبابية وتعليل هذا الاضطراب في لغة النص القرآني؛ أن يعتبروه رسالة أحلام (القرآن)، ثم يستدل سروش بشواهد نقلية من سورة المائدة، لإثبات حالة التشويش وعدم التناسق في بسط قضايا الوحي وموضوعاته، وكأن هناك حالة اضطراب وتشظي يعيشها القارئ، فالانتقال المفاجئ في تناول المسائل، والتعرض للأحداث، بمعنى أن وحدة الموضوع مفقودة في نصوص الوحي، وتنهار النسقية، لتحل محلها الفوضى والفجائية، دون الوصول إلى بنية منظمة، وهذا له مصداق في عديد من السور القرآنية، كما

¹ عبد الكريم سروش، كلام محمد رؤى محمد، المصدر السابق، ص 102-103

² حيدر حب الله، مدخل إلى الوحي وبشرية اللفظ القرآني، المرجع السابق، ص 140

³ عبد الكريم سروش، كلام محمد رؤى محمد، المصدر نفسه، ص 104

في سرورة " المائدة " فقد ابتدأت آمرة بالوفاء بالعهود، وبسط أحكام الصيد للمحرمين، وانتهت بحوار الله مع عيسى، وإنزال المائدة على الحواريين من السماء « الآية الأولى تتحدث عن الوفاء بالعهود، ثم حلية أكل بعض لحوم المواشي، بعد ذلك تعرض إلى احكام الصيد في حال الإحرام،... ثم العودة إلى كلام الله مع عيسى والمنة عليه بأنه مؤيد بروح القدس،... وطلب الحواريين من عيسى أن ينزل عليهم مائدة من السماء، ودعى عيسى واستجاب الله دعاءه»¹، إن هذه الاستدلالات تضع القارئ أما حقيقة تشظي البنية النصية وارتباكها في تناول القضايا القرآنية، وهذا الإشكال يمكن حله إذا تعاملنا مع هذه الآيات بلسان الرائي لا المخاطب «ولا بد من الإذعان أن تلك الفوضوية ليست من فعل الأعداء، ولا غفلة الجامعين، ولا هي دون علم صاحب الوحي، وإنما راوي السور المبتنية على الرموز والرئي غالبا ما يفتقر إلى المنطق والتسلسل،... فيفقد الانسجام والانتظام، هذا هو أدب المنام ولا وجود لليقظة فيه...»²، ولم يسلم حتى القصص القرآني هو أيضا من هذا الارتباك والفوضوية، وعدم التناسق، التي تسلب عن راويها صفة المؤرخ المنظم للأحداث، والمسلسل للوقائع، لأن الخيال (الأحلام) حل محل الواقع «النبى في تقريره لحروب زمانه قد خلط بين الواقع والخيال، حيث ينقل خبر نزول آلاف الملائكة لنصرة المؤمنين، وتارة يرى ابليس يغوي الكفار ويشجعهم على القتال ثم يتخلى عنهم، ويتركهم لوحدهم... هذا يعني أن تقرير النبي لحوادث عصره لم تكن بلغة المؤرخ وكان يراها في فضاء آخر، وكان يضيف عليها توليفة غير مرئية ومنامية.»³

وقد عانى حتى المتقدمون من العلماء والمفسرين من هذا الاضطراب في وحدة الموضوع، والتشويش في ترتيب الأحداث فانحز التصميم والصيغة، والعدول عن المنطق التاريخي، والنظام الترتيبي النسقي في العرض، مما يتعذر معه فهم حقيقة الأحداث، ناهيك عن تحلي القرآن عن كثير من التفصيلات في بسطه لبعض الوقائع التاريخية، أو تصويره لشخصيات وأحداث معينة « ولقد كان هذا الاختلاف في أسلوب القرآن وطريقة بناء القصة من حيث ترتيب الأحداث محيرا للقراء حيث أشكل الأمر عليهم»⁴، وقد كان

¹ المصدر السابق، ص 106

² المصدر نفسه، ص 107

³ المصدر نفسه، ص 108

⁴ أحمد خلف الله، الفن القصصي في القرآن الكريم، المرجع السابق، ص 158

النيسابوري* من ضحايا هذه الفوضوية التاريخية في القصص القرآني، فحالة الاضطراب التي وقع فيها ناجمة عن ذلك الارتباك والضبابية في ترتيب الأحداث القرآنية، وتسلسلها، كما هو الشأن في قصة بني إسرائيل الواردة في سورة "البقرة"، حين اجتمعت قصتين أثارت خلافاً بين المفسرين، والذي كان مداره حول ميقات سماعهم كلام موسى عليه السلام وطلبهم الرؤية، هل كان قبل الأمر الإلهي بقتل الأنفس تكفيراً عن ذنب اتخذ العجل إلهاً؟ أو بعد قتلها؟ «وللمفسرين خلاف في أن هذا الميقات عين ميقات الكلام والرؤية أم غيره؟... فظاهر الحال يقتضي أن تكون هذه القصة مغايرة لتلك وإلا انخرم التناسب.»¹، لقد تورط النيسابوري في تقديم قصة على قصة أخرى مخافة خدش النظام والتسلسل التاريخي، ما يؤكد الإرباك الذي ابتلي به المفسر يوم فسّر الحلم بالواقع، وقد كانت هذه الدعوة بالتشويش التاريخي ضاربة بجذورها في الدرس الاستشراقي، في مقارنته لبنية النص القرآني، إذ ذهب بعض المستشرقون يبنهون إلى حالة التبعر واللاتناظر واللاتناسق التي حملها المتن الوحيوي، والتي هدّدت الوحدة الموضوعية في القرآن الكريم، وعلى رأس هؤلاء المستشرق الفرنسي "جاك بيرك" والذي أصر أنه وبقرائه النقدية الموضوعية للنص المقدس، كشفت له عن فوضى واللاتناسب، واضطراب في مواضيع وقضايا الوحي «غير أن الكتاب الواقع تحت أبصارنا، لم يحتفظ بهذا النظام لتسلسل تاريخ الأحداث ... ففي القرآن تهيمن أنواع من النبر المختلفة: هناك نبر صرخة التوحيد العظمى، وقد سبق أن تكلمت عنه، وهناك نبر القيامة، ونبر التشريع، ونبر الجدل، ونبر الوقائع، ونبر غنائية طبيعية، وهناك بالطبع نبر الأمور الأخروية، ونبر الثواب، إلى آخره.»²

لا ينفك سروش في طول أطروحته من استدعاء المتن العرفاني المولوي، حتى أن مقارنته للوحي يمكن الاصطلاح عليها بـ "المقاربة العرفانية للقرآن"، حيث يرى أن النبي (ص) كالعارف الرومي؛ كلاهما كان تابعا لبوح التداعي الحر، وكلاهما كانت أفكارهما تتداعي، وتخيلاهما تفيض بحرية وحيوية، لأنها ذات خصوصية حيوية روحية، فنالت ذلك الوصف الحميد والجميل والجليل، غير أن العجيب فيها أنها لم

* الحسن بن مُحَمَّد بنُ الحسين القمي النيسابوري الخراساني المعروف بالنظام الأعرج أو النظام النيسابوري، فقيه وشاعر فارسي، من مدينة قم، كان ملماً بالعلوم العقلية، جامعاً لفنون العربية معروفٌ بعلم التأويل والتفسير ت728هـ. انظر ترجمته: محمد حسين

الذهبي، التفسير والمفسرون، ج1، مكتبة وهبة، القاهرة، ط7، 2000، من ص 228-229

¹ نظام الدين النيسابوري، تفسير غرائب القرآن و رغائب الفرقان، ج3، تحقيق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1،

1996، ص326-327

² جاك بيرك، إعادة قراءة القرآن، ترجمة: منذر عياشي، مركز الإنماء الحضاري، سوريا، ط2، 2005م، ص 33-34

تلتزم النظام والترتيب عند تلبسها بالكلمة، بل اختارت الفوضى والاضطراب، فكل من النبي والرومي كان يعبر عن مضمون أحلامه، بأسلوب صادق وحمود، غير أن ذلك الأسلوب تحكمت فيه طبيعة الأحلام المبهمة والعموية، التلقائية، اللامنسقة، واللامرتبة، لأن ترتيب الأحداث والوقائع خارج عن قدرة الحالم الذي هو في مقام المشاهدة وتلقي الصور، وهكذا كان حال النظم المثنوي المشوش، والعرض القرآني المضطرب «التداعي الحر هو من يقود ذهن مولانا المليء الخزين من المعارف والكماليات، وهذا هو الموجود في المثنوي إذ يأخذك من هذا الجانب إلى ذاك، ومن قصة إلى قصة أخرى، حيث يختلط فيها القصة والموعظة والتاريخ والجد والهزل، وأحياناً يتركك في فضاء لينتقل إلى خطاب آخر، يملأه من خياله ويدع القارئ في حيرة من أمره!»¹، ما يعني أن التجارب العرفانية وأدبياتها حُبلى بهذه الاضطرابات والتشويشات في بنيتها النصية، والتي لا يُستثنى منها المتن الوحيوي، لأن مادته من تربة رؤيوية منامية، فلا مناص من أن تأتي آي القرآن مسبوغة بهذه البعثة والفوضوية، في ترتيب الأحداث وتنظيم الوقائع، وهذا قاسم مشترك بين المتن العرفاني والمتن القرآني «ولهذا السبب من النظم المشتت والرؤى يتحد القرآن المثنوي في أنك من أي مكان فتحتته وكأنك حاضر في بداية الجلسة، لتتعلم درس جديد.»²

كما يعتبر سروش أن التكرار الذي يطبع بعض آيات القرآن في السرد القصصي، شاهد نظرية في الطابع المنامي لانبثاق صور الوحي، لأن ذلك ليس صنيع مؤلف، أو مؤرخ يراعي ضوابط اللغة وقواعد التأليف، وإنما قول راوي، لما رآه في أحلامه، لا يتحكم في اللعبة المنامية، لا ينظم وقائعها، ولا يسيّر حواراتها، ولا ينتقي أحداثها، فقصة موسى عليه السلام قد ذُكرت غير مرة في القرآن «والفكرة الواحدة يتم التقاطها من مواضع متعددة»³، ما يعني أن هذا التردد في إعادة الأحداث وعرض الوقائع من جديد هو كلام حالم رائي، فقصاص القرآن تكشف عن أحداث ووقائع مشعة بالنفس الرؤيوي، وقد أخطأ الناظرون في القرآن من عدّ تلك الصور التكرارية من الظواهر البلاغية، التي تختص بها اللغة العربية، ما يزيد النص رونقا وجمالا، ولأعدائه إعجازا، جهلا منهم من أن ذلك من سنخ كلام الرؤيا والأحلام، التي تخرج عن نطاق قدرتنا

¹ عبد الكريم سروش، كلام محمد رؤى محمد، المصدر السابق، ص 108-109

² المصدر نفسه، ص 109

³ حيدر حب الله، الوحي والتجربة الدينية، سلسلة دروس صوتية، المحاضرة الصوتية رقم 12، من الموقع الإلكتروني لحيدر حب الله.

وإرادتنا، في تهذيب وشجب ما نراه نحن في اليقظة خطأً لغوياً، أو عيباً بيانياً، فلا محكمة النحو، ولا قضاة البلاغة يتسنى لهم مساءلة لغة الأحلام الخيالية، التي تنفلت من سلطة النظام، وقيود البيان، فلا يكون لنا إلا أن نتداعى ما شاهدناه في الحضرة الرؤيوية ولو ردّدناه ألف مرة « هكذا تكرر لا يتأتى عند مؤلف ما أو لمؤرخ لحادثة ما، لكنه يتأتى عند الحالم لصديق له عشرات المرات وينقل حكاية حلمه بأساليب مختلفة... »¹، كالزركشي* الذي عدّه من حكم المتشابه الذي جاء يخدم أغراض مختلفة للشارع، ويقرر به عجز المعاندين والكفار بلاغياً « وهو إيراد القصة الواحدة في صور شتى وفواصل مختلفة، ويكثر في إيراد القصص والأنباء، وحكمته التصرف في الكلام وإتيانه على ضروب؛ ليعلمهم عجزهم عن جميع طُرُق ذلك: مبتدأ به ومتكرراً، »².

ومن جملة الشواهد المعتمدة عند سروش هو نفس الوحي لنظام العلية في الطبيعة، فإذا كانت السببية مبدأ يكرسه العقل والتجربة، فإن القرآن الكريم قد داس على هذا القانون، وضحي به باسم الخوارق والمعجزات، فلا تغدو النار حارقة، ولا البحر مغرقاً، ولا العذراء حُبلى بلا نكاح « كل ذلك لم يكن من جنس الحوادث والعلل والمعلولات، وإنما تنتمي إلى فضاء المنامات، وتداعي الصور والحوادث في مثل هذا القضاء أمر جارٍ وطبيعي »³، فلامعقولية الأحداث القرآنية يصبح معقولاً إذا حملناه على لغة الأحلام، لا لغة الواقع الطبيعي، وعليه تكون العلية الآلية مفقودة في عالم تتماهى فيه الصدفة والعشية والعفوية، وهنا تحضر المشيئة الإلهية التي تميز بقدرتها للمنطقي واللامعقول، فيد الله حاضرة في تسيير شؤون الكون، وتلك هي لغة القرآن التي يحضر فيها فعل الخالق، ويغيب فعل المخلوق، وإن حضر فبعناية ورعاية وإذن الخالق، فتضيق المسافات، وتنقلب العصا ثعباناً، يطول الزمن، ويكفي أن تضرب عصا خشبية حجراً صلباً لتتفجر الأنهار وتسيل الوديان، كل ذلك فعل تكويني من الله تتبدد أمامه كل القوانين والحتميات الواقعية والطبيعة، هذا ديّن

¹ أحمد الكنانى، أحلام نبوية، المرجع السابق، ص 61

* بدر الدين الزركشي المنهاجي المصري الشافعي فقيه ومفسر ولد الإمام الزركشي - سنة 745هـ، وتوفي في الثالث من شهر رجب سنة 794هـ ينظر ترجمته: الحافظ ابن حجر العسقلاني، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، دار الجليل، بيروت، ط1، 1414هـ، ص 397-398 أيضاً: ابن قاضي شيبه، طبقات الشافعية، ج3، تحقيق: الحافظ عبد العليم خان، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1987، ص 168-169

² بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج1، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، مكتبة التراث، القاهرة، (د/ط)، 1984، ص

الظواهر المثبوتة في المنام، والوقائع البارزة في الرؤى «في القرآن يُلاحظ الله من بين الحوادث يصطع نوره، ويضيّق الأسباب الطبيعية، ويوحد بين الحوادث الغامضة، ويزيّن من بعض المشاهد الغريبة وعلى خلاف العادة، رغم أنها ليست سوى رؤى وأحلام»¹، لكن لامعقولية للأحداث القرآنية كالمعجزات والحوارق، ونفيها للعلة لا يجعلها بعيدة عن الإدراك البشري، والإيمان والتصديق بها، وإلا كيف أمكن للأنبياء أن يقنعوا أقوامهم بمعجزاتهم «لكن يجب أن يعلم أن هذه الأمور والحوادث أو أنكرتها العادة واستبعدتها إلا أنها ليست أمورا مستحيلة بالذات بحيث يطلها العقل الضروي.. ولو كانت المعجزات ممنوعة بالذات لم يقبلها عقل عاقل ولم يستدل بها على شيء ولم ينسبها أحد إلى أحد.»²، هناك دليل آخر يعتمد على سروش لتقوم نظريته وهو منطق التناقض القرآني، فالقرآن مفعم بالبرادوكسات، فحتى صفات الله نجدها متناقضة، فتارة هو الأول، وتارة هو الآخر، وتارة هو الظاهر، وتارة هو الباطن، نافع ومضر، وأمام مقراض هذا التناقض لم يجد المفسرون إلا التأويل مخرجا من هذا المأزق، الذي يضيء عتمة التناقض المفرع، والتعارض في المحتوى، تحت قاعدة التشابه الذي لا يقبل إلا صرف المعنى عن ظاهره، أو تفويض أمره إلى الله (تسليم بالعجز)، فالقراءة السطحية للمتن القرآني تنعته بالتناقض الحاد في بعض خطاباتة، التي أوقعت القارئ علماء كان أو عامة في الضياع والحيرة «البرادوكسات والتناقضات لوازم للخيال وعالم الرؤى ولغة الأحلام التي تنسجم وتتناغم مع المنام لا مع الواقع»³.

وهذا الأثر نجده مبسوطا في المتون العرفانية الغارقة في التناقضات، وحضورها في النص القرآني دليل على أنها من عالم الخيال والأحلام المشوّش، مما يجعلها مقبولة وأكثر استساغة، أما بلغة اليقظة والوعي فهي غير معللة فلسفيا، ولا واقعا «في الوقت الذي يتجنب الفلاسفة التناقض نجد العرفاء سعداء به، ولا يتجنبونه أصلا، وكلما كان التناقض علامة على سخف الرأي الفلسفي هو علامة على صلابة وثناء التجربة العرفانية»⁴، بل إن سروش يأخذ على القرآن وقوعه في تفسيرات غير منطقية، كالسقوط في التسلسل* أو

¹ المصدر السابق، ص 123

² أحمد الكتاني، أحلام نبوية، المرجع السابق، ص 66

³ عبد الكريم سروش، كلام محمد رؤى محمد، المصدر السابق، ص 118

⁴ المصدر نفسه، ص 113

* وهو نوع من الاستدلال المستحيل عند المتكلمين لأنه يضع العقل بين عدّة أمور مترتبة في سلسلة متعاقبة لامتناهية من علة ومعلول فتستحيل العلة الأولى التي تتفتقن منها العلل، عزفه الإيجي « أن يستند الممكن في وجوده إلى علة، وتلك العلة إلى علة، وهلم جرا، إلى غير

ما يعرف بالاستدلال الدائري الذي لا ينتهي استحالة ترتب علل ومعلولات لا متناهية في الوجود)، وقد استدل سروش على ذلك بقوله تعالى في فعل الخلق والإيجاد (الكيننة الإلهية) «حتى سروش يُشكل على القرآن في قوله بأن الله لو أراد خلق شيء لقال له: كن، فيسأل: أليس هذا تناقضاً؛ إذ كلمة «كن» من بخلقها وكيف يخلقها؟! ألا يلزم التسلسل؟!»¹، كما أن هناك خطابات قرآنية تحمل تناقض يسقط أمام قواعد التفكير العقلاني والمنطقي، فمن جهة يجعل الله مسألة الإيمان قضية شخصية بنت الحرية والافتتاح، وفي مقابل ذلك نجده مربوطاً بالإذن والإرادة الإلهية كقوله تعالى ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ (سورة الكهف الآية 29) وفي سياق آخر ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ (سورة التكويد الآية 29) قد شكلت هذه التناقضات وغيرها مادة الجدل الأولى بين الفلاسفة والمتكلمين، فرسمت تاريخاً من الصراع والتناحر داخل الدين (مشكلة القدر / خلق القرآن...)، وحتى علماء التفسير تاهوا وتكلموا في عقلنة هذا التناقض «ولنضرب صفحاً عن البرادوكسات (وما ظاهرة التناقض) ولننظر إلى التناقضات التي أغرقت القرآن بأجمعه، وأغرقت قوماً آخرين...»². وقد ترددت دعوى التناقض في القرآن الكريم من قبل بعض المستشرقين، لما اصطدموا به من تعارض بين بعض آيات القرآن، وعدّوها من إشكاليات النص القرآني، فقد بحثوا عن آيات تتناول مواضيع معينة وقابلوها بأخرى، ليضربوا بعضها ببعض، فيبدوا القرآن متناقض المضمون صنع بشر لا إله كما يريد المستشرقون «نلاحظ أنّ أيام الخلق هنا ثمانية لا ستّة، فالأرض استغرقت تشكيلها - بناءً على ما جاء في فصلت - ستّة أيام، والسماوات يومان؛ بينما الآيات السابقة تقول إنّ المجموع ستّة، وفي هذا تناقض بين آيات القرآن، ثمّ يضيف: وفي هذا غفلة؛ لأنّ قائله بشر»³، هكذا يكون التناقض في آيات القرآن رمزية تقود إلى الاعتقاد برؤيوية الوحي، وأن تلك المصطلحات والأخبار من نبات الخيال والأحلام، لا الواقع واليقظة، وقد نال هذا النظام القرآني إعجاب

النهاية». عضد الدين الإيجي، الموافق، المصدر السابق، ص 90، وهنا يأخذ سروش بموقف المتكلمين في استحالة التسلسل المطلق وقد قدموا في ذلك عدة أدلة على بطلانه، يقول التهاوني «وأما التسلسل المستحيل عندهم. فترتب أمور غير متناهية مجتمعة في الوجود.»

التهاوني، كشاف اصطلاحات الفنون، ج 1، المصدر السابق، ص 429

¹ حيدر حب الله، مدخل إلى الوحي وبشرية اللفظ القرآني، المرجع السابق، ص 141

² عبد الكريم سروش، كلام محمد رؤى محمد، المصدر السابق، ص 117

³ عبد المنعم فؤاد، من افتراءات المستشرقين على الأصول العقديّة في الإسلام: عرض ونقد، مكتبة العبيكان، الرياض، ط 1، 2001، ص

سروش، إن تدبر القرآن الذي هو دعوة إلهية ينبغي أن لا يتجاوز أفق دفع الأحلام الخيالية، ويغرق في صقيع الواقع الجاف «هذا الكتاب حقا رسالة أحلام تعلوه الأسرار زوي بطريقة فنية، ولو أن شخصا راويه غير محمد لكان أثرا بديعا فنيا، لكنه عند المؤمنين بنوّة محمد عليه السلام هو كتاب ناظر إلى الواقع، وتحول عندهم إلى كتاب صانع للحضارة ومرشد للسعادة، ومعلم للحكمة، وكان هوية للمسلمين ومازال.»¹

هذه إشارة خافتة إلى نظرية سروش في الوحي والتي تقاسمتها رؤيتين الأولى جعلت من الخيال والإلهام منبع النص القرآني، وهنا يستوي النبي بالشاعر والعارف الذي يُسقى من عين المخيلة، غير أن النبي حامل لواء التكليف والمأمورية قد تجاوز موائد الشعر والعرفان لينقلب نبيا يأمر وينهى، يبني ويصلح، أما الرؤية الثانية فهي باكورة البحث سروشي لسنوات في مضمار الوحي والنبوة؛ ليقرر أخيرا أن الوحي الإلهي قد تفتق في عالم الرؤى والأحلام، ليتحول محمد صلى الله عليه وسلم من مقام السماع والإخبار، إلى مقام المشاهدة والتعبير، وعليه فإن منهج التفسير الصحيح مع سروش اقتضى التحول إلى لغة التعبير الأكثر مناسبة وانسياب مع مادة الوحي الرؤيوية. وهنا سيغدو الوحي محمديا، لكن محمد في صياغته للوحي فهو ليس بشريا! ما ينبغي الإشارة إليه أن أطروحة سروش في استقراء مقولة الوحي تستند بالدرجة الأولى إلى الدرس العرفاني، فالمتن الصوفي قد صاحب حركته الاستدلالية والتحليلية لظاهرة القرآن، فشمس الأشعار المولوية حاضرة في المدونة سروشية إذ لم يصمد الدباغ أمام «نفسه المتأججة، وكلامه الملتهب، قلمه المحرق، ولم يكن المولوي ناري الصفة فقط، بل كان في معالجته لا يعرف دواء مؤثرا كمنار الحب، وإذا كان الغزالي يداوي بالماء، فقد كان المولوي يصنع من النار دواءً... وكان عفريت الوسوسة الذي يريد الغزالي أن يقيده ب قيد الذكر وسواعد المجاهدة، كان المولوي يقطع رأسه بساطور المحبة»²، في معالجتها لهموم الدين والدنيا ناهيك عن حضور الجنبنة الاستشراقية في دراسته وإن كان ذلك مُضمرا لم يظهر له عنوان أو اسم في كتاباته «إن سروش مسلم يتكلم وفق مبنى العرفاء والفلاسفة المسلمين، وهو مبنى ابن عربي والحلاج والمولوي وصدر المتألهين وغيرهم»³.

¹ عبد الكريم سروش، كلام محمد رؤى محمد، المصدر السابق، ص 121

² عبد الكريم سروش، الغزالي والمولوي، مجلة دراسات في العلوم الإنسانية، المجلد 3، العدد 13، السنة 1412هـ، كلية العلوم الإنسانية،

جامعة تعليم الأساتذة، طهران، ص 8

³ حيدر حب الله، الوحي والظاهرة القرآنية، المرجع السابق، ص 152

المبحث الثاني: دلائل التعددية الدينية عند سروش (البرهان الإيجابي)

تشكل نظرية التعددية الدينية عند سروش ثمرة لمجهود قَدّمه في دراسة وتحليل الدين والمعرفة الدينية، وكذا ظاهرة الوحي، وبالتالي فإن نظرتَه إلى مقولة التعددية كانت نتاج لحملته الإصلاحية والتجديدية التي حملها كتاب «القبض والبسط» وكتاب «بسط التجربة النبوية»، ليصيغ مشروعه التعددي في «الصراطات المستقيمة» متجاوزاً نظرية التوقع الديني والمذهبي التي رسمت تاريخاً دمويًا بين الملل والنحل القديمة، معلنا مفكرنا عن فلسفة تقريبية يجتمع فيها الإنسان بالإنسان ذو الأصل الواحد، قبل أن يلتقي المؤمن بالمؤمن ذو الدين المتعدد، لتكريس مبدأ الاحترام وثقافة التعايش وروح الحوار، ومنطق المحبة والوداد المتبادلان، وبعث القيم الدينية والمثل الأخلاقية التي لا يخلوا منها أي دين، ونبذاً للتعصب والتطرف والتفرقة والعداوة مهما تباينت الأصول، ودعوة صادقة لقبول الاختلاف في الدين كما قبلناه في اللون والجنس والعرق، والانفتاح على دروسه ونصوصه وتراثه لأن الناس أعداء ما جهلوا « وذلك عن طريق تهيئة الأرضية لأن يفهم كلّ مذهب ما عند المذاهب الأخرى من عقائد ومعارف بلا تحريف ولا تشويه، ويمكن أن يحصل ذلك بتيسير إيصال المصادر الأساسية لكل مذهب إلى أتباع المذهب الآخر، فإن من أسباب الضغائن التي تحصل بين أتباع المذاهب تنشأ من عدم معرفة أحدهم للآخر إلا بصورة محرّفة ومشوّهة، لا تمثل حقيقة المذهب، لا من قريب ولا من بعيد.»¹

يسعى سروش في هذا المشروع إلى محاولة تقديم قراءة جديدة لمفاهيم ثيولوجية اختلفت حولها الأديان وربما حتى دخلت في صراعات دامية، من قبيل: الحق، الخلاص، الصراط المستقيم، حقيقة الإله، بغية تحقيق نوع من الصلح بين أتباع الأديان وضمان المرور السليم للمؤمنين إلى النجاة، ودرك الحقيقة الدينية، إن كل دين قد حوى بباطنه بذور حركة أصولية تدّعي امتلاك الحقيقة المطلقة والعمل على شمولتها على الجميع ما يؤدي لا محالة إلى حمل العداة للآخر المختلف دينياً، والسيطرة عليه ومصادرة حقوقه الروحية وربما حتى المادية، إذا جمعتهم جغرافياً واحدة وحكمتهم نفس السياسة، فتظهر نوع من الارستقراطية الدينية التي ترفض نوعاً من الامتثال العقدي على الآخرين لدين الله المختار، مما يؤدي إلى تقليص هامش الحرية الدينية، وضيق سبل الحوار والتقارب بين الجماعات الدينية، وفرض علاقة حرب لا سلم مع الآخر، من

¹ السيد هادي خسروشاهي، قصّة التقريب، أمة واحدة، ثقافة واحدة، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية- المعاونية الثقافية،

مركز التحقيقات والدراسات العلمية، إيران، ط1، 2007، ص 13-14

هنا يأتي سروش بفكرة البلورالية كبديل للذهنية الجزمية الانحصارية التي سيطرت على العقل الديني بالعموم والعقل الإسلامي بالخصوص، وقد حاول مأسسة ذلك في كتاب "الصرافات المستقيمة" وما تبعه من جدل كبير وردود نقمية نقدية كثيرة، وهنا يأتي استهلالنا لهذه النظرية قراءة وبسطا لمقولاتها، وكشفاً لملاحظتها، وعرضاً لأبعادها؛ لأنها تشكل مجتمعة مع "القبض والبسط" و"التجربة النبوية" مشروع سروش التجديدي في علم الكلام «الجحيم هو الآخرون»¹، (كلمة آخر دائماً ما تحيل على أنا خرج عن الذات مغاير ومختلف عنها) صيحة سارترية وجدت لها صدى واسع في فضاء المؤمنين، وأضحت مقولة تحرك وعي ولاوعي المتدينين، في نسف ومصادرة حرية وحق الغير في التوجه الديني، فتم سحب مقولة احترام الآخر المختلف لأنه مخطئ طريق الصواب المؤدي إلى الخلاص، فهو ليس أخ في الدين ولا نظيراً لي في الخلق لأن النظارات التي أرى بها الخلق إيمانية تصنيفية، وليست إنسانية، فلا مجال للتعايش إلا مسرح العنف والحرب والتهجير، ولا تتردد معاني التسامح والصفح على ألسنة أتباع العقل الديني الانحصاري الذي تذيق فيه مساحة الرحمة الإلهية، فتتعدم تلك المساحة المشتركة بين المتدينين المختلفين في الأعراف والعقائد والدين، وتختفي تلك القيم والمثل العليا التي تبشر بها نصوصهم، فيغيب الخير الذي ينبغي أن ينعم فيه البشر جميعاً والتسامح الذي يحياه بنو آدم الذي « الذي يقتضي أن يكون لكل فرد في الأمة حق في أن يعتقد ما يراه حقاً، وأن تكون له حرية في تأدية شعائره الدينية كما يشاء، وأن يكون أهل الأديان المختلف أمام قوانين الدولة سواء»².

إن كتاب سروش "الصرافات المستقيمة" هو في الأصل متكون من سبع مقالات كان قد طرحها في محاضراته، اجتمعت كلها من أجل غاية شرعنة وتأصيل مقولة "التعددية" في جميع المستويات سواء كانت دينا أو ثقافة، أو اجتماعاً أو سياسة، غير أنه يركز في دراسته على التعددية في المقام الخلاصي، أي القبول بالكثرة الدينية، لا تخفى الجناحة العرفانية في هذا الكتاب والتي أثرت في مقولة التعدد الصراطي، الى جانب

¹ الجحيم هو الآخرون، جون بول سارتر، المقال ترجمة لحديث لسارتر عن مقولته "الجحيم هو الآخرون"، موقع الموجة

[/http://elmawja.com/blog/](http://elmawja.com/blog/)

² علي عطية الكعبي، التعايش السلمي بين الأديان السماوية في الأندلس من الفتح الإسلامي حتى نهاية دولة الطوائف، دار ومكتبة

عدنان، سورية، ط1، 2014، ص35

استلهم الخطاب العلماني العقلاني، فقد ابتداءً مقدمة الكتاب بأبيات مشهورة لابن عربي¹، ثم ينتقل إلى التأكيد على أن التعددية والتنوع في الشرائع والأديان ظاهرة مفطور عليها الوجود البشري، وشيء طبيعي أن تعيش المجتمعات كثرة وتعدد في التدين والاعتقاد، فلا مناص من قبول هذه الفكرة كمسلمة طبيعية يحياها الإنسان، منذ بزوغ فجر الأديان والإيمان، وهذاه السنة الكونية لا يمكن إنكارها أو إغفاله كتاريخ وواقع مُعاش « كتاب «الصرافات المستقيمة» يمثل جولة في قارة «التعددية الدينية» الواسعة، والتعددية الدينية نظرية معرفية في باب حقايق الأديان والمتدينين تكشف الستار عن هذه الحقيقة، وهي أن كثرة الأديان (وغير القابلة للاجتناح حسب الظاهر) حادثة طبيعية تعكس في طياتها حقانية كثير من الأديان وأن كثيرا من المتدينين محقون في اعتناقهم لدينهم، وأن ذلك مقتضى الجهاز الإدراكي للبشر، وتعدد أبعاد الواقع، ومقتضى كون الله هاديا ويريد الخير والسعادة للبشر»².

لقد اقتضت الإرادة الإلهية وجود هذه الكثرة المليئة والنحلية، وهنا تكتسب مقولة البلوراليسم مُسوغ لاهوتي، فكيف يمكن تسويغ أحادية الدين وكذا الفهم الديني أو ترسيمه؟ ولا مجال لطمس وحجب ما هو متأصل بالفطرة في هذا العالم؟ وهذه الحقيقة التي يتبناها سروش تشكل تمردا على الأنساق التقليدية لفهم الخلاص الديني، وتجاوزا للقراءة الاختزالية الايديولوجية لمعنى الهداية والنجاة، والتي كرسها عقل إيماني أحادي جزمي، قدّم صورة مشوهة عن الرحمة الإلهية، ورسم اللاهوت الحصري الذي يضيق بالآخر المخالف دينيا، وينزع دائما نحو الإقصاء والتكفير والاستباحة، منكرًا لحقيقة التعددية الدينية ومدعيًا امتلاك الحقيقة المطلقة، بما أنها مقتضى إلهي في الطبيعة (الاختلاف الديني) قبل أن تتناوله عقول البشر « فالاختلاف سنة كونية لا سبيل إلى الانفلات منها، حيث

¹ عبد الكريم سروش، الصرافات المستقيمة، المصدر السابق، ص 5. عدّت هذه الأبيات دستور التسامح والحوار الديني بين أهل الأديان والمذاهب قاطبة، فقد نادى بدين الحب الذي يحيا في الاختلاف والمغايرة، فحل محل التكفير والقتل التسامح والحب:

لقد كنت قبل اليوم أنكر صاحبي إذا لم يكن ديني إلى دينه دان
فأصبح قلبي قابلاً كل صورة فمرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف وألواح تورا ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أئىً توجهت ركائبه فالحب ديني وإيماني

² المصدر نفسه، ص 5

تباين الجماعات البشرية في المظهر والجوهر، والنمط الفكري والاعتقادي والثقافي»¹، لقد اختزل السروش التعددية كنظرية في البعد الاستيمولوجي، بدءاً من القبض والبسط، أي البحث معرفياً في تحليل الكثرة والتنوع الديني، وبالتالي فإنها تجعل من الحق الديني والتعاطي معه معرفياً مَرَبُطَ الاهتمام والحديث عن التعددية الدينية، وهو الهم الذي حملته رسالة "الصراطات المستقيمة" «التعددية الدينية هي نظرية تحاول البحث عن مخرج لحقانية ونجاة واعتبار جميع الأديان في وقت واحد»².

تظهر بداية المعالجة في ذلك الحوار الافتراضي الذي يقيمه سروش كمقابلة بين الموقف التعددي والموقف الحصري في مقدمة الكتاب، تدور أحداثه حول مشكلة النجاة والخلاص الأخرى، هي ينحصر في دين بعينه؟ أم يتمدد ويتسع ليشمل جميع الأديان؟، وقد لخص سروش هذا التعارض والاختلاف بين الموقفين واختزل بؤرة التباين «ويمكننا بسهولة تشخيص محل النزاع الذي يدور حول مقولتين مهمتين في دائرة فهم الحقيقة، الأولى: هل هناك دين حق؟ والثانية: ما هو نصيبنا من هذا الحق؟ يقول التعدديون: ليس لدينا حق واحد بل لدينا الكثير من أشكال الحق، أما الحصريون فيقولون إن الحق واحد وغيره مهما كان باطل»³.

وهنا يظهر الفصام بين منهج التعدديين الذي يسوي بين سبل الحق ويحترم كل الطرق، وبين منهج الانحصاريين الاصطفائي الانتقائي، الذي يصنف الأديان إلى حقة وباطلة، ثم ينتقل سروش في بداية الفصل الأول إلى تقديم تعريف للتعددية الدينية وفق منظوره الاستيمولوجي الهيرمنيوطيقي بحيث يتسع المفهوم التعددي ليشمل جميع الفضائل على رأسها عالم الأديان «تعني أطروحة البلورالية: الاعتراف برسمية التعدد والتنوع في الثقافات والأديان واللغات والتجارب البشرية»⁴، إن أول وأهم معنى تحمله البلورالية هو الاعتراف والقبول بالآخر المختلف والمغاير على مستوى الثقافي والديني وحتى اللغوي، ورفض كل صور التعصب والاعتداء والظلم بأي ذريعة كان، والإيمان بحق الغير في العيش المشترك دون إقصاء الآخر وتهميشه، وتحميمه، أو فرض تنازلات على الآخرين خصوصاً في شقها الديني، بعيداً عن مقولة العقل الانحصاري "أسلم تسلم" "اعتقد ولا تنتقد" "آمن لتنجوا دينا

¹ التعددية الدينية في المنظور الغربي، سمر الفوالجة 5 مايو 2020 من موقع "الرشاد"

<https://alrashad.org/>

² محمد محمد رضائي، التعددية الدينية نقد وحل، مجلة نصوص معاصرة، العدد التاسع عشر، السنة الخامسة، صيف 2010م.

1431هـ، مؤسسة دلنا للطباعة والنشر، لبنان، ص 127-128.

³ عبد الكريم سروش، الصراطات المستقيمة، المصدر السابق، ص 6

⁴ المصدر نفسه، ص 11

ودنيا"، فالمطلوب حسب سروش هو رفض « والابتعاد عن الانحصارية التي يقوم بممارستها الكثير من أفراد الديانات المختلفة، الذين يدعون الحَقَّانية للديانة التي ينتمون إليها، ويتهمون كل من يخالفهم بالرأي والمعتقد بالضلال، »¹، وقد اعتبر أن التعددية الدينية مُنجز حضاري جديد بالشكل الذي تحمله اليوم، « تعود التعددية ... بشكلها الحالي إلى العصر الحديث»²، فهي تتحرك في مضمارين، الأول اعتقادي والثاني اجتماعي، وكأننا بسروش لا يتصور بلورالية دينية إلا داخل فضاء اجتماعي يتسم بالتعدد والتنوع، ثقافة ولغة، فكريا وتاريخيا، تنوع عرقي/ إثني، قيم وايدولوجيا، عادات وتقاليد، كنوع من الثراء الذي يتمتع به وطن ما، وكأن التدين حالة فردية في بيئة اجتماعية، فلا يعقل أن تكون بلورالية دينية في حاضنة اجتماعية انحصارية، وإطار اجتماعي يرفض التعدد والتنوع، يكرس توتاليتارية على جميع الأصعدة يذوب فيها الاختلاف والتلازم بين المواطنين في الحقوق والواجبات، والتعددية الاجتماعية أوسع من التعددية الدينية بل هي تحتويها « فهناك بلورالية في المعرفة الدينية وبلورالية في المجتمع، أي الدين البلورالي والمجتمع البلورالي، كما أنه يوجد هناك ارتباط وثيق بينهما، بمعنى أن الأشخاص الذين يذهبون إلى القول بالتعددية على المستوى الثقافي والديني، لا يمكنهم التناكر لمقولة التعددية الاجتماعية»³.

ثم ينوه سروش إلى أن الجِدَّة والأصالة مرتبطة باللفظ بالنسبة لمقولة التعددية الدينية، لأنها ضاربة بجذورها في تاريخ الثقافة والفكر البشريين، وليست محصورة فقط بالدرس الإسلامي إذ لم يخلوا مجتمع ولا ثقافة من تغلغل التعددية الدينية فيه فكريا أو ممارسة وتجارب، فهي متمظهرة في ماضي الأديان والمجتمعات والثقافات كحتمية وجودية « ورغم أن فكرة البلورالية أو التعددية تبدو جديدة من حيث اللفظ، إلا أنها تمتد في أعماق تاريخ الفكر البشري، ليس على مستوى تاريخ الفكر الإسلامي فحسب بل تمتد جذورها في التاريخ الفكري للبشرية أيضا»⁴، لكن سروش وبحكم انتمائه الديني وذوبانه في البحر العرفاني الإسلامي، وبصفته باحث إسلامي يريد معالجة هموم المسلم المعاصر ومشاكله فإنه استقر على مدارس التعددية في شقها الديني؛ باعتبارها القضية الأم في قضايا الفكر الإسلامي التي تطرح مسألة قبول الآخر، وإمكانية

¹ إحسان علي عبد الأمير الحيدري، التعددية الدينية من منظور فلسفي، عبد الكريم سروش، مجلة مداد الآداب، العدد عشرون،

1442هـ/2020م، الجامعة العراقية كلية الآداب، بغداد، ص 512

² مصباح الزيدي، عبد الكريم سروش، علي رضا قائمي نيا، بين الطريق المستقيم والطرق المستقيمة، المرجع السابق، ص 19

³ عبد الكريم سروش، الصراطات المستقيمة، المصدر السابق، ص 11

⁴ المصدر نفسه، ص 12

تعايش الأفكار والديانات والمذاهب والهويات المختلفة في المجتمع المسلم « ومن الطبيعي أن يحظى الطابع الإسلامي في هذه الأطروحة بالنسبة لنا بجاذبية أكبر، ولذلك أسعى إلى تركيز الكلام على هذه الزاوية، وأختار من الثقافة العامة عنصر الدين وأسلط الضوء عليه بشكل خاص.¹»

لا ينفي سروش تأثيره وإطلاعه على أطروحة التعددية للقس الإنجليزي جون هيك الذي قدم جهوداً كبيراً في تكريس هذه المقولة وبعث التعايش السلمي في مشروعه الفكري الواسع، وضرورة تحقيق اعتراف بالآخر دون إقصاء أو تعدي، وهنا نكون أمام ألوان من الاعتراف: أ/ اعتراف بكثرته وتنوع في الأديان والعقائد، ب/ اعتراف بحق جميع المتدينين وبمختلف الاعتقادات في الخلاص الأخروي وبصحة جميع الأديان والمذاهب، ج/ اعتراف بحرية الشخص في اعتناق الديانة أو المذهب الذي يريد ويقنع به دون إكراه أو تقييد، دون محاباة لدين على آخر أو لمذهب على آخر. وقد حاول التوليف بين هذه المقولات والموروث العرفاني والفلسفي، من أجل تحقيق المساواة الإصطلاحية بين الأديان السماوية والأديان الأرضية؛ هذه هي يوتوبيا اللاهوتي البريطاني؛ تنضيد الأديان جنباً إلى جنب أمام طلب وحياسة مفاتيح الحق والخلاص، ذلك الحق الذي هو متمظهر في كل التجارب الدينية للبشرية يقول جون هيك رداً على انحصارية الإيمان المسيحي « هل من المعقول أن الله والمحبة والآب لكل الناس أصدر مرسوماً يقضي بأن الذين ولدوا في خطئ معين من التاريخ الإنساني هم فقط الذين سينقذون؟ أليست هذه الفكرة هي غاية في الضيق، تصوّر الله في الواقع وكأنه إله قبلي للغرب المسيحي في غالبته!²»

هذا هو المقترح اللاهوتي الذي جاء به هيك، تجاوزاً للرؤية التقليدية التي سيطرت على الأديان بدءاً من المسيحية التي ضيقت سبل الخلاص، وحصرته داخل الكنيسة دون ادعاء فرادة أو تفوق، وهذه الثورة الكوبرنيكية كما يسميها ينبغي أن تخترق جميع الأديان وتمزق اللاهوت التقليدي الانحصاري الذي يضيق بالآخر الديني المختلف سواء اقترب منه أو بعد « والذي يبدو واضحاً هو أنه مطلوب منّا اليوم الوصول إلى نظرة دينية عالمية تعي وحدة البشرية أمام الله، وتفهم في نفس الوقت المغزى في تنوع أساليب الله داخل مختلف مسارات الحياة الإنسانية... لذا يجب علينا أن نقبل رؤية الله فاعلاً في الإطار الشامل للحياة الدينية للبشرية... ويجب علينا أن نرى المسيحية ضمن هذا التركيب

¹ المصدر السابق، ص 12

² جون هيك، أسطورة تجسد الإله في السيد المسيح، المرجع السابق، ص 276

التعددي.»¹، لم ينفي سروش أو ينكر إطلاعه على المنجز المعرفي الهيكلي في البلوراليسم، وهذا ما تجلّى باعتراف منه في الحوار الذي جمعه بجون هيك في سؤال هذا الأخير حول رأيه في التعددية الدينية « انقدحت جذوة فكرة التعددية في ذهني منذ ثماني أو تسع سنوات، ولم أقرأ كتابك في ذلك الوقت، وقد قرأته فيما بعد، وأشرت له في كتابي. وتأثرت صيغة دخولي في بحث التعددية بتعاليمنا العرفانية، خاصة الرؤيا المثيرة لجلال الدين الرومي.»²

يحدد سروش قاعدتين أو مبدئين أساسيين يبني عليهما مشرعة البلورالي، وتعدّ فاتحة أطروحة التعدد والتنوع الديني يتعلق الأول بالنص، والثاني بالتجارب الدينية، باعتبارها عمدة أي اعتقاد أو إيمان، فأبي منظومة دينية إلا وترتبط في وجودها بنصوص تأسيسية، وكذا تجارب وسنن روحية لشخصيات وعلماء وزعماء حيث يقول «تعتمد أطروحة «التعددية الدينية» في الأصل على دعامتين: «إحدهما» التنوع في الأفهام بالنسبة للمتون الدينية، و«الأخرى» التنوع في تفسيرنا للتجارب الدينية»³، هذين الدعامتين يمكن أخذهما كعلل لتولّد ظاهرة التعددية الدينية، لأن التعدد الأول مرسوم في قراءة وفهم النص الديني، بمعنى أنه حَمَل تفسيرات وقراءات « وتفصيلا فإن المتن (النص) الديني بطبيعته قابل للقراءة من زوايا عدة ومستويات عدة. الأمر الذي يستلزم اختلاف الفهوم الحاصلة عنه وتنوعها باختلاف قراءة النص زمانا ومكانا وثقافة»⁴، وهذا ما ينطبق أيضا على التجارب الدينية للأنبياء والقديسين والعرفاء والأولياء (حالة مواجهة الذات للمتعالى المطلق "المقدس") (experience religious) والتي يمكن عدّها بذرة تكون الدين وتجلي الطقوس والشرائع، ودعامة في قبول التعدد الديني «أما الذين يتوكأون في القضايا الدينية على تجارب البشر الدينية، ويعتبرون التدين بالدرجة الأولى وليد مواجهة الإنسان لتجليات الحقيقة القصوى التي هي «الله تعالى» ويرون هذه التجربة مصدرا للمعرفة، يتمتع بقيمة لا تقل - في أدنى التقارير - عمّا تنتجه سائر التجارب التي يخوضها

¹ المرجع السابق، ص 277

² حوار بين جون هيك وسروش (صورة من لا صورة له)، مجلة قضايا إسلامية معاصرة السنة الحادية عشر، العدد 34/33،

1428/2007، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ص 56

³ عبد الكريم سروش، الصراطات المستقيمة، المصدر السابق، ص 12

⁴ سروش في « الصراطات المستقيمة: قراءة جديدة لنظرية التعددية الدينية »، مقال منشور في جريدة فضاءات الوسط، العدد 2841/

الخميس 17 يونيو 2010 الموافق 4 رجب 1431 هـ.

الإنسان في العالم، فبمقدورهم الانحياز إلى التعددية الدينية»¹، وهذين التعليلين حسبهما كافين لتبرير مقولة التعدد والتنوع خصوصا داخل الدين، ومن ثم يمكن حسبهما التحليق لاحتواء التعددية خارج الدين، وكأن سروش يجعل التعددية المذهبية من أولويات البحث في البوراليسم. والآن ننتقل إلى إحصاء مجموعة من المرتكزات والأسس التي أقام عليها مقولة التعددية الدينية، وهي حسبها كافية لتعليلها والتدليل عليها، اصطلاح عليها بالمباني، أي الأسس التي يقف عليها المشروع التعدد الديني مقسما تلك المباني إلى 10 مبانٍ؛ الخمسة الأولى اصطلاح عليها بالإيجابية والخمسة المتبقية بالسلبية:

المبنى الأول: في هذا المبنى تتكرر معالم أطروحة « القبض والبسط » التي جاءت تفصل الدين عن العلم المحصل منه (المعرفة الدينية) اثباتا لبشريته ومن ثم انطباعه بالنسبية، وتؤكد على التنوع والتغير السيل اللامتناهي في فهم النص الديني «ذكرنا أن المعرفة الدينية (أي فهمنا للكتاب والسنة) معرفة بشرية، وكغيرها من فروع المعرفة الأخرى، هي باستمرار في تحول وتكامل وقبض وبسط... وحتّى الآن لم يولد بعد الفقه الكامل أو التفسير الكامل»²، والذي أضحي ركيزة أساسية، وأصلا جوهريا تتقوم بها ظاهرة التعددية الدينية حسب سروش، فهناك جد علاقة منطقية بين التعددية في فهم النص، والتعددية الدينية، بل التعددية المعرفية هي الروح التي تبعث الحياة في التعددية الدينية «إن رأسمال الأديان الإلهية هو تلك البيانات النافذة والمفتحة للقلوب والمليئة بالمحتوى والمتسمة بالأبدية. ذلك أنها تحمل لكل شخص مضمونا جديدا»³، ينفي سروش تلك القراءة الأحادية للنص الديني، والتي تجعل المتن حمّالا لوجه واحد متفردا بكنهه معانيه، فيما يرفض أي قراءة موازية مختلفة للنص، تُعيشُ العقل الإيمان تنوعا وكثرة تفسيرية وتأويلية «ولذلك نحن نعيش التعددية في عالم التفسير دائما، أي أننا قبلنا بالتعددية في هذا المجال ولم نعتزف لأي مفسر أو شارح بأنه خاتم المفسرين أو خاتم الشارحين»⁴، فرسمية الفهم وأبدية التفسير مقولة منبوذة ومدروءة في عالم التعددية، لأن تلك القولة صنعت تاريخا تكفيريا دمويا إقصائيا، تجرّمت فيه الفهوم والقراءات، وتآبدت الأصول والمباني، حتى أضحت الدين

¹ محمد شبستري وآخرون، التعددية الدينية، قضايا إسلامية معاصرة، السنة السابعة، العدد 22، شتاء 2003 / 1423، مركز دراسات

فلسفة الدين، بغداد، ص 132

² عبد الكريم سروش، القبض والبسط في الشريعة، المصدر السابق، ص 157

³ مصباح اليزدي، عبد الكريم سروش، علي رضا قائمي نيا، بين الطريق المستقيم والطرق المستقيمة، المرجع السابق، ص 21

⁴ عبد الكريم سروش، الصراطات المستقيمة، المصدر السابق، ص 14

نفسه، وتمثلاً للوحي بعينه، عانى فيه أتباع الدين الواحد (ظهور الفرق الكلامية المتناحرة حول التفرد بعباءة الفرقة الناجية)، فمال بال المتدينين من ملة مخالفة؟ وهذا ليس حكراً على الإسلام بل كل الأديان والمنظومات الإيمانية تلوثت بهذه ال سلبية « وهذا يؤدي طبعاً إلى تعددية المعرفة داخل الديانة الواحدة. والفارق بين هذه التعددية وكثرة الفرق والمذاهب الدينية في العصور الخالية، هو أن تلك الفرق كانت تكفر وتفسق بعضها، ويرى أتباع كل فرقة أنهم الحق المطلق وسائر الفرق باطلاً مطلقاً، أما اليوم فلا يرفع أتباع القراءات المختلفة سياط التكفير والتفسيق، ولا يعتبرون منهجهم حقاً مطلقاً، وإنما حقاً نسبياً يتوكأ على أدلة وبراهين معينة.¹»

لا يخرج سروش عن هذا المنعطف الهرمنيوطيقي، الذي يضيف إلى قبول بمعرفة وفهم ديني متنوع، ومُدلل، باعتبار أن التعددية لم تكن معروفة في النظام المعرفي الإسلامي القديم، إلا من باب الصراع والتناحر؛ تصنف الفرق بعضها بين حق أو باطل، إيمان أو كفر، لأن الفرقة هي في نهاية المطاف نتاج لفهم وقراءة مُؤنَّسنة معينة للنص، موجهة بمنهج وعمليات خاصة، تجعلها تصنع دلالات محدودة للمتن الديني، تُصقل في نظام معرفي خاص، يعتبر خزّان لاستلهام القواعد والأصول في تناول قضايا الدين والدنيا، ما يصطلح عليه بالمدونة التي تكتسي قدسية ترفعها في عالم الرسمية، الإطلاعية، الأبدية، الجزمية، ما انعكس سلباً في قبول الآخر، والاعتراف به إلا كعدو ينبغي طمسه، ما حول الدين إلى معسكرات عقائدية متطاحنة، يهرطق (يبدع ويكفر) بعضها بعضاً، ويزوّنهم بأوضاع الألقاب، لأن الإحداث والتغيير كان معدوداً بدعة فائدة إلى النار كما يروى في الحديث* « في حين أن علماء القرون الوسطى يجدونها فكرة مقبولة. وكما هو معروف؛.. وانسجاماً مع هذا الموقف فإن علماء الإسلام الوسيط تجنبوا أية اقتراحات لتطوير العقيدة الإسلامية وطرحوا بالمقابل مفهوم العقيدة المتراسة

¹ عبد الجبار الرفاعي وآخرون، الاجتهاد الكلامي مناهج ورؤى متنوعة في الكلام الجديد، المرجع السابق ص 75

* هذا الحديث أصل لقاعدة شرعية وهي تحريم الزيادة أو النقص في الدين، وهناك من عدّها بريد الكفر ورايته استناداً لحديث الرسول صلى الله عليه وسلم النهائي والحذر من الابتداع، الأمر بالاكْتفاء بالوحي وسنته، دون اختراع أو إحداث عقدي أو عملي، قولي أو فعلي أو اعتقادي « اتقوا الله وعليكم بالسمع والطاعة وإن عبداً حبشياً، وإنه يعيش منكم من بعدي فسيري اختلافاً كثيراً، فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء من بعدي الراشدين المهديين، عضواً عليها بالنواجذ، وإياكم ومحدثات الأمور فإن كل بدعة ضلالة» ابن أبي عاصم الشيباني، كتاب السنة، المكتب الإسلامي، لبنان، ط1، 1980، ص 29، وقد أضاف الرسول صلى الله عليه وسلم كما هو مخرج في افتتاحه خطبته " وكل ضلالة في النار".

والمتناغمة، وهو مفهوم تقبلته خلال القرون جماهير واسعة من المسلمين، وخرجت عليه في بعض الاحيان جماعات ممن سُموا بالفرق¹.

حسب سروش فهي قراءة من خارج الدين تتيح رسم صورة ملحوظة عبر التاريخ لهذا الصراع واللاتسامح « وفي المناظرات الكلامية أيضا كان هدف علماء الكلام الانتصار على الخصم قبل إحقاق الحق، وعلم الكلام ليس أكثر من مناظرات المتكلمين ومنازعاتهم»². لا ينفي سروش حق ترسيم القراءة عند فرد أو جماعة بعينها، ولكنه يردف مع ذلك شرطا بضرورة الاعتراف برسمية القراءات المقابلة ودون العمل على حجبتها أو تقويضها، أي قبول بتعددية التفسيرات للدين، وهذا حسب شرط مهم لنمو بذرة التعددية الدينية في أي مجتمع ديني « ولذلك نحن نعيش التعددية في عالم التفسير دائما، أي أننا قبلنا بالتعددية في هذا المجال ولم نعتزف لأي مفسر أو شارح بأنه خاتم المفسرين أو خاتم الشارحين، وهذا يمثل عين حيوية الدين ووعينا العلمي به»³، إن تعدد القراءة مطبوع عليها أي نص سواء كان وضعيا أو سماويا ولا يستثى القرآن من ذلك، فصلاحيته الأبدية التي تحتوي الزمان والمكان مستمدة من مصدره المقدس الذي أضفى عليه قدسية التأسيس من جهة (الإلهي)، ومن جهة ثانية هو حمله لألوان دلالية متعددة ومتنوعة متناهية بتناهي التاريخ، ونسبية بنسبية القارئ وأدواته، بعد أن أصبح عرضة للفهم والتفسير البشري، وتغير المتلقي عبر الزمن والثقافة الذي يفرض ممارسة مغايرة وجديدة « والمثال البارز على ذلك يقدمه لنا النص القرآني، وهو من أكثر النصوص حثًا على القراءة واستدعاء لها. فإنه مما لا جدال فيه أن قراءة القرآن قد اختلفت وتعددت بحسب المدارس الكلامية والمذاهب الفقهية، وبحسب الفروع العلمية والاختصاصات الفكرية، بل بحسب أشخاص العلماء أنفسهم، ولو كانوا على مذهب واحد، أو ينتمون إلى المدرسة الفكرية نفسها... فقد اختلفت قراءات القرآن باختلاف المجالات الثقافية والميادين العلمية»⁴، وقد وجدت دعوى تعددية التفسير عند سروش سندًا لها في آي القرآن ومرويات النبي(ص) « وكما ورد في الروايات أن الكلام

¹ مونتغمري وات، الجماعة والفرق، مقال في مجلة الاجتهاد، العدد (20) السنة الخامسة-1993، دار الاجتهاد للأبحاث والترجمة والنشر، لبنان، ص9

² عبد الكريم سروش، القبض والبسط في الشريعة، المصدر السابق، ص33

³ عبد الكريم سروش، الصراطات المستقيمة، المصدر السابق، ص14

⁴ علي حرب، نقد الحقيقة، المرجع السابق، ص6-7

الإلهي ذو بطون بحيث إننا إذا كشفنا الطبقة أو القشرة الأولى في معنى النص لظهرت لنا طبقة أخرى من المعنى»¹.

وللرسول صلى الله عليه وسلم حديثاً في ذلك يشير فيه وهو الصادق المصدوق إلى حمل النص لبطون دلالية متعددة تصل إلى سبعين أو أكثر دلالة على عمق القرآن وغور معانيه وثرأه « فقد ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «ما نزل من القرآن من آية إلا ولها ظهر وبطن ولكل حرف حدّ، ولكل حد مطلع»²، ما يعني إمكانية إنتاج لانتهائي للمعاني والفهوم، وتعددية القراءة التي تضع القارئ في كل لحظة من الزمن أمام إمكانات دلالية جديدة، هو تمدّد لانتهائي في دَرّ المعاني، بل إنه يحقق ذاته كنص في ذلك التنوع والكثرة الدلالية التي تتيحها القراءة المستمرة له «كيف يمكن الوصول إلى المعنى «الموضوعي» للنص القرآني؟ وهل في طاقة البشر بمحدوديتهم ونقصهم الوصول إلى «القصْد» الإلهي في كماله وإطلاقه؟!»³، ثم ينتقل سروش إلى إثارة جزئية جدلية النص الواقع، مشيراً إلى أن النص حو حكاية، أو تعبير عن واقعه بأحداثه ووقائعه وسياقاته، ومادام أن الحديث تعلق بواقع معين في زمكانية خاصة، وأخذاً بمبدأ تغير الواقع وتبدله ينبغي تقديم فهم جديد ومستمر للنص يوازي تحول السياقات الثقافية والتاريخية والاجتماعية للفهم «وأحد الأسباب الكامنة في هذه الظاهرة هو أن الواقع يتضمن التعدد في باطنه، وبما أن الكلام يحكي عن الواقع ويكشف الستار عنه فسيكون متعدد بالتبع»⁴ وهذه دعوى لا تخرج عن مقولة تاريخية النص التي نادى بها أئمة الدرس الحدائبي العربي أمثال أبو زيد الذي اعتبر الوحي خطاباً إلهياً لا يخرج عن الواقع، ولا يعلو على التاريخ أو يتعالى عنه، وهذا مبحث نُظِر له تحت باب ما يعرف "بأسباب النزول" «ظاهرة الوحي - القرآن - لم تكن ظاهرة مفارقة للواقع أو تمثل وثبا عليه وتجاوزا لقوانينه، بل كانت جزءاً من مفاهيم الثقافة ونابعة من مواضعها وتصوراتها»⁵. وبناء عليه ينبغي أن يكون تفسيرنا للقرآن متزامناً مع تحولات الواقع والتغيرات الطارئة عليه في جميع المناحي، أي الانفتاح الدائم أمام الفهم الجديد للقرآن الذي يستغرق

¹ عبد الكريم سروش، الصراطات المستقيمة، المصدر السابق، ص 13

² بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج2، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار التراث، القاهرة، ط3، 1984، ص 169.

³ نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، المغرب، لبنان، ط1، 2014، ص15

⁴ عبد الكريم سروش، الصراطات المستقيمة، المصدر نفسه، ص 13

⁵ نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، المرجع السابق، ص 34

كل نصوصه، ولا نتجمد على إيجاءات دلالية معينة» قال (الله) وترك لكل فرد أن يستبصر في ما قاله لأن مثل هذه القراءة تنهي قوله ذاته من حيث انها تستنفده وتحد دلالاته وتؤطره¹، وكأني بسروش يقتدي بتوصية المرجع الديني أبو القاسم الخوئي* في كتابه "مقدمة للقرآن" «وجدير بالمسلم الصحيح، بل بكل مفكر من البشر أن يصرف عنايته إلى فهم القرآن، واستيضاح أسراره، واقتباس أنواره،»².

يرى سروش في البلورية التفسيرية مفتاحاً لظهور واستمرار التعددية الدينية، وهي بمثابة الروح للجسد، فلا يمكن تصور مجتمع ديني بلورالي إن لم يكن حابلاً بكثرة وتنوع في فهم نصوص دينه المقدسة، أما إذا ما تم التعامل بلغة الترسيم والجزم فإن ذلك يُعد موتاً للتعددية ونحراً للتنوع، وهذه الصورة وُجدت مبسطة في تاريخ العقائد والأديان «ويتجلى هذا المأزق، أكثر ما يتجلى، في الشروحات والتفاسير الموضوعية للكتب الدينية والنصوص المقدسة.... وكل تفسير يزعم أصحابه بأنه التفسير الصحيح وحده من دون التفاسير الأخرى. بيد أن التأكيد على أحقية تفسير من التفاسير، وحده دون غيره، لا يعني محاولة استبعاد التفاسير الأخرى وحسب، بل ويعني أيضاً إقصاء النص المراد تفسيره والحلول مكانه.»³، إن النظر إلى النص من بعين التفسير والفهم الواحد هو المأزق لصور العنف والصراع في الماضي واليوم، خصوصاً عندما تكون حرب مشرعة باسم النص، بحيث ينوب الفهم النسبي عن النص الفيض بالمعاني والدلالات، فيحتزل في بعد تداولي واحد وهذا ما رسمته الفرق الكلامية قديماً حسب سروش، وعلّة ذلك هو الالتفاف والافتقار بقراءة مرسومة للنص، ونبذ القراءات الأخرى وأن التعددية حسبها كانت ممكنة إلا من باب تقويم الحرب والصراع بإبراز أطرافها (عدو/موالي)، أي تعددية سلبية (لإقصائية) لكنها أغفلت أن هذا التعدد بذرة فطرية في الطبيعة قبل أن تكون مبسطة

¹ أدونيس، النظام والكلام، دار الآداب، بيروت، ط1، 1993، ص 35

* السيد أبو القاسم الخوئي، (15 رجب 1317 - 8 صفر 1413 هـ) من مراجع تقليد الشيعة في القرن الرابع عشر الهجري، وصاحب مؤلفات كثيرة من أشهرها معجم رجال الحديث (23 مجلداً) وتفسير البيان. رأس الحوزة العلمية في فترة نظام الحكم بزمن صدام حسين، ووقت الثورة الإسلامية بإيران، لع عدة فتاوى خالف بها الجمهور من الفقهاء ينظر ترجمته: الأمين محمد هادي، معجم رجال الفكر والأدب في النجف خلال الف عام، مطبعة الآداب، النجف، ط1، 1964، من ص196 إلى ص170

² أبو القاسم الخوئي، البيان في تفسير القرآن، أنوار الهدى، العراق، ط8، 1981، ص 11

³ علي حرب، نقد الحقيقة، المرجع السابق، ص16

في النصوص « هذه الأفهام وتوابعها تعتبر كلها طبيعية ورسمية، ولا يوجد أي دين طيلة تاريخه بدون هذه الكثرة والتنوع في إفهام اتباعه، والشاهد على ذلك تاريخ العقائد وعلم الكلام للأديان والمذاهب... فكل فرقة ترى لنفسها الحق والصواب دون غيرها وأن الفرق الأخرى هي الباطل، بمعنى أن كل فرقة حينما ترى بطلان التفاسير الأخرى للدين فإنّ ذلك يعني أنها معدومة وليس لها حظ من الوجود»¹.

فكل فهم هو إمكان للفهم المطلق اللامتناهي للنص، مما يتطلب إيماننا بضرورة التنوع والوفرة في الاجتهادات الموجهة صوب استكناه الوحي، ما يعني أن اجتماع تلك الفهوم والقراءات هو ما يشكل جوهر الدين «هذا الفرض. أي أن جوهر الدين هو تلك الأفهام المتنوعة، يختبئ ويختزن في طيات كلمات الدكتور سروش»²، لأن قبولاً مبدئياً بهذا التعدد يقود لا محالة إلى قبول بتعددية خلاصية وتنوع صراطي، يلتقي فيه أتباع المذاهب من داخل الدين. وأتباع الأديان أمام الرحمة الإلهية التي تغشى كل فرد أو جماعة من أولئك «لعلّ معنى ذلك أنّ نفس هذه الكثرة المطلوبة، ولعل معنى الهداية أوسع ممّا نتصور، ولعل النجاة والسعادة الأخروية تكمن في شيء آخر وراء هذه الأفهام والانطباعات الذهنية عن الدين والمذهب، ولعل فهم الدين يعبر عن حالة جماعية أيضاً كما هو الحال في الحضارة البشرية والتمدن الإنساني»³، إن قراءة النص محكمة دائماً بقبليات القارئ، وبالسياق الذي يحتضن القراءة، ويوجه عمل المجتهد، سواء كان اجتماعياً أو ثقافياً أو سياسياً أو إديولوجياً، كما أن النص يعرض نفسه كبحر من المعاني، لا يعترف منه القارئ إلا ما تتحملة أدواته وقبلياته وقدراته، وصوته دائماً "هل من مزيد"، هذا الفيض اللامتناهي من المعاني والدلالات أكسبه صفة الأبدية والسيرورة التاريخية، فأضحى صالحاً لكل زمان ومكان «هذه الظاهرة هي التي تحفظ للنص طراوته وتضمن خلوده. إن رأسمال الأديان يتمثل في هذه العبارات النافذة إلى القلب والعميقة في المعنى

¹ عبد الكريم سروش، الصراطات المستقيمة، المصدر السابق، ص 15

² مصباح البيدي، عبد الكريم سروش، علي رضا قائمي نيا، بين الطريق المستقيم والطرق المستقيمة، المرجع السابق، ص 67

³ عبد الكريم سروش، الصراطات المستقيمة، المصدر نفسه، ص 15

والأبدية على مستوى الزمان بحيث إنها تمنح كل شخص يقرأها مضمونا جديدا، ولولا ذلك لفرغت من محتواها وتلاشت. ¹»

منه هنا جاءت الحاجة الملحة إلى الانفتاح الدائم على الدرس التفسيري التأويلي، دون الاقتناع والتقييد بالنص الموازي (تفسير الأئمة والعلماء والقدماء)، لأن قولا مثل ذلك يضع النص أمام النسق المغلق، وسحبه بعيدا عن النسق المفتوح، وهذه أول خطوة نحو التسلط الديني، لأن النص وفهمه يغدو محتكرا على فئة بعينها تشكل سلطة كهنوتية، رجالاؤها وكلاء في الفهم والتفسير، فهم الراسخون في العلم يشتركون مع الله في قبض معاني النص ودرك دلالاتها، وتقوى شوكتها عندما تلتئم بالسياسة فيضحى العنف عدلا، والتكفير حقا، والإقصاء قاصا « بين السلطة الدينية والتسلط الكهنوتي نفس الفرضية المشتركة. إنها الفرضية التي تزعم بأن تفسير «كلام الله» متاح فعلا، لكنه متاح فقط للقليلين. وبهذا المنطق تتحول المعرفة الدينية إلى سلطة دينية واجتماعية وأخلاقية وسياسية تمارسها أقلية القلة على أكثرية الكثرة» ².

وهو ما يصنع عقل دوغمائي يرفض الاختلاف ويهرول صوب التوحيد والتنميط، لا يرضى بالاعتراف بل بالتعريف، وترسيم مستوى معين من الفهم، وهو ما كرسه بالخصوص العقل الكلامي والفقه « فتغلبت بذلك مقتضيات السعي على توحيد السلوك على مقتضيات الضمير الحر، لأن المجتمعات القديمة كلها بدون استثناء، كانت تعتبر التنوع والاختلاف مصدر شر وفتنة، لا مصدر ثراء وغنى بالنسبة إلى المجتمع. ولذلك لم يشدّ الفكر الإسلامي من هذه الناحية في مساره التاريخي عن الخضوع لهذه المقتضيات التاريخية التي خضعت لها المجتمعات القديمة كلها» ³.

كل نص ليس فيه دلالة أساسية موضوعية، ثابتة ونهائية، وإنما النص مُتقوم بهذه العملية التفاعلية التي تكون بين القارئ والمقروء، فالحقيقة الدينية لا يمكن الاطلاع عليها بشكل مطلق ونهائي، فالنص يعيش دائما حالة الانتظار لاستكناه دلالاته التعبيرية المتفجرة بالمعاني، والخضوع لاستعبات جديدة، واحتماله معاني لا حصر لها، في أفق تاريخي خاص، ونمط وعي بشري معين يخرج المعنى، وينتج

¹ المصدر السابق، ص 13

² سعيد ناشيد، الحداثة والقرآن، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2015، ص123

³ عبد المجيد شرفي، تحديث الفكر الإسلامي، دار المدار الإسلامي، الصنائع، ط2، 2009، ص 23

الدلالة، فتصاغ الحقيقة التصويرية للنص تدريجياً بعد اكتمال تحقق عملية التلقي، وانتهاء فعل القراءة، إن المعارف الدينية هي ليست من النصوص الخالدة، التي تعانق الإطلاق والتعالي، لأنها من فعل بشر كما بين سروش ذلك في قبضه بسطه، وهذا التمدد والانحسار سمة بارزة في المعارف البشرية، على رأسها المعارف المستنبطة من نصوص الدين، وهذا الاستنباط يؤول في نهاية المطاف إلى فعل من القراءة الاجتهادية التي يلفظها الواقع (بمؤثراته ومتطلباته) في مواجهة النص المقدس، فنكون أمام تنوع من القراءات « إن التعدد والتنوع في فهم النص الديني ليس أمراً مستهجناً ولا مذموماً¹. التي تنتج تنوعاً في الفهوم والمعارف المنتجة، تقدم معارف دينية نسبية، يتوضع فيها الأنا والآخر، والنحن، وجميع الأغيار، فالكل معذور بحسب اجتهاده، وأدواته وإخلاصه، وتحريره للحق الديني، وتجرده من الأهواء والتحيز، فيكتسب الاختلاف شرعية وقبول، وتتحقق سيكولوجية اعترافية داخل الدين (المذاهب والفرق) وحتى خارجه « ولا تعني المعرفة الدينية سوى مجموعة هذه التفاسير السقيمة والصحيحة، ونحن نسبح في بحر من التفاسير والأفهام للنص، هذا هو مقتضى ماهية الدين من جهة، ومقتضى بشرتنا وبناء أجهزتنا الإدراكية من جهة أخرى،²».

ويمكن تقديم الصراع الكلامي والسياسي بين السنة والشيعة كمثال عن حالة الطوارئ التي عاشها الدين الإسلامي، واستعارت نار الجدال بين الفرقتين، فتم استدعاء النصوص واعتصار المعنى المطلوب منها، الخادم للإيديولوجيا والحزبية، فحل الصراع محل السلم، والعنف محل التسامح، والحرب محل التعايش، وخضعت الأقليات المذهبية لضغوطات ورقابات رهيبية، حرمتها من حرية الفكر، والحق في الاختلاف المقبول في أشكال أخرى غير العقيدة؛ فهو مُدان ومُلام مفارق للحقانية، ومفتقد لمفاتيح الخلاص فتم بناء دكتاتوريات مقيتة تصادر حق الاختلاف، وتستبد به وأهله صنعتها ثقافة دينية أحادية «وغني عن البيان ما تبني عليه تلك الثقافة من مصادرة مفادها التسليم بالحقيقة الواحدة والمطلقة وعمادها الاعتقاد بأن الحقيقة الدينية لا تقبل التعدد والتنوع وهي مصادرة من شأنها أن

¹ أحد قراملكي، الحدائث وإشكالية فهم النصوص الدينية، مجلة المحجة، العدد الرابع عشر، 2006-1427، معهد المعارف الحكمية،

لبنان، ص 171

² عبد الكريم سروش، الصراطات المستقيمة، المصدر السابق، ص 14

تفضي إلى الحجر على العقول وإلى ادعاء امتلاك الحقيقة المطلقة من طرف واحد وذلك هو الانغلاق والتعصب بعينه»¹.

إن الترياق الذي قدمه سروش لذلك السم الذي مرّق المجتمعات الدينية، وشلّ حركة العقل الديني؛ ثبته في قوالب معرفية ومنهجية جامدة هو الاعتراف بالارسمية أي فهم للدين، والنأي عن مصادرة أي قراءات جديدة، أو فهوم متنوعة لأنها كلها عبر التاريخ استوطنت عالم النسبية والاجتهاد، فالصيحة السلفية التي استبدت العقول ردحا من الزمن؛ يوم رمت آذانهم وهما بأن التفسير مهمة مُنجزّة، استوفاهما المتقدمون، ودورنا نحن الخلف هو استدعاء ذلك التراث وتمثل مقولاته ومفاهيمه وشروحاته « كل الذي كتبه السابقون لن يسد هذه الحاجة المتجددة لممارسة «القرآن» أي القراءة المتكررة... فالتجربة التاريخية أدت إلى قاعدة مفادها: « أن تفسير القرآن حاجة مستمرة، بل تتعمق وتتأكد كلما تقدمنا في الزمان»² لكن التفاتة بسيطة حسب سروش إلى مقولة بشرية ونسبية المعرفة الدينية، سوف يحل هذا الاشكال ويرفعنا إلى مدينة التعددية الدينية مدينة الله، لا مدينة الشيطان الأحادية التي لا تحوى التنوع، ولا تريد الاختلاف والمغايرة، بل تريد أن تُكوّن أمة واحدة! تلك التي لم ترسمها الإرادة الإلهية ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾ (سورة هود الآية 118)، يقول الطباطبائي في تفسيره « فالمعنى أنهم وإن اختلفوا في الدين فإنهم لم يعجزوا الله بذلك ولو شاء الله لجعل الناس أمة واحدة لا يختلفون في الدين فهو نظير... وعلى هذا فقوله: ﴿ ولا يزالون مختلفين﴾ إنما يعنى به الاختلاف في الدين فحسب فان ذلك هو الذي يذكر لنا أن لو شاء لرفعه من بينهم، والكلام في تقدير: لو شاء الله لرفع الاختلاف من بينهم لكنه لم يشأ ذلك فهم مختلفون دائما.»³ وأرادوها قسرا أن تكون واقعا يحياها البشر لأن الوحدة لازم أن كون في الدين والتعدد خارجه مقبول وإلى ذلك، لم يرتدع

¹ توفيق بن عامر، التجربة الدينية بين الوحدة والتنوع، المرجع السابق، ص 6

² الشيخ الأسعد بن علي، نسبية المعرفة الدينية والمنهج التكالمي في تفسير القرآن، مجلة البصائر، العدد(42)، السنة التاسعة عشر، صيف

1429هـ/2008م، جامعة البنات الأردنية الالهية (جامعة البترا)، الأردن، ص 10

³ محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير الميزان، ج11، تحقيق: حسين الأعلمي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط1،

المتكلمون من كلا الفريقين عن حشد جهودهم بغية فضح أفكار أنداهم في المعسكر الآخر، ونعتها بالبدعة والانحراف عن «الإسلام الحق» بحسب اعتقاد كل واحد منهم.¹

القضايا الإيمانية لا يمكن أن تختزل في تفسير بعينه، ويمكن أن يصطلح على هذه المسائل الإيمانية؛ بالقضايا النومية (الشيء في ذاته) والتي تكون النصوص المخبرة عنها فواردة بالمعاني والدلالات، فيتم استنباط معارف وتصورات مختلفة بحسب ظروف وبيئة، وثقافة القارئ، والمتلقي، وعليه تعيش الحقيقة الدينية المستنتجة الانتخاب المستمر، هذا العقل الإيماني لا يتنكر ولا يحرم أي اجتهاد من أهل الاختصاص، أو التعامل معه كبدعة تؤول بصاحبها إلى النار، وبالتالي إنكار القراءة المتعددة (المهرنيوطيقا)، فيتحجر النص ويسكن في إلهام قارئه بفهم ومعنى واحد « كان القرآن الكريم في الإسلام ومازال، كما هي النصوص المقدسة في الأديان الأخرى، ملهما لسلسلة من التفسيرات والتأويلات المختلفة التي أفرزتها العصور المتوالية للاجتماع الإسلامي،² وهذا مسرح القراءة السلفية للنص الذي تتحرك فيه عبر التاريخ، تجتر مقولات تعتبرها فوق التاريخ والزمان والمكان، لا باعتبارها نصا تجري عليه أدوات الدرس التفسيري والتأويلي المتجدد باستمرار، خصوصا لما أضحي النص محتكرا فهمه لدى مؤسسة دينية بعينها (أصوليه فقهية كلامية...) «إذا ذهب مفسر أو فقيه أو متكلم أو عارف أو فيلسوف إلى تخطئة آراء غيره في فهم الآيات والروايات، فهو يرى أن هذا الآخر لم يفهم معنى النص بشكل صحيح، ولا تخطر بباله إمكانية فهم معان مختلفة لنص واحد، لهذا كان أتباع المذاهب والفرق يشطبون على بعضهم، وأحيانا يكفر أحدهم الآخر، أو يعتبرون المخالف جاهلا معذورا،³»، وكأن للدين لحظتان من التحلي: لحظة نزول الوحي في حضرة الرسول صلى الله عليه وسلم، ولحظة القراءة والفهم الذي تناسل من تلقي النص الديني، والعجيب أن اللحظة الثانية هي التي تعلق في أذهان وأفئدة المؤمنين، باعتبارها صانعة نسق التدين، وذلك بإشراف جماعة دينية حازت أهلية التفسير والفهم والتأويل، تلقف الأتباع اجتهاداتهم سمعا وطاعة « وكلما ابتعد عن منبعه

¹ راينر بارنر، التقريب بين المذاهب الإسلامية في القرن العشرين، ترجمة: بتول عاصي وفاطمة زراقت، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط1، 2015، ص 46

² عبد الجبار الرفاعي، الدين والاعتزاب الميتافيزيقي، المرجع السابق، ص 77

³ محمد مجتهد الشبستري، تأملات في القراءة الإنسانية للدين، المرجع السابق، ص 18

الأولى كلما ازدادت حدة الحنين للصفاء الضائع وكلما تحولت تلك اللحظة التاريخية الأولى إلى لحظة أسطورية تتمركز فيها كل القيم الحقيقية والوسائل الفعالة من أجل النجاة الأخروية.¹، فطاب التقليد وخبث التجديد، غاب التنوع واستشرت الوحدة والنمطية، وشاع الاستهلاك وغاب الإنتاج، وتكرس منطق استوعاب النص لفهم خاص قد تمّ ورُسم « وذلك لأن الثقافة الدينية السائدة لا ترى في الاختلاف ثراءً فكرياً وثقافياً وحضارياً بقدر ما ترى فيه افتراقاً وزيفاً وانحرافاً عن سواء السبيل وعن الصراط المستقيم تخشى مغبته ولا تحمد عقباه»².

إن ماضي المعارف الدينية التي هي استنباطات تاريخانية، تم التعامل معها كمضامين مقدسة ومطلقة، فلم يبقى النص لوحده مقدساً بل فاضت هذه القدسية حتى أغرقت القارئ والمتلقي « والذي يحصل في الحياة الدينية هو توسعة المقدس وتعميم القداسة على أشياء أو مفاهيم أو أفراد أو.. ليست في الدين مقدسة»³، فارتفعت عن النقد والمساءلة، لأن ذلك إسقاط للحرمة والاحترام، وفتح باب الشقاق والاختلاف، ويؤدي إلى هدم الدين، وهذا عنوان التحيز (التمرکز على الذات)، فتتقدم فتاوى التكفير التي تحظر وتتوعد ذلك، تبخيساً للمعارف، وترويعاً للأنفس، فتم وضع الأصابع في الأذان عند سماع أي نداء للاجتهاد وتنويع الفهم، كصورة من صور الحجب والإقصاء للغير، ولم يعزب أي دين عن ذلك في تاريخ البشرية « إن النص القرآني لم يفرق بين الناس على أساس طائفي أو عرقي أو جنسي. بل أعلن عالميته للناس أجمعين: «أيها الناس إني رسول الله إليكم جميعاً». فبهذه العالمية يصير لكل الناس الحق في فهم النص الديني، حسب معارفهم وعلومهم،»⁴، ومقول مثل ذلك سيتيح إمكانية تنضيد قراءات وأفهام جديدة بجانبها، لها حق وحرية تلمس جديد دلالي للنص المقدس، وبالتالي تتعدد التجارب الدينية وتتوابع القراءات وتكتفي بستر عورتها دون تتبعها عند

¹ محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، المرجع السابق، ص 73

² توفيق بن عامر، التجربة الدينية بين الوحدة والتنوع، المرجع السابق، ص 6

³ حيدر حب الله، المقدس والدين، العلاقة الإيجابية والعلاقة السلبية، مجلة نصوص معاصرة، السنة الثانية، العدد الثامن، خريف 2006،

مركز البحوث المعاصرة، بيروت، ص 2

⁴ حمدي الشريف، النص الديني بين الاكتفاء والانفتاح، مقال منشور في ملف بحثي جماعي " الدين ومكاسب المعرفة البشرية من معضلة الانكفاء إلى ضرورة الانفتاح"، إشراف وتنسيق: الحاج دواق، تقدم: البشير ربوح، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، 3 ماي 2017، ص 43

غيراتها « يفزع بعض دارسي الدين من الاختلاف في فهم الدين وتنوع قراءة نصوصه، في حين أن مثل هذا الاختلاف حالة بشرية لا تختص بديانة معينة، إذ ولد الاختلاف في الفهم منذ وجود الإنسان وظهور الدين في حياته. افتراض ديانة في الأرض بنسخة واحدة كلام غير واقعي، إذ لم تعرف البشرية ديانة بنسخة واحدة أبداً، حتى في ديانة آدم العائلية، كما تقصّ علينا التوراة والقرآن ذلك، اختلف ولداه حول مفهوم القربان»¹، فينمو مناخ تعددي تتعايش فيه الهويات الدينية والمذهبية المختلفة، وتختفي القراءة الفاشية الأنحصارية، وهذا ما تعد به الهرمنيوطيقا لهذا كانت مستلهما معرفيا ومنهجيا عند سروش الذي أكد في هذا المبنى أن النص المقدس ذو كثافة غير محدودة من المعاني والدلالات، وقد شبه مهمة فهم النصوص بمسرح امتحان أو مسابقة تسير حيثياتها بمزاحمة المتنافسين ليظهر الرابع لا بإقصائهم من المنافسة، بل في زحمة الآخرين يطيب الانتصار «فالحقيقة أن معترك الفهم الديني بمثابة ميدان مسابقة، وفي هذا ميدان هناك لاعبون كثيرون، والمسابقة لا تقوم على مشاركة شخص واحد، بل تقوم على هذه الكثرة والتعدد.... ولا نتصور أن تفسيرنا في هذا العالم هو الحق الوحيد وفهمنا هو الفهم المصيب ونتحرك من موقع إخراج سائر اللاعبين من ساحة اللعب»².

بخلاف التصور التقليدي الذي عمل على صب النص وفهمه وقراءته في قوالب جامدة، كان ضدًا حادا لأي محاولة سبر جديدة لأغوار هذا النص، لأن ذلك إسقاط لقراءات وطمسها، فالبلورالية الفهمية هنا تصبح ضرورة يقتضيها النص الحمال للأوجه*، قبل أن تحل البلورالية المذهبية أو الدينية «

¹ عبد الجبار الرفاعي، الدين والاعتزاب الميتافيزيقي، المرجع السابق، ص 214

² عبد الكريم سروش، الصراطات المستقيمة، المصدر السابق، ص 16

* وردت هذه الصيغة على لسان علي بن أبي طالب عليه السلام يوم أراد عبد الله بن عباس (حبر الأمة وترجمان القرآن) النزول إلى الخوارج لمناظرتهم، والمعلوم عنهم أنهم نصّيون يأخذون بظواهر النصوص، فجاء تنبيه علي لابن عباس حتى لا يسقط في فخهم، فقد كان القرآن هو عمدة الاستدلال عندهم. كان مُدركا أمير المؤمنين على أن هذا النص الذي يحتكمون إليه يحتمل تفسيرات مختلفة، وهو يسوق قارقه إلى التأويل يمينا وشمالا، فنصح حبر الأمة بأن يسوق خصومه في المناظرة إلى السنة النبوية ليقم عليهم الحجة والبرهان، وتفنيد مزاعمهم «لأن كتاب الله صامت وحمال أوجه، أما السنن النبوية فهي أقوال وأفعال النبي صلى الله عليه وآله وسلم فلا يمكن لأحد من الناس دفعها. ولذلك قال أمير المؤمنين علي لابن عباس بعثه للاحتجاج على الخوارج: لا تخصمهم بالقرآن، فإن القرآن حمال ذو وجوه، تقول ويقولون، ولكن حاججهم بالسنة، فإنهم لن يجدوا عنها محيصا» محمد التيجاني السماوي، فاسألوا أهل الذكر، مؤسسة آل البيت عليه السلام، إيران، ط1، 1385، ص79، ولابن أبي حديد المعتزلي استدراك في شرح الوصية العلوية «ومن وصية له عليه السلام لعبد الله بن العباس أيضا لما بعثه للاحتجاج على الخوارج: لا تخصمهم بالقرآن؛ فإن القرآن حمال ذو وجوه، تقول ويقولون، ولكن حاججهم بالسنة، فإنهم لن يجدوا عنها محيصا. الشرح: هذا الكلام لا نظير له في شرفه وعلو معناه، وذلك أن القرآن كثير الاشتباه، فيه مواضع يظن في

إن إمكان القراءات المختلفة للنص يرتبط ارتباطاً مباشراً بإمكانية القراءات المتعددة للدين... فشرعنة القراءات المختلفة للنص ستفضي تلقائياً إلى مباركة القراءات المختلفة للدين وشرعنتها.¹ إذن إن طريق التعددية الدينية لا بد أن ينطلق من التنظير والممارسة لمقولة الكثرة المؤولة للنص (تعدد المعنى)، من أجل ترشيد العقل الديني نحو استساغة التعددية على مستوى الدين والمذهب، وهذا لا يعني فتح الباب لفوضى تفسيرية، بل إن البرهان والاستدلال هو الفيصل في قبول أي لون من القراءات، وقد اعتبر سروش أن هذه الظاهرة البلورالية في استبطان معاني النص هي ليست مخصوصة بالمقدس من النصوص، بل إنها سارية حتى على المدنس منها، فكثيراً ما نجد كتابات العرفاء والعلماء والمبدعين والشعراء تفيض بالمعاني والدلالات، ولها بطون متلونة متنوعة «وهذا المعنى لا يختص بالكلام الإلهي، فعندما نقرأ في مكتوبات عظماء الأدباء والشخصيات العلمية والأدبية فإننا سوف نصطدم بنفس هذه الظاهرة وسنجد أن كلامهم ذو بطون ويحتمل وجوهاً متعددة»².

نقد المبنى الأول: سروش وإن كنا لا نشكك في نيته المتطلعة للتسامح والتعايش بين المؤمنين، إلا أنه لم يضبط لنا مدار البحث في مقولة التعددية الدينية عند إثارته لشرطية الاعتراف بتعددية الفهم للنص الديني، هل المقصود به إيصالنا إلى تعددية مذهبية وهذا وارد في التاريخ الديني للمسلمين، وحقيقة ثابتة في رأسمال الإسلام كما يكشفه ماضي العلوم الشرعية (علم الكلام، أصول الفقه، فقه، تفسير، حديث، علم الرجال، عرفان)، لكن كيف يمكن سحب هذا المبنى على جميع الأديان وإن كانت سماوية، فالوحدة معدومة بين الأديان الإبراهيمية؛ باعتبار الشريعة المحمدية ناسخة لما قبلها. فهذا المبنى الذي يتبجح به مقبول لبعث منطق البلورالية المذهبية أو الفرقية، إذ الاعتراف مفقود بين الأديان حول حقانية وإلهية نصوصها التأسيسية المقدسة (توراة زبور إنجيل قرآن)، وكل ملّة أو دين يعتبر الخروج عن

الظاهر أنها متناقضة متنافية، نحو قوله: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ وقوله: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ ، ونحو قوله: ﴿وَجَعَلْنَا مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ سَدًّا وَمِنْ خَلْفِهِمْ سَدًّا﴾ ٣ (قوله) : ﴿وَأَمَّا تَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَىٰ عَلَىٰ الْهُدَىٰ﴾ ، ونحو ذلك، وهو كثير جداً؛ وأما السنة فليست كذلك، وذلك لأن الصحابة كانت تسأل رسول الله صلى الله عليه وآله وتستوضح منه الأحكام في الوقائع، وما عساه يشبه عليهم من كلامهم؛ يراجعونه فيه؛ ولم يكونوا يراجعونه في القرآن إلا فيما قل؛ بل كانوا يأخذونه منه تلقفاً، وأكثرهم لا يفهم معناه، لا لأنه غير مفهوم؛ بل لأنهم ما كانوا يتعاطون فهمه؛ إما إجلالاً له أو لرسول الله أن يسألوه عنه،» ابن أبي حديد، شرح نهج البلاغة، تحقيق:

محمد أبو الفضل إبراهيم، الأصل 77، ج18، مؤسسة اسماعيليان للطباعة والنشر والتوزيع، إيران، (د/ط)، (د/س)، ص71-72

¹ أحمد واعظي، الدين وتعدد القراءات، مجلة المحجة، العدد الثالث - نيسان 2002 محرم 1423 هـ، معهد المعارف الحكمية، لبنان، ص 11

² عبد الكريم سروش، الصراطات المستقيمة، المصدر السابق، ص13

دائرته هالكا غير معذور » وإذا كان الأمر كذلك فمن أين للأستاذ سروش أن ينطلق من هذا المبنى ليوجه الكلام نحو الأديان السماوية¹، إن ما استُبطن في هذا المعنى لا يخدم إلا التعددية المذهبية داخل الدين فكيف لسروش أن يجعله ممتددا خارج الدين يستدعي الأديان المختلفة لتجتمع بنصوص مختلفة متباينة المصدر والدلالة. والتنبيه الثاني الذي يترصد هذا المبنى هو هل التعددية في الفهم تفضي إلى تعددية في الحقيقة؟ وهل الحق الديني يرضى أن يحمل بلورالية دلالية لا متناهية قد يضيع معها ويتيه؟ وهل الفهم الجديد يلغي الفهم القديم أم يزيد عليه أو ينقص؟ وهل التعامل البشري مع النص الديني أفضى ويفضي إلى فهم متعددة مختلفة بالرتب؟ أيكون منها المنير والأكثر نور؟ أم يكون منها النور والظلمة؟ وهنا مشكل لأننا سنكون أمام تصنيف مقلق يرتب التفاسير إلى صحيحة وخاطئة (أفهام عرضية)! وبالتالي تدين صحيح وتدين باطل. فيغدو فقه الشافعي أصح من فقه مالك، وعقد الأشعري أصدق من عقد واصل بن عطاء. كما يأخذ على سروش هو اختزاله جوهر الدين في فهم النص، وكأن بعث الأنبياء عبر التاريخ هو أن يصل المتدينون إلى استنباط أفهام معينة من النصوص المقدسة، ليحققوا فوزا أخرويا! وأين حظ سنن وأفعال وأقوال الأنبياء وتجارهم الروحية من الدين؟ وهذا اختزال للشريعة في بعدها المجرد (فهم النص) «وهل يحضى البشر بالنجاة جزاء فهمهم النصوص الدينية؟. لا مفر من أن يكون للأعمال موطئ قدم في ساحة جوهر الأديان،»².

المبنى الثاني: ينتقل سروش في هذا المبنى من التنوع والتعدد في فهم النص، إلى التعدد والتنوع في فهو واستيعاب التجارب الدينية، وحالها كحال التجارب الطبيعية أو الروحية التي تتلون التفاسير المطللة على كنهها «التنوع الذي لا يقبل الوحدة في ذاته، فكما أننا لا نمتلك ديناً غير مفسر، فلذلك لا توجد تجربة غير مفسرة، سواء في دائرة الطبيعة أو ميدان الروح،»³، وقد فسر سروش التجربة الدينية على أنها تقابل والتقاء مباشر وبدون واسطة، مع المطلق اللامتناهي في تعاليه وتساميه، هي تجربة قوامها الاتصال والوصال «فالتجربة الدينية عبارة عن مواجهة الأمر المطلق والمتعالي»⁴، وهي المقام

¹ مالك مصطفى وهي العاملي، قراءة في التعددية الدينية : هل هي دعوة إلى اللادينية، المرجع السابق، ص 33

² مصباح اليزدي، عبد الكريم سروش، علي رضا قائمي نيا، بين الطريق المستقيم والطرق المستقيمة، المرجع السابق، ص 68

³ عبد الكريم سروش، الصراطات المستقيمة، المصدر السابق، ص 17

⁴ المصدر نفسه، ص 17

الذي تدرك فيه الألوهية، ويصبح فيه الإله معطى تجريبي (روحاني)، والمواجهة معه حالة معيشة (vécu) «التجربة الدينية تعني مواجهة الله وإدراك حضوره، والمثل في حضرته، وتحسس هذا الحضور وتذوقه روحياً. هي نحو تجل للإلهي في البشري.»¹، ولهذا التجربة الدينية تجليات مختلفة، تأخذ صور وأشكال متنوعة متعددة؛ polymorphous لا تتحكم الروح في حضورها، ولا تتدخل في صورنتها (صورة وشكل)، ولا في تمددها أو انحسارها « وهذه المواجهة تتجلى بأشكال عديدة وصور مختلفة، فتارة بصورة رؤيا، وأخرى بسماع صوت معين، وثالثة برؤية ملامح وألوان، ورابعة على شكل احساس باتصال النفس بعظمة عالم الوجود....»².

وقد أسهب سروش في استعراض أشكال هذه التجربة الروحية في تصوير روحاني عرفاني مهيب « فكل هذه الحالات الروحية والمتغيرات النفسانية يمكنها أن تكون مصاديق التجربة الدينية مع ما بينها من تفاوت في الأبعاد »³ ، وهذه التجربة ظاهرة مشتركة بين جميع الأديان، وقد كان شلايماخر اللاهوتي الألماني سبّاقاً في تناول هذه المسألة في لاهوته الذي جعله مبنياً على فلسفة التجربة الدينية، أو الإيمان الباطني، كخبرة جوانية يحياها المؤمن مع المطلق، هذا الشعور الديني حسبه يرفع الإنسان إلى مقامات من الروحانيات أعلاها درجات الاعتراف من 'الوحي'، فالتجربة الدينية حسبه من سنخ سيكولوجي تماثل حالة الإحساس والشعور، لا أسوار المنطق والتفكير والاستدلال الجافة، إنه لاهوت المشاعر الذي رسمه شلايماخر كما يرسم ذلك في كتابه " عن الدين" ، يقول في خطاب موجه لأصحاب الفهم العقلاني للدين «إن الجوهر الذي يقوم عليه فهمكم لهوية الدين ومركزيته يجب ألا ينتمي لا للفكر ولا للمعالجة الفلسفية، وإنما يقترب من قيم الحدس والشعور.»⁴، إن التحليل الفنومينولوجي للتجربة الدينية يجعلها كحالة سيكولوجية معاشة، أو حدث جواني تتناظر فيه الرؤية الروحية والسمعية، وهذا الشعور الباطني هو جوهر الدين كما يذهب إلى ذلك ويليام جيمس «أعتقد

¹ عبد الجبار الرفاعي، الإيمان والتجربة الدينية، المرجع السابق، ص9

² المرجع نفسه، ص17

³ المرجع نفسه، ص17

⁴ فريدريك شلايماخر، عن الدين خطابات لمتقريه من المثقفين، ترجمة: أسامة الشحمان، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ط1،

أن الشعور هو المصدر الأعمق للدين، وأن الصياغات الفلسفية واللاهوتية ليست إلا منتجات ثانوية»¹.

وقد رفض رائد البراغماتية الاختزال الوضعاعي للدين مؤكدا على فريدة التدين، وروحية التجربة الدينية (تجربة فردانية جوانية)، كما بسط ذلك وأكثر في كتابه "تنويعات التجربة الدينية" مع عجز في التعبير والتدليل عن مضمون تلك الحالة الشعورية، ونشر معانيها في قوالب اصطلاحية مادية « لو كان للدين أن يعني شيئا محددًا بالنسبة إلينا، فينبغي أن يعني-وكما يبدو لي- هذا البعد العاطفي المضاف، هذا الاعتناق الحماسي، في نطاقات لا يسع الأخلاقية إلا أن تنحني رأسها وتنصاع. لا ينبغي للدين أن يعني شيئا أقل من هذا المدى الجديد للحرية، عندما ينقضي الصراع، وتدوي نغمة الكون في آذاننا، ويمتد ملك سرمد أمام أعيننا»²، وعليه سيكون الدين نوع من التجربة الدينية المتعلقة بالتصور الظاهراتي، بحيث تتعالى عن التفسيرات العقلية الاستدلالية، أو أن يكون الدين مختزلا في عقائد نظرية أو طقوس شعائرية، دون مراعاة التجارب الدينية، ذلك الجوهر الذي تفتقت من لبابه هذه القشور بتعبير العرفاء، أو هي المعنوية (spirituality) بتعبير مصطفى ملكيان، ذلك الجوهر الذي تحجبه العوارض « أنها هي الدين بلبه وجوهره، ولا مانع عندي من القبول بذلك أيضا»³، وعليه ستغدو هذه التجارب الدينية هي جوهر الأديان، وأن التفاسير التي حامت حولها هي التي تحدد لنا حقيقة وطريقة التدين، كما سيظهر مع صاحب "الصراطات المستقيمة"، وقد قوّم سروش دلالة للتجربة الدينية بمزيج من النماذج التي تردد إليها من مختلف الملل والنحل، على رأسها تجارب العرفاء والذي يبقى الرومي إماما لهم بتجربته، والرسول صلى الله عليه وسلم هو صفوة كل التجارب، وخبرة كل الخبرات الروحية والأخلاقية « ويتحدث المولوي « جلال الدين الرومي» أيضا بلغة «سورياليسية» عن لزوم تناول المكنسة وإزالة الغبار عن سطح البحر، وأما النبي محمد (صلى الله عليه وآله) فقد وضع بين أيدينا تجربة قلبية أقوى وأشد من جميع التجارب، هي تجربة المعراج»⁴، وقد اعتبر سروش

¹ يحي خالد ملص، دين الفرد في مواجهة دين الجماعة أو الدين في حدود التجربة الجوانية، مركز نھوض للدراسات والبحوث، الكويت، (د/ط)، 2020، ص 12

² المرجع نفسه، ص 20

³ مصطفى ملكيان، التدين العقلاني، ترجمة: عبد الجبار الرفاعي وحيدر نجف، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ط1، 2012، ص 30

⁴ عبد الكريم سروش، الصراطات المستقيمة، المصدر السابق، ص 18

واستناداً إلى المرويات أن الرؤيا تعد لون من ألوان التجارب الدينية لأنها تضعنا في حضرة مفارقة عن عالم الكون والفساد؛ هي الحضرة الملكوتية، وباعتبار أن الرؤيا كانت أحد تجليات الوحي الإلهي للنبي حسب تفسير العرفاء « وكان الوحي في بداية الأمر ولمدة ستة أشهر ينزل على شكل رؤيا صادقة، إذن فالرؤيا الصادقة على هذا الأساس تعتبر جزءاً من ستة وأربعين جزءاً من النبوة»¹.

لقد اعتبر الرفاعي أن الإنسان المقذوف في هذا الوجود يعاني آلام وقلق بتعبير كيركغورد*، فهو يسري نحو المكافحة والمعاناة المتواصلة (كفاح وجودي ذاتي)، نحو نفسه والآخرين ونحو الله، هذا الأخير الذي يتحقق الإيمان به عبر قفزة كما يسميها، من هنا دعى إلى إيمان يتواجه فيه الإنسان مع الله وحيداً باعتباره معاناة ذاتية، رافضاً توجيه هذا الإيمان من أي مؤسسة أو كهنوت (وإن كان المقصود هو الكنيسة التي تسلطت في إدارة التجارب الإيمانية للناس وسلبهم لحرياتهم "وسيط مقدس") «حيث يقف الفرد وحيداً أمام الله، وتتحقق علاقته مع الله عبر معرفة الذات وفهم الإنسان-الآخر، يمكنه أن يستقبل هذه الإمكانية-الفرصة (الحب) الذي يمثله الله - المسيح عن طريق الإيمان وليس عن طريق البراهين العلمية والوقائع»².

إن الإنسان جائع وعطشان بروحه يحتاج إلى من يطعمه ويسقيه، يعاني من ظمأ أنطولوجي وتيه في عالم الآلام واللامعنى والاغتراب الوجودي، حتى تأتي التجربة الدينية فتكشف حجب الأنوار والقوة والحقيقة، وتفيض عليه الحقائق فيخرج من حيز الوجود إلى ما فوق ذلك الوجود الذي يحمله، وكما لا فوق الكمال البشري، وقوة مفارقة لما كان يواجهه، تتجاوزته وتفوق قدراته المحدودة، كل هذا يشعره بأنه في مواجهة واتصال بالإله «التجارب الدينية بمختلف مستوياتها وأنماطها في منهل ارتواء الضمأ للمقدس. ومع أنها تختلف باختلاف البشر، وتمثلهم للإلهي في البشري، لكن كل شخص يرتوي منها

¹ المصدر السابق، ص 19

* عالم لاهوت وفيلسوف دانماركي (1813-1850) نشأ على المذهب البروتستانتي، يعدّ أب الفلسفة الوجودية ولد في كوبنهاغن ومات فيها. احتل مكانة مرموقة في الفكر الأوروبي وذلك مرده إلى حياته المملوءة بالتناقضات والمأساة، دارت فلسفته كلها حول موضوعات: الخطيئة والحرية والحب والزواج والندم والتكفير والغواية والمصير؛ ذلك لأنه عانى هذه المشكلات جميعاً معاناة عنيفة حية. ركزت فلسفته على مفهوم الفردية والذاتية، كانت له انتقادات لبعض الممارسات والتصورات المسيحية الكنسية (الدين الطقوسي) ينظر: فريتيوف برانت، كيركجور، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، مكتبة دار الكلمة logos، مصر ط1، 2009.

² سورين كيركغورد، في نقد الدين الجماهيري، ترجمة: قحطان جاسم، منشورات ضفاف، منشورات الاختلاف، العراق- الجزائر، ط1،

حسب استيعاب ظرف وعائه، وقدرته على المثول في حضرة الله.¹، يمكن تفسير التجربة الدينية بأنها لحظة التقاء الذات (المتناهي) بالموضوع (اللامتناهي) على مستوى باطني، وقد يظن البعض أن المشاهدة أو السمع قد لا يخرج عن المعيش البراني، لكن التجربة الدينية وما تحويه من أنوار الحق هي فوق الإدراك الفيزيائي والاختزال البياني «التجربة الدينية جوانية، غاطسة في الذات، بل متماهية معها، لا يمكن بلوغها بأدوات ووسائل حسية، وربما لا تشير إليها ظواهر التدين الخارجية... من يعيش هذه الحالات يجد العبارات تختنق وتضيق في توصيف الحالات»².

لقد أكد أكثر المستقرئين لتاريخ الأديان أن التجارب الدينية للبشر كانت الملمهم الأول لظهور الدين، ومأسسته في سلطة، أو جماعة حاكمة قائمة عليه، فيغدو تاريخ الأديان هو تاريخ التجارب الدينية التي حملها متدينوها الأوائل « ما من شك أن كل دين له مؤسساته وتاريخه، بدأ أول مرة بتجربة أو تجارب دينية لشخص هو عادة مؤسس ذلك الدين. وبهذا يمكن اعتبار التجربة الدينية أصل وبذرة الدين المؤسساتي التاريخي»³، لكن سروش نجده في هذا المبني يركز في بعض الأحيان على الأديان الكتابية، ليؤكد مرجعية التجربة النبوية وأتباعم للأديان الإبراهيمية، أرباب الباطن والكشف كما يسميهم «إن كافة الأديان بدورها مسبوقه بحالة الكشف والتجربة الغيبية والقدسية والوحدانية التي عاشها الأنبياء... بل إن أتباعم من أرباب السلوك ورياضة النفس كان لهم حظ من الوحي والتجربة الباطنية أيضا.»⁴، بل إن هذا الوحي والمناجاة قد تغشى حتى الحيوان كما في قصة النمل التي يتمثلها الرومي في نظمه العرفاني « فقد أوحى الله تعالى إلى النحل لتبني بيوتها على سفوح الجبال وبين أغصان البشر، وكانت معطيات هذا الوحي للنحل، كما يقول «مولوي» هي صناعة العسل والشمع. »⁵ بل إن وحي البشر من سنخ وحي النحل، لأن المنبع واحد والمقصد أيضا وهو البناء «فلا يعقل أن يكون الوحي الإلهي إلى هذا الإنسان أقل شأنًا من الوحي إلى النحل»⁶.

¹ عبد الجبار الرفاعي، الدين والظما الانطولوجي، المرجع السابق، ص 134

² المرجع نفسه، ص 134-135

³ مصطفى ملكيان، العقلانية والمعنوية مقاربات في فلسفة الدين، المرجع السابق، ص 483

⁴ عبد الكريم سروش، الصراطات المستقيمة، المصدر السابق، ص 19

⁵ المصدر نفسه، ص 20

⁶ المصدر نفسه، ص 20

مهما تعددت هذه التجارب الدينية وانحجبت عن بصر وسمع من عايشوا أهلها، فلا مناص لها من تفسير بينها، وقول يشرحها، وبيان يبلّغها، باعتبار تفسيرها هو محض الدين والتدين، غير أن الحقيقة المبرّرة هو العجز عن التفسير والشرح الجزمي والنهائي لها، بل وحتى التعبير عن مشادات ووقائع التجارب الدينية غير ممكن من أصحابها، فالنقل غير ممكن في حدود نظام لغوي متعارف، فيحل التمثيل والاستعارة محل الواقع والنظارة «الكثير من تجارب العرفاء والمتصوفة تستعصي على الشرح والتفسير، إذ لا يتسنى نقلها للآخرين بلباس العبارات والألفاظ، وعلى الرغم من كل ما كتبه وما وصف به أولئك العرفاء والمتصوفة مشاهداتهم الروحية، فضلا عن كل ما تركوه من أثر بالغ في ثقافة عصرهم والعصور التي تلتهم، إنهم حين يطلقون ألسنتهم في شرح حالاتهم وتفسيرها، يصرون على أن ما رأوه بالمشاهدة وما لمسوه بالتجربة يأبى الانصياع لنظام اللغة والدلالة والتفسير»¹.

إذا كانت المتن الديني في المبنى الأول هو ذو بطون، فإن التجربة الدينية هي كذلك متكثرة التفسير والتأويل على شاكلة النص كما في المبنى الثاني «فهو في جوهره يشبه إلى حد كبير المبنى الأول مع فوارق أبرزها أن المادة المفسرة هناك هي المتن الديني، أما هنا فهي التجربة الشخصية للمتدين نفسه، وإلا فالنسيج الحاكم هنا وهناك واحد تقريبا»²، إذن التجارب الدينية تعدّ جوهرًا إلى جانب المتون المقدسة للدين وعليه ستكون على شاكلة النص عرضة للتأويل والتفسير خصوصا الصوفية منها «ولابد أن نلاحظ أن هناك مستويات مختلفة من تأويل التجربة الصوفية، تماما مثل التجربة الحسية»³، وستكون التجارب الصوفية هي المرآة الأكبر التي تعكس مختلف الخبرات الروحية لأهلها، والتي تشكل منهل الإيمان والتدين عند المؤمنين، خصوصا في الحقل الإسلامي «وربما أتيح القول أن تفاسير التجارب الإيمانية عملية تتجلى أكثر ما تتجلى في نظريات العرفاء...»⁴.

اعتبر سروش أن تجربة الأنبياء هي النور الذي يضيء لنا عالم التفسير للتجربة الدينية، فحقيقة التجربة الدينية تتكشف للعوام بتعريف وشرح نبوي كما يرى، فبعد عقد تمثيل علمي عن حاجة الناس

¹ إحسان علي الحيدري، فلسفة الدين في الفكر الغربي، المرجع السابق، ص 228

² حيدر حب الله، التعددية الدينية، نظرة في المذهب البلورالي، المرجع السابق، ص 90-91

³ ولتر ستيس، التصوف والفلسفة، المرجع السابق، ص 54

⁴ عبد الجبار الرفاعي، الإيمان والتجربة الدينية، المرجع السابق، ص 343

للعلماء في إدراك حقائق الأشياء التي اكتشفوها، فالبشر كانوا يحسون بالماء ويستعملونه في حياتهم لكنهم لم يكونوا يعرفون حقيقته، وهذا ما ينطبق على التجارب الدينية التي يجيهاها البشر لكنهم لا يفقهون معناها وحقيقتها، فهكذا نحتاج إلى أنبياء لمعرفة حقيقة التجارب الدينية ودرك التفسير المقبول والصائب لها، فكل تجربة مفتقرة إلى شرح وتفسير وبينونة، لأن التفسيرات كثيرة متنوعة والحقيقي منها قليل «فإحدى وظائف الأنبياء هي تعليمنا كيفية تفسير تجاربنا الباطنية، لأن هذه التجارب وإن كانت تحتوي على تفاسير متعددة ومتنوعة، إلا أن هذا لا يعني أن جميع هذه التفاسير موافقة للحق»¹، وهذه حقيقة تقتضي الاعتراف على مستوى تنوع التجارب الدينية، أو تنوع واختلاف التفسيرات والفهوم المرسومة حولها، وهذه كلها تفضي إلى بلورية في المعرفة الدينية «سواء قلنا إن التجربة الدينية أمر واحد له تفاسير مختلفة ومتنوعة، أو قلنا إن التجارب الدينية متنوعة ومتعددة في الأصل، على أي حال نحن نواجه التنوع وعدم التغافل عنه»²، لأننا لا نعاني كلنا ولا نتشارك مع صاحب التجربة الدينية في تجربته، لأنها بالنسبة له إدراك حضوري معاش، أما نحن فإدراك تفسيري تأويلي، مُحمّل بقبليات ومفروضات وأطر ثقافية واجتماعية ودينية وتاريخية معينة، تلون حقيقة التجربة الدينية في عرضيات خاصة «وهكذا تكون المسألة في التجربة الدينية فإن المسلم عندما يريد أن يتعقل أحاسيسه ويقدمها للآخر فهو يشرع بأخذ طريق منفصل عن رفقاء دربه في نفس التجربة، والسبب أنه محمّل من بيئته وغيرها بنظام مفاهيمي خاص ومختلف»³، فنحن معذورون في تفسير تجاربنا الدينية حتى يبلغ الأنبياء أرضنا ويوجهوه تفسيرنا ويصححونه فلا نجانب الحق والصواب «ولهذا السبب نحتاج إلى الأنبياء»⁴. لا تنفك الرؤية السروشية على امتدادها طوليا في مقولة التعددية الدينية من عقب النظم المولوي لدرجة أن عدّه الصيدلاني ذو القول الحُجَّة، وأن تجربته خاتمة التجارب الدينية، لقد أسكر المولوي عقل وفؤاد عبد الكريم سروش، لأنه كان يرى فيه شخصية استثنائية فدان له بالمعنى والمبنى «وممثل كلام المولوي هنا حجة في المقام، وأنا بدوري أعتمد في هذا الباب على أعمال جلال

¹ عبد الكريم سروش، الصراطات المستقيمة، المصدر السابق ص22

² المصدر نفسه، ص22

³ حيدر حب الله، التعددية الدينية، نظرة في المذهب البلوري، المرجع السابق، ص94

⁴ المرجع نفسه، ص22

الدين المولوي، لأنني أولاً: أرى أنه خاتم العرفاء، وثانياً: إن بيانه يمثل أحلى بيان وأجمل بيان،¹ لقد تلون هذا المبنى بأشعار المولوي التي استأنس بها عبد الكريم سروش وقد اعتبر ذلك حجية يخدم التعددية الدينية، ثم ينتقل إلى إثارة مسألة وحدة الحقيقة بين الأديان، فكلها تعبيرات عن وجهات نظر مختلفة لحقيقة واحدة، فكل الأديان هي تجارب دينية قادها رموزها الروحانيون، انجذبوا بفطرتهم نحو قوة مطلقة متعالية، اختلفوا فيما بينهم في الرؤية والنظر إلى الحقيقة، فتعددت المناظر وتوحد المنظور كما يبين ذلك بسند مولوي «ويتحدث المولوي في أحد المواضع من أشعاره عن اختلاف المنظر بشجاعة وبصراحة فائقة ويقول:

من خلال المنظر يا عقل الموجود.

يختلف المؤمن والمجوسي واليهود.²

فلا يكون الاختلاف الديني بين البشر لا يحتكم بميزان الحق والباطل، بل بمنطق تباين الرؤى والتصورات المصاغة والمتشكلة حول الحق المطلق المتعالي (الله)، وحتى الأنبياء كانوا سفراء هذه التعددية والتنوع والاختلاف في الرؤية والمنظر «فالحقيقة واحدة ولكن الأنبياء الثلاثة ينظرون إليها من ثلاث زوايا، أو يقال بتجلي الحقيقة لهؤلاء الأنبياء الثلاثة على ثلاثة أنحاء ومن خلال ثلاث نوافذ، ولهذا قدموا لنا ثلاثة أديان»³.

هذه النسبية في الرؤية أو المنظر كما يهوى تسميتها هي مناط حقانية الأديان، وفوز أتباعها بالخلاص والنجاة، والإقرار بتعددية الأديان ومعذورية أهلها ونجاتهم، لأن تجليات الحق مختلفة متنوعة، لاختلاف التجارب الدينية في جميع الأديان «لاشك أن الإيمان الديني يرتكز على هذه التجارب، والنوع الأعمق والأشد لهذه التجارب ما عاشه الأنبياء والأولياء والعارفون والقديسون، حيث كانت لهم تجارب عميقة جداً، وقريبة غاية القرب من الألوهية. والواقع أن هذه التجارب هي أعمق مستويات الأديان الكبرى، أي أنها في الحقيقة النواة المركزية للأديان»⁴، بل تسوية جميع الأديان بنصوصها

¹ عبد الكريم سروش، الصراطات المستقيمة، المصدر السابق، ص 23

² المصدر نفسه، ص 23

³ المصدر نفسه، ص 23

⁴ عبد الجبار الرفاعي، الإيمان والتجربة الدينية، المرجع السابق، ص 136

وضعية كانت أم سماوية حسب ما يفهم من كلامه؛ وتوظيفه للنظم الرومي في أن كل التجارب الدينية حقة وفطرية، وتلك التجارب ما هي إلا توصيف وتعبير عن الحق المتعالي، وبحكم بشریتنا كما يرى الرومي تُهَنَّأ في العبارة، وتوحدنا حول البشارة (الخلاص)، ضُعْنَا في المبني، واتفقنا في المعنى، هذا حال اختزال اللانهائي في النهائي، والمطلق في النسبي، والمقدس في المدنس، والمتعالي في المتداني، فكلنا في كهف مظلم نتحسس بومة المنيرفا، فماسكُ بجناح، وقابضٌ على رجل، ومكتف بمنقار، والكل ينشد "حقيقة البومة عندي" إذا كان هذا حال المحسوس عند العميان فما حال المجرد عند العميان؟ «فما دام الإنسان يعيش في قفص البشرية فحكمه هو هذا الحكم... ولهذا لا يدرك أي شخص منا الحقيقة كما هي، فكل شخص يرى الحقيقة من خلال زاوية معينة ويستنتج أوصافا معينة بذلك المقدار، ويمثل المولوي لذلك تمثيلا رائعا عندما يقول:

إن صوت الناي الذي ينفخ فيه العازف.

إنما يخرج الصوت بمقدار الناي لا بمقدار العازف»¹.

اعتبر عبد الكريم سروش أن الخواص الذهنية والحسية للشخص المدرك تُوقعه دائما في شبك التشبيه والتجسيم عند ملامسة تفكيره وشعوره لموضوع ميتافيزيقي متعالي، ولا يسلم من هذه الخصيصة حتى الأنبياء والرسل أولوا العزم، فشبهوا كما شبه العوام وجسموا كما جسم العوام، بحسب أقوال المتصوفة ما يعني أن الذاتية تصبغ كل تصوراتنا وتمثلاتنا حول الحق تعالى «وهذا التشبيه معلول للمنظر الخاص والرؤية التي تُوَظَر ذهن الإنسان... ويعتقد العرفاء أن هذه الحقيقة صادقة حتى بالنسبة للأنبياء الإلهيين أيضا... فكل واحد من الأنبياء وبمقدار ما أدركه في وجدانه من حقيقة الألوهية عرضها لقومه بهذه الكيفية، فالاقتباس من هذه الحقيقة متفاوت لأن شخصية الأنبياء متفاوتة (تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض)»²، فتصبح التعددية الدينية رسم رباني، مفطور عليها هذا الوجود المعيش عبر تاريخ الأديان، وذلك التعدد معلل بنسبية التصور والرؤية البشرية لواجب الوجود، فالشرائع والاعتقادات ما هي إلا صور للألوهية « اختلافات لو جمعت لشكلت صورة متكاملة »³.

¹ عبد الكريم سروش، الصراطات المستقيمة، المصدر السابق، ص 24

² المصدر نفسه، ص 27

³ مالك مصطفى وهي العاملي، قراءة في التعددية الدينية هل هي دعوة إلى اللادينية، المرجع السابق، ص 75

النبوة حسب سروش هي مرآة للتعددية الدينية، فكل الأنبياء هم سفراء لها، صنعوا تجارب دينية متعددة، ووضعوا تفسيرات متنوعة، وخلقوا شرائع متباينة، مع أن النور الذي ينهلون منه واحد (الوحي الإلهي) فعباراتهم شتى، وطرقهم تشبّسى، وكل إلى ذلك الحق الواحد تشير «وأول شخص غرس بذور التعددية في العالم هو الله تعالى الذي أرسل رسلا وأنبياء مختلفين وتجلّى لكل واحد منهم بمظهر خاص وبعث كل واحد منهم إلى مجتمع خاص ورسم تفسيراً للحقيقة المطلقة في ذهن كل واحد منهم يختلف عن الآخر. وبذلك تم تفعيل ظاهرة البلورية»¹، إن تعدد الرؤية تؤدي حاسبه لا محالة إلى تعدد التفسير فلا مناص من التنوع والكثرة الحسنة المحبوبة، لأنها تكريس لإرادة إلهية في خلق عالم ديني متنوع لا يتخلله العنف ولا الاضطهاد باسم الدين، فالكل معذور، ولا يوجد هالك ماثوم، لأن الطريق لا تحدّه طريقة بعينها، ولا تحوزه شريعة، بل هو مشاع بين الأديان رحمة من الله لعباده، فكل الطرق مقبولة لأنها تجلّية نسبية لفهم الحق ودرك الحقيقة «إن الاختلاف في تصورات الإنسان عن الله ينتهي لا محالة إلى تعدد الأديان وتنوع الطرق إليه. بنو آدم لا صورة نهائية يصلون إليها، لذا فإن الله لا صورة نهائية له... وهو لا يدري أن كنه الله وحقيقته لا يعرفها إلا الله، يقول ابن عربي: «لا يعرف الله إلا الله»².

ومن هنا فإن المطلق المتعالي لا يمكن أن يدرك إلا من خلال تجارب فردية خالصة، نحيها ونعجز عن التعبير عنها، فكيف يمكن أن نعبر عن منبع الرؤى، ونوصف ونشرح معراجنا في قوالب لغوية جافة، لا تعكس حيوية وحميمية اللقاء الوجداني، ودفء حالة الشهود التي استُضيفت فيها كينونتي، فتنطفأ جذوة هذه التجربة الشعورية بمجرد أن تنوب الكلمات عنها، وقد عبر النفري* في مواقفه ومخاطباته عن هذه التجربة الفردية، في جو من الرمزية المهيبة، التي يغدو فيها المخاطب محجوباً، لا المخاطب (الله) «أوقفني في الأمر وقال لي... أنا ناظرٌك وأحب أن تنظر إلي والإبداء كله يحجبك عني، نفسك حجابتك وعلمك حجابتك ومعرفتك حجابتك وأسمائك حجابتك وتعزّفي إليك حجابتك فأخرج من

¹ عبد الكريم سروش، الصراطات المستقيمة، المصدر السابق، ص 27

² عبد الجبار الرفاعي، الدين والاعتزاب الميتافيزيقي، المرجع السابق، ص 36

* محمد بن عبد الجبار بن الحسن النفري، من أعلام التصوف الإسلامي ولد في العراق وعاش العصر العباسي كان من كبار الصوفية وتنقل كثيراً بين العراق ومصر، ومن أشهر كتبه كتاب المواقف والمخاطبات. انظر: جمال المرزوقي، فلسفة التصوف عند النفري، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط 1، 2009، من ص 15 إلى ص 28

قلبك كل شيء وأخرج من قلبك العلم بكل شيء وذكر كل شيء وكلما أبدت لقلبك باديا فألقه إلى بدوه، وفرغ قلبك لي لتنظر إلي ولا تغلب علي»¹، إذن شهود الخبرة الدينية (فوق العقلاني) حقيقة مُعاشة من صاحبها محجوبة عن الآخرين « ونظراً لهذا الطابع الانفعالي غير العقلاني الذي تتسم به التجربة، فإن التعبير عنها بلغة الواقع المعاش ومفردات التجارب اليومية، هو أمر على غاية الصعوبة»². وقد اعتبر ويليام جيمس هذا العجز والشلل اللغوي الذي يصيب أصحاب الشهود (التجارب الدينية) مشتركا بين جميع الأديان، إذ لم تقوى آلتهم اللغوية عن الإحاطة تعبيرا وإشارة وفصحا عن مضمون المشاهدات والكشف « ومن هنا، يعدّ ويليام جيمس النُفرة من التوصيف سمة مشتركة تجمع المدارس والاتجاهات العرفانية كافة»³

إذا ستكون الأديان في حقيقتها عبارة عن تجارب دينية، اشتركت كلها في تمثيل صورة الله على الأرض، التي تم بناؤها في مخيلة الفرد أو الجماعة، فالحق تجلى للإنسان عبر التاريخ في صور متنوعة ومتعددة، تنوعت معها أنماط التدين والاعتقاد، وهذه التجليات المتعددة تحيط بها تفاسير وتأويلات تزعم شرحها واستكناه حقيقتها، لا تتوقف في محاولة تشييد معنى نهائي لتلك التجارب الدينية، واختزال جوهرها في قيد البيان وضجيج الطقوس والأفعال، فيكون لها يمشي في الأرض ويمطر من السماء «فالحقيقة لا تتمثل في مظهر واحد ولا أنها تتمتع بوجوه متعددة فحسب بل إن رؤية الناظرين لهذه الحقيقة بمناظر متعددة له دخل بتنوع التفاسير لها، ويشير المولوي لهذا المعنى بقوله:

«أنت لست واحدا أيها الرفيق

بل دوّامات وبحر عميق.»⁴

إن الدين حاجة إنسانية منذ وجود البشر على وجه الأرض، الإنسان احتاج بعد الشعور بضعفه واغترابه إلى من يحضنه، ويأمنه من أهوال الطبيعة، وأهوال الحياة، هو يفتقر إلى تفسير، إلى تبرير لظاهرة الموت، وحركة الحياة، تفكك المعاني، وتيه الفكر، وضياح المصير، والغرق في الخوف والقلق،

¹ محمد بن عبد الجبار النفري، المواقف، المواقف والمخاطبات، (موقف الأمر)، تحقيق: أرثر يوحنا أربري، مكتبة المتنبي، القاهرة، ط1، 1935، ص31

² فرس السواح، دين الإنسان، المرجع السابق، ص31

³ علي الشيرواني، الأسس النظرية للتجربة الدينية، الغدير للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، ط1، 2003، ص146

⁴ عبد الكريم سروش، الصراطات المستقيمة، المصدر السابق، ص28

والدين هو الذي يجعل هذا العالم ممكن العيش، مستساغ المعنى، وهنا ظهرت بذرة الدين، فنمت بتجارب وخبرات القديسين والأخيار والصالحين، وأثمرت فطاب ثمرها في صور التدين «بعبارة أخرى فإن المتدين بحاجة مستمرة إلى الاتصال بالله، والتواصل معه، وهو ما يتم على نحو عام عبر طقوي ومراسم العبادة؛ ويتم على نحو محدود وصفوي في التجارب الدينية العميقة: القبّالا اليهودية، الرهبنة المسيحية، التصوف الإسلامي.»¹ واختلف المذاق باختلاف ألسنة الذواقين (تعدد التفاسير من تعدد لغة وثقافة وبيئة المفسر) « التجارب من وجهة نظر هؤلاء ظاهراتية، ولذلك لا توجد تجربة منها بمعزل عن التأويل، وإذا ما أولت التجربة تأثرت بالثقافة، وخضعت لإشعاعات وتلويحات قيود الإنسان الأربعة: القيد التاريخي، والقيد اللغوي، والقيد الاجتماعي، والقيد الجسماني.»²

يستدعي سروش الأطروحة الهيكلية في تأصيله للتعددية الدينية، ويستحضر أطروحة المقارباتية لحقيقة الله في الأديان، والتي تأخذ صورا وأشكال متعددة، بل متناقضة الفهم والتمثل لحقيقة الألوهية، وبالاستناد إلى النموذج الكانطي الذي يقيم مفارقة بين معرفتنا البشرية المحدودة لحقائق الذاشياء وتموضعها في ثنايا الإدراك الذاتي، وبين ماهيات الأشياء التي هي حقائق قائمة بذاتها مستحيلة الإدراك، ومحجوبة الفهم، وهذا ما ينطبق على الحق المطلق المتعالي «إستنادا إلى فكرة كانط في التمييز بين الشيء في ذاته (noumenon) والشيء في ظهوره وتجليه (phenomenon) ، فإن الله لا يمكن أن يُعرف بذاته، بل يُعرف من خلال تجليه وظهوره لنا، أي إن حقيقة الله عند البشر هي جزء من تجربتهم به ومن طبيعة علاقتهم معه.»³

ينتقل بعد ذلك إلى التساؤل عن مساحة الخلاص والنجاة في هذه الأديان بهذا التصور الذي يجعلها ممكنات بشرية، نسبية، تسير نحو إدراك وتمثل حقيقة الله في تجارب بشرية محدودة «ويستعين هيكل بالتفكيك الكانطي بين النومن والفنومن، أو بين الشيء في ذاته والشيء لذاته(لنا) ليفرق بين الله في مقام اللااسم واللا رسم، وبين الله في علاقته بنا، ويقرر أن ظهور الله بمظاهر ووجوه مختلفة هو سر تباين الأديان، وهو في الوقت ذاته الدليل على حقانيتها جميعا. وتأسيسا على هذا يرتقي إلى تعددية

¹ يوسف زيدان، اللاهوت العربي وأصول العنف الديني، دار الشروق، مصر، ط2، (د/س)، ص179

² محمد مجتهد الشبستري، التعددية الدينية، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، المرجع السابق، ص132

³ وجيه قانصو، التعددية الدينية في فلسفة جون هيكل، المرجع السابق، ص 39

أصيلة في حقل الأديان،¹ فالحل الوحيد حسبه لقضايا العنف والتنافر والتناحر بين الأديان هو: هذا الاعتراف بنسبية التمثل البشري لماهية الألوهية، والذي باستطاعته أن يسحب الشرعية والحقانية من اللاهوت الانحصاري الذي غرقت فيه الأديان والشرائع فإذا «لم تتصالح الأديان فلا أمل بالتصالح بين أبناء البشر، ولا يمكن إيجاد صلح بين الأديان إلا بالتصديق بهذا المعنى والمفهوم، وهو أن الأديان المختلفة عبارة عن انعكاسات وتحليلات لحقيقة الألوهية الواحدة.»²، فيلزم بهذا حتمية الاعتراف بشمول الحقيقة الدينية، والتي نال كل دين حظه الوافر منها، فهي تظاهرات متنوعة، تلمع اللمسة البشرية فيها، فهي مزيج من الحق والباطل، بما أنها تعبيرات نسبية عن المطلق اللامسمى واللامرسوم واللامفهوم «ومن هنا ستكون الحصلة- وفق تصور التعددية الدينية- أن التكثر والتنوع لا بد من النظر إليه بشكل يسمح لنا برؤية الجميع من أديان ومذاهب خليطاً من نور وظلمة، قد يقوى شيئاً أحد الطرفين في واحد منها ويضعف الآخر أو العكس، لا أن نرى أحدهما فقط نوراً خالصاً والبقية كلها غارقة في ظلامٍ مطبقٍ وعممةٍ.»³، فلا تدوب الرحمة والهداية الإلهية في دين أو معتقد بعينه لأنه لا يحتكر أبداً صورة الله الحقيقية، بل تمثيلاً رمزياً يتداولونه يحسبهم بالعيش اللامقطع مع المطلق، لا تتفاضل هذه الصور فيما بينها، ولا تترجح ديانة عن أخرى في بلوغها الحقيقة النهائية فكلها متساوية وصنوان في بلوغ حسن المقام الإلهي كما يقول سروش في حوارهِ مع جون هيك «أنا بنيت تعدديتي الدينية على أساس أن لا أفضلية (بالضرورة) لأي من هذه الصور على الأخريات. على هذا نحن نعيش في عالم حقيقة تعددي مملوء بالصور لمن لا صورة له»⁴.

وقد انتقد سروش الموقف الانحصاري الذي نبت في جميع الأديان وتقوى بنصوص وتجارب وتفسير، والذي يرى نور الهداية، وسبيل الخلاص، ومفاتيح الحق المطلق عنده مبسوط والبقية عمياناً لا يبصرون، محرومون من الرحمة الإلهية التي فازت بها الأقلية المختارة والمصطفاة «إن أتباع كل واحد من هذه الأديان يرون لأنفسهم حظوة خاصة عند الله ليست لدى الآخرين، ولكن إذا كان أتباع كل

¹ عبد الكريم سروش، الصراطات المستقيمة، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العددان 20-21، 1423 - 2002، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ص 147

² عبد الكريم سروش، الصراطات المستقيمة، المصدر السابق، ص 31

³ حيدر حب الله، التعددية الدينية نظرة في المذهب البلورالي، المرجع السابق، ص 87

⁴ عبد الكريم سروش وجون هيك، صورة لمن لا صورة له، المرجع السابق، ص 70

واحد من هذه الأديان يرون دينهم الحق المطلق والحقيقة المحظة ويرون أن النجاة من نصيبهم فقط دون الآخرين، ألا يعني هذا أن العالم يتحول إلى جحيم لا يطاق؟¹، لقد وجدت البلورالية السروشية ومن قبلها الهيكلية ضالتها في الإسلام الصوفي، نموذج شامخ في ترسيم التعددية الدينية، وشاملة الرحمة الإلهية، وترسيخ التعايش والتسامح الديني، ولم يأبها بالأعراض والقشور بل نبهوا إلى خلاص ونقاء الجوهر، مؤكدين على ضرورة الاعتراف بالآخر المختلف واحترامه وتوقيره، وقد صاغوا ذلك في مفهوم " وحدة الأديان"² باعتبار أن هذه الكثرة المليية والنحلية سبل متنوعة صوب اكتشاف الحق الأزلي الأبدي المطلق، وكلها تجارب مع الماورائي **Le Surnaturel** ما يعجل سقوط الأنظمة الأنظمة المغلقة والسياسات الدوغمائية المختزلة للنخات والحقيقة «اعلم أن الله تعالى خلق جميع الموجودات لعبادته، فهم مجبولون على ذلك، مفطورون عليه من حيث الأصالة، فما في الوجود شيء إلا وهو يعبد الله تعالى بحاله ومقاله وفعاله، بل بذاته وصفاته، فكل شيء في الوجود مطيع لله تعالى... قال تعالى: "وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ" (سورة الذاريات، الآية 66).³

نقد المبنى الثاني: أهمل سروش في هذا المبنى الحقيقة التاريخية للأديان، ولم يراعي الجانب المهم فيها المتمثل في أصول الاعتقاد التي يشكل عمدة الإيمان، فكيف يمكن توزيع الحقانية والهداية بين نصوص تأسيسية (الإبستاق الزرادشتي/ أنجيل بوذا/ الأوبانيشاد الهندي/ التوراة/ التلمود/ الإنجيل أعمال الرسل/ القرآن) متفاوتة في العصمة والتقديس والصدور (وضعي/ سماوي)؟ وهل التوحيد الذي يشكل عصب الاعتقاد الإسلامي يمكن أن يلتقي مع التثليث المسيحي أو الثنوية؟، أو نار الجوس؟ وهل نصوص القرآن المعصومة تخدم مقولة التعددية الدينية أم تنقضها؟ إن قولاً بحتمية الاعتراف البلورالي يفرض على الإسلام التنازل والتواضع مع جميع الشرائع والاعتقادات، والكلام بجحجج عن الحقانية والخلاص لأن كل الأديان لها حظ وافر منها، فتم استدعاء جون هيك ومقولات كانط مع نظم المولوي، دون الالتفات إلى قطيعات النصوص كما تنبه بعض المنتقدين «وَلَيْتَ أَنْ السادة، بدل

¹ عبد الكريم سروش، الصراطات المستقيمة، المرجع السابق، ص 29

² تم التعرض لهذا المصطلح في الفصل الثالث "التعددية الدينية"

³ عبد الكريم الجيلي، الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، الباب الثالث والستون، المطبعة العامرة الشريفة، القاهرة، (د/ط)،

الاعتماد على رأي جون هيك، الذي مزج الحق بالباطل للأسف، قد رجعوا إلى القرآن الذي يعتبر الدين الإلهي واحداً ليس إلا، وهو «الإسلام» والقرآن شديد الصراحة في هذا التقرير: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾¹، فيتم نسف قصد الشارع من قوله ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ (سورة آل عمران الآية 85)، يقول فخر الدين الرازي تفسيراً لهذه الآية «اعلم أنه تعالى لما قال في آخر الآية المتقدمة (ونحن له مسلمون) أتبعه بأن بيّن في هذه الآية أن الدين ليس إلا الإسلام، وأن كل دين سوى الإسلام فإنه غير مقبول عند الله، لأن القبول للعمل هو أن يرضى الله ذلك العمل، ويرضى عن فاعله ويثيبه عليه،... ثم بين تعالى أن كل من له دين سوى الإسلام فكما أنه لا يكون مقبولاً عند الله، فكذلك يكون من الخاسرين، والخسران في الآخرة يكون بجرمان الثواب، وحصول العقاب،»².

وستغدو جهود المتكلمين القدامى في درء الاعتقادات الباطلة هباءً منثوراً، فيكون مصير مكتباتهم في الملل والنحل؛ أن "ألقوا بها في النار". إن كل التجارب الدينية عند سروش فطرية وحقة وفاتئة أن يميز بين تجربة فيلسوف، وتجربة شاعر، وتجربة عارف، وتجربة نبي مشرع، وتجربة عالم مستكشف، إن الدين الذي تشكل التجربة الدينية لبّه، هو دين الأنبياء والرسل الذين يتحركون في مسرح الدعوة بمصايح الوحي والإلهام، وإلا كان الدين ليس لله وإنما للإنسان «يعتقد سروش أن لكل إنسان تجربته الدينية الخاصة به، والتي يمكن أن تكون في جوهرها ديناً؛ لأن جميع التجارب تمثل وحياً، وكل ما في الأمر هو أن الوحي ذو مراتب عليا وأخرى دنيا، ويقترن بالعصمة أحياناً، وقد لا يقترن بها في أحيان أخرى، وهناك ما يختص بالديانات وما يختص بالإنسان من الأنبياء والعرفاء والشعراء، فجميعها تمثل تجارب دينية تكون بحاجة إلى تفسير»³، فركّز على النص المولوي لا النص القرآني والنبوي، وحسبه في ذلك أن تجربة الرومي تضاهي تجربة الأنبياء إلا أنها لا تلمس حيوط التشريع لذا ركّز سروش على الإيمان وأهمّل العقائد، وكأن التعددية الدينية ممكنة بين التجارب الروحية فقط، ثم يقع سروش في مغالطة

¹ غلام رضا مصباحي، الصراطات اللامستقيمة، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العددان 20-21/1423-2002، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ص 173

² فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، ج 8، المصدر السابق، ص 138

³ إحسان علي عبد الأمير الحيدري، التعددية من منظور فلسفي، العدد عشرون، مجلة مداد الأدب، العدد 20-2020/11/01، الجامعة العراقية، كلية الآداب، ص 514

رهيبة إذ يعتبر أن ميلاد التعددية الدينية تدشن مع البعث الإلهي للأنبياء والرسل، الذين حسب سلكوا طرقا شتى، وكأنهم صنعوا أديانا جديدة، متناسيا أن الشريعة تختلف (النسخ) لكن أصول الإيمان واحدة، على رأسها التوحيد الذي تكون كل الشرائع عبارة عن أنهار تقود إلى بحره، قد تنزلت في ميقات معلوم، بما يقتضيه مراد ومقصد الشارع «إذن، شرَّعَ اللهُ عدَّةَ شرائع بإرساله رسلا عظاما، وهذه الشرائع لا تعني أنها متضاربة مع بعضها في قواعد التفكير، أو أنها تكتنه اختلافات أساسية في تعاليم الأنبياء»¹.

العجيب أن هناك نص في حوارته التي جمعته مع جون هيك في مجلة قضايا إسلامية معاصرة، تحمل تناقضا ظاهريا مع ما صرح به في الصراطات، ففي الحوار يقر بأن الأنبياء لم يكونوا سفراء للتعددية الدينية ولم يبين كيف ذلك «عليّ التذكير أولا بأن لا أحد من الأنبياء كان تعدديا، فجل همهم كان ترويج الدين ونصرته، وتبيين أفضليته على سائر الأديان، فإذا نظرنا إلى الصعيد الأخلاقي والفقهني لتعاليمهم، لا يسعنا أن نكون تعدديين»²، وفي المقابل يبطل هذا القول « وأول شخص غرس بذور التعددية في العالم هو الله تعالى الذي أرسل رسلا وأنبياء مختلفين وتجلّى لكل واحد منهم بمظهر خاص وبعث كل واحد منهم إلى مجتمع خاص ورسم تفسيراً للحقيقة المطلقة في ذهن كل واحد منهم يختلف عن الآخر. وبذلك تم تفعيل ظاهرة البلورالية»³.

هنا تظهر المفارقة العجيبة هل الأنبياء والرسل المبعوثين (بحسب قوله كانوا انحصاريين) تربة غراسٍ خالفت البذرة التي وضعها الله فيها (التعددية)؟ اضافة إلى أن سروش يستند إلى الشعر المولوي كثيرا، باعتباره صاحب تجربة دينية لا تقل عن تجارب الأنبياء، لكن العجيب أن هذه التجربة كما يعترف العرفاء لا يمكن أن يصدقها البيان، فاللغة ليست أمينة ولا موثوقة في النقل بصدق لمحتوى هذه التجارب، وهل النظم المولوي مرآة عاكسة بإطلاق لمضمون خبرته وتجربته الروحية؟ ثانيا ألا يعقل أن تكون لهذه التجربة تفسيرات متعددة ومتنوعة بما أنه يقر ببلورالية معرفية هي عمدة الاعتقاد التعددي؟ وعليه سيكون تفسير سروش أحد الممكنات التفسيرية التي يمتزج فيها الحق بالباطل؟ وهل كان سروش

¹ غلام رضا مصباحي، الصراطات اللامستقيمة، المرجع السابق، ص 173

² عبد الكريم سروش وجون هيك، صورة لمن لا صورة له، المرجع السابق، ص 64

³ عبد الكريم سروش، الصراطات المستقيمة، المصدر السابق، 29

انتقائيا في استدعائه لشعر الرومي بما يخدم مقصده التعددي؟ هناك أشعار متناقضة في النظم المولوي مما يجعل استهلاك إرثه الأدبي والروحي ومذاكرته شبه مستحيل؟ « ألا ترى معي القارئ أن الأستاذ سروش قد حمل كلام مولوي أكثر مما يحتمل؟ هل وجهة نظر في كلام مولوي تلك هي وجهات نظر الأنبياء؟.. ثم هل الإتيان بنص شاعر مثل مولوي يحل اللغز، وهل كلامه نص ديني ليستدل به على مسألة دينية بهذه الخطورة. »¹.

والنظم المولوي يرتبط بثقافة وبيئة ولغة وتاريخ واعتقاد معين، فكيف يمكن استدعاؤه في جغرافيا ثقافية واجتماعية واثنية وحضارية مختلفة؟ « لكن ثمة مسألة واضحة وهي أنه لا يمكن بهذه البساطة وبوضع اليد على عدة أبيات شعرية واستخراجها وعزلها من سياقها الخاص وعن المحيط الفكري لـ «مولوي» نفسه. »².

المبنى الثالث: يتأول سروش في هذا المبنى أن تلك الصراعات التي شهدتها تاريخ الأديان لا تمثل نقمة نفر منها ونسخت، بل نعمة نتأملها وننسب، بحيث لا ينبغي أن تأخذ على ظاهرها وشكلها، كعنف وتناحر لا يرتضيه الله، بل هو مخاض وحراك نحو كنز وضعه الله، وقد اعتبر أن هذا الصراع بين الأديان يعد دعامة أساسية لمطلب التعددية الدينية، فالجدية والنية صادقة حسبه بالنسبة للمتصارعين، لكن هذا الصراع والخصومة بين الأديان لها ظاهر ينتبه ويتعلق به الناس، ولها باطن وسر مخفي، فالحروب عرضيات تلهي السذج وأهل القشور، والله لا يريد كنزه نصيبا لهكذا فئة، الذي جعلوا الحقيقة في تلك النزاعات الدينية التي تملأ الوجود، وغفلوا عن اللب المحجوب «وبذلك يتمكنون من العثور على الكنز في هذه الخربة التي غفل عنها أهل الظاهر المشغولون بتكريس الخطاب الديني. في حين أن أهل الباطل يرون الكنز في مكان آخر،»³، أما أصحاب الكشف والأسرار فيعبرون إلى ما وراء تلك الخصومات، التي تنتهي دائما بمنتصر قريب من الله وخاسر بعيد عنه قريب من الشيطان « فالعارف الحافظ للسر لا ينبغي أن ينخدع بهذه الظواهر وعليه أن يترك الناس مشغولين بالنزاع

¹ وهي العاملي، قراءة في التعددية الدينية، المرجع السابق، ص 82

² مصباح البيدي، عبد الكريم سروش، علي رضا قائمي نيا، بين الطريق المستقيم والطرق المستقيمة، المرجع السابق، ص 83

³ عبد الكريم سروش، الصراطات المستقيمة، المصدر السابق، 32-33

والصراع، ليتحرك على مستوى استخراج الكنز واكتشاف الأسرار واستلام الجوهرة الثمينة»¹، وهنا يستحضر سروش كما الرومي قصة موسى والراعي من ديوان المثنوي التي يختلف أهل الظاهر والباطن في فهمها، ويرى أن المقصد الإلهي هو بث الشك والحيرة من أجل البحث عن الحقيقة والمعدن الثمين من وراء هذه النزاعات المادية، الذي لا تدركه الأبصار بل القلوب «فهو إغراء للمتفرجين، وحيلة لتسلية أصحاب النظر السطحي، وإشاعة الحيرة في نفوسهم، وترك المجال فسيحا لطلاب الأسرار والباطن،»² وقد اعتبر سروش أنه وُفق وتفوق على جون هيك، في اختيار هذه الأبيات التي اعتبرها تجافى وتشافى وتعافى «على أي حال يستشهد جون هيك بذلك البيت الرومي. لكنني لو كنت مكانه لاستشهدت بهذه الأبيات الباسلة المجافية للعافية:

وعندما يصبح من لا لون له أسيرا للون، فإن أمثال موسى يتقاتلون فيما بينهم

وعندما تصل إلى مرحلة اللالون التي كانت في الأصل، فإن الوفاق يتم بين موسى وفرعون.

...وعجيب أن يكون اللون قد صدر عن من لا لون له، فكيف إذن نهض اللون لقتال اللالون؟

..أو ربما لم تكن هذه حربا لحكمة، أو لعلها مفتعلة كالخصومة بين باعة الحمير..

أو لعلها لا تكون هذا أو ذلك، بل حيرة، وينبغي البحث عن الكنز، فهناك الخراب.

وإنها لنعال معكوسة" الاتجاه" أيها الساذج، فاعلم دائما كراهية فرعون من الله.»³

فهذا الصراع بين النبي والطاغية لا ينبغي أن يدارس على ظاهره ويفهم بشكلياته وقشوره، وإنما هو

نوع من اللعب أو خصومة بين تجار وسماسرة، فالتناقض ظاهر بين أطراف الصراع لا يمكن إخفاؤه،

لكنه صورة مادية تخفي من ورائها أسراراً، كالنعل المقلوب الذي ينبغي تسويته ولبسه، ليقودنا إلى

الجوهر المقصود «واعلم يا سليم القلب أن صراع موسى مع فرعون

إنما هو من قبيل النعلين المعكوستين»⁴.

¹ المصدر السابق، ص33

² عبد الكريم سروش، الصراطات المستقيمة، قضايا إسلامية معاصرة، المرجع السابق، ص149

³ جلال الدين الرومي، المثنوي، المجلد الأول، الأبيات 2475/2480/2485/2490، المصدر السابق، ص 235-236

⁴ عبد الكريم سروش، الصراطات المستقيمة، المصدر السابق، ص32

في حين الباطن والجوهر المخفي يتجاوز ويتعالى عن تلك الحشيات التي يقتنع بها العوام عبيد البصر والمادة، لا تلامذة البصيرة والروح، فهذه الحروب مقدمة وحافر للناس ليبحثوا عن الحقيقة، بما تبثه من شك وريبة في النفوس تدفعهم تنقيها عن اليقين الديني. لهذا وصف سروش هذا الصراع على شاكلة شيخه المولوي باللعبة التي تشغل الناس وتحفزهم للبحث عن الله «بمعنى أن المذاهب الإسلامية والكتب السماوية التي عبث بها العابثون ينبغي أن تفسر اختلافاتها وتناقضاتها على أنها تدبير إلهي لينشغل الناس بالصراع والنزاع من أجل أن يصلوا إلى الحق جلا وعلا»¹.

نقد المبني الثالث: يكتنف هذا الدليل غموض وإبهام رهيب! فكيف يمكن قراءة تكلفية لقصة موسى عليه السلام وفرعون، والذي ينطبق على كل صراعات الأنبياء مع الطواغيت والظلمة، وهل القصة النبوية وما حملته من أحداث يعد نوعا من اللعب أو التمثيل المسرحي الذي يخفي غاية ومقصد، وعليه يكون الصراع بين الحق والباطل الذي تغانى الأنبياء وفنوا في نصرته إن هو إلا رمزية أخطأ فهمها، فهي قشور ينبغي تنقيتها للوصول إلى اللب، فالإرادة الإلهية حسب سروش اقتضت هذا الاختلاف بين الأديان وما تبعه من صراع وتطاحن، حول الحقيقة والهداية وهذا المدعى حسب البعض غير مدلل عليه ولا سند له في أن يكون الله أراد صراعا بين أديان متناقضة ليتكشف الكنز المحجوب لأهل الباطن « إذ لا دليل يثبت أن الله تعالى يريد الاختلاف الظاهري لفرط غيرته على الحقيقة، سوى ادعاء الصوفية واستحسانهم هذا التعليل للحث على الابتعاد عن النزعات العقائدية والاشتغال باكتشاف الحقائق الباطنية»²، وعليه ستكون كل الأطراف المتناقضة في تاريخ الصراع الديني، تكتسب حقانية وتُحيزُ رحمة الهداية الإلهية، وهذا ما يتقاسمه موسى مع فرعون. « موسى وفرعون كلاهما بالنسبة للمعنى سالك، والفرق أن ذلك يجد الطريق بينما يظل هذا.

وكان موسى شاكيا إلى الله نهارا، بينما كان فرعون باكيا في جنح الليل.

مناجيا: يا إلهي، أي غل هذا في عنقي؟ وإن لم يكن ثم غل، فمن يجرؤ على قول ها أنا ذا.»³

¹ يوسف جعفر كاظم مكي البقالي، قراءة في نظرية الصراطات المستقيمة عند الدكتور عبد الكريم سروش، مجلة الراسخون، عدد خاص

2020، العدد 2508-2462، جامعة المدينة العالمية، ماليزيا، ص 60-61

² حسام علي حسن العبيدي، التعددية الدينية عند عبد الكريم سروش، المرجع السابق، ص 184

³ جلال الدين الرومي، مثنوي، الكتاب الأول، الآيات 2460، المصدر السابق، ص 233

المبنى الرابع: يستمر سروش في الاعتراف من البحر الذوقي لنبي التعددية الدينية كما يسميه، ويتقدم نحو تصنيف وإرداف الحجج والتعليقات المؤسسة للبولورالية الدينية، وقد بدأ هذا المبنى بأبيات مولوية مثوية «إن الصاحب يعلم بوجود الكنز في الخرائب فلا تظن سوءاً عنه أنه وضع النعل معكوساً بلا غرض إنَّ الحقيقة غارقة في دوامة حقيقة أُخرى.

وهذا هو السبب في التفرق سبعين بل مائة فرقة.»¹

يعلل سروش ذلك الافتراق والاختلاف بين المذاهب والفرق إلى تلك الحقائق المتراكمة الماثورة في كل الملل النحل، فيهم ويختار الناس في تفضيل أحدها، وترجيحه، ما يعني فطرية هذا التعدد والتنوع، فهو بمقتضى الإرادة والقدرة الإلهية، لا دخل للبشر فيه، فهو ليس تمكيد أو تدسيس أعداء أو منافقين، بل هي حقائق متراكمة، أو طرق متعددة أمام تائه، كلها تقود إلى المقصد المنشود، أو كلها سبل منجية «يؤكد الرومي هنا أن مرد تفرق الأديان إلى نحل ومذاهب، وكذلك كثرة الأديان وتعددتها، ليس إلى التحريف، أو المؤامرات، أو كيد الأشرار، ولا إلى جعل الجاعلين، أو كفر الكافرين (وهو ما لا تخلو منه فرقة أو مسلوك) وبدل أن يتحدث عن تراكمات الضلالة على الضلالة، يقرر أن غرق الحقيقة في الحقيقة هو المفضي إلى تشعب الناس سبعين فرقة،»²، ونحن نظن مغرورين جهلاً أن السبيل واحد فريد، لكن هيهات فالله ارتضى تعدد المسالك فترتاب ونقلق، ونجتهد في انتخاب الحق المخلص الذي نحسبه واحداً وهو عند الله متنوع كثير، فنتفرق أحزاباً ومذاهب متناحرة، يكفر بعضنا بعضاً، ويتهم بالظلال والزيغ والانحراف، مع أن كل الصراطات مستقيمة كما يرى سروش حديثاً عن مؤلويه (الرومي) «كان الصوفيون أنبياء التعددية. فالرومي على سبيل المثال لديه العديد من الأشياء ليقولها حول التعددية. هو يقول النور واحد، لكن المصايح تختلف. فالمصايح المختلفة تعني أديانا مختلفة،

¹ عبد الكريم سروش، الصراطات المستقيمة، المصدر السابق، ص 34

² عبد الكريم سروش، الصراطات المستقيمة، قضايا إسلامية معاصرة، المصدر السابق، ص 150

غير أن النور داخل المصباح هو ذاته، سواء حصلنا عليه من هذا المصباح المحدد أو غيره. الحق هو فوق الدين والتدين. والأديان تبحث عن الحق. فإن وجدنا الحق حينها ينبغي علينا اتباعه»¹. يهدف هذا المبني الى تعليل الكثرة الصراطية، بناء على كثرة حقانية، في عالم يتسم بالغموض والتعقيد، ولن تخرج الحقيقة الدينية عن هذا الوضع الأصيل الفطري في الوجود، وعليه فإن منطق الواقعية المعقدة الذي تبناه في القبض والبسط يعود ليستثمره هنا «هذا المعنى أشرنا إليه ببيان آخر في نظرية القبض والبسط وهو أن الموضوعية العينية أوسع من مقولة الحقانية»²، مؤكداً أن التعقيد والغموض والحقائق المبطننة والأسرار الخفية المتشعبة، وراء هذه الكثرة الدينية والتنوع المذهبي، وكان بالإمكان أن يستحيل هذا التعدد، لو كانت البساطة والسطحية والسذاجة تحكم عالم الحقائق، فيغدوا الاختلاف والتنوع محظورا في دنيا الاعتقاد والإيمان، وهذه نقلة في مقولة ابستمولوجية «ولكن كثرة الحقائق واختلاطها فسح المجال بالضرورة لإيجاد هذه الكثرة في ظاهرة الفرق والمذاهب، والسييل الوحيد لنفي الكثرة نفي وجود الأسرار والحقائق الخفية وتبسيط الأمور وتسطيح الواقع، وهذا بدوره يمثل عين السذاجة والسطحية»³.

فالحقيقة معقدة وطرقها صعبة متشابكة، وبالتالي استحالة دركها والقبض عليها بالإطلاق، وكل المحاولات اجتهادات ممكنة لنيلها، لا يمكن أن تتفاضل أو تترجح فيما بينها، فكل دين هو معرفة جمعية سيالة متحركة « فالإنسان غير قادر على إدراك الحقيقة بمفرده، والحقيقة موجودة وموزعة عند كل فرد من أفراد النوع البشري، فلا يحق للفرد الذي يملك جزء الحقيقة أن يخطئ فردا آخر فضلا عن باقي الأفراد... فكل رأي داخل في دائرة الاحتمال وليس هنالك ما هو خطأ، فكل الأديان لديهم الحق، وكل واحد منها لا يملك كل الحقيقة»⁴، وبالتالي لا ينبغي محاكمة هذا التنوع والتعدد في الأديان من باب الدخيل الطارئ المضلل، الذي ينبغي رده وقطعه، بل هو حالة متأصلة في العقل

¹ حوار مع الفيلسوف الإسلامي سروش - نور واحد ومصايح متعددة، المفكر عبد الكريم سروش: المتصوفة أنبياء التعددية، حوار مع: دارا ألاني ترجمة: يسرى مرعي، حقوق النشر: موقع قنطرة 2018، 2021/11/20، 9:30 سا <https://ar.qantara.de/content>

² عبد الكريم سروش، الصراطات المستقيمة، المصدر السابق، ص 35

³ المصدر نفسه، ص 34

⁴ ليث العتاي، فرانكشتاينيات سروشية، أفكار للطباعة، العراق، ط1، 2020، ص 36-37

الديني، لا يمكن تجنبها أو حجبها، وعليه تكون كل الأديان والمذاهب على مسافة واحدة من الحق المطلق، إذ لا يوجد من بينها البعيد التائه، أو الضال المنحرف، وعلى لسان المولوي يقر سروش بتعدد الحق الديني، الذي جعل الناس حيارى في التفضيل والترجيح، فكل الأديان تنير الطريق نحو الله، وتمحو الظلمة، فلا نعيب أي مصباح مادام يبلغنا الهدف المنشود، فالأنوار متشابهة وإن اختلفت ألوان وأشكال المصابيح، فمنح التساوي الحقاني والخلاصي بين الأديان والمذاهب، كطرق متوازية توصل إلى قبة واحدة (الله) وهذه لا بُدَّية لا يمكن إنكارها "الأديان كلها صراطات مستقيمة"، مستفيدا سروش بتأويل بعض الآيات القرآنية «حاول سروش الاستفادة من بعض الآيات القرآنية حول الصراط المستقيم، بادعاء أن القرآن قد استعمل لفظ (الصراط المستقيم) في أكثر من صراط، ولذلك فالصراط عنده قابل للتعدد، ولذلك جعل عنوان كتابه (الصراطات المستقيمة) وعدّ التنكير في كلمة (صراط) الواردة في قوله تعالى: ﴿إِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ، عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾، دليلا على عدم تعين الصراط وانحصاره...»¹.

وهنا تكون النبوة هي منبع التعدد والاختلاف بين الأديان، لا اختلاف تناقضي تناحري بل اختلاف تكاملي، فكل دعوات الرسل والأنبياء هي خطوط وطرق مستقيمة، يبين من الظاهر أنها صراط واحد بدءا من آدم إلى محمد صلى الله عليه وسلم، لأن جوهر الرسالة النبوية ثابت واحد لا يتغير، وإن تغير لبوس الرسالة والبعث والدعوة، وبالتالي كل الأديان وما استنبط منها من معارف وعلوم متنوعة متعددة، تدخل في دائرة المسار التاريخي للبحث البشري عن الحقيقة الدينية، وهذا مقتضى المراد الإلهي، والرغبة في حصر هذه الكثرة في سبيل واحد هو ضد إرادة ومشئئة الإله، التي أرادتها صراطات مستقيمة، ونريدها صراطات ملتوية منحنية « وما أن الغيرة الإلهية والقضاء الإلهي يوجبان التعدد والتخاصم، فمن هنا رضينا بالكثرة وتعاملنا مع تعدد الأديان من موقع القبول وليس لنا طريق آخر سوى هذا الطريق، فلا نرى أصحاب الفكر المخالف مستضعفين ومعذورين بل مقتدرين ومشكورين،»² إلى هنا يكون السروش قد جمع الأربع أدلة إيجابية كما اصطلاح عليها لدعوى التعددية الدينية، وقد اعتبرها أصيلة في الإنسان مرتبطة باستطاعة وقدرة وظروف وواقع الإنسان المعرفي

¹ سعيد العكيلي، مقولات الهداية قراءة في الجذور ومناقشة في النتائج، جمعية العرفان للثقافة الإسلامية، بغداد، ط1، 2014، ص177

² عبد الكريم سروش، الصراطات المستقيمة، المصدر السابق، ص 35-36

والطبيعي المطبوع على التعدد والتنوع والتي هي عين الأصالة البلورالية «إن مقولة التعددية التي بحثناها لحدّ الآن يمكن تسميتها بالتعددية الأصيلة أو الإيجابية لأنها تنبني على أساس الاقتدار الفكري لدى الإنسان، فنحن تعدديون لأننا نمتلك الشيء الكثير من المعارف، ولأن المتون والتجارب الدينية تحتمل تفاسير متعددة بالطبع... فالتجارب الدينية كثيرة واقعا كالأنواع والطبائع، يعني أن التباين في ما بينها ذاتي، وكذلك الحال في تفاسير المتون وغيرها.»¹

نقد المبنى الرابع: لم يحدد سروش ماهية الحقيقة الدينية الخاضعة لفعل التراكم عبر تاريخ الأديان! هل هي المعارف الدينية المتنوعة بتنوع النصوص المستنبطة منها؟ وهل يمكن النظر إلى التراكم من منظار التكامل التاريخي التدريجي، الذي يتدخل فيه النسخ تبديلا وتعديلا بما يرتضيه الشارع، ويخدم أهل التشريع، فتكون كل شريعة تنسخ ما قبلها؟ أم أن التراكم المقصود هو اجتماع الحقائق في بساط واحد، تتساوى فيه كل الأديان يقينا وهداية وصواب؟ فنصبح أمام تعددية حقائقية، وكثرة صراطية، وهداية شاملة، كل ملة تدعو وتنادي أنها "هاهنا عندي مبسوطة" «ما أسماه سروش بتراكم الحقائق، في الحقيقة له نحوان: النحو الطولي والنحو العرضي، والأول مقبول وصحيح، إذ يرجع إلى تعميق النظرة وترتيبها على سابقتها فلا تنافي بينهما، والثاني غير مقبول لأنه جمع بين المتناقضات، وسروش حاول أن يجعل من الأول بماله من أمثلة وشواهد من الثقافة والأدب والدين دليلا على النحو الثاني الذي هو باطل بالبرهان واليقين»²، كما أن المقاربة الاستيمولوجية التي أسقطها على الحقيقة الدينية، في إثبات تعقدها وغموضها واستحالتها فقهها ودركها، هو وضع الدين في دائرة اللامعنى، وإباحة الفوضوية المعرفية داخل الدين، وداخل المذهب، وداخل الجماعة، وداخل الحلقة، وهكذا دواليك، وكل اجتهاد يغدوا صحيحا، وكل اعتقاد يصبح توحيدا، وكل نص يضاهي وحيا، فلا تراتبية في الصدق والحقانية «إن الدين هو النسخة من الدواء التي وضعها الباري سبحانه في اختيار البشر وتصرفهم حتى يصلوا بتطبيقها إلى الهدف النهائي، فالدين ليس الوصول إلى المعرفة النظرية فيما يخص

¹ المصدر السابق، ص 35-36

² سعيد العكيلى، مقولات الحدأة قراءة في الجذور ومناقشة في النتائج، المرجع السابق، ص 176

حقائق العالم وليس امتلاك المعرفة الكاملة بكنه الذات الإلهية. بل هو الوفاء لبرنامج النجاة
والصلاح،¹

¹ مصباح اليزدي، عبد الكريم سروش، علي رضا قائمي نيا، بين الطريق المستقيم والطرق المستقيمة، المرجع السابق، ص 87

المبحث الثالث: البرهان السلبي للتعددية الدينية

المبنى الخامس: يشرب هذا المبنى من نخب الذوق العرفاني لأنه يطرح مقولة الهداية الإلهية للبشر، فالإنسان لم يقذف في هذا العالم ليسلك طريقاً صعباً، منفرداً بلا والٍ ولا هادٍ، فالشيخ ضروري وإلا واقع السالك في تلبس الشيطان، وظنّ الشطح وصول ووصول وفي هذا قال ابن عربي «- من لا شيخ له، الشيطان شيخه. الشيخ هو مدرسة المرید في هذا الطريق.»¹، وقد نظم ابن عربي شعراً في ذلك أيضاً بياناً لطريق انتقال العلوم الكونية والإلهية «ومن طلب الطريق بلا دليل إلهي. لقد طلب المحالاً»² والعرفاء لا ينفكون مراراً عن التوصية بملازمة الشيخ، والسير على هديه ونهجه، فالمعلم الروحي ضروري للتلميذ السالك، وإلا ظل الطريق، الذين يحسبونهم هينا وهو إلى الله صعب مريب، فالمرید لا بد له من الشيخ المرافق، فهو المحرب، وهو الطبيب، يقول المولوي لحسام الدين:

« فاختر الشيخ، فإن هذا السفر دون شيخ، مترع بالآفات والمخاوف والمخاطر.

وذلك الطريق الذي سرت فيه مرارا، تكون بلا مرشد مضطرباً فيه.

فما بالك بطريق لم تسر فيه قط، حذار، لا تمض فيه وحيداً، ولا تلو الرأس عن الشيخ فإن لم يكن ظله عليك أيها الأحمق، فإن هتاف الغول بك سيصيبك بالدوار.

واستمع من القرآن إلى ظلال السالكين، وماذا فعل إبليس ذلك القبيح النفس.»³

لكن المثير للدهشة هو أن الشيخ المرافق قد يكون في الأرض يغني من يفتقر إليه، ويدل من ظل الطريق، وقد يكون في السماء لمن أخطئوا الطريق وصدقوا النية، وصفوا السريرة، فالشيخ يصحبهم ويقودهم وينور درهم، سواء ظهر لهم أم خفي، فحقه عليهم أن يوصلهم يقول المولوي «وكل من قطع هذا الطريق وحيداً - وهذا من النادر- قد قطعه أيضاً بعون من همة المشايخ.

فليست يد الشيخ بقاصرة عن الغائبين عنه، وليست يده إلا يد الله.

وإذا كان يهب الغائبين هذه الخلعة، فالحاضرون عنده - بلا شك - أفضل من الغائبين.

ومادام نواله يصيب الغائبين، فما بالك بالنعمة التي يمدّها أمام ضيوفه.»¹

¹ عصام محفوظ، مع «الشيخ الأكبر» ابن عربي، المصدر السابق، ص 35

² ابن عربي، الفتوحات المكية، ج 1، المصدر السابق، ص 246

³ جلال الدين الرومي، المثني، الكتاب الأول، الآيات 2955-2960، المصدر السابق، ص 273

ولكن قد يكون هناك استثناء عند بعض المريدين، الذي يختارون السير نحو الحقيقة بدون مرشد، فالظاهر أنه يستحيل لهم الوصول، والشرب من نهر الحضرة والكشف الزلال، لكنهم وصلوا لأن الشيخ الذي صاحبهم كان مخفياً، والهداية التي غشيتهم ظلت محجوبة (العناية الغيبية والإرشاد السماوي)» ويضيف أنه حتى الأشخاص الذين سلكوا هذا الطريق بدون مرشد أو شيخ ووصلوا في حالات نادرة إلى مقامات معنوية فإنهم في أعماق وجودهم كانوا يسترفدون من هدى المرشد ويجلسون على مائدة الشيخ².

ما يريد أن يصل إليه سروش ويوصله إلى قارئه في هذا المبنى هو أن هناك هداية خفية تحرك طلاب الحقيقة واليقين، وتوجههم بعلم منهم أو بغير علم، وهذه العناية قد تتجسد في شخص الشيخ والمعلم الروحي، الذي يربي ويذني المرید نحو المقصود، وقد تكون هذه العناية غيبية محجوبة، وكأن الحق المطلق يرشد المرید وهو لا يدري، دون اعتبار لأي اعتقاد أو ملة أو شرعة لهذا المرید، فقط أنه توكل وعزم، أراد وتقدم، اختار وسار، فكان أمره بيده أن يربط نحو الحقيقة، فتكون الهداية هنا مباشرة بدون وسائط، فشيخه هنا بعيد، ينظر إليه وهو لا ينظره، ما يعني أن السالك لا يتيه، ولا يضيع لأن الهداية خفية أو ظاهرة ترعاه وترشده يقول سروش «هنا يكون التأكيد على صدق الطالب في حركته لطلب النجاة أكثر من صدق التعاليم المذهبية للسالكين، ويجري الحديث هنا عن المرشد الظاهري والمرئي.»³، وهنا يكون الصراع بين المذاهب والأديان مذموماً مدحوراً، لا يكتسب أي شرعية أو تبرير، لأن كل المؤمنين المنضوين تحت كل الملل والنحل، إنما يستمدون فيض الهداية والعناية من منبع واحد، لا يستثني منهم أحدا مادام أنهم ساروا في خط التوكل والعزم للوصول إليه، مهما تعددت الطرق، وتنوعت الأسماء، وكثرت المذاهب «وكان جميع السالكين وجميع المتدينين من أتباع طريقة واحدة ويستمدون العون من جهة واحدة، ولكنهم يضعون لأنفسهم أسماء متعددة ويدعون أنهم يسلكون طرقاً مختلفة، وبذلك يتحركون من موقع الوهم في خط العداوة والخصومة في ما بينهم»⁴. إن كل

¹ جلال الدين الرومي، المثنوي، الكتاب الأول، الآيات 2982 - 2990، المصدر السابق، ص 276

² عبد الكريم سروش، الصراطات المستقيمة، المصدر السابق، ص 37

³ المصدر نفسه، ص 39

⁴ المصدر نفسه، ص 39

الطرق التي رسمتها الأديان والمذاهب موصلة إلى الكنز المفقود، وكل ساللك بنية وصدق قد شرب من كأس الهداية، حتى ثمل، فأدرك حضرة الحقيقة الإلهية، بل حتى الكاذب المخادع، والملبس المراوغ له حظ من نور الهداية «وناهيك عن الصادقين، حتى الكاذبون المقلدون (المتحمسون طبعاً) لا يتركون بغير نصيب.¹»، والمقلدون هم الذين ارتضوا السير على خطى أئمتهم وشيوخهم، وانغلقوا في فلك التعاليم المذهبية والفقهية، ولم يأبهوا بالسير وسلوك الطريق، فلا مناص من أن يسير المسلم مع المسيحي واليهودي، والبوذي والجوسي، والسيخي والزراداشتي، معا كطلاب للحقيقة، إذ لا يتفاضلون فكلهم رواد في المعراج المعنوي والروحي، ويد الله ترشدكم في درب الحقيقة يقول الرومي:

« وياأيها الحاج، أطلب رفيقا حاجا مثلك، هنديا كان أو تركيا أو عربيا.

ولا تنظر إلى صورته أو إلى لونه، بل أنظر إلى عزمه وإلى مقصده.

وإن كان أسود وشريكا لك في القصد، فاعتبره أبيض، فهو من نفس لونك.²»

اعتبر سروش أن هذا التنوع في السير إلى الحق المتعالي، وهذه البلورالية السالكة صوب الحقيقة، والمبحرة في فلك الهداية والعناية الإلهية الظاهرة أو الخفية، هي أبهى صور التعددية الدينية، الناجمة عن تعدد المسالك والطرق مع وحدة المرشد، ووحدة الغاية، وبالتالي فلا داعي للتنازع والصراع حول اسم الحقاينة والهداية والخلاص، فالكل من ذلك له نصيب، وإن كانت كل ملة أو فرقة أو مذهب تستبطن القول الانحصاري في دائرتها، إذ يدعي كل عقل ديني أنه المخصوص بالرحمة والهداية الإلهية، وأنه كهنوت رسمي يمثل الله في الأرض، وطريقه هو الموصل إلى النجاة، والمخلص من الآلام والشور، والساقى لظلمات الحقيقة واليقين، لكي يشربوا من نهرها طهورا سرورا «إن مثل هذه الكثرة في طريق السلوك الشاق تستوعب في أجوائها التنوع في الأديان والمذاهب، من جهة، وكذلك لا تتنافى مع ادعاء اتباع كل فرقة بأن الحق من جانبهم وأن النجاة من نصيبهم ظاهرا وباطنا وأن الآخرين يتحركون في طريقنا رغم غفلتهم وجهلهم. فنحن نفيض عليهم من هدايتنا ونسلك بهم طريق الحق وإن كانوا لا يعلمون، وبالتالي فإن الجميع من أهل النجاة ويصلون إلى هدف واحد.³»، يؤكد سروش أن جميع

¹ عبد الكريم سروش، الصراطات المستقيمة، قضايا إسلامية معاصرة، المصدر السابق، ص 153

² جلال الدين الرومي، المثنوي، الكتاب الأول، الأبيات 2095، المصدر السابق، ص 269

³ عبد الكريم سروش، الصراطات المستقيمة، المصدر السابق، ص 39

الأديان على حق، ولا يوجد من هو على باطل، مهما تغير المعبود، وتنوعت الطريقة، مستدلاً بالآية القرآنية ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ (سورة آل عمران الآية 19)، فالإسلام بحسب مقصد الاستدلال يعني التسليم المحض والمطلق لله، وعدم الغفلة عنه أو الإنكار له وهذا ما تمثله "تفسير الكشاف" على أصول الاعتزال «يعني: التوحيد وإسلام الوجه لله تعالى»¹.

وهذا الانقياد تمثلته جميع الأديان دون إكراه أو جبر، كحقيقة مغروسة في النفس منذ الأزل²، «والحاصل: إنّ الدين الإسلامي يؤكد على أن الأديان الأخرى لابد أن تتكئ على هذا المفهوم من التسليم، على نحو لا يفهم من كلمة (الإسلام) فقط الدين الذي نزل على النبي محمد(ص) عن طريق القرآن، بل إن الأديان جميعها تتصف بهذه الحالة وهذا المعنى، وعلى هذا سمي القرآن نبي الله إبراهيم (ع) مسلماً: ﴿ما كان إبراهيم يهودياً ولا نصرانياً ولكن كان حنيفاً مسلماً وما كان من المشركين﴾. إنّ التسليم الحقيقي لابد أن يكون بكل وجودنا، وليس فقط بإرادتنا»³، فالحقيقة واحدة باقية، وهذه الكثرة الدينية والمذهبية منساقاة نحو الحق بوعي أو غير وعي، بهدي ظاهر أو هدي باطن مخفي، فمعالم الهداية الربانية مبسوطة في هذا الواقع، ومتجسدة في دنيا الوجود، وقد استعاض بموقف الاتجاه الشمولي مع "كارل راينر"، والاتجاه التعددي "جون هيك"، الذي اعتبر الأديان انعكاسات وتجليات مختلفة في محاولة الفهم البشري لحقيقة الألوهية، ورسم صورة عن الله، من هنا رأى وجوب الاعتراف بين جميع الأديان، بحقانية وصدق كل دين سعى إلى الاقتراب من الحق ومعرفته بنية وصدق، ما عزز فرص التعايش، ويبعث نحو مشروع السلام الديني الدائم «يجب أن ننظر إلى أتباع سائر الأديان بنفس

¹ جار الله الزمخشري، تفسير الكشاف، ج3، المصدر السابق، ص 180

² بناء على الميثاق المعقود في عالم الملكوت منذ الأزل كما حملته الآية القرآنية من حوار بين الخالق وخلقته ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا﴾ الأعراف الآية 172، ما يعني أن التوحيد قد تحقق، والانقياد والطاعة للواحد قد تمت في الحضرة الإلهية، لكل الأنفس البشرية، مهما ستندس فطرهما التوحيدية وتلوث بالشرك والاعتقادات الفاسدة، وبالتالي فستكون دعوة الانبياء والرسول عبارة عن تذكير للميثاق المعقود بين الله وخلقته، فجاء خطاب الله موجهاً للعقل حتى يتمكن من التذكر والاسترجاع لماضي الأزل كما يقول السيد حسين نصر «فالضمير (واو) في (قالوا) مرجعه إلى بني آدم كلهم من ذكر وأنتى، والجواب (بلى) تأييد على إقرارنا - منذ نشوء حقيقتنا التكوينية الأزلية- بتوحيد الله، ولا يزال الناس، من ذكر وأنتى، يتحسسون ذكرى تلك الشهادة، ويشعرون بها في أعماق نفوسهم، وخطاب الإسلام لتلك الفطرة الأزلية في محله، بعد أن لبّت نداء الله بالإقرار والشهادة على توحيدِهِ سبحانه.» السيد حسين نصر، قلب الإسلام قيم خالدة من أجل الإنسانية، ترجمة: داخل الحمداني، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط1، 2009، ص 14

³ المرجع نفسه، ص 15

العين، لنستطيع الاستفادة من أفكارهم وحتى طقوسهم. فلا يجوز لنا النظر إليهم كأعداء ومنافسين، أو احتقارهم. بل يجب أن نعتبر تلك الأديان، انعكاسات ذهن الإنسان قبال الحقيقة الإلهية في إطار ثقافات بشرية مختلفة وفي مسارات تاريخية متفاوتة. ويجب إقامة علاقة وُد وصداقة مع أتباعها¹، والرومي سلطان العارفين قد روى مثنويه العطشى، وأغاث اللهائي وراء التعايش والتسامح بين الأديان، وفك الصراع بين الطوائف والفرق والمذاهب، وتكريس عقيدة احترام الآخر، والاعتراف بحريته وحقوقه في الدين والدنيا، وبالتالي بناء مجتمع البلورالية المتسامح والمتنوع، والقبول بهذه الكثرة والتنوع بين الملل والنحل كسنة إلهية، وواقع اجتماعي لا ينبغي وأده وحجبه، وأن الجوهر المقصود واحد ومشترك، وإن تغيرت الصُدف يقول مولوي: «ولو وجد مؤمن وثنا ذهبيا، كيف يتركه إكراما لخاطر كل وثني؟! بل يأخذه، ويلقي به في النار، ويزيل عنه صورته المستعارة.

حتى لا يبقى على الذهب شكل الوثن، ذلك أن الصورة عقبة وقاطعة للطريق.

فإن ذاته الذهبية عطاء الريانية، وصورة الصنم على الذهب النضار الحاضر عارية.

أأنت عابد وثن؟ فما عكوفك إذن على الصور؟ ألا فلتترك صورته ولتنظر إلى المعنى.²

نقد المبنى الخامس: يظهر أن سروش يسقط التقليد العرفاني في مُصاحبة الشيخ للمريد على جميع التجارب الدينية، وهذا الاعتبار خاص بالتصوف الإسلامي القائم على مقولة الملازمة الضرورية للأستاذ، والأدهى والأمر جعل تلك المشيخة والتوجيه قيد إلهي، يتنعم به ويستفيد أي مريد من أي ملّة كانت، دون اعتبار للاعتقاد أو الوحي أو النبوة أو الرسالة، وعليه تتساوى كل الأديان في شمولية العناية الإلهية، بل إنها تغشى حتى الكذابين الذين لم يصدقوا لا الحديث، ولا الفعل، وهنا لا تنفك المقالة سروشية كما هو معتاد عن الدوران في في رحى شعر الرومي، الذي بنى عليه أسس أطروحته في البلورالية، وتكليف الرسم المولوي من المعاني والإسقاطات ما يطيقه، بدليل هذه النكتة العرفانية التي تجعل الله هاديا لكل سالك ومريد، دون اعتبار للتكاليف القلبية والعملية التي حملتها الرسالة الخاتمة، ما يعني كونية الرحمة والخلاص والإرشاد الإلهي لجميع المتدينين عبر التاريخ، هنا يذوب القسطاس

¹ جون هيك، المصايح متعددة لكن النور واحد، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، السنة العاشرة، العدد 31-32، شتاء وربيع، 2006-

1427، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ص 187

² جلال الدين الرومي، المثنوي، الكتاب الأول، الأبيات 2900 - 2905، المصدر السابق، ص 269

المستقيم الذي رسمه الأنبياء وحيا من الله، في التمييز بين الحق والباطل، الطيب والخبيث من الإيمان، ويغدوا الإسلام تسليما، انقيادا أزليا منذ وجود الإنسان «تأسيا على هذه التوصية، سنضطر لتعطيل التفكير بشأن الحق والباطل، ونعتقد بنسبيتهما... إذن فكل الأديان الآن على حق، ولكن ليس أي منها حقا مطلقا في نفس الوقت، على رغم سيرها جميعا على جادة الهدى. والنتيجة هي أن الجميع يجب أن يتحملوا بعضهم مهما كانت عقائدهم. هذا التشتت والفوضى في الطرح يمكن أن يعدّ بدوره من علامات افتقار الفكرة المزعومة إلى الاتساق»¹.

المبنى السادس: تركز روح هذا المبدأ على معنى الهداية والرحمة الإلهية الشاملة، بالاستناد إلى اسم الرحمن "الهادي" من أسماء الله الحسنى، باعتبار أن الله كتب على نفسه أن يهدي الناس دون اعتبار للون أو عرق أو جنس « وهذا المعنى نفسه يمكننا بيانه من خلال الاستناد إلى اسم «الهادي» لله تعالى²، والمقصود بالهداية حسب سروش هو الهداية التشريعية للموجود العاقل، التي يناها كل دين ومذهب دون استثناء، دون احتكار ذلك في طائفة أو فرقة أو ملة بعينها، بدءا بما يتمذهب به سروش من الإيمان الشيعي، وردّا على الذهنية الانحصارية، والروح الانغلاقية يقول متسائلا لو: « قلنا بأن الشيعة هم المهتدون فقط من بين جميع الطوائف والأقوام المتدينة «مع اخراج المتدينين» الذين يبلغ عددهم مليارات الأفراد، واعتبرنا اتباع هذا المذهب (أي الشيعة) وهم الأقلون، قد نالوا الهداية الإلهية، وسائر الناس سلكوا طريق الضلال والكفر «في نظر الشيعة»،.. ففي هذه الصورة كيف نتصور معالم الهداية الإلهية متجسدة على أرض الواقع³، فاحتكار الهداية سينسف أهم مقولة كلامية رافع عليها العقل الكلامي وهي: "مسألة اللطف الإلهي"⁴ التي عدّت قطب الرحي للاعتقاد في مسألة

¹ غلام رضا مصباحي، الصراطات اللامستقيمة، المرجع السابق، ص 172-173

² عبد الكريم سروش، الصراطات المستقيمة، المصدر السابق، ص 40

³ المصدر نفسه، ص 40

⁴ من أهم القواعد المعروفة عند المتكلمين، والتي يكون في الباري فعله واجبا لتحقيق غايته، وهي وقوع التكليف على عباده: فييسر لهم أسباب الهداية وسبل الطاعة، ليختاروا بين فعل الحسن وفعل القبيح، ويشترط في اللطف خلوه من القهر والإلزام، ليكون للمكلف حق الاختيار ومطلق القدرة والإرادة، ومثال ذلك وجوب إرسال الأنبياء ليتحقق ما قلناه، وباختصار يكون اللطف هو فعل الله الذي يقرب العبد إلى طاعته ويبعده عن معصيته، وقد أدخلته المعتزلة في دائرة الواجب على الله تعالى «اعلم أن اللطف هو كل ما يختار عنده المرء الواجب ويتجنب القبيح، أو ما يكون عنده أقرب إما إلى اختيار أو ترك القبيح... وإذا قد علمت هذا؛ فاعلم أن شيوخنا المتقدمين كانوا يطلقون القول بوجود الألفاظ إطلاقا، « القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، المصدر السابق، ص 519-520

النبوة، وإثباتها كأصل إيماني عند المتكلمين «ومن الذين أخذ بأيديهم لطف الباري وهو مستمسك المتكلمين في إثبات النبوة؟ وأين تجلى اسم «الهادي» المسمى به الباري تعالى؟»¹.

ورفض هذه الهداية الخفية هو رفض لسنة الله الكونية في بسط التعددية والتنوع الديني منذ خلق آدم، فلقد عمّ الله جميع عباده بالهدي والإرشاد، ولا يعقل أن يصاب فعل الهداية عنده بالتخصيص كما تدّعي الفرق «وكان الهداية الإلهية- في تصوّرها - لا وجود لها إلا في داخل عنوان من العناوين الدينية-»²، فيغشى أمة بعينها، وتحرم البقية الكبيرة، التي يفتك بها كيد الشيطان فيظللها لفقدانها الاهتداء الرباني «وستكون إرادة الشيطان في الإغواء غالبية على إرادة الخالق في هداية عباده، ويفقد اسم «الهادي» دلالة». ³، بل عدّ سروش أن حرمان الناس من هذه الهداية والعناية الإلهية بمثابة العمل ضد إرادة الله ومشيئته في بسط حجاب رحمته على خلقه، وكان دعوة الأنبياء هي تكريس لهذه الرحمة الإلهية، لا السعي وراء حصرها في أقوام بعينهم، فالنبوة جعلها الله رحمة للعالمين، فلا سبيل لحصر الهدي الإلهي لأن ذلك نقض لرسالة الأنبياء والرسول في تعميم رحمة الله على خلقه، وتحدي لقدرة الله اللامحدودة واللامقيدة، وإعلان صريح مشؤوم في انتصار حزب الشيطان المظلل على حزب الله الهادي الرحيم «ألا يعني هذا الاعتراف بفشل الخطة الإلهية وعدم نجاح النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله) في مهمته?... بهذا المنطق ستعيش الأغلبية من عالم البشرية تحت سيطرة إبليس وسلطانة، بينما تقف منطقة صغيرة وحقيرة جدا في أجواء الهداية الإلهية، فالضالون والمنحرفون أكثر بكثير كما وكيفا من المهتدين»⁴، إن اسم الله الهادي كصفة له يؤمن بها البشر، ينبغي أن يكون لها مصداق على الواقع، ويوم القيامة، إلا من أبي واستكبر، وجحد هذه الهداية وأصر على الكفر، فرضي بالعطش والأنهار أمامه تجري، ومن هنا وجب علينا توسعة دائرة الهدي الإلهي، و حقل الخلاص الأخروي، فيكون الجمهور الأكبر تحت مظلة الرحمة الإلهية، وأمام باب النجاة والسعادة فتتحقق أصالة وواقعية

¹ عبد الكريم سروش، الصراطات المستقيمة، قضايا إسلامية معاصرة، المصدر السابق، ص 154

² حيدر حب الله، نظرة في المذهب البلورالي، المرجع السابق، ص 160

³ فضاءات الوسط، سروش في « الصراطات المستقيمة: قراءة جديدة لنظرية التعددية الدينية » العدد 2841 - الأربعاء 16 يونيو 2010م الموافق 03 رجب 1431هـ.

<http://www.alwasatnews.com/news/435115.html#>

⁴ عبد الكريم سروش، الصراطات المستقيمة، المصدر السابق، ص 41

الهداية الإلهية التي بشر بها أنبياءه «إن هذه الملاحظات البديهية تدفع الإنسان لتوسعة مجال السعادة والهداية لكي يرى كيد الشيطان ضعيفا كما هو التعليم القرآني. وليعترف لآخرين بحظ من السعادة والنجاة والحقانية. وهذه هي روح التعددية»¹، يكتسب هذا المبنى قوة وحجية حسب سروش في ثلاثة مقدمات كما مر بنا عرضها:

- اسم الله الهادي الذي يتجلى في الواقع كما يقتر في القلوب، فتكون الهداية الإلهية شاملة لكل أصناف البشر دون احتكار أو تخصيص لفعل الهادي والرحمة.
- مقولة اللطف الإلهي التي شكلت قاعدة في قبول ظاهرة النبوة كمقولة إيمانية مرتبطة بالتوحيد، نافح عنها المتكلمون قديما وأفردوا لها البحوث والمقالات وجادلوا منكريها وجاحديها.
- فشل حزب الشيطان المزيع المظلل أمام حزب الرحمن الرحيم الهادي أي انتصار الحق على الباطل في دنيا الامتحان والاختبار، وتصور العكس هو فشل الأنبياء وفشل مشروع الهداية الكونية الإلهية. «والهداة من العباد الأنبياء والعلماء الذين أرشدوا الخلق إلى السعادة الآخروية، وهدوهم إلى الصراط المستقيم، بل الله الهادي لهم على ألسنتهم، وهم مسخرون تحت قدرته وتدييره»²

إن تجلي الهادي الرباني غير متعين في اعتقاد بعينه، أو فرقة بذاتها، بل هو شامل كشمول نور الشمس على موجودات الأرض، باشتراك الصدق والوفاء، وخلوص النية لمن ضرب في الأرض باحثا عن الله، أو كما يصطلح عليهم ب"طلاب الحقيقة"، فالقشور تتغير وقد تزول، ولكن اللب ثابت لا يحول، وهو الذي يكتب به القبول فلا اعتبار إلا بالجوهر المكون «إن إلغاء مثل هذه التمييزات الظاهرية في مقام التحقيق والنظر للعالم من زاوية اسم «الهادي» وتحري أساس الهداية والفلاح في الطلب الصادق وعبودية الله، لا في محبة هذا الشخص أو ذاك، أو العمل بهذه التقاليد أو تلك، أو الارتكان بهذه

¹ مصباح اليزدي، عبد الكريم سروش، علي رضا قائمي نيا، بين الطريق المستقيم والطرق المستقيمة، المرجع السابق، ص 47-48

² أبو حامد الغزالي، المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى، مكتبة القرآن، تحقيق: محمد عثمان الحشت، القاهرة، (د/ط)، (د/س)،

الحادثة التاريخية أو تلك، وفي التمييز بين أحكام القشور وأحكام اللباب، ومعرفة ذاتي الدين من عرضيه،... هذه كلها مفاتيح حل المشكلة واستساغة الكثرة وتقبلها.¹

ينبّه سروش إلى أن العقبة الوحيدة مرسومة عند العقل الفقهي الذي يكرس ثنائية المؤمن والكافر، انطلاقاً من الوقوف على قشور الدين والاكتفاء بعرضياته، دون النفاذ إلى لبّه وجوهره الروحي، ولا اعتبار إلى التجارب الروحية وهذا عين التدين المعيشي المصلحي، الفوهة التي تتفجر منها شهاب الانحصارية، والضيق بالاختلاف، ورفض التنوع والتعددية «وهكذا نشهد تقطيع أوصال الدين على المستوى الخارجي والعيني،... وحينئذ ستزداد حدّة الاختلافات الفقهية والكلامية وتقوى وتشد في واقع المجتمع وأجوائه الفكرية»²، إن الاسلام الفقهي كما يسميه سروش هو المسؤول عن دحض ورفض التعددية والتنوع الديني، باعتبار أن الخطوط الحمراء كثيرة، وحكم الكفر والإيمان متعلق بالعرضيات، أي بالعبادات والأعمال ومدى الالتزام بها باللحاظ الفقهي، وهذا ينطبق على أي فقه في أي منظومة دينية، وليس مخصوص بالشريعة الإسلامية لوحدها «إن ما يقف عقبة في هذا الطريق هو ما يذكر في الكتب الدينية من عناوين الكافر والمؤمن، وهي مجرد عناوين فقهية دنيوية، حيث توجد نظائرها في جميع الشرائع والفرق. ولكنها تحرمننا من رؤية باطن الأمور وتسدل على بصيرتنا ستار الغفلة عن رؤية الحقيقة»³. بهذا ستكون المسافة بين الله وجميع الأديان والاعتقادات متساوية، من هنا يلتزم أي مؤمن بعقيدة التواضع مع الآخرين، باعتبار أن كل دائرة إيمانية فيها خير عظيم لأن عين الله ترعاها، ورحمته تطالها، والكرامة الإلهية لا تستثنى لإنقاذها من يد الشيطان، فالتدبير الإلهي موجه لصناعة الإنسان السعيد لا الشقي، فالكل مقبول ومرضي عنه، مهما تعددت الصور فيلإى الله محطتها، دون تضيق لمعنى الهداية والرحمة في حدود الطقوس والشرائع، وفرض نمط معين من العبادة والتقاليد الدينية، بل اللازم النظر بعين الانفتاح والقبول لهذه الكثرة الشعائرية الطقوسية التعبدية والاعتقادية، وكأن المعنى هو لزوم القبول، وضرورة الاعتراف لبناء مجتمع البلورالية «إنّ كلامنا لا يعني تخلي اتباع الأديان والمذاهب المختلفة عن العمل بمعتقداتهم وشعائرتهم الدينية وفرض نمط واحد من الأعمال

¹ عبد الكريم سروش، الصراطات المستقيمة، قضايا إسلامية معاصرة، المصدر السابق، ص 155

² عبد الكريم سروش، العقل والحرية، المصدر السابق، ص 109

³ عبد الكريم سروش، الصراطات المستقيمة، قضايا إسلامية معاصرة، المصدر نفسه، ص 42

الدينية على الجميع بدون مبرر، بل في لزوم النظر إلى الكثرة والاختلاف الشعائر والعقائد من زاوية أخرى، فلا نحصر جوهر الهداية الإلهية في التعاليم الكلامية والفقهية فقط»¹.

ما يعني ذوبان الأديان في تلك الوحدة المشتركة وهي الوصول إلى الحقيقة والسهر على بلوغها بخلوص النية، وأصالة العزم والسعي الوفي والأمين في درك الخلاص والنجاة، وهذا التصور واجب الاعتقاد به عند كل مؤمن من أي دين أو فرقة « لا تأخذ بنظر الاعتبار الحق والصدق في التعاليم الكلامية، بل تؤكد بصورة على عنصر النجاة والسعادة والطلب الصادق في عملية الهداية الربانية للإنسان، وبذلك تقبل الكثرة والتنوع لا من موقع مجرد الكثرة بل من موقع ذوبانها في الوحدة»².

نقد المبنى السادس: إن معنى الهداية التي عمل على تبنيها سروش من بين هذه المباني، مختلف ومخالف تماما لما حملته النصوص، وقرآته التفسيرات، ودافع عنه المتكلمون، فالهداية بالمعنى سروشي ترتفع معها كل معاني التكليف والاستخلاف البشري في الأرض، مادام أن الله باسم رحمته واسمه الهاديين قد أمسك بيد كل موجود عاقل نحو الخلاص، وأوصله إلى بر الأمان، دون اعتبار لاعتقاد أو عمل، ومعه يصبح عمل الأنبياء منذ فجر النبوة هو تكريس مشروع الهدي الإلهي الشامل بين الأمم، وكسر حزب الشيطان الذي يتدخل فيه الله مباشرة بحجب سحب الظلال والزيغ عن البشر وحفظهم من يد الشيطان، وحملهم في قارب الهداية والعناية الإلهية، وهذه نكتة صوفية غير أن العجيب في سروش أنه لم يستدعي الشعر المولوي في هذا المبنى، مع أن النظم المثنوي قد استبطن هذه المعاني في عديد الأبيات، فالآخر الديني من رؤيتنا التوحيدية يعدّ أحد التحليلات للحقيقة الإلهية، بما أن الهداية توجد من مسافة متساوية بين جميع العقائد والأديان «واجب على النبيّ، عليه السلام، أن يظهر قوّة الحقّ. وينبّه الناس بواسطة الدّعوة. ولكن ليس واجبا عليه أن يوصل الإنسان إلى مقام الاستعداد لتلقّي الحقيقة الإلهية؛ لأن ذلك عمَلُ الحقّ»³.

¹ المصدر السابق، ص 42-43

² المصدر نفسه، ص 43

³ جلال الدين الرومي، فيه ما فيه، الفصل الحادي والستون، ترجمة: عيسى علي العاكوب، دار الفكر المعاصر - دار الفكر، لبنان - سورية،

(د/ط)، (د/س)، ص 312

إن الهداية التشريعية تتم بوسائط النبوة، فيكون الناس بين القبول والرفض، الإيمان، أو الجحود، لا أن يوصل الله الإنسان إلى بر الخلاص، فيغدو بعث الأنبياء لتبليغ الدعوة وإقامة الحجّة واستجابة التكليف الإلهي سفها، وإذا لم تتم الاستجابة من الأقوام هل سيحمل الوزر الأنبياء؟ وما المقصود بالهداية عند مفكرنا؟ هل يحمل معنى الإيصال إلى المطلوب وبهذا سترتج وتترجح مقولة التكليف الإلهي؟ أم عرض طريق ومسلك وسر الوصول إلى المطلوب بما أن الله يقول ﴿أَبْلَغُكُمْ رَسُولَاتِ رَبِّي وَأَنْصَحُ لَكُمْ وَأَعْلَمُ مِنَ اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (سورة الأعراف الآية 62) ؟ لاشيء من النص والرواية يوحي بأن الله هادي للناس ولو كانوا معرضين « أما كون الهداية تعني أن يكون الناس متبعين للحق بالضرورة فهذا ليس من معنى الهداية التي هي الإرشاد ولا جزءا من مشروع الأنبياء.¹، يخلط سروش بين معنى الهداية وبين معنى الخلاص، فالأول يرتفع به العذر وتقوم الحجّة على الخلق، وهبهم ملكة العقل وأرسل إليهم الرسل، وأنزل معهم الكتب، فمن التزم بطريق الهداية الذي وضحه الله ورسوله وأبانه فقد اهتدى، ومن أنكر أو قصر فقد ضل، أما معنى الهداية التي تفيد تحقيق الخلاص بفضل الإرشاد الإلهي سواء وعى به العبد أم لم يعي، فهذه هداية قسرية تذوب معها معاني الاختيار والانتخاب، لأن صاحبها سيق إلى الحق سوقا، لم يجعل له حظا في أن يلتفت لأي طريق أو مسلك، الهداية في المقصد سروشي تحمل معنى جبريا يذوب فيه الاختيار وكأن الله قائد والعبد مقود خارج إرادته، فيرتفع معنى التكليف الذي هو سر الاستخلاف في الأرض، فكان خلط سروش واضحا بين هدايتي التكوين والتشريع، فالأولى جبرية مفروضة على الإنسان ليس مختارا فيها لأنها تدخل في صميم وجوده، حق لله على عباده، ليستقيم قانون وفطرة هذا الخلق، أما الثانية اختيارية يرجح العبد فيها موقفه بين قبول أو ورفض² « نعم لو كان التكليف الإلهي المناط بهم هو هذا لكان المشروع قد فشل، ولكن ليس من مشروع الأنبياء ذلك ولا من تكليفهم،¹».

¹ سعيد العكيلي، مقولات الحداثة، المرجع السابق، ص 135

² الهداية التكوينية هي إرشاد الله لخلقه في أمور الدنيا وتدبير المعاش وما يحفظ بقائهم ويبلغهم مقاصدهم، ويحقق كمالهم، أما الهداية التكوينية فهي العناية الإلهية التي ينزلها على عباده بأن يهيء لهم سبل الهداية ومعالم الطريق الحق والصواب، بإرسال الرسل وإنزال الكتب، فتقوم الحجّة ويرتفع العذر «الهداية التكوينية الجبرية التي تشمل العالم تعني أن الله يهدي كل موجود يخلقه ويهبه الحياة، فتناول الطفل لحليب الأم يحتاج إلى هداية وهكذا، يقول: « رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى » [طه/50] وهذه الهداية التكوينية خارجة

إن جوهر هذه المبني هو إقامة الحجة على صوابية جميع الأديان وصحتها، ليرتفع التعصب الديني والمذهبي، مادام أن الله قد شملت رحمته وعنايته التشريعية جميع الخلق، وبالتالي فلا مناص من قبول التعددية والتنوع الديني والعقائدي، فهو سنة الله الوجودية لا مبدل لها وهنا نستحضر قول الرومي الذي يرى أن توحيد الناس على دين واحد هو: مخالفة لإرادة الله وحكمه المقضي بالتعدد والتنوع في هذا العالم، وأن الوحدة لا تكون إلا يوم الآخرة عندما يتجلى الحق للخلق، ويتبدى النور للظلمة « فكيف تريدون للدين أن يكون واحدا؟- لن يكون واحدا إلا في الآخرة، يوم القيامة. أما هنا في هذه الدنيا فغير ممكن؛.. الوحدة هنا غير ممكنة؛ ستكون ممكنة فقط يوم القيامة؛ لأن الناس جميعا يغدون واحدا، وينظرون إلى وجهة واحدة، وتكون لهم أذن واحدة ولسان واحد.»²

المبنى السابع: يتناول سروش في هذا المبنى مسألة خلوص الحقيقة ونقائها، فكل دين يستبطن نوعا من الحقيقة، يمتزج فيها الحق بالباطل، فالنسيية سمة الحق الديني، الذي تبشر به كل ديانة أو فرقة، أو مذهب « ويمكن إضافة مبنى آخر لما نحن فيه، وهو أن عدم الخلوص في أمور العالم لا يمكن انكاره،»³ فكل الأديان والعقائد مبلية بذلك وقد استدل في ذلك بنصوص الوحي «فلا شيء في العالم يعكس حالة الخلوص في نفسه، والقرآن الكريم يشير إلى هذه الحقيقة بقوله (أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا)،»⁴، لكن الذي يقصده من عدم الخلوص والنقاء هو ليس الدين في جوهره، وإنما في عرضياته، أي الفهم البشري للدين، وهذا امتداد لمقولات "القبض والبسط"، وكأن جوهر الدين لا يمكن دركه والقبض عليه بإطلاق، لأنه تعبير وصورة عن العلم الإلهي، والمطلق لا يتحجم في النسبي، ولذاب اللامتناهي في المتناهي الذي لا يدركه حتى الراسخون في العلم «أي لا يمكننا إدراك

عن إرادة المخلوقات وفي مقابل هذه الهداية هناك الهداية التشريعية التي لا تتحقق إلا بإرسال الأنبياء والأئمة وأمثالهم، ويكون

الإنسان في هذه الهداية مختارا ومريدا،» جعفر السبحاني، التعددية الدينية - نقد وتحليل - المرجع السابق، ص 59

¹ سعيد العكيلي، مقولات الحدائث، المرجع السابق، ص 188

² جلال الدين الرومي، فيه ما فيه، المصدر السابق، ص 62

³ عبد الكريم سروش، الصراطات المستقيمة، المصدر السابق، ص 43

⁴ المصدر نفسه، ص 43

العلم الإلهي أبداً، وبعبارة أخرى الإنسان موجود محدود، ولن يبلغ اللانهاية والمطلق مهما جدّ واجتهد.¹

فمحورية اللاخلوص واللانقاء هي نواة للتعددية، ومحورية النقاء والخلوص للحقيقة الدينية نواة أيضاً، للتعصب والصراع والانحصارية، والضيق بالآخر، لأن كل إيمان يستند إلى حقيقة ومعرفة بالدين، عقيدة وعمل، فهو مبتلى برواسب عكّرت صوفه ونقاءه، لكن الذي يقصده سروش في هذه اللوثة التي تصيب الحقيقة الدينية إنا يعلّقه على الفهوم، لا الدين في حد ذاته النقي الطاهر، وإنما الدنسية مست المعارف المتكونة لحظة تلقي البشر لنصوص الدين، فالفنومين لم يكن أبداً طاهراً، بخلاف النومين العصبي على الإدراك والفهم « ليس الكلام عن أصل الأديان الإلهية، وهي الحق بعينه. إنما الكلام عن فهم البشر والمذاهب المختلفة التي يختلط فيها الحق بالباطل دائماً.»²

والسر وراء عدم الخلوص والنقاء هو بشرية المعرفة الدينية، أو حلول المقدس في قوالب المدنس، ما يعني استحالة النقاء والخلوص لأي دين ومنظومة اعتقاد، فلا الحق يُقْصَى، ولا الباطل يبقى، بل أن كل ما هنالك أن أحدهما قد يطغى على الآخر دون أن يلغيه تماماً، يستدل سروش برأي علماء الطبيعة الذي يؤكدون أنه لا وجود لماهية نقية وصافية في دنيا الماديات، فلا شيء في هذه الجغرافيا بخالص ونقي، فالنسبية ضلت شبح العلماء، والرؤية والاحتمال هاجس أندس في العقل العلمي، وأضحى لا يفكر أو يُنظَر خارج هذا القول، لأنه وببساطة على شاكلة المعارف الدينية معرفة بشرية اجتهادية، فقياس عالم الدين بعالم الطبيعة يحل المشكلة « فعندما تسأل علماء الطبيعة عن هذا الموضوع فسيعترفون لك بصراحة أنه لا يوجد شيء خالص في جميع موارد الطبيعة، وبسبب هذا الازدحام والتزاحم الشديد والغليظ بين مختلف مساحات الطبيعة لا نجد لحدّ الآن قانوناً علمياً صادقاً ودقيقاً مئة بالمئة.»³، فالأمر سيان سواء تعلق الأمر بمعارف الدين، أو بمعارف الطبيعة، فغبار البشر قد لوث عالم طبيعة وعالم الشريعة.

¹ محمد لغنهاوزن، التعددية المعرفية، مجلة المحجة العدد الثالث - نيسان 2002 - محرم 1423 هـ، معهد الدراسات الإسلامية للمعارف

الحكومية بالتعاون مع دار الهادي، بيروت، ص 33

² عبد الكريم سروش، الصراطات المستقيمة، قضايا إسلامية معاصرة، المصدر السابق، ص 156

³ عبد الكريم سروش، الصراطات المستقيمة، المصدر السابق، ص 44

إن تكريس هذه المسلمة في عالم الأديان يفرض نوع ما حالة التواضع، ويقضي على الهويات الجزئية النرجسية التي تدعي امتلاك الحقيقة الدينية المطلقة، وغيرها غارق في غياهب الباطل والظلال، لأن كل حركة باتجاه النص والمرويات تعني مواجهة بين مطلق متعالٍ المصدر، وعقل بشري نسبي، محدود بمعطيات العقل وأدوات الاجتهاد، ومُكَنَّة اللغة والثقافة والعلوم «إن السر في عدم صفاء الدين هو بشريته لأننا فيما مضى قد أخرجناه عن صبغته الإلهية وتعاملنا معه بعد منحه السمة البشرية، تماما كالماء النازل من السماء حيث يخرج عن صفاته ليمتزج بكل ما يصيبه من الأرض من أشكال وأنواع.»¹ ولو كان ذلك ممكنا ومتاحا لسهل على البشر انتخاب الحق من الباطل، فيختفي ذلك التاريخ الحابل بالصراعات والنزاعات بين الأديان والمذاهب يتقاذفون تهما، ويستزدلون بعضهم بعضا في سبيل كسر الباطل المبتوث خارج اعتقاد الجماعة، والانتصار لمقولاتهم الإيمانية «وقلما نجد صاحب عقيدة يرضى بتغيير عقيدته إلى غيرها، لأن كل إنسان يرى في خليطه العقيدي من الجمال والمتانة والصدق والحقانية ما يسوغ قبحه ونواقصه المحتملة لديه، وفي المقابل يرى في عقيدة الآخر من الشطط والتهافت ما يعميه عن كمالاتها وجمالها»²، وقد استدل سروش بأية قرآنية وساق معنى تأويلها منها، ﴿ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا ﴾ (سورة الرعد الآية 17)، يفيد أن الكنز الإلهي النازل مطلق ونقي وخالص، لكن الأيدي التي طالته لوثته ودنسته، فكان جوهرها واحدا، فسروه جواهر مقنعة صنعتها أيديهم، أصبحت مقدسات أبدية التشييد، نجوما في مجرة واحد، كل تقول أنا مركزها ومحورها، فالماء النازل استقر في كل واد ونهر بحسب سعته، وهذه الوديان والأهر هي عقول البشر التي استقبلت الوحي، فتنوعت أفهامها وتفاسيرها وشروحها، بل وتناقضت وتنازعت، ووجه هذا الفهم مبسوط عند الرازي في مفاتيحه للغيب « فَكَذَا هَاهُنَا أَنْزَلَ مِنَ سَمَاءِ الْكِبْرِيَاءِ وَالْجَلَالَةِ وَالْإِحْسَانِ مَاءً وَهُوَ الْقُرْآنُ، وَالْأَوْدِيَةُ قُلُوبُ الْعِبَادِ وَشَبَّهَ الْقُلُوبَ بِالْأَوْدِيَةِ، لِأَنَّ الْقُلُوبَ تَسْتَقِرُّ فِيهَا أَنْوَارُ عُلُومِ الْقُرْآنِ، كَمَا أَنَّ الْأَوْدِيَةَ تَسْتَقِرُّ فِيهَا الْمِيَاهُ النَّازِلَةُ مِنَ السَّمَاءِ، وَكَمَا أَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ يَحْضُلُ فِيهِ مِنْ مِيَاهِ الْأَمْطَارِ مَا يَلِيْقُ بِسَعْتِهِ أَوْ ضَيْقِهِ، فَكَذَا هَاهُنَا كُلُّ قَلْبٍ إِنَّمَا يَحْضُلُ فِيهِ مِنْ أَنْوَارِ عُلُومِ الْقُرْآنِ مَا يَلِيْقُ بِذَلِكَ

¹ حيدر حب الله، التعددية الدينية نظرة في المذهب البلورالي، المرجع السابق، ص 85-86

² عبد الكريم سروش الصراطات المستقيمة، قضايا إسلامية معاصرة، المصدر السابق، ص 157

الْقَلْبِ مِنْ طَهَارَتِهِ وَخُبَّتِهِ وَقُوَّةِ فَهْمِهِ وَقُصُورِ فَهْمِهِ... كَذَا هَاهُنَا بَيِّنَاتُ الْقُرْآنِ تَحْتَلِطُ بِهَا شُكُوكٌ وَشُبُهَاتٌ،¹

وهذا ما ينطبق على الفرق الإسلامية التي تفانت في خدمة اللاهوت الصراطي التصنيفي التكفيري الجزمي، الذي صنع ماضيا دمويا حل فيه السيف محل القلم، والسياسة محل الدراسة، والايديولوجيا محل الاستيمولوجيا، التكفير محل الحوار، فكل قوم تعصبوا لمعتقدهم وضاقوا بالآخرين من عقائد أخرى، ولم يقبلوا أعدائهم، لأن عقيدتهم حازت منفردة الجمال والكمال والإحكام، لكن نظرة من خارج المذاهب والأديان، تبين أن الحقائق المنتخبة عندها ليست محضة، نقية، بل أضغاث من الحق والباطل المختلط، خصوصا في الدائرة الإسلامية وأكبر دليل على ذلك التنوع والكثرة والاختلاف الذي شهدته المكتبات الكلامية، والفقهية، والتفسيرية، والحديثية، والأصولية الإسلامية، تعددت أدوات مجتهداتها، وإيديولوجياتهم، والسياسة والجغرافيا التي احتضنتهم، والصراع الذي انخرطوا فيه، و الأحزاب التي والوها أو عادوها «وهي ليست إلا تمثلات بشرية للقرآن تنتمي لأفقها التاريخي، حدودها الزمان والمكان واللغة وثقافة المجتمع، وكل ما كان يسود العصر الذي أنتجت في فضائه»²، وكأن الدين خليط من حاصل الإصابة من الحق، والإصابة أيضا من الباطل، وبالتالي فإن كل فرقة معذورة في حدود مدونتها المستهلكة، مادام الحق والباطل متوزع عند جميع الفرق بلا استثناء كما ورد في "نهج البلاغة" «ولو أنّ الحقّ خلص من لبس الباطل انقطعت عنه ألسن المعاندين، ولكن يؤخذ من هذا ضغث ومن هذا ضغث فيمزجان»³، مما يفرض حالة التواضع الديني بين المؤمنين إذ لا أحد نقى خالص منهم بمعتقده، لأن دين كل واحد هو فهمه وقراءته للدين «ليس التشيع هو الإسلام الخالص والحقّ المحض ولا التسنن (رغم أن أتباع هذين المذهبين يرى كل منهما الحقّ بجانبه) ولا المذهب الأشعري يمثل الحقّ المطلق ولا الاعتزالي، ولا الفقه المالكي ولا الفقه الجعفري، ولا تفسير الفخر الرازي

¹ فخر الدين الرازي، التفسير الكبير، ج19، دار الفكر، لبنان، ط1، 1981، ص36

² عبد الجبار الرفاعي، الدين والاعتزالي الميثافيزيقي، المرجع السابق، ص77-78

³ محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج2، دار إحياء التراث العربي، لبنان، ط3، 1983، ص290

ولا تفسير الطباطبائي، لا الزيدية ولا الوهابية، لا عقيدة المسلمين نقية من الشرك ولا عقيدة المسيحيين، إنّ العالم الدنيوي مليء بالهويات الملوثة وغير الخالصة.¹

إن الله هو الذي سيُظهر الحق الخالص في اليوم الموعود، فلا داعي لأن تنشُد أي فرقة امتلاكه، وتدعي حرمان الفرق الأخرى «لقد انقسمت الأمة إلى فرق عديدة أُفردت لها عدة مؤلفات، وهي فرق بلغ في صلبها الاختلاف- التعددية- إلى حدّ تكفير بعضها البعض واستحلال الدماء.»² إن ما نزل من السماء كان بوجه واحد، ولكن الكهنوت الذي تمثله كان بألف وجه، كلمة واحدة من المتعالي، أصبحت ألفا من الكلمات عند الداني، إن جوهر الدين المنزل واحد، لكن القشور التي غطته تعددت واختلف، وما تلك القشور إلا جماعة الكهنوت والمعبد المركزي (بشرية الدين)، فتم صنع صورة للإله في حدود ذهنية ونفسية وثقافة وعصبية رجال الدين، تارة يسبي، وتارة يقتل، وتارة يهتدن، وتارة يثور، وهذا ما ينطبق على علم الكلام « وفي ذلك، وقعت مشكلة علم الكلام الاسلامي؛ حين وضع نفسه ل(وحدانية الله) ، وليس ل(وجود) الانسان. فكان كل شي عكس الرسالة، فامسى الدين مقلوبا في أهدافه ووجوده.»³

ثم ينتقل سروش إلى إثارة قضية حساسة تمس حقيقة "النقل"، أي النصوص التأسيسية الأولى " الكتاب والسنة"، فالخلوص قد مسّ حتى العرضيات الدينية الأولى في مرحلة التكون والتأسيس، ما تعلق بالمجتمع أو الانسان أو الطبيعة، فإن اللاخلوص ليس نسبيا فقط في الأفهام والقراءات، بل تعدّاه حتى إلى النصوص المعصومة(السنة)، خصوصا الدوائر النقلية عند المسلمين قد شهدت حالة تورم وتضخم، بما صنعتته يد الوضع والتدليس، فنكون أمام دين في حدّه الأدنى لا الأعلى، كما صرح بذلك في قراءته لمقولة الوحي « وليس الخلل في فهم الدين فقط، بل في نفس الدين أيضا؛ فقد حصل الجعل والوضع كثيرا، باسم النبي والأمة. مما صعّب الأمر على العلماء لتمييز الصحيح من السقيم، فما أكثر الروايات التي ذهبت وتلاشت ولم تصل إلى أيدينا، وما أكثر الأحاديث المجعولة التي

¹ عبد الكريم سروش، الصراطات المستقيمة، المصدر السابق، ص 44

² محمد الطالبي، عيال الله، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ط2، 2012، ص85

³ عبد الرزاق الجبران، لصوص الله، دار مصر العربية للنشر والتوزيع، مصر، (د/ط)، 2018، ص 15

بقيت»¹، وقد يكون هذا القول قياساً على آراء بعض العلماء الذين شككوا في حقيقة القرآن الموجود بين أيدينا، وقول كهذا حسب سروش دليل على تدنيس وتلوّث الإنسان لهذا الدين بخواصه البشرية المقاصرة، فيكون الإيمان بالدين الخالص والحق النقي غير مبرر ومعقول، لأن اليقينيات نسبية، تفتقد الجزم والإطلاق، ومجموع النقل في حد ذاته غير بريء، وبالتالي كيف تكون الحقيقة المستنبطة من هذه النصوص خالصة ومحضة؟ «ألا يكفي القول أن بعض علماء الشيعة (كعلي بن إبراهيم القمي، وثقة الإسلام الكليني، والمحدث النوري) بتحريف القرآن، وجواز دخول التغيير عليه أو الانتقاص منه، (من منظار ابستيمي وكمعرفة من الدرجة الثانية) في التدليل على أن مجال العبث الإنساني في الدين واسع جداً (في زعم أولئك المحدثين على الأقل) وأن حمل قرآن محرف وقراءته لا يناقض التدين الإسلامي؟»².

إن الحقيقة التي أراد ترسيخها سروش في حركته التنويرية الثورية، هي خلخلة المقدسات، وانتهاك الحجب والطابوهات التي تعلق بالتراث الديني بالمعنى الأعم، إن هذا الزلزال الذي أثاره بتأكيد على مسلمة لاخلوص ومحضية أي معرفة ولو كانت دينية، سحبها حتى إلى عنصر النص والرواية، فكمن من يد حرفت الكلم عن موضعه، مما طرح احتمال النقص والزيادة في القرآن، فمن القطب الشيعي يصرح المفسر الكبير الفيض الكاشاني* صاحب تفسير الصافي الذي عقد مقارنة روائية لمجموعة روايات من الدوحة النقلية لآل البيت ليصيغ حكمه كالتالي «المستفاد من مجموع هذه الأخبار وغيرها من الروايات من طريق أهل البيت عليهم السلام إن القرآن الذي بين أظهرنا ليس بتمامه كما أنزل على

¹ مصباح اليزدي، عبد الكريم سروش، علي رضا قائمي نيا، بين الطريق المستقيم والطرق المستقيمة، المرجع السابق، ص 51

² عبد الكريم سروش، الصراطات المستقيمة، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، المصدر السابق، ص 158-159

* هو الملا محمد بن مرتضى بن محمود الكاشاني، (1007-1091 هـ) المعروف أيضاً بالملا محسن حكيم ومحدث ومفسر للقرآن وفقه شيعي ينتمي إلى المدرسة الإخبارية عاش في القرن الحادي عشر الهجري وقد تتلمذ عند أكابر العلماء في عصره من أمثال الملا صدرا والشيخ البهائي والمير فندرسكي والمير داماد له عدّة مؤلفات في مجال الفقه والحديث والتفسير والفلسفة والأخلاق والعرفان الإسلامي وقد سلك المسلك الأخباري؛ ولهذا فأراؤه تختلف عن آراء العلماء الأصوليين، منها وجوب صلاة الجمعة، وجواز الغناء بشروط، وغيرها. ينظر: عبد الله نعمة، فلاسفة الشيعة، حياتهم وأراؤهم، دار الفكر اللبناني، لبنان، ط1، 1987، من ص 601 إلى 604.

محمد صلى الله عليه وآله وسلم منه ما هو خلاف ما أنزل الله، ومنه ما هو مغير ومحرف وأنه قد حذف عنه أشياء كثيرة»¹.

إن المرتكز الأساسي لهذا المبنى هو القول ببشرية المعرفة الدينية، وقد مضى بسط الحديث والتعليل في هذه المسألة كأحد تجليات نظرية القبض والبسط النظري للشريعة، فالدين قد تحجم بحسب العرضيات التي غلّفته، من لبوس لغة وثقافة وبيئة ومجتمع... الخ « وهذا مصير كل دين ومذهب، بل مصير كل موجود يتحرك باتجاه خرائب التاريخ والطبيعة ويرتدي لباس البشرية والمادية، وأول ما يطرأ على الدين هو خضوعه لعنصر اللغة التي يتحدث بها أولئك الناس «العربية، العبرية، اليونانية» وخضوع النص لضرورات المفاهيم التي تحملها الألفاظ والكلمات في تلك اللغة»².

إن نظرية المعرفة في أي دين حسب سروش تبني على مقولة النسبية، مما يفرض عليها حتمية الاختلاف والتنوع، وكذا السير اللانهائي نحو انتخاب الحقيقة الدينية المطلقة، التي تعيش كل العقول الإيمانية حالة مخاض مستمر في محاولة رسم صورة نقية وخالصة عن الحق، فكل معرفة دينية مرآة لمجتمع وثقافة العلماء الذين أنتجوها، والأفق التاريخي والحضاري الحاضر لهم، ومقتضى الجهاز الإدراكي لهم، وهذه الارتفاقات بتعبير ولي الله الدهلوي هي عنوان التاريخانية، أرخنت المعرفة الدينية، وجعلتها نتاج بشري ممزوجة بالحق وبالباطل كما يؤكد ذلك سروش «من عدم الخلوص والنقاء في عالم الطبيعة والشريعة بعد الإيمان بما أسماه بشرية الدين الموجب لاختلاط الدين بإفرازات الذهن البشري،³ بهذا المعنى لا يغدوا الحق منحصرًا في دين بعينه، أو مذهب أو فرقة بعينها، بل كل ما صيغ حول فهم الحقيقة المطلقة من البشر لا يتقدس، لأنه متجاذب بين صواب وخطأ، حق وباطل، وبالتالي التعرض المستمر للتشريح والمراجعة والنقد، فنكون أمام معرفة من سنخ المعارف البشرية السيالة المتحركة، التي تحمل أمشاجًا من الحق والباطل، فعنصر اللاخلوص والالانقضاء ينسحب حتى إلى تلكم المعارف التي بنت الدين، وصادرة عنه، وهذا مردّه إلى قصور المعرفة البشرية، وهو ما يقود إلى

¹ الفيض الكاشاني، الصافي في تفسير القرآن، ج1، تحقيق: السيد محسن الحسيني الأميني، دار الكتب الإسلامية، إيران، ط1، 1419هـ،

ص87

² عبد الكريم سروش، الصراطات المستقيمة، المصدر السابق، ص47

³ علي.ح. زكريا وآخرون، نافذة على سروش، المرجع السابق، ص135

القبول التعددية الدينية « فنحن في دائرة التعددية نتحدث عن إمكان وجود الحقيقة في بنية الأديان الموجودة... فمن هذا المنطلق فإنّ قبولنا للتعددية الدينية يعني أن « الحقيقة النهائية» قد تتجلى لنا بأشكال المختلفة... ومن هذه الجهة يجب أن تقترن التعددية الدينية بالنقد الدائم والغريبة المستمرة للأفكار والعقائد الدينية،»¹.

ويختتم سروش مبناه السابع بتوصية، تحمل معاني الشفقة والرأفة بالدين الإسلامي، وأي دين، باعتباره حمل ما يستطيع حمله، وما حُمِّل به، فإذا كان الحق والباطل جنينين في رحم أي ديانة، فينبغي أن يلتمس ألف عذر لهذه الحبلى، ولا نطلب منها أكثر من استطاعتها، فنكون المتدين المتواضع، الذي يرضى بقسمة الحق والخلاص بين جميع أقربائه من الأديان الأخرى، فكل دين مكتفٍ بالذي وُضع فيه، إن العرضيات قد طوقت الجوهر، فصاغت منظومة اعتقاد وعمل، كان العقل هو المحرر لها، متحركاً ومجتهداً في مساحة اللاخلوص واللانقاء، وعليه فلا ينبغي أن نكلف أي شيء في دنيا اللاخلوص واللانقاء ولو كان الدين عينه، الذي يغدو متواضعاً في كل ما يصدر منه، فهذا أقصى ما قدمه الدين في حده الأعلى « لا يمكن تحميل عبئ كبير على مثل هذا الدين، ولا يمكن انتزاع وعود فارغة منه، ولا يمكن القيام تحت رايته بأعمال كثيرة من نصوصه، ولا يمكن خلق سلوكيات كثيرة بالاستناد عليه، وهذا المعنى من تواضع الدين يجعل كلماته وتعاليمه ميسورة ومقبولة ويفتح الباب أمام التعددية الإنسانية والدينية،»².

نقد المبنى السابع: إننا نشاطر سروش في جزء من هذا المبنى القاضي بعدم خلوص أي شيء في عالم الطبيعة، ولا توجد أي حقيقة معرفية مطلقة تقبض على الحق وتنفي الباطل، لأن هذه اللوثة التصقت بها يوم تدخل الإنسان القاصر في صنع الحقيقة والتنقيب عنها، لكن هل هذا سيصدق بالتمام على كل ما أنزله الله؟ بل وتوعد بحفظه ورعايته (القرآن) ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَحُنُّ لَهٗ حَافِظُونَ﴾ (سورة الحجر الآية 9) يقول « وننظر نحن اليوم من وراء القرون إلى وعد الله الحق بحفظ هذا الذكر؛ فنرى فيه المعجزة الشاهدة بربانية هذا الكتاب - إلى جانب غيرها من الشواهد الكثيرة - ونرى أن الأحوال والظروف والملابسات والعوامل التي تقلبت على هذا الكتاب في خلال هذه القرون ما كان يمكن

¹ محمد مجتهد الشستري، نقد القراءة الرسمية للدين، ترجمة: أحمد القباجي، الانتشار العربي، لبنان، ط1، 2013، ص 456

² عبد الكريم سروش، الصراطات المستقيمة، المصدر السابق، ص 48

أن تتركه مصوناً محفوظاً لا تتبدل فيه كلمة ، ولا تحرف فيه جملة ، لولا أن هنالك قدرة خارجة عن إرادة البشر، أكبر من الأحوال والظروف والملابسات والعوامل ، تحفظ هذا الكتاب من التغيير والتبديل ، وتصونه من العبث والتحريف»¹.

ثم نتساءل هل التشكيك في خلوص ونقاء النص المعصوم هو نقض للعهد الإلهي؟ أم عجز من الله تعالى ربنا عن ذلك وتقدس عن حفظ كتابه وبالتالي حفظ دينه؟ ألا يوقعنا هذا القول في فوضى نقلية تتنازع وتتنازع الفرق الإسلامية فيها بدعوى أن كتابها المقروء في المحارب، والمحفوظ في الصدور هو عين الوحي المنزل؟ وكأن الاختلاط والتلوث يصدق على شؤون الأرض كما السماء، فهما سيان يتجاذبهما حق وباطل! فإذا كان الدين الذي ارتضاه غير خالص ونصوصه المعصومة لم تسلم من يد الوضع والتحريف فإن شأن الإسلام كبقية الأديان الكتابية المحرفة الأخرى؟ ألا نحتاج إلى دين آخر محفوظ بوحي منزل نقي وخالص بزعمه، وبرسم محفوظ محمي من الوضع والتحريف يميز الحق الذي لا يساوره باطل، ويتسم بالنقاء والخلوص الذي تركز إليه الأنفس، وتستريح القرائح لحجيته؟ .

إن خطأ سروش هو أنه جرى تشبيهه لعالم الطبيعة بعالم الأديان، فالكثرة التي تعشيتها المعرفة بعالم الماديات، هي عين الكثرة التي تغرق فيها الأديان بما فيها الإسلام، وهذا حسبه كاف لبسط تعددية الحق الديني وتكثره، مع أن هناك فارق بين مرجعية العالم ومنهجه، ولغته، ومفروضاته في تناوله لمواضيع الدين والطبيعة المحسوسة، فالأول مسنده النص الوحياني، وهذا مسنده العقل الاستدلالي والتجريبي «إن تشبيه الأديان بالأمور الطبيعية للعالم هو تشبيه مع الفارق، ففي الدين لا بد من وجود ما هو خالص وإلا فلا تتم الهداية»،².

إن الإيمان مع سروش بهذه المسلمة كفيف حسبه بأن يضع الأديان على بساط واحد، مكشوفة عورتها لأن الباطل مُنضد بجانب الحق في منظوماتها، فلا تتصارع ولا تتنازع ولا تتكبر عن بعضها البعض، لأن النسبية قد عشعشت في بطنها، وكلها تصيب من حق وباطل. هذا هو نصيب الأديان من كبرى عدم الخالصية، فالعقل البشري قد طمس نور الوحي، وأخفى غبار البشرية بريقه السماوي،

¹ السيد محمد قطب، في ظلال القرآن، ج14، دار الشروق للنشر والتوزيع، مصر/ لبنان، الطبعة الثانية والثلاثون، 1423-2003،

ص22

² علي رضا قائمي، التدين والصراف المستقيم، المرجع السابق، ص 93-94

كما يؤخذ على سروش استدلاله بآيات قرآنية قد لا يخدم معناها مبناه الذي يقدمه، بل قد يصل إلى تأويل مائل يطمس مقصد الشارع، ومعنى النص، فأية نزول الماء من السماء وامتلاء الأودية والأنهار بقدره وإرادة الله، ليس فيه ما يدل على امتزاج الحق بالباطل، بل بيان على اختلاف وانفصال بينهما، وأن الحق النافع باق ثابت محفوظ كالنور، والباطل الضار عابر زائل لا يدوم كالظلمة، فحتى أكثر التفاسير تجرعا للعقلانية ممثلة في المعتزلة، لم تخلص إلى التفسير الذي أحدثه سروش، ولم تفهم من النص ما وضعه « هذا مثل ضربه الله للحق وأهله والباطل وحزبه كما ضرب الأعمى والبصير والظلمات والنور مثلا لهما، فمثل الحق وأهله بالماء الذي ينزله من السماء فتسيل به أودية الناس فيحيون به وينفعهم أنواع المنافع... وأن ذلك ماكث في الأرض باق بقاء ظاهرا يثبت الماء في منافعه وتبقى آثاره في العيون والبئر والحبوب والثمار التي تنبت به مما يدّخر ويكنز... وشبه الباطل في سرعة اضمحلاله ووشك زواله وانسلاخه عن المنفعة بزيد السيل الذي يرمي به»¹.

أما مسألة الرأفة بالدين وعدم مطالبته وتحميله مالا يستطيع فهذا يتنافي مع شمولية الرسالة، وعجز الشريعة عن التصدي للإشكاليات المعاصرة، والهموم والقضايا الجديدة على أرض الواقع، فالدين لا يحمل عجزا بل فهمنا له هو الذي قصر وعجز «إن الدين يقوم بتغطية كل شيء، لكن ليس من الضروري أن يكون فهم الدين لنا شاملا لكل شيء... ومن ثم فهمنا للدين لا يساوي واقع الدين، بل قد تصل أفهامنا لجزء منه لا جميعه، واستتباعا لذلك لا نستطيع أن نحكم على الشريعة الواقعية بالمقدار الذي انكشف لنا منها»² فسروش متناقض مع نفسه فإذا كانت الشريعة وفهمنا لها سيالا متحركا لا يثبت على حال (علوم مستهلكة)، بالاهتزاز الذي تفرضه عليها العلوم المغذية (علوم الإنسان والمجتمع وعلوم الطبيعة والفلسفة...)، فلما تقف هذه الشريعة عند أحكام ومقررات محددة؟

المبنى الثامن: ينتقل سروش إلى التأكيد على الرابطة الجامعة بين الحقائق الدينية، وكأنها من نفس العائلة، فترتفع الخصومة والتنازع بين الإخوة، وهذا قول لا يصدق إلا إذا آمننا بتعدد الحقائق، فهي لا تسير في خط التقاطع والاصطدام بل التوافق والالتحام، ما يؤكد مسلمة وحتمية «تعارف جميع

¹ أبو القاسم الزمخشري، الكشاف، ج13، اعنى به وخرج أحاديثه وعلق عليه: خليل مأمون شيحا، دار المعرفة، لبنان، ط3، 2009، ص538

² حيدر حب الله، شمول الشريعة، دار روافد، لبنان، ط1، 2014، 386-387

الحقائق، فلا يوجد حقّ يتقاطع تماما مع حق آخر، فجميع الحقائق تسكن في صالة واحدة.¹ وهذه الدعوة تبعدنا عن الصراع الهوياتي، والذهنية التصنيفية في التعامل مع الوافد من الحقائق والمعارف، من قبيل: وضعي/ سماوي، توحيدي/ شركي، أصولي/ علماني، يهودي/ إسلامي، فلا تكون هناك حساسية في تلمس الحقائق والتعرف عليها بحثا وتنقيبا، فلا نتحرك في مضمار العقائد بخلفية تكثر الخطوط الحمراء، لأنها ترى كل الحقائق المبطونة في الأديان باطلة مضللة، الابتعاد عنها وإنكارها خير من النظر فيه، فلا يمكن رصد حسب سروش أي تقاطعات بين الأديان «هذه النقطة البديهية المنطقية تحرر الحق أولا من وصمة الشرقي والغربي والرجعية والتقدم، ولا تصد طلاب الحق من التماسه وتحرره في أي قبلة أو محراب»².

فيتاح للطلاب الحقيقة كما يسميهم فرص البحث وانتخاب الحقائق، دون خوف، ودون رؤية سوداوية إذلالية للآخرين وما يحوزونه من حقائق، فتختفي روح التعالي والنجسية الحقانية، ويحل محلها التواضع وتحصيل الحق المدلل، فالخير مبثوث في كل الأديان والعقائد، والحق منتشر فيها، وعدو نفسه من اقتنع بما عنده واستغنى عن الآخرين، فقد فاته خير كثير، فالحقيقة أكبر من تُختزل وتتحجم في جماعة أو طائفة بعينها، أودين ومنظومة اعتقاد، إن عالم الحقيقة يشبه ساحة السوق الكبيرة التي يعرض فيها التجار سلعهم، فهم كرجال الدين من حقهم الدعوة والتبشير لتكون سلعتهم أكثر مبيعا وأعلى قيمة واستهلاكا، لكن في جو من الحرية والاحترام؛ فيحق لكل تاجر أن يعرض بضاعته، ويحق لكل متجول ومتسوق أن يطلع عليها ويقيمها، ويختار من بينها حتى يصل إلى ما يراه في قمة الجودة والأصالة، هكذا ينبغي أن يتحرك المتدينون في ساحة الأديان الكبرى، فيختارون ويبرنون ويبحثون ويدرسون، ليصلوا إلى الحق المنتخب والمنتدب «ولذلك كان من الواجب على كل محقق طالب للحق أن يستمر في حلّ جدولته من خلال النظر إلى الحقائق والموازن المتداولة في هندسة المعرفة لا أن يجلس قانعا بما لديه من الحقّ «المزعوم» ومن دون الاطلاع على ما لدى الآخرين. ولو اننا قنعنا بما لدينا من

¹ عبد الكريم سروش، الصراطات المستقيمة، المصدر السابق، ص 48

² عبد الكريم سروش، الصراطات المستقيمة، قضايا إسلامية معاصرة، المصدر السابق، ص 160

معايير ناقصة للحقيقة، فيجب علينا ان نحترم المعايير الناقصة لدى الآخرين، وعلى أي حال فلا طريق امامنا سوى قبول الكثرة»¹.

إن هذا الاعتقاد لا يتقوم إلا بالإيمان بنسبية الحقيقة الدينية، وأنها مشروع لازال لم يكتمل بعد، بل هو إنجاز مشترك بين جميع الأديان، التي تصبوا إلى تشييد قصر الحقيقة، فوحدة الغاية تجمعها، وقصور الأدوات والمناهج، وقابلية الخطأ والتعثر بلوى يشتركون فيها جميعا، فلا مناص حسبهم من القبول بنوع من التواضع في امتلاك الحق، والتنازل عن مقولة الحقانية والإطلاق، فكل الخطوط التي رسمتها الأديان صراطات وإن كانت ملتوية فإنها لا محال توصل الظمان لنهر الخلاص والنجاة، فالسائر بالغ محله سواء استقام الصراط أو اعوجَّ « ولذلك ليس العالم عبارة عن حطّ مستقيم واحد ومئات الخطوط الملتوية وإنما هو متعدد الخطوط المستقيمة والخطوط الملتوية مما يفسح المجال أكثر لتقبل التعددية والتنازل عن عقلية احتكار الحق»².

إن عالم الحقيقة الدينية هو بناء يشترك فيه كل طلاب الحقيقة، والكل يدلي بدلوه في دنيا المعارف الدينية، وهذه ورشة البناء تجمع عديد العمال بمختلف تخصصاتهم، وتعدد هوياتهم وانتماءاتهم، فلا مناص من تعارف وكلام سيجمعهم، ومن حوار يلاقيهم، فتصطدم الآراء وتلتقي، وتتغذى من بعضها، ويكشف الصحيح من السقيم فيها، والمريض الذي ينبغي علاجه، والمعوج الذي يحتاج تسويته، والميت الذي يلزم دفنه، والعريان الذي ينبغي ستره، فيطيب العمل والعيش، ويحل الحوار بدل الصراع، والكلمة محل السيف، ويفيح عطر السلام والتسامح من تربة الاختلاف والتمايز «مدلول هذا الكلام أن الجميع يساهمون في بناء صرح الحق الشامخ، بل ينبغي طلب مشاركة الجميع، إذ تتحتم إقامة هذا الصرح على أكتاف الجميع»³.

إن لا تمامية ولا كمالية المعايير، وقصور الأدوات والمناهج في هندسة المعارف والحقائق، هي التي تفرض على طلاب الحقيقة تواضعا مع الآخرين من طلاب الحقيقة، وإلغاء التمايزات الفاصلة بين الأنا والآخرين، دون طمس للهوية الوجودية الخاصة (احترام الخصوصية)، وضرورة احترامهم والالتفات

¹ عبد الكريم سروش، الصراطات المستقيمة، المصدر السابق، ص 48-49

² حيدر حب الله، التعددية الدينية نظرة في المذهب البلورالي، المرجع السابق، ص 96

³ عبد الكريم سروش، الصراطات المستقيمة، قضايا إسلامية معاصرة، المصدر السابق، ص 160

إليهم، بغية تلاقح التجارب وتكامل الأدوات والمعايير من أجل بناء صرح الحقيقة الجميل والكامل والمحكم، فيكون التنوع والتعدد مستساغاً مهضوماً « ومدلول هذا الكلام هو أن جميع الأفراد يشتركون في بناء صرح المعرفة الشامخ، بل يجب على الجميع أن يشتركوا في عملية البناء هذه ويتحملوا مسؤولية تشييد هذه العمارة، فلا ينبغي على الآخرين أن يلقوا بأقلامهم ويتصوروا أنهم مستغنون عن الآخرين في بناء المعرفة لأن رؤية الاستغناء هذه مخالفة لآداب الميسر في طلب الحق»¹.

هذه اللوحة رسمها سروش لتلك المواقف اللاهوتية الدوغمائية المحبذة للنبد والنبر المتبادل، المحتكرة للحقيقة الإلهية المطلقة، التي تنفر وتفر من الحوار وفلسفة العيش المشترك، ما صنع واقع عنيف ومتمرد، يبيّء المخالفين مكانة العدو المقصي، يرى السيد حسين نصر* أن كل الأديان تعبير عن تجربة بشرية في مواجهة المطلق، تسير في طريق التكامل، فهناك عناصر مشتركة تلتقي فيها الأديان منها حضور صورة الله بأشكال مختلفة في المخيلة الإيمانية، إضافة إلى اعتقادها أنها تمتلك حقيقة عنه، لكنها نسبية لأن اليد التي مست جانب المطلق، كونت فكرة عن محتوى الإحساس ومضمونه لا أكثر « إن القواسم المشتركة بين الأديان الموحدة وغير الموحدة هو ما يمكن تسميته بالحقيقة الإلهية المطلقة التي يمكن أن ينظر إليها بطريقة موضوعية أو بطريقة ذاتية»².

نقد المبنى الثامن: إذا سلمنا مع سروش بعامل القرابة الذي يربط بين الحقائق، وأنها تسير دائماً في خط التعارف والتكامل في صياغة الحقيقة النهائية، وبناء قصر الحقيقة فلماذا سطرّت هذه الأديان تاريخاً دمويًا ملؤه العنف والفتك والاضطهاد في ما بينها؟ وإذا كان نمو الحقائق يسير نحو التكامل المفضي إلى نضج واكتمال الحقيقة النهائية المطلقة فلماذا لم نصل بعد إلى ذلك الكنز المفقود؟ إن هذا

¹ عبد الكريم سروش، الصراطات المستقيمة، المصدر السابق، ص 49

* سيد حسين نصر ولد في (7 أبريل 1933 م) في العاصمة الإيرانية طهران الإيرانية، هو فيلسوف إسلامي معاصر يعمل بروفيسورا في قسم الدراسات الإسلامية في جامعة جورج واشنطن، ولديه العديد من المؤلفات والمقالات. اشتهر سيد حسين نصر في مجال مقارنة الأديان والصوفية وفلسفة العلم والميتافيزيقيا فلسفته تتضمن نقد ورفض شديد للحدثاثة وتأثيرها السلبي على روح الإنسان من مؤلفاته: حكماء مسلمون ثلاثة، الشريعة ونظام الطبيعة، أنظر سيرته: الفيلسوف الإيراني حسين نصر: العلمنة حولت الغرب الى حضارة بلا روح، مجلة الاستغراب، أجرى الحوار: حامد زارع، العدد 1، السنة الأولى، خريف 2015، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، بيروت، ص 28 -

² حوار مع السيد حسي نصر، ترجمة: أميرة الزين، مجلة أديان، المجلد 2009 - العدد صفر - خريف 2009، مركز الدوحة الدولي لحوار

المبنى يستعير قوائم غيره ليقف عليها؛ فولا النسبية التي تغلغت في المعارف الدينية لما أمكن الحديث عن هذا الالتقاء! كما أنها هذا المبنى يحمل شعارا بدل أن يكون قاعدة أساسية للتعددية الدينية، فهو يلجم بأن كل تدين ينبغي عليه أن ينسلخ من لاهوته ويظل على بقية الأنواع الأخرى من اللاهوت، علّه وعساه يجد ما يقطفه من ثمار افتقدتها شجرة الإيمان التي يستضل تحتها، هيهات هيهات، إن هذه اليوتوبيا قد توجد عند أهل النظر والاستدلال من الحكماء والمتكلمين، والذين ينخرطون بحثا ودراسة وتأملا في الأديان مقارنين ومكتشفين، لا إيمان العوام التقليدي الوراثي، الملئّن وهو عنوان الحصرية والانغلاق بدون مرأى، إن خطاب سروش بالنسبة لنا قد اختار نوع الجمهور المخاطب، وهو النخبة المثقفة الحداثيّة التي تثبت أمام أي هزة أو زلزال يمسه المسلمات، فهذه الحوارية الحاملة التي يتمناها سروش ويدعوا إليها، من موقف طلب الحقيقة والبحث عنها ولو كانت في جُبة أديان أخرى، وفهم الذوات الدينية المغايرة، لا يمكن أن تصدق إلا على الخاصة من المتدينين الذي لا يمثلون بالتقريب إلا 2% من متديني العالم، والمعلوم أن كل دين يكرس بين أتباعه مبدأ العزة والعلو والتفوق، ويرفض منطق التنازل والتواضع، بل ويكرس مبدأ الشدة والحدة مع الآخر الديني، وفق ثنائية المؤمن/كافر، ومقولة الفقه: الولاء / البراء، فنحب من هو على إيماننا، ونكره من يخالفه وفق ما تمليه النصوص ﴿وَلَنْ تَرْضَىٰ عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ﴾ (سورة البقرة الآية 120)، فتم صنع لاهوت التقيح والتبغيض، الذي لا يقبل أعدارا للآخرين وتبريرات، وبالتالي نفى تعددية السبيل الموصل إلى ساحة الخلاص والنجاة الإلهية، وهذا ذروة الاعتقاد الحصري الذي تتبناه كل الأديان واقعيًا ونظريًا، وتكرسه نصوصها التأسيسية وينادي به كهنتها " قبول المختلف شر لا خير فيه " « أنت وخالكك، كل منكما يرى ما لديه هو المنطق، كل منكما يرى شيطانه هو القديس، كل منكما يرى الله معه وحده»¹.

ونوه في الأخير مآخذة لقضية البحث عن الحقيقة التي يترنح بها هذا المبنى السروشي، هي مهمة شبه مستحيلة، إذ كيف يمكن للإنسان أن يستقرأ بحثا ودراسة ونقدا كل الأديان؟ وهو الذي عجز حتى عن غربة واستكناه تراثه! فكيف إذا وطأت قدمه جغرافيا دين غريبة ومجهولة «وحاصل الملاحظة هنا

¹ عبد الله القصيمي، أيها العقل من رآك، مؤسسة الانتشار العربي، لبنان، ط1، 2003، ص19

أنه لو أُلزم العقلُ بالبحث لكان إلزاماً بغير المقدور؛ لأنّ احتمالات الحقيقة كثيرة جداً، والإلزام بالبحث فيها أمرٌ صعب وشاق، فمثلاً إذا سمعنا بوجود ديانة يهودية فإنّ موضوعية البحث وإنصافه لمعرفة صحّة هذه الديانة ستُلزمننا بدراستها من مصادرها، وقد يجوجنا ذلك إلى تعلّم عدّة لغات، تماماً كمن سمع بالإسلام فلا يحقّ له الحكم بصواب أو خطأ الإسلام لمجرد كتاب قرأه بغير اللغة العربية، فإذا كان حسّنا هذا البحث المنصف سوف يحتاج إلى أعمار عديدة وقرون كي يصل الإنسان إلى الحقيقة، هذا فضلا عن أن غالبية الناس ليس لها المقدرة على هذا البحث، وإلا لتوقّفت الحياة وانشلت وتعتّلت. ¹ هي تحمل مغالطة؛ إذ أنّها تنفي وجود الحق أصلاً، وتدعوا إلى البحث عنه، بل وتبشر بأنه إنجاز مشترك بين طلاب الحقيقة من الأديان، الذين سيتوجون بحثهم بصياغة حقيقة دينية واحدة هجينة، تغترف من كل الأنهر ماء عذبا زلالا وبالتالي نكون أمام دين الأديان المخلّص.

المبنى التاسع: ينطلق هذا المبنى من مقولة الكثرة القيمية، والمقصود بذلك التنوع الأخلاقي الذي تشهده المجتمعات البشرية، ودنيا المؤمنين الغارقة بالقيم المتعارضة و المتقاطعة «ولكن إذا كانت الحقائق ترتبط فيما بينها بعلاقة القرابة ورابطة التناسب والانسجام، فإن القيم والفضائل والآداب ليست كذلك قطعاً» ²، إن الواقع المجتمعي والديني للبشر يؤكد هذه الحقيقة وهي تعددية النظم الأخلاقية وتعارضها، فالتناقض الذاتي والتنافي فيما بينها مستحکم متجذر، وربما حتى داخل منظومة قيمية معتمدة في جماعة أو ديانة بعينها، فالخصوصية هي عنوان الأحكام القيمية (الأخلاقية)، ما يؤكد صفة التعارض والتباين والصدام التي تطبع الأحكام القيمية «والأصل في هذا التعدد القيمي، بحسب هذا المذهب، هو تنوع الأشكال التي تتخذها حياة الإنسان وتنوع الأطوار التي تتقلب فيها هذه الحياة... القيم الأساسية التي تنبني عليها الحياة الطيبة - أو الحياة الخيرة - تكون متعارضة أو متنازعة أو قل متصادمة فيما بينها، بحيث لا يمكن رفع هذا التصادم برد هذه القيم بعضها إلى بعض ولا بترجيح بعضها على بعض» ³.

¹ حيدر حب الله، قواعد فقه العلاقة مع الآخر الديني، دراسة في ضوء النص الإسلامي والمسيحي، دار روافد، لبنان، ط1، 2020، ص

² عبد الكريم سروش، الصراطات المستقيمة، المصدر السابق، ص 49

³ طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2005، ص 53

فليست هناك وحدة أخلاقية كونية ولن تكون، فلكل دين أخلاقيات خاصة، وهذا ما يجمعها وتشارك فيه «لكننا مع ذلك لن نتوصل إلى نوع من الأخلاقية المشتركة التي يمكنها أن تتجاوز بشكل تام الدعم والإطار الديني واللاهوتي»¹، كما أشار الجابري إلى أن الأنظمة الأخلاقية الموجهة للسلوك في كل مجتمع وقومية ليست على مستوى واحد، فقد أحصى أربعة أنماط من النظم القيمية في تشرجه للعقل الأخلاقي العربي، من أجل الكشف عن جملة النظم الأخلاقية التي طبعت الممارسة الأخلاقية في المجتمع العربي، في مشروعه النقدي القارئ للتراث العربي الإسلامي، ودراسته التحليلية النقدية لنظم القيم في الثقافة العربية «لنقل باختصار: إنه. من الناحية المبدئية. لا شيء يمنعنا. هنا في مجال "العقل الأخلاقي العربي"، من توظيف التصنيف نفسه الذي عملنا به في "العقل السياسي العربي"، فنتحدث مثلا عن "أخلاق القبيلة" و"أخلاق الغنيمة" و"أخلاق العقيدة"، و/أو "أخلاق الخليفة" و"أخلاق الخاصة" و"أخلاق العامة!"²، ما ينفي مقولة التوحيدية أو الوحدة القيمية وقد استدل بذلك التعارض التاريخي بين فضيلتي الحرية والعدل، التي يستحيل الجمع بينهما، خصوصا في العمل السياسي لأن التعارض مستقر مستمر بينهما، وبالتالي لا يعقل أن تلتقي فضيلة العدل السامية بفضيلة الحرية، فيستحيل بناء مجتمع يكوي بداخله هذين القيمتين، كما لا يعقل أن يتحلى سلوك بشري بما في آن واحد «ولا يوجد برهان على سبيل المثال، أنه بالإمكان الجمع بين العدل والحرية بصورة تامة، بل إن جميع التجارب البشرية شاهدة على التعارض في ما بينهما»³، وبالتالي فإننا نختار بينهما انطلاقا من ظروف وشروط وعلل معينة، وهذا الاختيار حسب سروش ليس اختيار مدلل بل معلل، أي حافز وذريعة تحرك عملية التفضيل والترجيح بين الفضائل والقيم، قد تكون المنفعة، أو العادات والتقاليد، أو الدين، أو السياسة، أو المجتمع... الخ «و ندرك أن المعايير تختلف من مفكر وآخر، فبعضهم يرى الملاك في النفع الشخصي، وبعضهم يرى الملاك في مصلحة المجتمع، وبعضهم يرى الملاك في العدل وبعضهم يرى الملاك في الدين...»⁴.

¹ من أجل أخلاق أممية مناظرة بين هانس كونغ وبول ريكور، أدار المناظرة وقدمها برونو شارميه، تعريب، د. هدى ناصر - مراجعة: ألبير شاهين، مجلة الاستغراب، العدد 4 - السنة الثانية - صيف 1437هـ/2016م، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، بيروت، ص 283

² محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2001، ص 21

³ عبد الكريم سروش، الصراطات المستقيمة، المصدر السابق، ص 49

⁴ مالك مصطفى وهي العملي، قراءة في التعددية الدينية هل هي دعوة إلى اللادينية، المرجع السابق، ص 131

ويؤكد سروش أن هذا الواقع الذي يفور بالعلل متغير، فإن الاختيار مستمر لا يتوقف، مادامت العلل مختلفة متنوعة لا تثبت على حال «ولهذا الاختيار علته وسببه لا برهانه، وما دامت تلك العلل والتعارضات قائمة، بقي هذا التخيير قائماً.»¹، وهذه العلل تحكم وتوجه عملية الاختيار، أي عامل الواقع هو المحدد لنوع القيمة المعتمدة، لا قانون ونظام الأخلاق والقيم هو من يفرض هذه التوجيهات، بل بقرائن وعلل خارجة عنه « ليس لأن هذه القيم وبصورة عرضية يصعب تحلي مجتمع بها فحسب، بل لأن نھاك تباينا جوهريا وفي العمق بينها في عالم الواقع لا يسمح بتطبيق كلّ منهما دون المساس بواحدة أو أكثر من الأخرى في جوهرها أو امتدادها، ومن هنا نكون مضطرين لتقديم واحدة على الأخرى لا لدليل يحمّ ويستدعي ذلك، بل لعلّة وسبب خارج نظام القيم يفرض ذلك،»².

بل إن هذه الفضائل السامية يستحيل أن تجتمع في شخص واحد، ولم يسجل التاريخ أنّها كانت مطبوعة في شخص فرد أو جماعة، اللهم إلا إذا كانت الرعاية الإلهية تحرس وترعى بعض الأصفياء « بل لا دليل على إمكانية اجتماع كل هذه الفضائل في شخص واحد (ربما باستثناء النوادر). لا يمكن طلب كل الأشياء سوية. لم يبرز أي من عظماء التاريخ في كل الصفات والإيجابيات. ولم يتألقوا على كافة المستويات.... كما أن خلو البشر من كل الرذائل لم يحم عليه برهان أيضا،»³، فحتى التعارض يمتد إلى مسألة التحلي الشخصي بالفضائل الأخلاقية والقيم السامية، فالتعارض يسري على مستوى الدوائر الفردية والاجتماعية، فالعقل العملي مبليّ بهذا التعارض والتنازع بين القيم، ولا مقال ولا مقام للمدينة الفاضلة والإنسان الكامل، لأن الكثرة القيمية فرض واقعي، لا يمكن التعدي عليه أو طمسه، فاستقراء تاريخ الأخلاق يبين ذلك؛ الإنسان يعيش حالة الشك والارتباك دائما في محاولته التوفيق بين القانون الأخلاقي وتحديات الواقع وإفرازاته، لما يشهده من حالات وأحداث ووقائع تلبس على صاحبها في كيفية التعامل معها بنظرات قيمية أخلاقية، فالضبابية والغموض تُشكل على العقل العملي الفصل في قضاياها وإشكالاته التي يواجهها «إن حياتنا اليومية حافلة بمثل هذه التناقضات، وأساسا فإن موارد الغلبة في مثل هذه الأمور هو الحيرة، حيث يذوق الإنسان فيها طعم التردد

¹ عبد الكريم سروش، الصراطات المستقيمة، قضايا إسلامية معاصرة، المصدر السابق، ص 161

² حيدر حب الله، التعددية الدينية نظرة في المذهب البلورالي، المرجع السابق، ص 97

³ عبد الكريم سروش، الصراطات المستقيمة، قضايا إسلامية معاصرة، المصدر نفسه، ص 161

والاختيار الواقعي،¹ « غاية سروش من هذا التحليل لواقع وتاريخ العقل العملي هو استخلاصه لحقيقة التعددية القيمة والثقافية في المجتمعات، والذي حسبه ليس بعيداً أو غريباً عن التعددية في مقام الاعتقاد والإيمان » وبعد قبولنا للتعددية الثقافية والأخلاقية فلا يوجد بون شاسع يفصلنا عن التعددية الدينية،².

القضية الأخلاقية مبنية على التعدد والتنوع، فهكذا تكون القضية الدينية غارقة في التعدد والتكثُر، أهم سمة مميزة للوجود الإنساني، تعارض القيم وتعارض الأديان سنة كونية لا مفر منها، فالتناهي الذي تتسم به القيم الأخلاقية في عالم البشر لا يمكن التغاضي عنه أو التغلب عليها، فكل حكم ينفي آخر، بلحاظ منطقي لا يجتمع الشيء ونقيضه، وذلك مرده إلى العلة الواقعية، لا البرهان والدليل، وقد قدّم مثال فعل السرقة الذي نراه مشين وشر، غير أن تحليل الدوافع والأسباب التي تقف وراء الجريمة تجعلنا نضحى بالشّرّية لصالح الخيرية، فالفعل يُقَيَّمُ بعلمه لا بنتائجه فيما أن نجتمع بين السرقة كرزيلة مذمومة، وإعانة الأديرة الجائعة كفضيلة، أو نرفضهما لاعتبارات واقعية وعلل ظرفية، فلاحتمك في أفضلية حكم قيمي عن آخر إنما مرده إلى الواقع « هل من الحسن لفقير معدم يتعرض أبناؤه للهلاك أن يسرق من فقير معدم آخر يتعرض أبناؤه هو أيضاً للهلاك، إذا سرق منه خبزاً أعده بمشقة لهم؟ لماذا يرحح أبناء الثاني على أبناء الأول؟ نحن مضطرون هنا إما إلى امتداح العاملين معا (السرقة والتعفف) أو إلى ذمهما معا، أو نمتدح أحدهما ونستنكر الآخر بلا «أدلة» وإنما انطلاقاً من « أسباب » معينة³. وكأن المفهوم والمصداق للفضيلة أو الرذيلة يعود للإنسان ووعيه العقلاني والعرفي والزميني، في رسمه صورة خاصة للعدل أو الظلم أو الحرية... الخ، ما ينفي مقولة شمول المعايير الأخلاقية، « فكل الدساتير والقوانين في العالم تعلن في نصوصها التزام العدل وترك الظلم؛ لأن المساحة المشتركة مفهوماً ومصداقاً للعدل والظلم بين المشرّعين والمخاطبين لا تعني أنه لا توجد مساحة مختلف فيها، وهذا هو الحال الطبيعي في كلّ المشاريع القانونية في العالم»⁴.

¹ عبد الكريم سروش، الصراطات المستقيمة، المصدر السابق، ص 51

² المصدر نفسه، ص 51

³ عبد الكريم سروش، الصراطات المستقيمة، قضايا إسلامية معاصرة، المصدر السابق، ص 161

⁴ حيدر حب الله، قواعد فقه العلاقة مع الآخر الديني، دراسة في ضوء النص الإسلامي والمسيحي، المرجع السابق، ص 164

لأن أكثر القضايا والمسائل الواردة إلى محكمة الأخلاق والقيم هي على درجة من الغموض والتعقيد، فتكون الحُكْمَة والفهم والتعيين للعقل، وعليه تكون كل الاجتهادات أو الاقتراحات نعمة محمودة، مقبولة ومعقولة في الإطار الذي وجدت وأخذت فيه، ما يصنع مجتمعات التعددية القيمية والأخلاقية، والبلورية في مجتمع الفضائل والقيم، فنكون أمام أشكال وصور من الإنسان الكامل، وليس نمط واحد من الإنسان الكامل، أي لا معقولة ودليلية الانحصارية القيمية والأخلاقية «وحيث يتحصل لدينا أكثر من إنسان كامل (خلافًا للفهم السائد لدى المتصوفة عن الإنسان الكامل*)، ولهذا السبب لا يمكن أن نطلب من الناس أن يكونوا على شاكلة واحدة ويمتلكوا فضائل وملكات متكافئة ويتحركوا في صراط واحد، إنّ مثل هذه البلورية أصيلة وواقعية أيضا وتقوم على أساس التباين الجوهري»¹، فكما لا يوجد مشترك إنساني أخلاقي كوني، كذلك لا يوجد مشترك إنساني ديني كوني. يدعم سروش في نهاية مبناه مبدأ الفردانية والخصوصية، تأكيداً لمقولة حرية الاختيار، وحق تميز الذات وتماهاها بخصوصياتها في شتى المستويات، فلا مكان للقطبية والكلية والمركزية في كل ألوان الوجود، ولا اعتبار للنمذجة والتنميط والأمية، فكل ذوبان في الواحد هو قتل للآخر، إبادة، للأنت، طمس للتنوع، حجب للاختلاف، تحذُّ لمشية الله التي لم ترسم وحدة الخلق في الأزل، فبعثتهم أمّا متعددة مختلفة، فلا كلية دينية، ولا كلية أخلاقية، فالعقل هو فيصل التفرقة بين الخير والشر، الإيمان والكفر «

* لقد جعل لويس ماسينوين لفكرة الإنسان الكامل جذور سامية يهودية، وجدت عند انبياء بني إسرائيل لها علاقة بالإله يهوا، وعند المسيحيين هي تبشير بعودة المخلص والمنقذ، فهو يحمل صيغة الخلاص الإنساني من مشكلة الخطيئة الأولى التي وقع فيها آدم، وفي الإسلام هو الإمام الموحى إليه الذي سيملاً الأرض توحيداً وعدلاً بعدما ملأت شركاً وجوراً «وأيتا ما كان الأمر، فإن فكرة الإنسان الكامل إنما نشأت، حسب رأينا، في الرؤى السامية... فهي عند أنبياء بني إسرائيل فكرة عبد «يَهْوَا»، «فكرة العادل» الميتلي بالآلام، والذي يكشف الرد الظافر لكرامته إليه، في نهاية الأزمان، عن «سر مجد عادل» هذا السرّ الذي أخفاه الله عن الملائكة؛ عن «الأمانة» التي لا يستطيع حملها غير القبل الإنساني... وهي في المسيحية الإيمان بعوّد المخلص، والتتويج (المثلث الملكوت) للكنيسة، والتأليه لكل أولئك الذين أدركوا الله الحيّ بقلب واحد، والتمجيد المنتقم لكلمة الحضرة، «كُن»، العذراوية. وهي في الإسلام «شاهد القدم»، صوت «الروح» الذي سيحطم فعله الرجعي كل الرموز الوثنية «فيماً الدنيا عدلا كما ملئت جوراً» - هذا النشيد الموحى الذي يدوّي من استشعار الجمال الأزلي المستعاد. عبد الرحمن البدوي، الإنسان الكامل في الإسلام، وكالة المطبوعات، ط2، الكويت، 1976، ص 106-107. ويعد ابن عربي هو أول من أدخل هذا المصطلح في عالم التصوف وقد بسط الكلام عن ذلك في الفتوحات المكية ولعبد الكريم الجيلي كتاباً يحمل عنوان " الإنسان الكامل " يقول ابن عربي عن الإنسان الكامل « - من هو الإنسان الكامل يا مولانا؟ - ظاهر الإنسان خلق وباطنه حق. هذا هو الإنسان الكامل المطلوب وما عدا

هذا فهو الإنسان الحيواني. » مع الشيخ الأكبر ابن عربي، المرجع السابق، ص92

¹ عبد الكريم سروش، الصراطات المستقيمة، المصدر السابق، ص 51-52

ما دامت الأخلاقيات والقانونيات من عالم واحد وما دام الواقع الإنساني واقع التزاحمات والتعارضات فإن المد والجزر يجري على الأخلاق كما يجري على القانون، وتتبدل الأخلاقيات كما يتبدل القانون... ووفقا لما تقدم يكون تعدد النماذج موجبا للاعتراف والقبول بالأنماط المختلفة - من ناحية أخلاقية - للكمال الخلقى الفردي أو الاجتماعي بعد استبعاد الأنماط المذمومة»¹.

نقد المبنى التاسع: يضعنا سروش بهذا المبنى في فوضى قيمية، تنهار فيها الأخلاق لانعدام المعايير الكونية المرتبطة بالفطرة الإنسانية كميثاق في عقول البشر يظهر لهم الخير من الشر، ثم ألا يوجد ما يمكن أن تتفق عليه المجتمعات من قواعد وظوابط أخلاقية؟ هل فعلا تتعارض القيم والأحكام الأخلاقية في كل الأديان بالإطلاق؟ وإذا كان هو وكم من مرة يترنح بمقولات الاعتزال ويتغنى بها ويتبناها فهل في هذا المحل موالٍ لهم أم معارض؟ فقد أكدت المعتزلة على القبح والتحسين الذاتي ما يعني توافق كل العقول في الحكم على الأفعال. « ومعرفة حسن الأفعال وقبحها جملة كمعرفة حسن الصدق وقبح الكذب مما يعلم ببداهة العقول، أما استنباط وجوه الحسن أو القبح في فعل معين فذلك يحتاج إبل تفكير واستدلال، ومن ثم لا تختلف العقول في التمييز بين حسن الأفعال وقبحها على وجه الجملة (العلم بالمجمل) كمعرفة قبح الظلم ولكنها تختلف في الحكم على الأفعال تفصيلا (العلم بالتفصيل)»²، فهذا جمع بين متناقضين، وأي الآراء تُرحح إذا كان وظل متبجحا بمقولات الاعتزال في مشاريعه التنويرية، وبالانتقال إلى فضيلتي العدل والحرية فقد حكم بالاجتماع المطلق والجمع بينهما! والحقيقة أنه يحاكم الحرية في قبالة العدل على مستوى التنظير، ناهيك عن اعتبارهما كقيمتين مطلقتين، وهذا لا يصلح إلا في عالم الملائكة، أما عالم المدنسات البشري فلا يحضران إلا كقيمتين نسبيتين، وإلا قادت الحرية المطلقة إلى الفوضى اللاعقلانية واللاأخلاقية، وقاد العدل المطلق إلى الاستبداد والظلم، لأن الواقع وظروفه وأحواله مهمة! فافتتحت بالحرية كفكرة ومفهوم مجرد، يفيد الاختيار المطلق والتجرد من كل إكراه أو قسر وإلزام في الفعل، متناسيا أن الحرية هي ممارسة في نطاق احترام حقوق وكرامة الآخرين، وهنا تصطف الحرية إلى جانب العدل « أوليست الحرية هي ما يمارسه الإنسان من

¹ حيدر حب الله، التعددية الدينية نظرة في المذهب البلورالي، المرجع السابق، ص 99

² القاضي عبد الجبار، المغني في ابواب العدل والتوحيد، ج 6، تحقيق: ابراهيم مذكور ومصطفى السقا وبإشراف طه حسين، دار إحياء

التراث العربي، بيروت، (د/ط)، (د/س)، ص 20

فعاليات في نطاق ما يكون حقا له من دون أن تفرض قيود على تلك الاستحقاقات؟ الجواب بلى... بل الحرية تتضمن عدم الاعتداء على حق الآخر أو مصادرته، وهذا المعنى لا يتعارض مع العدل أبداً، فهما مجتمعان بكل تأكيد ولا تقاطع بينهما»¹.

كان على سروش أن يبين حقيقة التعارض بين الحرية والعدل؛ هل مرد ذلك إلى التناقض الذاتي بينهما أم أن الواقع لا يتحمل اجتماع الحرية بالعدل لظروف وأحوال خاصة «فإنه لو أمكن للإنسان أن يتخلص من بعض القيود والعوائق التي تمنعه من الجمع بين هذين المبدأين لأمكنه الجمع، بل حتى لو لم يتمكن من ذلك يبقى أن المشكلة ناشئة من ضعفه ومحدودية قدرته، لا من المبادئ والقيم حتى نفترض التناقض الذاتي بينهما. وهذا هو ما يعبر عنه بالتزاحم في مقام العمل»². إن مبدأ تباين واصطدام القيم الأخلاقية الذي نادى به سروش، وعرضه كقاعدة عقلية كلية معللة، تسري على أي فرد أو جماعة، عاد مرة أخرى لنقضه ووضع القاعدة العقلية في مقام التخصيص، بدليل قابلية جمع واصطفاف تلك القيم المتعارضة عند بعض الأشخاص النادرين، الأصفياء والمصطفين، فقد قيّد مطلقاً وخصص كلياً وجمع متناقضين! «فإذن يؤول كلام الدكتور باستثناء الأشخاص النادرين حيث يحتمل فيهم اجتماع القيم المتناقضة ذاتاً، إلى تخصيص القاعدة العقلية، وقد ثبت في محله أن القاعدة العقلية لا يمكن تخصيصها ولا تقييدها، فلا يمكن أن نقول: اجتماع النقيضين محال، ثم نقوم باستثناء المورد الكذائي من القاعدة»³. وحتى إذا آمنا مع سروش بلازم الاعتراف بالتصادم والتزاحم القيمي، والتعارض والتناقض الواقعي بينهما، ألا يمكن تصويب وترشيد وتهذيب هذا التصادم الأخلاقي؟ ألا يؤدي هذا التصادم القيمي إلى تسبب عقلي وتسلط سياسي وتطرف ثقافي كما يرى طه عبد الرحمن*؟ وألا يبشر هذا التعارض بزوال الأخلاق وانطفاء شعلة القيم؟ اقترح طه عبد الرحمن بديلاً لمعنى التصادم والتعارض الوحشي اللاعقلاني، بالتصادف والالتقاء؛ الذي يفيد التعايش والتقارب، وهذه هي

¹ سعيد العكيلي، مقولات الحدائث، المرجع السابق، ص 208

² علي أحمد الكرابادي، قراءة في تعدد القراءات، المرجع السابق، ص 292-293

³ المرجع نفسه، ص 295

* مفكر مغربي مهتم بالفلسفة والمنطق واللسانيات، ولد سنة (1944) و هو أستاذ زائر بعدة جامعات مغربية، ورئيس " منتدى الحكمة للباحثين والمفكرين" الذي تأسس في المغرب بتاريخ 9 مارس 2002. من أهم مؤلفاته " الحق العربي في الاختلاف الفلسفي ". " المنطق والنحو الصوري " انظر ترجمته: السيد ولد آباه، أعلام الفكر العربي المعاصر، المرجع السابق، من ص 71 إلى ص 79

التعددية القيمية المطلوبة «كل ذلك يدعو إلى طلب تعددية قيمية جديدة تقول ب"مبدأ تصادف القيم"؛ ولا يتأتى تحصيلها إلا بإزالة أسباب التصادم، وهي الآفات الثلاث: آفت تسيب العقل وآفة تسلط السياسة وآفة تطرف الثقافة، ويمكن أن ندفع آفة التسيب بأن نبث في العقل قيمة الإيمان، وأن ندفع آفة التسلط بأن نبث في السياسة قيمة الخير، وأن ندفع آفة التطرف بأن نبث في الثقافة قيمة الفطرة؛ فإذا تعددية القيم المتصادفة، على عكس تعددية القيم المتصادمة المعاصرة، لا تسيب فيها ولا تسلط ولا تطرف»¹.

المبنى العاشر: إيمان التقليد والوراثة لا إيمان البحث والدراسة يقول عبد الله القصيمي* «الناس يجدون أديانهم كما يجدون أوطانهم وأرضهم وبيوتهم وآباءهم؛ يجدونها فقط ولا يبحثون عنها أو يؤمنون بها أو يفهمونها أو يختارونها»²، ارتأيت أن أبدأ هذا المبنى بهذه المقولة التي تفيد أننا نعثر على ديننا كما نعثر على ألقابنا وأسرنا، وهذا يعني أن ذلك خارج عن قدرتنا وإرادتنا وإنما تلقيناه كما يقول علماء الاجتماع كظواهر قاهرة إلزامية، تلعب الوراثة فيها الدور الأبرز، فنتلقن أصول وفروع ديننا بدءاً من الأسرة الحاضنة الأولى للمتدين «فإن أكثر المتدينين يقوم تدينهم على العلة لا الدليل. فليس جميع المسيحيين على سبيل المثال اعتنقوا المسيحية من خلال المقارنة بين الأديان والمذاهب وأذعنوا لحقانية المسيحية من موقع الدليل، فالغالب في إيمانهم هو إيمان وراثي وتقليدي، وهذا الحكم يستوي فيه الزرذاشيون والمسلمون واليهود وغيرهم، فالمسيحي لو ولد في مجتمع إسلامي لصار مسلماً وبالعكس، ولسان حال جميع المتدينين «بل جميع الناس في العالم» هو: ﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مَّهْتَدُونَ﴾³، هو ما اصطلح عليه بالإيمان المعلل أي: القائم على علة وسبب تبرر تدين صاحبه، لا تدين المدلل القائم على برهان وبحث وتقصي يرر تدين صاحبه، فهو يجري هنا مقارنة بين البلورالية العلية، في مقابل البلورالية الدليلية، وهذه الحقيقة تغطي العامة والخاصة من المتدينين، فحتى القائم على الدين قد كان تدينهم تعللياً، يعود إلى ميلادهم العفوي في أسر، وبيئات

¹ طه عبد الرحمن، تعددية القيم: ما مداها؟ وما حدودها؟، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، مراكش، ط1، 2001، ص52
* عبد الله بن علي النجدي القصيمي (1907 - 1996)، مفكر سعودي يُعتبر من أكثر المفكرين العرب إثارة للجدل بسبب انقلابه من موقع النصير والمدافع عن السلفية إلى الإلحاد وبسبب مؤلفاته المثيرة للجدل ومن أشهرها "العرب ظاهرة صوتية".

² عبد الله القصيمي، أيها العقل من رآك، المرجع السابق، ص17

³ عبد الكريم سروش، الصراطات المستقيمة، المصدر السابق، ص52-53

اجتماعية تتبنى معتقدات خاصة، تلون بها منذ طفولته، فجاءت دعوتهم كرجال الدين ترديد وتقليد لما تربوا عليه وتعلمون ولقنوه من إيمانيات وأخلاق وتعاليم شرعية «وليس العوام الناس فحسب، بل رجال الدين أيضا. إن رجال الدين في كل مذهب بصورة عامة هم خدمة ذلك المذهب ويتحركون على مستوى درس وتدریس تعالیم ذلك المذهب الذي ولدوا فيه وعاشوا في أجوائه ويسمّون هذا علم الدين»¹.

إن تدين العامة والأكثرية من الجمهور المنضوين تحت دين أو مذهب، إنما تحقق لهم التدين من منبع التقليد والوراثة، لا العلمية والبحث الموضوعي، وبالتالي فكلهم معذور مقهور، وكلهم متساوون، لأن إيمانياتهم من سنخ الإيمانيات الجاهزة المكتملة، التي يتلقونها بالسمع والطاعة، فلا يتغطرس المسلم ولا المسيحي ولا اليهودي، ولا مجوسي ولا الزرداشتي ولا البوذي والسيخي، ولا الطاوي، ولا هندوسي، والدرزي، ولا يتعالى أو ينظر بفوقية وتفوق عن باقي الأديان، لأنهم كلهم أبناء الجبرية والإلزامية والقهرية الإيمانية، لا الاختيار والبرهانية، فتكوّن الاعتقاد لدى السواد الأعظم من المتدينين من نبات التقليد والوراثة لا التحقيق والتدليل الموضوعي « وهذا يفضي بنا إلى القول بأنه مع هذا كيف يحقّ لأحد الطرفين أن يفتخر بتديّنه بدين معيّن على الآخر أو يرسل اللعن والعذاب على الآخرين مادام الجميع في حلبة واحدة وتحت نظام إيمان واحد لا مدخّلية فيه - إلا بصورة جزئية وأحيانا - للأدلة وللبراهين والحجج والقرائن والشواهد وأمثال ذلك؟! »².

إذا كان هذا الدين تعليلي في نشأته وأصله، فإنه معيشي ارتزاق في غايته، يقابل العبادة بالمصلحة، فهم يسير بروح براغماتية تريد سعادة الدين المعنوية والدنيا المادية، أي العبادة بالمقابل، فيحصون لكل عمل صالح عددا من الحسنات بحساب رياضي أحيانا، فهو مقرون بالطقوس والأعمال البدنية والمراسيم الشعائرية «إن التدين المعيشي العامي يتميز بكونه تقليديا محضاً»³. إن البيئية والآبوية هي جوهر التدين العامي التقليدي الوراثي، فلا يبني الإيمان بمحض استدلال ونظر وبحث، وإنما ترديد واجترار لمقولات دينية تربوا عليها منذ الصغر توجه فكرهم وسلوكهم، فيكونوا مفعولا بهم لا فاعلين،

¹ المصدر نفسه، ص 53

² حيدر حب الله، التعددية الدينية نظرة في المذهب البلورالي، المرجع السابق، ص 89

³ عبد الكريم سروش، العقل والحرية، المصدر السابق، ص 145

والانقياد التام لتلك التعاليم والتسليم بها، وهذا هي صورة العقل الاستهلاكي المتردد في كل مجتمع ديني مرتكز على التقليد والوراثة، لا اليقين القلبي والافتناع العقلي، الغير المتسامح مع أي نقد أو خدش للمسلمات المقدسة التي تلقاها وتتلذذ من أجلها « ذلك أن الفضاء الذهني الخاص بكل عقل ديني محدد أو مسجون داخل نطاق لاهوت معين وقانون مقدس (أو شريعة) يستبعد بالضرورة كل صلاحية فكرية وروحية للحقائق الخارجية على الحقيقة الوحيدة المطلقة التي تؤسس التراث الأرثوذكسي (أي التراث « الصحيح » أو « المستقيم »)»¹، هذه هي صفات العقل الأحدي الغير المرحب بفكرة التعددية وروح الاختلاف والتعايش، ويعدّ الإنكار والتقليد والتمجيد أحد أهم مميزاته بتعبير طه عبد الرحمن، فالتنوع مهلكة ومفسدة غير مقبولة « لا يقبل هذا الفكر أن يوجد معه شريك؛ وكل من يشرك به فكرا آخر، فحظّه أن يُعد ناقصا في عقله، متخلفا في ثقافته، وليس مجرد معارض أو منشق أو متحيز إلى فئة أو منتهم إلى أقلية كما هو الشأن في سياق التعددية الفكرية؛ لذا، لا نستغرب أن يقال إن الفكر الأحدي يمارس نوعا من الإقصاء المعنوي والإرهاب الفكري.»²، والأمة التي يحكمها هذا النمط من الفكر والتفكير هي من تتولى رسم حدود الحق والباطل، وتدّعي امتلاك مفاتيح الخلاص والهداية، منكرة على باقي الأمم الأخرى، ناظرة إلى منظوماتها الفكرية والدينية والثقافية بعين الاصتغار والاحتقار، فتلغي حقها في التفكير والإنتاج والاختلاف والتنوع «ارتضينا أن نسّمّي هذه الوقاحة الأشد باسم «وقاحة الإنكار» أو «الوقاحة الإنكارية»... الأمة التي تتردى في وقاحة الإنكار لا تفتأ تثبت أنها على حق فيما تعتقد وغيرها على باطل، وأنها على صواب فيما تقول وغيرها على خطأ، وأنها على هدى فيما تفعل وغيرها على ضلال؛»³.

إذا كان جميع الناس مشتركون في نفس العلة التي كوّنت حالة التدين لديهم وهي: الوراثة والتقليد، فقد أخذوا دينهم بلا تفكير أو نظر، وهذا دين أكثر العوام من الأمم المتدينة، وعليه فإنه لا مناص بهكذا واقع من القبول والاعتراف والاستسلام أمام هذه التعددية الدينية والكثرة الاعتقادية «ووفقا لذلك أيضا سوف يكون التعدد والكثرة أمرا مستساغا، لأنّ مبررات تدين كلّ شخص كانت هي

¹ محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، المرجع السابق، ص 241

² طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، المرجع السابق، ص 187

³ المرجع السابق، ص 164

بعينها العوامل المساهمة في تدين الآخر بدين ما،¹ فلا تصبح أي إمكانية للحرب والصراع والعلائية والفوقية والنجسية، لأن كل المتدينين عبيد (تحت وطأة التسليم والتعبد والتقليد) فكيف يدعون لأنفسهم الملك والسلطان «وسيكون إيمان العوام مجرد تقليد فارغ من أية معرفة، أو أنه لا يتحلّى بالمعرفة إلا قليلا»²، إن الهوية الدينية لجمهور المؤمنين تدين في بنائها ورسمها إلى التنشئة الاجتماعية والثقافية واللاهوتية بدءاً من العرين الأسري الذي يشكل معالم شخصيته الدينية، ومتخيله الديني الذي يتشكل في وعي ولاوعي المؤمن، وهنا نرى أن هذا النمط من التدين يتخذ بعدا اجتماعيا، يذوب فيه الإبداع والفرادة في التدين أو تغيير المعتقد، لأن التنميط والقبولة الأسرية والاجتماعية تقدم تصورات ومفاهيم دينية جاهزة، كما أن الخروج عن أسوار التدين التلقيني يعد كفرا أو مروقا عن دينه وهو ما ينطبق على إيمان غالبية المسلمين «ولابد أن يكون- بحكم الوراثة- قد أخذه بكل ما فيه مما أدخل عليه وليس منه من عقائد باطلة وأعمال ضارة وعادات قبيحة. فذلك كله عنده هو الإسلام، ومن لم يوافق على ذلك كله فليس عنده من المسلمين»³.

ينهي عبد الكريم سروش بحثه بالإشادة بالعقل الكلامي الاستدلالي الذي يصنع إيمانه بالبحث والنظر، فقد اعتبر المتكلمون هم دعاة وحفظة العقلانية المتنورة، وتربة التعددية والتنوع بفعل ذلك السجل والجدل، الذي يبدو في ظاهره عدائيا عنيفا لكنه صنع فضاء الاختلاف والتنوع إن كان يراه البعض مذموما لكنه تجربة لامعة في مسرح الحرية والعقلانية المبنية على الظن لأنها من نبات العقل، لا اليقين الذي يراه سروش مبسوطة عند أهل الذوق والمكاشفة «ولذلك فالدين الكلامي والدين الكشفي يفتحان الباب على نوعين من البلورالية: بلورالية مؤسسة على الظن، وبلورالية مؤسسة على اليقين»⁴.

إن التعددية مع سروش ينبغي تحسسها في نمطين من التدين التدين المعرفي (الكلامي) والتدين التجريبي (العرفاني)، فالأول يسكن إلى العقل واستدلالاته، والثاني يركن إلى القلب ومشاهداته، الأول

¹ حيدر حب الله، التعددية الدينية نظرة في المذهب البلورالي، المرجع السابق، ص 89

² عبد الجبار الرفاعي وآخرون، الاجتهاد الكلامي مناهج ورؤى متنوعة في الكلام الجديد، المرجع السابق، ص 83

³ آثار ابن باديس، ج 1 من المجلد الثاني، إعداد وتصنيف: عمّار الطالبي، الشركة الجزائرية، الجزائر، ط 3، 1997، ص 240

⁴ عبد الكريم سروش، الصراطات المستقيمة، المصدر السابق، ص 55

ينتج الظنون والشكوك وهنا يجتمع المتكلم بالفيلسوف، (وإن اختلفا في المقدمات) يؤمن ثم يعقل/ يعقل ثم يؤمن، إلا أن العقلانية والنسبية بينهما هي البيت الذي يسكنان فيه) والثاني يوصل إلى اليقين والطمأنينة، فكلاهما يعترفان بالآخر، المتكلم يعده طرفا يتقوم به الجدل الإفحامي والحوار، يميز الناجي من الهالك، يحتكم إلى العقل والمنطق، وفؤاده ناطق بالنص وأحكامه، موجه بمنطق الهيمنة والقيومية وحماية الحق، وحراسة الدين، ردعا للخصم ونصرا للأنا، والعارف يرى فيه شريكا له في الخلق، وشريكا له في بلوغ الخلاص، وكل اعتقاد وصورة حول الله هو عين التجلي، فتغدوا كل الأديان طريقا إلى الحق، وسبيلا إلى الخلاص، وبهذا يكون الدرس الكلامي فضاء خصبا للتعددية المعرفية التي يراها سروش مبنية على الظنية والنسبية، فكل حوار وفهم للعقيدة ملفوف بالظن والشك والحيرة، فلا جزمية ولا يقين علمي في علم العقائد « ففي ميدان الكلام يعترف برسمية المخالف والمنافس فيما يمثل أدب المقام ويعد طرح آراء المخالفين شرطا ضروريا للدخول إلى هذا الميدان فتنوع طرق الاستدلال وتنوع الشبهات وتنوع الفرق الكلامية في هذا الميدان يمثل مادة وحصيلة للتفاعل الكلامي بين المتكلمين،»¹.

وأرجع السروش غياب مقولة التعددية في المجتمع الإسلامي إلى انحسار دور العقل الكلامي والفلسفي، وشيوع الذهنية الفقهية، التي تحيا في التقليد، وتعتاش من القشور، والدين بالنسبة لها مقولة معيشية، أو من لأنجو من النار، وأعتقد لأفوز بالنعيم، فالعقل في هذا النوع من التدين مستقيل، لصالح العواطف والخيال والخشوع والخنوع للتقليد « فكل طائفة من المقلدين يجب عليهم العمل بالآداب والأحكام التي يأمر بها المفتي، ولا يوجد أي فقيه لحدّ الآن رفع لواء البلورالية ونادى بقبول التعددية. فهذه المقولة جاءت من جانب المحققين إمّا من أصحاب العقول أو أرباب العشق، إما بالكسب وإما بالكشف»²، التي تحظر الاختلاف والسجال في دنيا العقائد والإيمانيات، لأنها تركز نمط معين من الأفكار والآداب الدينية «إن مجتمعنا إذ يتقبل اليوم التعددية متأخرا، فلأن الممارسة العقلانية ولا

¹ المصدر نفسه، ص 56

² المصدر السابق، ص 55

سيما الكلامية تحتضر فيه منذ أمل وتؤول إلى الأفول، ولذلك يرى المجتمع أن ذبوع النقاشات الكلامية يتمخض عن ضعف عقيدة العامة»¹.

ناهيك عن ترسيم الفهم والقراءة الأحادية المقدمة للدين، ونصوصه التشريعية، وتكريس وحدة البرهان والدليل، ووحدة القبليات والمفروضات، لا تكثره وتعدده وتنوعه فيغدوا الاختلاف محرّماً لأنه انتهاك للحزميات والدوغماتيات التي أضحت مقدسات لا تُنتهك «المجتمع التعددي هو المجتمع غير المتأدلج، أي الذي لا يوجد فيه تفسير رسمي ومفسرون رسميون، وهو مجتمع قائم على عقل تعددي، لا عاطفة أحادية، وهو زاخر بالرفق والمداراة، ويتمتع بتداول حر للمعلومات،»²، يرى سروش أن أي محاولة لتوحيد كل أشكال التفكير والتدين والتسيّس، والاجتماع، والثقافة، هي محاولة محكوم عليها بالفشل والزوال، أي أن البقاء والسرمدية للتعددية والتنوع، سنة الله في الوجود، ويقدم أنموذج التجربة السوفياتية التي أرادت أن تُلبس العالم حلة واحدة على مستوى الثقافة والسياسة والاقتصاد والاجتماع، وكأنه يجذب المقولة الليبرالية والديمقراطية التي تنفتح على المتعدد والمتنوع والمختلف، فتصنع مجتمع الآخر الذي يغدوا فيه الأنا صورة من صور الأنوات التي تتشارك في الحرية والحق والواجب، بما يُرقي المجتمع نحو عتبات المحبة والتعاون والتعايش «إن التجربة السوفياتية تكفي لفضح مقولة الوحدة الثقافية والسياسية بين أفراد الشعب، وعلينا أن نأخذ العبرة من هذه التجربة التي أفضت إلى هزيمة مذلة بينما نرى أنّ تجربة المجتمع الصناعي الرأسمالي بالرغم من قول ماركس في حقّه «إنه جعل العالم على صورته» ولكنه لم يتمكن من إدغام الثقافة وتوحيد الأفكار والمذاهب في سائر النقط العالم»³.

إن الكثرة والتنوع حقيقة إلهية وسنة كونية مبسّطة في العالم، وكل ذلك كان بمشيئة وإرادة وقدرة إلهية، وأن كل محاولات فرض الوحدة والانحصارية وطمس التعدد والتنوع، والدوبان في القالب الواحد المرسوم من قبل الكهنوت أو السلطة أو النخبة، إنما يضع أصحابها في تحدي مع الله وحرب معه، وهو الذي أبقى إلا أن يجعل جل وعز ثناؤه الناس أمماً مختلفين متباينين، وهو الذي تقدست أسماؤه رضي بالتوحيد إلا لذاته، وارتضى الاختلاف بين خلقه إلى يوم الفصل، اليوم الذي تنجلي فيه الحقائق المطلقة في

¹ عبد الكريم سروش، الصراطات المستقيمة، قضايا إسلامية معاصرة، المرجع السابق، ص 166

² المصدر نفسه، ص 166

³ عبد الكريم سروش، الصراطات المستقيمة، المصدر السابق، ص 57

حضرت الملوكوت، فلماذا لا نشيد قاعدة ومبدأ السلام والتعايش بين العلاقات الأديانية؟، ونحفظ فطرة الاختلاف والمغايرة، دون تذويب أو ضعفة للخصوصية، أو طمس للهوية وتلاشيها في الآخر « إن إله العالم عندما خلق البشر وقذف به في أجواء الفكر فإنه خلق له لغات وعوالم مختلفة وجعل العلل والأدلة متنوعة وأقام في طريق العقل مئات العقد والمنعطفات الفكرية، وبعث الكثير من الرسل وأصدر نداءات ذات ألوان متعددة ومختلفة للبشرية وجعل الناس شعوبا وقبائل ليتحركوا لا من موقع التكبر والتنازع بل من موقع التعارف والتواضع، فالذين يطلبون بتسوية التعرجات الفكرية والمذهبية بين الناس عليهم أن يتبهوا لثلا يقودهم هذا المسلك إلى السقوط في منزلقات التعارض مع المشيئة الإلهية ومواجهة الإرادة الربانية في هذا الشأن»¹.

ختاما لهذا المبني نؤكد أن بلوى التقليد والوراثة قد وُسم بها أتباع كل دين، فلا إيمانهم كان برهانيا معرفيا، ولا تعبدهم كان كشافيا ذوقيا سليل المكاشفة والمجاهدة، بل لُقنوا تعاليم شريعتهم كما لُقنوا قواعد لغتهم، مما يجعلهم على قدم مساواة في رسم هويتهم الدينية بلا تفاضل أو فوقية، مما يسمح لهم بالانخراط في علاقات إيجابية بأديانهم المختلفة، مع اعتراف بالفوارق الدينية، لكن من دون تعامل دوني فيما بينهم « سنعيد نحن جميعا اكتشاف ذاتنا في بعدنا الإنساني الأعمق والأوسع، ألا وهو أننا كلنا "حجاج نحو الحق"، أي في مسيرة مشتركة نحو من هو الغاية الأسمى والهدف الأخير لحجنا البشري عبر الزمان، نحو الذي لا يمكن لأحد الزعم بأنه يمتلكه،»²

نقد المبني العاشر: إن طابع التقليد الذي وسم تدين السواد الأعظم من البشر لا يعتبر دليلا وحجية قوية في تبرير التعددية الدينية، لأن المسألة لا تتعلق بالتقليد كفعل لقراءة نص أو تجربة أو شخصية معينة، وإنما لطبيعة المرجعية والأساس الذي يقع فيه التقليد، وهنا يكون التباين واضحا، وهذا لم يشر إليه سروش، فلكل دين نصوص تأسيسية، وتجارب دينية، وتفسيرات تشكل مادة التقليد، والترديد والالتزام والتبعية، فبوذا للبوذية، ومحمد صلى الله عليه وسلم للمسلمين، وموسى لليهود، وعيسى للمسيحيين... الخ، ففعل التقليد يشكل مشتركا بين المتدينين، لكن المرجعية مختلفة متباينة، ومطلب الحقانية بين الأديان يعيش دائما حالة تنافس واستنفار، ولا يمكن أن يكون التقليد

¹ المصدر السابق، ص 58

² جوزيبي سكاتولين، تأملات في التصوف والحوار الديني، المرجع السابق، ص 170

والوراثة الموزعة على أتباعهم مطية للترحال نحو التعددية الدينية والتعايش، وهل التقليد يجعل كل الأديان على بساط واحد متساوي من الصوابية والحقانية مما يضمن الخلاص الاخروي؟. بل وجعل ذلك أساسا تنبني عليه البلورالية والمتدينين غارقين في الذهنية الانحصارية، بل وعلماء الدين وفقهائهم، وكيف يجعل سروش من الشك والظن ثمرة طيبة في الدين، وأن شيوع الريبة والاحتمال والنسبية في الاعتقاد نعمة على المتدينين ومفكرهم الدينيين؟، « الغريب في المبني الأخير أن سروش يجعل الإيمان الدليلي المبني على معطيات علم الكلام ذريعة للقول بالتعددية الدينية باعتبار أن نتائج علم الكلام نتائج ظنية لا ترقى إلى مستوى الجزم واليقين،¹، ألا يكفي ذلك الماضي الدموي الذي رسمه تاريخ العقائد في الإسلام ليكشف عن جناية الاختلاف والتلاعب السياسي بأصول الفرق وفهمها المزوج للنصوص، والعقل الكلامي الذي يتغنى به سروش كان يضيق بالآخر المخالف، ويعلنه عدواً، فيهيئه ويذله ويقصيه على مسرح الجدل والخطاب، لأن تدينه معرفي حقاً، ابن النظر والاستدلال ولكنه ايديولوجي مذهبي يكرس الفرقة والصراع المؤدي إلى العنف باسم المروق عن الصراط المستقيم، لأن ميتافيزيقا الاعتقاد لدى المتكلم محصورة في قواعد الجماعة ومقرراتها العقدية، فيرسم صورة واحدة عن الاعتقاد والتدين « ولم تشأ تلك الصورة قبول التنوع والاختلاف الطبيعي بين البشر، ولم تقبل صورة الله التي نحتوها إلا النموذج الواحد الذي صاغه علم الكلام، وهو نموذج يجب أن يتماثل فيه كلّ الناس الذين يعيشون في الأرض أمس واليوم وغداً²».

الملاحظ أن الدرس الكلامي يكرس بلاهوته الصراطي الانتقائي انحصارية ضيقة بالآخر المذهبي أو الديني، لأن الرؤية التوحيدية التي صاغها العقل الكلامي تحيا وتدوم في فضاء الصراع والتناحر والتكفير، فالفرق الهالكة عدو للفرقة الناجية « كان عالم الإسلام مازال محكوما برؤية توحيدية كلامية، تملي على من يتبناها شعورا بأن معتقده هو الحقّ وكلّ ما سواه باطل، وأنه لا يظفر بالنجاة إلا بالتشبث بهذه الرؤية، وأن من حقّ المؤمن بهذا المعتقد احتكار تمثيل الله في الأرض. وهي رؤية سلبية إقصائية، غير منفتحة على الفرق والمذاهب والأديان، ... لذلك لم تجد التعددية الفضاء الملائم

¹ نافذة على سروش، مجموعة من المؤلفين، المرجع السابق، ص 137

² عبد الجبار الرفاعي، الدين والاعتزالي الميتافيزيقي، المرجع السابق، ص 269

لولادتها في تربتها، بعد أن حصرت الحقيقة والحق والنجاة في الفرقة الناجية. ¹ «، وغير معترفة به إلا كعدو يستباح دمه، مفسد للدين، ومهلك للمجتمع، فحسبه جهنم. أما سروش فقد اصطاح على تلك الجدلية التناحرية بين الأنا والآخر في علم الكلام بـ"التعددية" وأضاف لها مركبا وهو "السلبية"، وكيف تكون الانحصارية التناحرية ضربا من التعددية التسامحية» «إن الدين الكلامي أفضل وألطف مئة مرة من دين العوام والمقلدين فهو يربّي في بطنه كثرة لا يوجد لها أثر لها في صحراء دين العوام. هذه الكثرة والتعددية قائمة على الظنّ لا اليقين وتمثل البلورالية السلبية لا الإيجابية» ². فما الغاية من الكثرة والتنوع بطن غابة كان السيف والقرطاس يحكمهم بدل القلم والحوار؟، وهذا ما تجلّى في أمس المتكلمين، ثم أليس هناك تقليد واستسلام في العقل الكلامي والعرفاني؟، المعروف في الدائرة الكلامية هو أن لكل فرقة أتباع وشيوخ، يعلنون لهم الولاء، ويعنونهم بالاتباع حذو النعل بالنعل، ولكل فرقة أصولا وقواعد يتقوم بها المذهب، ويُفهم بها الدين ونصوصه التشريعية، بمثابة تقليد وعرف عند الجماعة الدينية، لازم الأخذ والتسليم بها، ألم تجعل المعتزلة خمسة أصول كلامية لا يسمى معتزليا إلا من جمع القول بها كما يقول الخياط في انتصاره؟: «وليس يستحق أحد منهم اسم الاعتزال حتى يجمع القول بالأصول الخمسة: التوحيد والعدل والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. فإذا كملت في الإنسان هذه الخصال فهو معتزلي» ³.

أما أصحاب الشهود والذوق فقد اعترف سروش بأن طريق طلب الحق لا يكون ارتجاليا فردانيا، بل إن المريد لا بد له من شيخ يأخذ بيده إلى الطريق، ليصل إلى الحق واليقين ويغترف من كشوف وشهود المطلق. وعليه سيكون التقليد ساريا على جميع أنماط التدين الثلاث التي بسطها في كتابه "العقل والحريّة" المعيشي/المعرفي/التجريبي، غاية ما في الأمر أن هذا التقليد يكون بنسب متفاوتة، إضافة إلى مدى نشاط وتحرك العقل في الأنماط الثلاث، الذي نجده متوهجا في الكلام (الشك والحيرة)، ومُنعدما في المعيشي الاقتياني (الجزمية والإطلاق)، مستقيلا في التجريبي لصالح القلب الذواق (اليقين والطمأنينة) «وخلاصة أن الدين عبارة عن هوية مغلّفة بثلاثة أغلفة أو أطر: أحدهما يمثل المركز

¹ المرجع السابق، ص 277-278

² عبد الكريم سروش، الصراطات المستقيمة، المصدر السابق، ص 54

³ أبي حسين الخياط، الانتصار والرد على بن الرواندي الملحد، المصدر السابق، ص 126-127

والمحور للدين وهو التجربة الدينية، ويحيط به غلاف من القيم الاخلاقية، والإطار الثالث الاحكام الفقهية...فالتدين المصلحي يقف عند عتبة المرحلة الأولى، أما التدين المعرفي فيتجاوزها ولا يقف عندها بل ينظر إلى الإطار الأول والثاني من موقع الوعي المعرفي والإيمان العقلاني، وأما التدين التجريبي العرفاني فيريد النفوذ إلى قلب الدين وبذلك يملك تجربة دينية تمنحه البهجة والوصال والكشف واليقين النبوي.¹

وهذا التدين هو صولجان التعددين وتاجهم الأسمى، لأن التجربة الدينية التي يبلغها المرید متنوعة متكثرة، بخلاف القشور الفقهية التي يغرق فيها أنصار التقليد وعموم منتسبي الدين المعيشي «إن أشكال الصراعات الدينية والحكم بالتكفير والارتداد والقتل كلها تتصل بدائرة التدين المصلحي والفقهية، القشري، العامي، الدوغمائي، الاسطوري التقليدي، فعندما نبتعد من دائرة التدين المصلحي ونتقدم خطوة في عمق التدين التجريبي، الوصالي، البهجتى اللبي، اليقيني، والقدسي، فمن الطبيعي والمنطقي أن تفتح الكثرة أبوابها أمامنا»².

استنتاج: تصب هذه المباني في إطار المشروع الذي تبناه سروش والذي بسطه في ثلاثيته المعروفة (القبض والبسط/بسط التجربة النبوية/ الصراعات المستقيمة)، والذي يهدف إلى تصحيح العلاقة بين الأنا الإيماني والآخر، لأن العقل الإيماني كان دائما محكوما بسؤالين جوهريين: سؤال ابستمولوجي معرفي يقوّم ويقيّم الحق، وسؤال كلامي يتناول طبيعة المال، يسعى من وراء الإجابة عنه استبانة طريق الخلاص من الهلاك، ومعنى الحقيقة من الباطل، وهو: هل جميع الأديان المبسوطة في المجتمعات البشرية حقّة ومنجّية؟، تتقدم أطروحة التعددية الدينية كحل يفك العقل الديني من عقّال المنطق الجزمي والدوغمائي الانحصاري الذي يرسم دوائر النجاة والهلاك في حدود التدين المعيشي وحتى المعرفي (الفقه وعلم الكلام عنوان الإيمان الانحصاري)، معتبرا أن أهل الطريقة هم رواد التعددية وأئمتها وعلى مقولاتهم وأقوالهم تنبني أطروحة البلوراليسم الديني، لأن التدين التجريبي ينطلق من تجارب وخبرات

¹ عبد الكريم سروش، العقل والحرية، المصدر السابق، ص 166

² المصدر نفسه، ص 169

باطنية، ولا يأبه أهله بالقشور والطبقات الخارجية « وأتصور أن التدين التحريبي بالمعنى الدقيق للكلمة، مستعد لقبول التعددية الدينية.¹»

درا لتلك الحالة التناحرية والتصارعية التي ارتسمت بين الأديان، وخصوصا أن الإنسان اليوم يجد بحق أزمة أساسية مع الآخرين في الدائرة الدينية، فلا زالت الانحصارية الضيقة تُجهز على فكر وممارسة المتدينين في شتى أنحاء العالم، واللاهوت الوثوقي يسيطر على رجال الدين، وحتى الشعارات التي يحملها بعض العلماء أو القساوسة أو رجال الدين، لا تعدوا أن تكون صور وخطابات طوباوية، سرعان ما تتكشف روح التعصب أو الطائفية في إيمان المجتمع الديني، مما يضيق بالآخر ويصادر حقوقه وحرية الدينية وربما حتى المدنية، لأن الأفضلية والترجسية الفوقية تحكم العقل الديني، سنده في ذلك متن النصوص ومضمون التجارب الدينية « فالمسلم يستدلّ على «صحة دينيه»، وأحقّيته بالبقاء، اعتمادا على ما ورد في القرآن، والسنة، وكذلك المسيحي، واليهودي... إذا، إنّ المؤمن بهذه الطريقة يحشر نفسه داخل دينه، ولا يستطيع أن يغادره حتّى يفسح المجال للآخرين ليمارسوا وجودهم على طرائقهم الخاصة. إنّ مثله كمثّل المتقن لعة لا يفهم غيرها إذا ما تحدّث الناس إليه بسواها أعرض عنهم²».

وقبل محاكمة عبد الكريم سروش ومنحاه المعرفي، ينبغي الاعتراف بمنطلقاته الليبرالية والعلمانية، والنظارات الحدائية التي يطلّ بها على التراث الإسلامي، ناهيك عن استلهامه لمنجزات العلم والفلسفة الغربيين، وسباحته اللامتناهية في البحر الرومي الشعري المواج، حتى تكون الجرأة والطروحات سروشية مستساغة في مقام تجديد الفكر الديني، وتنوير العقل الإسلامي نحو محطة حضارية وفكرية وسياسية أكثر حداثة وعقلانية وحرية وتسامح (المجتمع التعددي). فنحيا التعددية مذهبيا ودينيا أي خارج الدين، وهذا لا يكون إلا بالانفتاح على القراءة السيّالة والفهم المتحرك لنصوص الدين التشريعية، فالتعددية لن تتقوم أو يكتب لها الوجود إلا بتعددية وتنوع في فهم الدين ونصوصه، فرارا من التكفير والعنف الديني « ولقد آن الأوان لتعطيل ملكة التكفير، التي هي بلا منازع آخر ملكة من ملكات الملة. ليس الصعب أن يغير المرء دينه؛ بل أن يختاره بحرية. ولا يمكن للحرية أن تعدنا بأكثر من أن

¹ عبد الكريم سروش وجون هيك، صورة لمن لا صورة له، المرجع السابق، ص 63

² عيسى جابلي، الفكر المسيحي الكاثوليكي المعاصر والآخر، مؤمنون بلا حدود، المملكة المغربية، ط1، 2016، ص 147

نختار أجسادنا وهوياتنا «الدينيوية»؛ نعني نمط العيش الذي يجعل ظهور المقدسات الحرة في أفق أنفسنا أمرا ممكنا.¹

إن مبدأ الكرامة الإنسانية ينبغي أن يكون منطلقا في أي حوارية بين المختلفين دينيا، فالكرامة الآدمية تنصيص إلهي ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ...﴾ (سورة الإسراء الآية 70)، ولهذا الكرامة تمثلات مختلفة تحمل صفة الحقوق، كحق حرية الاعتقاد، واحترام معتقدات الآخرين سواء قربوا أو بعدوا عنا، وتوقير المقدسات دون انتهاكها أو مضايقة أهلها وتذليلهم، فالكرامة الإنسانية ذات أصل إلهي، ورسم رباني، واحدة للجميع، وهي غير منفصلة عن حق الاختلاف والتعدد والتنوع، فهناك تلازم بينهما «تفرض الكرامة الآدمية قبول الاختلاف واحترام التعدد، ذلك لأن الإنسان من حيث الوجود والثقافة مجبول على التنوع... فالتكريم بوظيفة الاستخلاف واحد للناس جميعا، بينما خلق الناس يقوم على التعدد. وهي جذور العلاقة الأصلية بين الوحدة والتعدد»² والتحدي الكبير اليوم أمام العقل التنويري في الإسلام هو: مراجعة مقولات الثيولوجيا الإسلامية الكلاسيكية، والتي لازالت توجه تفكير العالم وممارسته سواء في ميدان العقيدة أو الأعمال أو الأخلاق، من أجل صناعة عقل إيماني يؤمن بالاختلاف والتجديد والكرامة، باجتهاد يؤكد التكريم الآدمي المطلق والإنسانية والحرية، وهي مهمة تثقل كاهل العقل الكلامي الذي يعدّ أبو العلوم الإسلامية، وقاعدتها الأساسية، خصوصا وقد اكتوينا في تاريخنا المذهبي بنار الصراعات والتنازعات الدموية بين الفرق والطوائف «ولا شك أن جدة سؤال الكرامة في المجال الاجتهادي الإسلامي عموما، والكلامي على وجه الخصوص، يمثل تحديا بحد ذاته حتى يصير ضمن مشكلات التجديد والاجتهاد. فلا يزال التداول الكلامي يتوضع على تعريف التكليف والإنسان المكلف بالشكل التراثي القديم، في غفلة عن المشكلات الحديثة التي تبرز تهديدا صارخا لمستقبل الكرامة الإنسانية، أي لوجود الإنسان ومركزية قيمه.»³

لقد صنع الفقه وعلم الكلام معسكرات عقائدية متطاحنة تبيت لبعضها البعض وتكيد، كما يوضح ذلك تشريح التاريخ الفرقي والمذهبي للإسلام، الموجه بالعدّة الفرعية الناجية، المفعمة بالإيمان الأحادي

¹ فتحي المسكيني، الإيمان الحر أو ما بعد الملة، مؤمنون بلا حدود، المملكة المغربية، ط1، 2018، ص480

² محمد المستيري، تجديد علم الكلام، المرجع السابق، ص111

³ المرجع نفسه، ص119

الضيق، والنزعة التفاضلية، وخطاب التعصب وفائض التكفير، مع أن مبدأ التسامح وسنة الاختلاف منصوطة في القرآن «صحيح أن القرآن يحض على مبدأ "التعارف"، ولكن الإسلام لم يتشكل على أرض الواقع، وفقا لمبدأ التعارف القرآني، بل وفقا لحديث الفرقة الناجية وحدها بين سائر الفرق، الأمر الذي ولّد الفتن المذهبية وحول كل فرقة من فرق الإسلام إلى منظومة ثقافية مغلقة أشبه بديانة خاصة لها رموزها وتقاليدها...»¹.

وعليه فإن التنوير الحداثي الذي سيحمله علم الكلام الجديد هو الذي سيغير جغرافيا التعامل والتفكير مع الآخر المختلف دينيا، ويجعل التعددية الدينية حقيقة مستساعة، بل وضرورة اجتماعية دينية وثقافية وسياسية، وينتهك حجب الانغلاق العقائدي، والتعصب المذهبي، والاستقراء الرسمي والجزمي لدلالات النص ومعانيه، فيغدوا متسعا رحبا لأكثر من مذهب أو اجتهاد أو قراءة، أو رأي، فترسم أكثر من صورة في أتون تجربة البحث عن الحقيقة، وفي أفق انتخاب الحقائق المفتوح، والمتعدد بتنوع وتكوثر المخلوقات الكلامية من مناهج ومفاهيم وأدوات ومصطلحات وقبليات... الخ، فيتمركز الآخر في موقع التحوار والتكامل، لا التناحر والتأمر، وهذا يحتاج تربية نظرية وتنزيل عملي أيضا، يقوي الإيمان بثقافة الاختلاف وهذا ما يدعوا إليه أنصار التعددية الدينية، وقد سبقهم الإسلام إلى ذلك «فالأخرون ليسوا شياطين وجنا، ولبسوا الجحيم كما يتصوره البعض، وليسوا «هراطقة» يستحقون الإفناء والحرق، كما كان يقال في أوروبا خلال العصور الوسطى.. إنهم بشر، نظرًا لنا في الخلق، وإن اختلفت ألوانهم وأجناسهم ومعتقداتهم، وهم مقبولون - مهما اختلفنا معهم - ما داموا لا يمارسوا اتجاه المسلمين أيا من المحظورين: الظلم والعدوان.»².

¹ علي حرب، مسألة الاعتراف بالآخر، المرجع السابق، ص 137

² فهمي الهويدي، مواطنون لا ذميون، دار الشروق، القاهرة، ط3، 1999، ص 91

الخاتمة

لقد استطاع علم الكلام أن يحفظ أصول هذا الدين، ويبرع في ميدان الجدل والمناظرة مرافعة عن عقيدة التوحيد، رغم الاختلاف والصراع الذي رسمه تاريخ الفرق والمذاهب الإسلامية، فقد نجح المتكلم في بسط وتهيئة شروط التعددية السلبية، لأنه مصروع بالتربية الحوارية في شقها الجدلي، غير أن الذي كان مسيطرا هو شيوع روح التقليد والتعصب، وضيق فرص التعايش والتقارب إلا من تحت الرقابة والوصاية، فتم نحت تلك الصورة السوداوية للآخر المختلف، وتم التعامل معه كأسير في دنيا العقيدة، يتم تقييده وحراسته خشية الهروب أو التمرد على اعتقاد الجماعة الأرثوذكسية، والمتنقل دائما بين حدّ التكفير والاتهام، عبر احتكارها لمفهوم الفرقة الناجية (هذا المفهوم الرجراج والمنفعلت من التحديد والضبط) ومنطق الصواب، والمتحركة دائما من مبدأ الدفع والانتصار الديني، المتمكنة بسلطة الجدل والسياسة، هذه الأخيرة التي لعبت دورا تاريخيا في ظهور وضمور كثير من الفرق، فليس التوحيد معنىً نضاليا ملتزما، لتسود ثقافة كلامية تهدف إلى إزالة الآخر، كما انغرس في الماضي الإسلامي، ونما وترعرع في كل "كائنة" كلامية، وكان لذلك أسباب وأرضية وآليات كما مر بنا في تشریحها، فغدى الدين الإلهي "ذاتوية" مملوكة، من قبل جماعات أو مؤسسات تحبّر سردية عقدية وفرقية تقوّي بها المناعة وتنصر الجماعة، فحلّ العنف محل التسامح، وكل فرقة جعلت من التعصب والعلو برنامجاً أخلاقياً لتربية الناشئة عنده. وترسيخ لحكم "الكرهية" بدل ثقافة "اللا-إكراه"، ولا غرابة أن في نجد كثير من المدونات الكلامية قدر مفزع ورهيب من العنف والعدوانية والعواطف الاضطغانية، لترسّم ملامح الإله العنيف الجبار، من هنا تساءل البعض عن إمكانية تجاوز هذه الصورة المظلمة في السرديات الكلامية، والتي غيّبت الحوار ومبحث الإنسان فيها وكان الأمل بذلك في "علم الكلام الجديد".

-لقد تضافرت عدة مشاريع وتكاثفت الدراسات والبحوث في سبيل قيام علم كلام جديد، وكل مشروع له هندسته المنهجية والمعرفية واللغوية الخاصة به، التي تهدف جميعها إلى الارتقاء بالدرس الكلامي واجتثائه من غياهب الايدولوجيا والدوغمائية الجزمية، والسكونية التاريخية، والقراءة الأرثوذكسية الأحادية، وبعث علم إلهيات جديد يستفيد من مناهج البحث العلمي المعاصرة، وكذا رسكلة طبيعانية وعقلانية للبحث الكلامي بعيدا عن القراءة التاريخية لعلم الكلام المشدودة بانتصار أو انكسار المتكلم، ويأخذ بعين الاعتبار التحولات الواقعية والمعرفية التي تهم المسلم المعاصر، وهذا ما يجعل علم الكلام الجديد ليس علما مستقلا.

لأنه مربوط بملقته التاريخية (التراث الكلامي وتجارب المتكلمين) وموصول بالتطورات والإعدادات المستأنفة فيه، بفعل العلوم والفلسفة الحديثة بتعبير مصطفى ملكيان. وبالتالي لا يمكن الجزم بقوام علم كلام جديد على مستوى المنهج والموضوع واللغة والمعرفة والغاية، وإنما يمكن الجزم بتوازي عديد من المحاولات الساعية إلى مأسسته بدءا باجتهادات أرباب الثقافة الدينية الهندية ومشاريعهم، وخصوصا في المشهد الثقافي الإيراني وما حمله من اتجاهات تجديدية متنوعة منذ حوالي خمسين سنة، بعد انتصار الثورة الإيرانية الخمينية وسقوط النظام الشاهنشاهي، يعلوها مشروع عبد الكريم سروش والذي علا كعبه وذاع صيته بخلاف الجهة العربية التي استبظنت نوعا ما محاولات جدية تجديدية، باستثناء بعض الدراسات هنا وهناك، ورغم اختلاف المشاريع تبعا لاختلاف المناهج والأدوات وتباين الرؤى عند أصحابها، بعد جلسة فرز يقتنون من الأدوات والآليات والمفاهيم ما يخدم الخطة التحديثية المرسومة في أذهانهم، فإنها كلها حملت همتا مشتركا وهو: رفع سقف التحديث والارتقاء بالدين والمعرفة الدينية، فالتقوا جميعا في تلك الرؤية الحداثية للدين، والتوظيف الممكن لمنجزات المعارف الإنسانية المعاصرة، واقتراح مواضيع جديدة في بيت البحث الديني الإسلامي، من قبيل: العلم والدين، الحرية الدينية، التعددية الدينية... الخ، كما نلاحظ أن النقد هو المفتاح الذي اقتناه أغلب المحددين في المعرفة الكلامية، وأي محاولة لردّه أو رفضه يعد من نواقض التجديد الكلامي، أو المعرفي بالعموم، وهو ما يظهر جليا ويتردد بوضوح في البحث سروشي كمقدمة يستأنف بها مذاكرة التراث الكلامي والفقه الإسلامي، ومناقشة مقولاته والكشف عن مكن الضعف والسقم فيه تعديلا وتبديلا وشجبا. سيرا على الطريقة الأركونية (اختراق زحزحة وتجاوز).

تعد قضية التعددية الدينية من أهم القضايا التي ثار حولها الجدل والنقاش، وكانت بجد مادة بحث ودراسة رائجة ورائدة في الدرس الكلامي الجديد، وإن كان للفكر الغربي عصا سبق في تناولها والانكباب على تداولها، وهنا تبرز أعمال الفيلسوف والقس البريطاني "جون هيك"، والذي جعل من مصطلح "التعددية الدينية" مشروع يقابل بالتد أهم اتجاهين معروفين في علم الكلام المسيحي وهما " الشمولية الدينية" و" الانحصارية الدينية"، وقد ساعدته تجاربه الروحية مع مختلف الأديان في حياته، ناهيك عن التحولات الكبيرة التي مسّت بعض تعاليم المسيحية، وقد طرحت فكرة التعددية الدينية عدة إشكاليات تولدت عنها من قبيل: هل كل الأديان تعتبر طريقا للخلاص؟ وهل كل تجربة دينية تحمل ببطنها الحق المطلق؟ وهل الطرق إلى الله فعلا بعدد أنفاس الخلائق؟، ولم يكن علم الكلام الجديد يبيد من الخوض في هذه الإشكالات،

خصوصاً وأنه ينطلق من أرضية إيمانية، مبنية على سلطة النص المعصوم، والرسالة الخاتمية، ليجد المتكلم الجديد نفسه مصطدماً بمفاهيم ثورية من قبيل: نقد المعرفة الدينية، نسبية الحقيقة الدينية، مناقشة وتحليل تاريخ الوحي، لأن احتضان العقل الكلامي للتعددية الدينية محفوف بحزمة من الالتزامات والاعترافات، وهنا تتبدى مهمة المتكلم الجديد في الموازنة بين تحفظات وقطعيات دينه، وبين بعث ثقافة اللا-إكراه والتعايش، لبناء مجتمع اللاعنف واللاصراع، المرتفع عن كل صور الصراع الديني والمذهبي، والاعتراف بحقوق الآخر وصونها والتي دعى إليها الدين بحد ذاته. مع أن الإسلام يرفض التعددية الدينية الحاملة لمعنى التعدد في الحقيقة، أو كما يصطلح عليها محمد لغنهاوزن بـ"التعددية المختزلة".

تشكل قراءة عبد الكريم سروش للتعددية الدينية من أهم القراءات المعاصرة من نافذة الكلام الجديد، بحيث أثارت بحوثه ودراساته جدلاً واسعاً في أوساط المسلمين، خصوصاً المثقفين منهم بما يثيره من إشكالات وقضايا جريئة، محمولة كلها في همّة التجديدي للفكر الديني الإسلامي وفق ما استجد من معارف ومناهج ودراسات في الغرب، محاولاً تجاوز القراءة النمطية والمفهوم التقليدي لقضايا ومسائل الدين، وإحداث تحول جذري بروح نقدية للمعرفة الدينية عبر تجلياتها في الزمان والتاريخ، كتراث أنتجه العقل الإسلامي واجتهد في تأصيله وترتيبه في ماضيه، وهنا كانت مقارنة سروش ابستمولوجية هرميونيقية لمعارف الدين الإسلامي اختاره كموضوع بحث ودراسة، إيماناً منه أن موطن العطب في فهمنا للدين وقراءتنا لنصوصه، فكانت عاصفته النقدية داخل الدائرة الإسلامية التراثية سيما علم الكلام والفقه والتفسير سعيًا منه لإعادة فهم معصرن يواكب المنجز العلمي المعاصر، في سياق إنتاج قراءة جديدة لأصول العلوم الإسلامية القديمة، يمكن أن نضيفها ضمن القراءات الحداثية للتراث الإسلامي في حدود العقلانية، الممزوجة بالدوقانيات العرفانية كما يعترف هو بذلك، بأسلوب يجعل متلقيها أكثر فهماً وأعمق استيعاباً، خصوصاً وأنه ضمن مشروعاً في تحديث الدرس الكلامي في ثلاث محطات من مؤلفاته بدءاً؛ ببشرية المعرفة الدينية (القبض والبسط في الشريعة) مروراً ببشرية الوحي (بسط التجربة النبوية) انتهاءً إلى التعددية الدينية (الصرافات المستقيمة) بشقيها الديني والاجتماعي، كأهم قضية يعالجها في الفكر الديني الإسلامي والثقافة الإسلامية المعاصرة كما استعرضناها في مشروع التنويري لمسألة الخلاص بين الأديان، وعليه فإن أهم النتائج التي حصلنا عليها بعد هذا التحول في المشروع سروشي والفتح الجديد في الدراسات الإسلامية كالتالي كانت:

أولاً: تصطف قراءة سروش ضمن القراءات المهمة والأساسية التي يتفانى بهذا الباحثون المتعلقون بحثاً ودراسة بالفكر الديني الإسلامي في رسمها وشحذها بالمنهج الغربية لاستقراء الدين ومعارفه(العقلانية النقدية)، فصاغ بذلك نظريات حول الوحي والمعرفة الدينية وحول التعددية الدينية بدءاً:

1- نظرية القبض والبسط: تمثل بداية المشروع التجديدي وفيها شرح الدين والمعرفة الدينية بالاستناد

إلى علمي الاستيمولوجيا والهرميونطقا، وهنا يظهر منزعه الغربي واتكائه بقوة على المحصل العلمي والفلسفي من علوم الإنسان والمجتمع والتاريخ والطبيعة. متسلحا بمختلف الأدوات والمنهج ليحدد ماهية جديدة للمعرفة الدينية فتصبح أكثر بشرية وقابلية للتجديد والعصرنة التي توجب إعادة القراءة وضرورة النقد، وإمكانية التجاوز وحتمية التحول والتبعية لمختلف المعارف البشرية طمعا في تطويرها ورجاءً في قراءة حديثة ومعاصرة للنص الديني.

2- إن كتب سروش عبارة عن مجموعة من مقالات حُرِّرت من خلال محاضرات ألقاها في أمكنة وفترات متفرقة، رُتبت ووثبت واصطفت مكونة بذلك كتباً مثل: "القبض والبسط"، "بسط التجربة النبوية". "العقل والحرية". "الدين العلماني"، "الصرافات المستقيمة"، "كلام محمد رؤى محمد".

3- إن نظرية القبض والبسط أو كما يسميها صاحبها بنظرية تكامل المعرفة الدينية هي في جوهرها مجموع نظريات متعددة الروافد تنهل من حكمة الشرق وعرفانيته، ومن عقلانية الغرب ومنجزاتها على مستور المنهج والمعرفة، وهي تعد من أبرز مقولات الكلام الجديد في المشهد الثقافي الفارسي المعاصر. وبالتالي يظهر جليل التلاقح بين معطيات التراث والحداثة في القراءة سروشية للدين والمعرفة الدينية، وبالتالي فإن الجديد عند صاحبنا هو التطبيق النظري لجملة المفاهيم والتصورات والنظريات المستفادة من مختلف الأرخييلات الثقافية والفلسفية و العلمية والإنسانية والاجتماعية واللغوية...، بنوع من الشرح والتبسيط والتعليق والتهيئة داخل العقل التراثي الديني الإسلامي في مسعى النقد والإصلاح والتشجيع، بما يخدم تقدم المعارف الدينية ومسايرتها للتحويلات المعرفية المعاصرة كنوع من الفهم البشرية (تاريخية المعرفة الدينية)، التي لا يستثنيها التغير والتجديد وكذا مسايرة الدين لمشكلات الإنسانية وهموم المجتمع وتحديات الطبيعة، نحو معالجتها بتقديم تفسير حديث ومستمر للوحي، لكي لا يعيش النص غربة مع

الواقع وهمومه، فيُحيي الفهم الديني مع ظروف الحياة التي يعيشها المفسر. ويغدو الفكر الديني كمرآة للدين حيًا عصريًا دون أن تضيع أصوله ومبادئه أو تفقد نقائنها. وهو ما عمل على إثراء الدرس الكلامي وفتحته حول الجديد والمختلف، من المباحث والمناهج والنظريات والمفاهيم، وهذا تجاوز حسبه لإشكالية مفارقة التجديد (الثابت/ المتغير)، وهذا كله مُصْطَف في وحدة معرفية تكشف عن منهج معرفي متكامل، هو نتاج لُجْماع من مكون ثقافي وعلمي وفلسفي وعرفاني وكلامي كنموذج للمثقف التواصلية، وهو ما جعل ملكيان يثني على نظرية القبض والبسط سروشية ويعتبرها من أفضل النظريات التي عاجلت إشكالية المعرفة الدينية بما حققت من تواصل بين قطاعات معرفية متعددة شرقية وغربية.

4- إن المتن العرفاني كان حاضرا في طول وعرض الدرس التجديدي عند سروش انطلاقا من عنوان نظريته وكتابه " القبض والبسط"، الذين يعدّان مصطلحين صوفيين كما جرى على لسان الجنيد " إن الخوف من الله يقبضني والرجاء منه يبسطني" بامتياز، ناهيك عن الاستشهاد المتردد كثيرا في نصوصه بأقوال وأشعار العرفاء حتى كاد المتن المعرفي عنده أن يغرق بالنظم الصوفي خصوصا المولوي منه، فنبصر في كل فكرة يبسطها مسحة عرفانية وفي كل نص مسكة ذوقية مستطرة في متنه، وهنا تبرز قمة الجدة والإبداع وبالغ الجرأة والعمق عند سروش الذي ما انفك العلم الغربي وفلسفته يجذبانه، فإنه استطاع أن يركز المقولات العرفانية في مشروعه الحدائثي تأكيدا منه على مدى صلاحية الدرس العرفاني وضرورته في الراهن الثقافي والمعرفي منوها على ضرورة التفات القائمين على الفكر الإسلامي إلى التصوف، ووضعه في خانة " اللابد" الانطلاق والعودة إليه. وفي هذه الترسيم التي حاكها سروش لا تنصب المعرفة الدينية ولا الدين في حد ذاته أي عدا لفرضية التحول والتجديد المعرفي، وهنا نكون أمام مشروع يشكل بحق مفصلا ابستمولوجيا هيرومنيوطيقيا جادا في الفكر الإسلامي يجتمع فيه الذوق العرفاني بالبرهان الفلسفي مع التعليل العلمي، بحيث يُساءل الدين عن أي دور يمكن أن يؤديه في الحاضر ومدى استجابته لتساؤلات البشر.

وكتوصية بعد هذه الدراسة لأهم مشروع اصلاحي في المعرفة الدينية:

أولاً: إن مشروع سروش يعدّ أحد الممكّنات التجديديّة في عالم المعرفة الدينيّة ومحاولة تصحيحية لانطباعات تاريخية سائدة، ترسبت في الوعي الإسلامي تقدس فيها المدنس، ممّا صنع حواجزاً أمام التغيير والعصرنة، والانفتاح على الجديد ونصب عداء ثيولوجي لكل مكسب إنساني خارج ثقافة التوحيد (الغرب)، إن نظريات سروش ليست حلّ نهائيّ ترتفع معه الإشكالات وإنما هو مضاد حيوي يسعى تجريبياً لقتل فيروسات ايديولوجية وعرفية جعلت جسد الوعي الاسلامي معتلاً عبر التاريخ. فكما أن النظرية تحمل نقاط قوة فلا بأس أن تصطف بجانبها نقاط ضعف لأنها جهد بشري نسبي يحتاج إلى تصحيح وتقوم، لكن هذا النقص لا يمنع أو ينفر من الانفتاح على آليات النظرية والاستفادة من معطياتها وتعزيزها، وعليه فإن الفكر الديني الإسلامي لازال بحاجة إلى مزيد من المقاربات والدراسات التي تشبعه حواراً وتحليلاً ونقداً، من أجل تحقيق وعي وفعل إصلاحي بالتراث الديني، فينخرط المسلم المعاصر مشاركاً في قضايا وهموم العالم الحديث لا متفرجاً معزولاً بعيداً عن حركة الحياة والواقع.

ثانياً: هل الزلزال الحدائث والتحويلات التي شهدها العقل الغربي في شقها العلمي والفلسفي / الإنساني والاجتماعي والتي كانت أرضية خصبة لقيام ثورة إصلاحية في اللاهوت المسيحي يمكن سحبها على علم الكلام الإسلامي بالإطلاق، فنقع في براثن التقليد، ونزين هذا العلم بزينة هذا اللاهوت؟ إن المطلوب هو الاهتمام والانفتاح الأكبر على المكتبة الكلامية، فالكثير من تراث المتكلمين مزال رتّباً في مخطوطات تحتاج إلى تحقيق وتعديل وبعث، ناهيك عن متكلمين عُثّبوا عن ساحة البحث والدراسة، وغابوا عن المحافل والتظاهرات العلمية، كما تم شجب الكثير من القضايا والمسائل المؤثرة عبر التاريخ، فلم تأخذ نصيبها من التقصي والبحث والتحليل، وهذا نتيجة انعدام التعامل البناء والممارسة المنهجية في التعاطي مع التراث الكلامي، لأن القفز على هذا التاريخ والانجذاب نحو بريق المنجز الغربي سيجعل المتكلم المعاصر يعيش غربة مع تاريخه، ويتيه في حالة فصام بين تلقيه معارف ومناهج خارج ثقافته ومعجمه التداولي، واغترابه عن تراث متغلغل في هويته ووجدانه.

ثالثاً: ينبغي الاعتراف بأن التجديد في علم الكلام هو ليس مشروع تنفرد به شخصيات معينة، وإنما هو جهد ينبغي مأسسته أو تحويله إلى مؤسسة، تكون ملتقى لاجتهادات وأعمال ودراسات كثير من الباحثين، فعلم الكلام الإسلامي لم يرتبط بهوية فرقية معينة في نشأته ونضجه واكتماله، وإنما هو تاريخ

من التجارب المصطفة والمنضدة جنبا إلى جنب مؤسّسة معا صالونا كلاميا مركزش الألوان، ومتنوع العنوان، فلا المعتزلة فتقت الكلام، ولا الأشعرية حازته، وإنما هو صنعة تفنن فيها الجميع، وهكذا حال الكلام الجديد ينبغي أن يكون، فلا يختزل في هوية أو جغرافيا بعينها سواء كانت عربية أو هندية أو فارسية، ولا يأخذ صبغة مذهبية فيصبح علما مركونا عند فرقة أو اعتقاد بعينه، كما يرى الرفاعي "القول بوجود شخص واحد مؤسس لهذا العلم، قولاً يقفز على حقائق التاريخ، ويجهل المدلول الحقيقي لتجديد الكلام...، تجديد علم الكلام... مشروع تضافت في احتضانه وتطويره مبادرات وجهود معرفية وعلمية"، وبهذا نضطر إلى تهيئة لجان وبناء مؤسسات، وتأسيس مكاتب وتدشين ورشات ومراكز بحث ودراسة، ذات ثلاث شعب: فيكون التراث الكلامي ومكاتبه يمينها، وما أنجزه هذا الآخر من معطيات وتحليلات معرفية وعلمية وفلسفية لا يستهان بها بشمالها، ولا ينبغي تفويت الاستفادة من خيراتها، ومن أمامها مهمة إصلاح العقل الكلامي وتطويره بما لا يقضي على أصالته ولا يعطب معاصره وتطوره، والذي ننتهي إليه أن العقل الإسلامي اليوم وليس غدا وبالإلحاح يحتاج إلى ملائمة تدينه مع السياقات الحضارية والثقافية والسياسية الجديدة، وتحديد الشروط المعرفية والمجتمعية والتاريخية، ما يمكنه أن يحتل مكانا في الدائرة الحضارية والتاريخية، ولا يغترب عن عالم لا يشترك فيه مع غيره إلا في الهواء والماء. فالعقلانية والنقدانية والإنسانية هي سحب لا ينبغي أن نُضيع منها لا الظل ولا المطر.

قائمة المصادر و المراجع

القرآن الكريم

أولاً: قائمة المصادر

1. ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، شرح وتحقيق: نزار رضا، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، (د/ط)، (د/س).
2. ابن أبي حديد، شرح نهج البلاغة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الأصل 77، ج 18، مؤسسة اسماعيليان للطباعة والنشر والتوزيع، إيران، (د/ط)، (د/س).
3. ابن الأثير الجزري، أسد الغابة في معرفة الصحابة، ج 5، تحقيق وتعليق: علي محمد معوض - عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، لبنان، ط 1، 1994.
4. ابن الأثير الجزري، الكامل في التاريخ، ج 3، تحقيق: أبي الفداء عبد الله القاضي، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط 1، 1987.
5. ابن الأثير، الكامل في التاريخ، راجعه وصححه: الدكتور محمد يوسف الدقاق، ج 8، دار الكتب العلمية، لبنان، ط 1، 1987.
6. ابن الجزري، غاية النهاية في طبقات القراء، ج 2، تحقيق: ج. برجستراسر، دار الكتب العلمية، لبنان، ط 1، 2006.
7. ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم ج 16، ت: محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، لبنان، ط 2، 1995.
8. ابن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، إخراج وتصحيح وتحقيق: محب الدين الخطيب، ترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي، مراجعة: قصي محب الدين الخطيب، ج 10، دار الريان للتراث، القاهرة، ط 1، 1987.
9. ابن العماد، شذرات الذهب، ج 6، تحقيق: عبد القادر الأرنؤوط - محمود الأرنؤوط، دار ابن طثير، دمشق - بيروت، ط 1، 1986.
10. ابن العمراني، كتاب الإنباء في تاريخ الخلفاء، تحقيق وتقديم: الدكتور قاسم السامرائي، دار الآفاق العربية، القاهرة، ط 1، 1421هـ.
11. ابن القيم الجوزية، إعلام الموقعين، قرأ وقدم وعلق عليه وخرج أحاديثه وآثاره: ابو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، ج 2، دار بن الجوزي، المملكة العربية السعودية، ط 1، 1423.
12. ابن الملقن، العقد المذهب في طبقات حملة المذهب، تحقيق: أيمن نصر الأزهري - سيد مهني، دار الكتب العلمية، لبنان، ط 1، 1997.
13. ابن النديم، الفهرست، دار المعرفة، بيروت، ط 1، 1978.

14. ابن بطة العكبري الحنبلي، الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية ومجانبة الفرق المذمومة، ج1، تحقيق ودراسة: رضا بن نعلان معطي، دار الراية للنشر والتوزيع، الرياض، ط2، 1994م.
15. ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج9، اعتنى بها وخرج أحاديثها: عامر الجزار وأنور الباز، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، ط3، 2005.
16. ابن تيمية، مجموعة الرسائل الكبرى، (الرسالة الثانية: معارج الوصول)، ج1، دار إحياء التراث العربي، لبنان، ط2، 1972.
17. ابن تيمية، نقض المنطق، حقق الأصل المخطوط وصححه: شيخ محمد بن عبد الرزاق حمزة، سليمان بن عبد الرحمن الصنيع، صححه محمد حامد الفقي، مكتبة السنة المحمدية، القاهرة، (د/ط)، (د/س).
18. ابن جرير الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج8، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، مصر، ط2، (د/س).
19. ابن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن ج16، تحقيق: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، القاهرة، ط1، 2001.
20. ابن حجر العسقلاني، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثمانية، ج2، دار الجيل، بيروت، (د/ط)، (د/س).
21. ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان، ج6، رقم الترجمة: 6479، اعتنى به: عبد الفتاح أبو غدة، إخراج وطباعة: سلمان عبد الفتاح أبو غدة، دار البشائر الإسلامية، لبنان، ط1، 2002.
22. ابن حزم الظاهري الاندلسي، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج1، تحقيق: محمد علي صبيح، مكتبة السلام العالمية، المغرب، (د/ط)، 1964.
23. ابن حزم الظاهري، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج1، تحقيق: محمد ابراهيم نصر - عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، ط2، 1996.
24. ابن خلكان، وفيات الاعيان، ج1، ت: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، (د/ط)، (د/س).
25. ابن خلكان، وفيات الاعيان، ج2، ت: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، (د/ط)، (د/س).
26. ابن خلكان، وفيات الاعيان، ج3، ت: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، (د/ط)، (د/س).
27. ابن خلكان، وفيات الاعيان، ج4، ت: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، (د/ط)، (د/س).
28. ابن رجب الحنبلي، الذيل على طبقات الحنابلة، ج2، وفق على طبعه وتصحيحه، محمد حامد الفقي مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، (د/ط)، 1953.
29. ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تقديم وشرح: محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، (د/ط)، 2001.
30. ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، ج3، تحرير: موريس بويج، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، (د/ط)، 1938.

31. ابن رشد، عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق: محمود قاسم، مكتبة الانجلومصرية، القاهرة، ط2، 1904.
32. ابن سينا، (رسالة الفعل والانفعال)، ضمن (مجموع رسائل الشيخ الرئيس)، مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد دكن، ط1، 1353هـ.
33. ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، القسم الأول في المنطق، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ط3، 1983.
34. ابن شاکر الکتبي، فوات الوفيات، ج3، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ط1، 1974.
35. ابن عربي، فصوص الحكم، شرح: عبد الرزاق القاشاني، دار آفاق للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2016.
36. ابن عربي، الفتوحات المكية، ج1، تحقيق: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 1999.
37. ابن عربي، الفتوحات المكية، ج2، تحقيق: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 1999.
38. ابن عربي، الفتوحات المكية، ج3، تحقيق: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 1999.
39. ابن عربي، الفتوحات المكية، ج4، تحقيق: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 1999.
40. ابن عربي، ديوان ابن عربي، شرح: أحمد حسن بسج، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 1996.
41. ابن عربي، ديوان ترجمان الأشواق، (تناوحت الأرواح)، الأبيات (13-14-15)، اعنى به: عبد الرحمن المصطفى، دار المعرفة، لبنان، ط1، 2005.
42. ابن عربي، الإسرا إلى المقام الأسرى، تحقيق وشرح: سعاد الحكيم، دندرة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1988.
43. ابن عساکر، تاريخ مدينة دمشق، ج35، تحقيق: عمر بن غرامة العمري، دار الفكر، لبنان، (د/ط)، 1996.
44. ابن عساکر، تبیین کذب المفتری، تحقيق: حسام الدين القدسي، دار الفكر، دمشق، ط2، 1399هـ.
45. ابن عقيل، مخطوط الرد على الأشاعرة العزال وإثبات الحرف والصوت في كلام الكبير المتعال، نشره: المستشرق جورج مقدسي، الكتاب مسلول من مجلة: نشرة الدراسات الشرقية الصادرة بدمشق، 1971.
46. ابن عماد الحنبلي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ج4، مكتبة القدس، مصر، ط1، 1350هـ.
47. ابن فورك، مجرد مقالات الأشعري، تحقيق وضبط: أحمد عبد الرحيم السارح، الناشر مكتبة الثقافة الدينية، مصر، ط1، 2005.
48. ابن قاضي شيبه، طبقات الشافعية، ج3، تحقيق: الحافظ عبد العليم خان، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1987.
49. ابن قتيبة الدينوري، المعارف، تحقيق: ثروة عكاشة، دار المعارف، مصر، ط4، (داس).

50. ابن قدامة المقدسي، تحريم النظر في كتب الكلام، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد سعيد دمشقية، دار عالم الكتب، الرياض، ط1، 1990م .
51. ابن قدامة المقدسي، حكاية المناظرة في القرآن مع بعض أهل البدعة، تحقيق: عبد الله يوسف البديع، مكتبة الرشد، الرياض، ط2، 1997.
52. ابن معتز، طبقات الشعراء، دار المعارف، مصر، ط3، (د/س).
53. أبو إسحاق الاسفراييني، التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، تحقيق: كمال يوسف الحوت، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1983م.
54. أبو إسحاق الشيرازي، شرح اللمع، ج1، تحقيق: عبد المجيد تركي، دار الغرب اللبناني، لبنان، ط1، 1988.
55. أبو الحسين المظني، التنبيه والرد، تحقيق: س. ديدرينغ، المعهد الألماني للأبحاث الشرقية، بيروت، طبعة جديدة، 2009.
56. أبو الريحان البيروني، تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أم مردولة، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، (د/ط)، 1958.
57. أبو الفرج بن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج15، دراسة وتحقيق: محمد عبد القادر عطا، مصطفى عبد القادر عطى، راجعه وصححه: نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 1992.
58. أبو القاسم الأصبهاني، الحجة في بيان المحجة وشرح عقيدة أهل السنة، ج1، تحقيق: محمد بن ربيع بن هادي عمير المدخلي، دار الراية للنشر والتوزيع، الأردن، (د/ط)، (د/س).
59. أبو القاسم البستي، كتاب البحث عن أدلة التكفير والتفسيق، تحقيق ومقدمة: ويلفرد مادلونك، زايننه اشميتكه مركز نشر دانشكاهي، تهران، (د/ط)، 1129.
60. أبو القاسم البلخي، القاضي عبد الجبار، الحاكم الجشمي، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق: أحمد فؤاد السيد، المعهد الألماني للأبحاث الشرقية - دار الفارابي، بيروت، ط1، 2017.
61. أبو القاسم الزمخشري، الكشف، ج24، دار المعرفة، اعتنى به وخرج أحاديثه وعلق عليه: خليل مأمون شيخا، لبنان، ط3، 2009.
62. أبو القاسم الزمخشري، الكشف، ج13، دار المعرفة، اعتنى به وخرج أحاديثه وعلق عليه: خليل مأمون شيخا، لبنان، ط3، 2009.
63. أبو القاسم الزمخشري، الكشف، ج3، دار المعرفة، اعتنى به وخرج أحاديثه وعلق عليه: خليل مأمون شيخا، لبنان، ط3، 2009.
64. أبو القاسم الزمخشري، الكشف، ج6، دار المعرفة، اعتنى به وخرج أحاديثه وعلق عليه: خليل مأمون شيخا، لبنان، ط3، 2009.

65. أبو القاسم القشيري، الرسالة القشيرية، تحقيق: عبد الحليم محمود ومحمود بن شريف، مؤسسة دار الشعب للطباعة والنشر، القاهرة، (د/ط)، 1989.
66. أبو الحسنات الكنوي، الفوائد البهية في تراجم الحنفية، تحقيق: أحمد الزعبي، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم، لبنان، ط1، 1998.
67. أبو الوليد ابن رشد، تلخيص كتاب أرسطو طاليس في الجدل، تحقيق وتعليق: محمد سليم سالم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، جمهورية مصر العربية، (د/ط)، 1970.
68. أبو الوليد الباجي، كتاب المنهاج في ترتيب الحجاج، تحقيق: عبد المجيد تركي، دار الإرب الإسلامي، لبنان، ط3، 2001.
69. أبو الوليد بن رشد، تلخيص السفسطة، تحقيق: محمد سليم سالم، مطبعة دار الكتب، القاهرة، (د/ط)، 1972.
70. أبو بكر البيهقي، السنن الصغير، السفر الثاني، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، كراتشي - باكستان، ط1، 1989.
71. أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ج1، دار المنهاج، المملكة العربية السعودية، ط1، 2011.
72. أبو حامد الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، دار البصائر، القاهرة، ط1، 2009.
73. أبو حامد الغزالي، الرسالة اللدنية، مجموعة رسائل الإمام الغزالي، المكتبة التوفيقية، مصر، (د/ط)، (د/س).
74. أبو حامد الغزالي، القسطاس المستقيم، قرأه وعلق عليه: محمود بيجو، المطبعة العلمية، دمشق، (د/ط)، 1993.
75. أبو حامد الغزالي، المستصفي من علم الأصول، تحقيق: أحمد زكي حمّاد، دار الميمان للنشر والتوزيع، السعودية، (د/ط)، (د/س).
76. أبو حامد الغزالي، المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى، مكتبة القرآن، تحقيق: محمد عثمان الخشت، القاهرة، (د/ط)، (د/س).
77. أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، تحقيق: سعد كريم الفقي، دار ابن خلدون، الاسكندرية، (د/ط)، (د/س).
78. أبو حامد الغزالي، فضائح الباطنية، تحقيق: عبد الرحمن البدوي، مؤسسة دار الكتب الثقافية، الكويت، (د/ط)، (د/س).
79. أبو حامد الغزالي، فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، قرأه وخرج أحاديثه وعلق عليه: محمود بيجو، دار البيروتي، استنبول، ط1، 1993.
80. أبو حامد الغزالي، مجموعة رسائل الإمام الغزالي، وضع حواشيه وخرج أحاديثه وقدم له: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 1988.

81. أبو حامد الغزالي، معيار العلم في المنطق، دار الكتب العلمية، تحقيق: أحمد شمس الدين، لبنان، ط2، 2013.
82. أبو حسين البصري، المعتمد في أصول الفقه، ج2، تحقيق: خليل الميس، الناشر دار الكتب العلمية، بيروت، (د/ط) 1403هـ.
83. أبو منصور الماتريدي، تفسير القرآن العظيم، ج1، تحقيق: فاطمة يوسف، مؤسسة الرسالة ناشرون، لبنان، ط1، 2004.
84. أبو منصور الماتريدي، كتاب التوحيد، تحقيق: بكر طوبال أوغلي ومحمد آروتشي، دار صادر بيروت، مكتبة الإرشاد، استانبول، (د/ط)، (د/س).
85. أبو نصر الفارابي، المنطقيات للفارابي، ج1، تحقيق: محمد تقي دانشپژوه ومحمود المرعشي، منشورات مكتبة المرعشي النجفي، إيران، ط2، 1433هـ.
86. أبو نصر الفارابي، إحصاء العلوم، ت: علي بولحم، دار ومكتبة الهلال، لبنان، ط1، 1996.
87. أبو نصر الفارابي، كتاب السياسة المدنية، تحقيق: فوزي متري نجار، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1964.
88. أبو نعيم الأصبهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ج2، مكتبة الخانجي - دار الفكر، القاهرة - لبنان، (د/ط)، 1996.
89. أبي إسحاق إبراهيم بن نوبخت، الياقوت في علم الكلام، تحقيق: علي أكبر ضيائي، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي الكبرى، قم إيران، ط2، 2007.
90. أبي البقاء الكفوي، الكليات، إعداد ووضع: عدنان درويش - محمد المصري، مؤسسة الرسالة ناشرون، ط2، لبنان، 1998.
91. أبي الحسن الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، دار ابن زيدون للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، ط1، (د/س).
92. أبي الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ج1، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، دار الطلائع، مصر، (د/ط)، 2017.
93. أبي الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ج2، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، دار الطلائع، مصر، (د/ط)، 2017.
94. أبي الحسن الششتري، ديوان الششتري، تحقيق: محمد العدلوني الإدريسي وسعيد أبو الفيوض، دار النشر المعارف، الاسكندرية، ط1، 1960.
95. أبي الحسن العامري، الإعلام بمناب الإسلام، تحقيق: أحمد عبد الحميد غراب، دار الأصاله للثقافة والنشر والإعلام، الرياض، ط1، 1988.

96. أبي الحسين الخياط، الانتصار والرد على ابن الرواندي الملحد، تحقيق: د/ نبرج، مطبعة دار الكتب المصرية ، القاهرة، (داط)، 1925.
97. أبي الفضل البغدادي، الحوادث الجامعة والتجارب النافعة. في المائة السابعة، عنيت بطبعه لصاحبها نعمان الأعظمي، المكتبة العربية ببغداد وقف على تصحيحه والتعليق عليه الاستاذ (محمد جواد)، طبع بمطبعة الفرات ببغداد سنة 1351هـ.
98. أبي الفضل اليحصبي، ترتيب المدارك وتقريب المسالك، ج1، تحقيق: محمد سالم هاشم، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 1998.
99. أبي المعالي الجويني، الكافية في الجدل، تحقيق وتقديم وتعليق: فوقية حسين محمود، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاؤه، القاهرة، (د/ط)، 1979.
100. أبي المعالي الجويني، شفاء الغليل في بيان ما وقع في التوراة والإنجيل من التبديل، تحقيق: أحمد حجازي السقا، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ط3، 1989م.
101. أبي المعالي الجويني، غياث الأمم في ثبات الظلم، تحقيق ودراسة: مصطفى حلمي ، فؤاد عبد المنعم، دار الدعوة، الإسكندرية، ط1، (داس).
102. أبي بكر الآجري، كتاب الشريعة، ج1، تحقيق: عصام موسى هادي ، دار الصديق، م ع س، ط4، 2015.
103. أبي بكر الباقلاني، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، عني بتصحيحه ونشره الأب رتشرو يوسف مكارثي اليسوعي، المكتبة الشرقية، بيروت، (د/ط)، 1957.
104. أبي بكر البيهقي، الاعتقاد، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط1، 1981.
105. أبي بكر المقدسي ، غاية المرام في شرح بحر الكلام، تحقيق: عبد الله محمد عبد الله اسماعيل ومحمد السيد أحمد شحاتة، المكتبة الأزهرية للتراث، الجزيرة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2012.
106. أبي حسين البصري، شرح العمدة، ج2، تحقيق: عبد الحميد بن علي أبو زيند، دار المطبعة السلفية، القاهرة، ط1، 1410هـ.
107. أبي حيان التوحيدي ، المقابسات، (المقابلة رقم 48)، محقق ومشروح بقلم: محمد السندويب، دار سعادة الصباح، الكويت، ط2، 1992.
108. أبي حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، دار الغد الجديد، القاهرة، تحقيق: أحمد جاد، ط1، 2009.
109. أبي عبد الله محمد القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج14، تحقيق: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط1، بيروت - لبنان، 2006.
110. أبي عبد الله محمد بن المرتضى اليماني المشهور بابن الوزير، إيثار الحق على الخلق، تحقيق: أبي نوح عبد الله بن محمد بن عبد الحميد اليمني دار الكتب العلمية، لبنان، ط2، 1987م.

111. أبي عبيد الله الحُمَيْدِي، جذوة المقتبس في تاريخ علماء الأندلس، تحقيق: إبراهيم الإبياري، دار الغرب الإسلامي، تونس، ط1، 2008.
112. أبي عثمان بن عمرو الجاحظ، المختار في الرد على النصارى، تحقيق ودراسة: محمد عبد الله الشرفاوي، دار الجليل - مكتبة الزهراء، بيروت - القاهرة، ط1، 1991م.
113. أبي علي الفضل بن الحسن الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، ج2، دار العلوم للتحقيق والطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، ط1، 2006.
114. أبي علي الفضل بن الحسن الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، ج2، دار العلوم للتحقيق والطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، ط1، 2006.
115. أبي محمد الحسين بن مسعود البغوي، معالم التنزيل، ج2، حققه وخرج أحاديثه: محمد عبد الله النمر، عثمان جمعة ضميرية، سليمان مسلم الحرش، دار الطليعة للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، 1989م.
116. أبي محمد اليافعي اليميني المكي، مرآة الجنان، ج4، تحقيق: خليل المنصور، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 1997.
117. أبي معين النسفي، بحر الكلام، تحقيق: محمد السيد البرسيحي، دار الفتح للدراسات والنشر، عمان - الاردن، ط1، 2014.
118. أحمد البحراني، لؤلؤة البحرين، تحقيق: السيد محمد صادق، مكتبة فخراوي، (د/ط)، 2008.
119. أحمد البياضي، اشارات المرام من عبارات الإمام، تحقيق: أحمد فريد الزبيدي، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2007.
120. أحمد بن محمد الأدنوي، طبقات المفسرين، ج1، تحقيق: سليمان بن صالح الخزي، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط1، 1997.
121. أحمد بن محمد المقرئ التلمساني، نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب، ج2، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1968.
122. أحمد بن يحيى بن المرتضى، طبقات المعتزلة، تحقيق: سوسنة ديفشلد - فلزر، الناشر فرانز شتاينر، فيسبادن - لبنان، (د/ط)، 1961.
123. أخبار الحلاج، رقم: 45، تحقيق: لويس ماسينيون وبول كراوس، التكوين للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، (د/ط)، 2006.
124. اسماعيل باشا البغدادي، هدية العارفين، ج1، مكتبة المعارف الجليلية، استانبول، (د/ط)، 1955.
125. اسماعيل باشا البغدادي، هدية العارفين، ج2، مكتبة المعارف الجليلية، استانبول، (د/ط)، 1955.
126. أفلوطين، تاسوعات، ترجمة: فريد جبر، تحقيق: جيار جيهامي، سميح غنيم، مكتبة لبنان ناشرون، لبنان، ط1، 1997.

127. الامام أبو الفضل المقرئ، أحاديث في ذم الكلام وأهله، تحقيق: الدكتور ناصر بن عبد الرحمن بن محمد الجديع، دار أطلس للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، 1996م.
128. الإمام البخاري، صحيح البخاري، كتاب التفسير (سورة اقرأ باسم ربك الذي خلق - 96)، دار ابن كثير، دمشق، ط1، 2002.
129. الامام الجويني، كتاب الارشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق: محمد يوسف عيسى، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 2009.
130. الامام الجويني، مخطوط: البرهان في أصول الفقه مخطوط، ج1، حققه وقدمه ووضع فهرسه: الدكتور عبد العظيم ديب، الناشر دولة قطر، ط1، 1399هـ.
131. الامام الجويني، مخطوط: البرهان في أصول الفقه مخطوط، ج2، حققه وقدمه ووضع فهرسه: الدكتور عبد العظيم ديب، الناشر دولة قطر، ط1، 1399هـ.
132. أحمد بن يوسف أطفيش، كتاب النيل وشفاء العليل، دار الفتح، لبنان، (د/ط)، 1973.
133. إنجيل يوحنا، الإصحاح الأول، طبع في بيروت مطبعة الأمريكان، 1908.
134. بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج1، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، مكتبة التراث، القاهرة، (د/ط)، 1984.
135. بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج2، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار التراث، القاهرة، ط3، 1984.
136. بن فورك، مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، تحقيق: أحمد عبد الرحيم السايح، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 2005.
137. تاج الدين السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج10، تحقيق: عبد الفتاح محمد الجاوي - محمود محمد الطناحي، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، (داط)، (د/س).
138. تاج الدين السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج2، تحقيق: عبد الفتاح محمد الجاوي - محمود محمد الطناحي، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، (داط)، (د/س).
139. تاج الدين السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج5، تحقيق: عبد الفتاح محمد الجاوي - محمود محمد الطناحي، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، (داط)، (د/س).
140. تاج الدين السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج6، تحقيق: عبد الفتاح محمد الجاوي - محمود محمد الطناحي، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، (داط)، (د/س).
141. تاج الدين السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج7، تحقيق: عبد الفتاح محمد الجاوي - محمود محمد الطناحي، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، (داط)، (د/س).

142. تقي الدين أحمد بن علي المقرئ، درر العقود الفريدة في تراجم الأعيان المفيدة، ج3، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 2002م.
143. تقي الدين المقرئ، السلوك لمعرفة دول الملوك، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، ج1، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 1997م.
144. ثقة الإسلام التبريزي، مرآة الكتب، ج1، تحقيق محمد علي الحائري، مكتبة آية الله المرعشي العامة، إيران، ط1، 1414هـ.
145. جابر بن حيان، مختار رسائل، تحقيق: ب كراوس، مكتبة الخانجي، القاهرة، (د/ط)، 1935م.
146. جلال الدين الرومي، المثنوي، ج1، الأبيات 2455، ترجمة: ابراهيم الدسوقي شتا، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، مصر، (د/ط)، 1996.
147. جلال الدين الرومي، المثنوي، ج3، الأبيات 2455، ترجمة: ابراهيم الدسوقي شتا، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، مصر، (د/ط)، 1996.
148. جلال الدين الرومي، فيه ما فيه، الفصل الحادي والستون، ترجمة: عيسى علي العاكوب، دار الفكر المعاصر - دار الفكر، لبنان - سورية، (د/ط)، (د/س).
149. جلال الدين السيوطي، صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام، ج1، تحقيق: علي سامي النشار وسعاد علي عبد الرزاق، سلسلة إحياء التراث الإسلامي، مجمع البحوث الإسلامية، مصر، ط1، 1970.
150. جلال الدين السيوطي، بغية الوعاة، ج2، ت: محمد أبو الفضل ابراهيم، دار الفكر، سوريا، ط2، 1979.
151. جلال الدين السيوطي، تاريخ الخلفاء، تحقيق: ابراهيم صالح، دار صادر، بيروت، ط1، 1997.
152. جلال الدين السيوطي، حسن السميت في الصمت، تحقيق: نجم عبد الرحمن خلف، جميع الحقوق محفوظة للمحقق، ط1، 1995.
153. جلال الدين السيوطي، حسن السميت في الصمت، تحقيق: نجم عبد الرحمن خلف، جميع الحقوق محفوظة للمحقق، ط1، 1995.
154. جلال الدين السيوطي، طبقات الحفاظ، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 1983.
155. جمال الدين الأتابكي، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، ج5، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، 1935.
156. جمال الدين الأتابكي، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، ج6، وزارة الثقافة والإرشاد القومي المؤسسة المصرية العامة للتأليف والطباعة والنشر والتوزيع، مصر، (د/ط)، 1963.

157. جمال الدين الإسنوي، طبقات الشافعية، ج1، تحقيق: كمال يوسف الحوت، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط1، 1987م.
158. جمال الدين القفطي، إنباء الرواة على أنباء النحاة، ج2، ت: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي - مؤسسة الكتب الثقافية، القاهرة - بيروت، ط1، 1986.
159. الحافظ ابن كثير، البداية والنهاية، ج18، تحقيق: د/ عبد الله بن عبد المحسن التركي، هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ط1، 1998.
160. الحافظ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج5، دار طيبة للنشر والتوزيع، م ع س، ط1، 1997.
161. الحافظ بن كثير، البداية والنهاية، ج11، تحقيق: محمد سعيد الصاغري وعبد القادر الأرنؤوط والدكتور بشار عواد معروف دار ابن كثير، سوريا، ط2، 2010.
162. الحافظ بن كثير، البداية والنهاية، ج12، مكتبة المعارف، لبنان، (د/ط)، 1991.
163. الحافظ عماد الدين بن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج1، تحقيق: مصطفى السيد محمد، محمد فضل العجاوي، محمد السيد رشاد، علي أحمد عبد الباقي، حسن عباس قطب، مؤسسة قرطبة للنشر والتوزيع، مكتبة أولاد الشيخ للتراث، مصر، ط1، 2000م.
164. الحاكم الجشمي، التهذيب في التفسير، ج2، تحقيق: عبد الرحمن بن سليمان السالمي، دار الكتاب المصري - دارالكتاب اللبناني، القاهرة - بيروت، ط1، 2018-2019.
165. الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج2، تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 2001.
166. الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج3، تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 2001.
167. الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج8، تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 2001.
168. سعد الدين التفتازاني، شرح المقاصد، ج1، عالم الكتب، لبنان، ط2، 1998م.
169. سعد الدين التفتازاني، شرح العقائد النسفية، تحقيق: علي كمال، مكتبة الكليات الأزهرية، مصر، ط1، 1987.
170. سعد الدين التفتازاني، شرح المقاصد النسفية، ج1، تحقيق وتعليق مع مقدمة في علم الكلام: عبد الرحمن عميرة، عالم الكتب، لبنان، ط2، 1998م.
171. سمؤال بن يحيى المغربي، غاية المقصود في الرد على النصارى واليهود، تحقيق ودراسة: محمد عبد الله الشرفاوي، دار الجيل، مكتبة الزهراء، القاهرة، (د/ط)، (د/س).

172. سيد حسن الحسين اللواساني، نور الأفهام في علم الكلام، ج 1، سيد حسن الحسين اللواساني، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ط 1، 1425هـ.
173. السيد محسن الأمين العاملي، أعيان الشيعة، ج 8، حققه وأخرجه: حسن الأمين، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، (د/ط)، 1983.
174. السيد محسن الأمين، أعيان الشيعة، ج 5، حققه وأخرجه: حسن الأمين، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، (داط)، 1983.
175. السيد نعمة الله الجزائري، الأنوار النعمانية، قدم له وعلق عليه: محمد علي القاضي الطبطبائي، ج 2، مؤسسة الأعلى للمطبوعات، لبنان، ط 1، 2010.
176. سيف الدين الآمدي، غاية المرام في علم الكلام، تحقيق: حسن محمود عبد اللطيف، مطابع الأهرام التجارية، القاهرة، (داط)، 1971م.
177. سيف الدين الآمدي، أبحاث الأفكار في أصول الدين، ج 1، تحقيق: أحمد محمد المهدي، مطبعة دار الكتب والوثائق العلمية، القاهرة، ط 2، 2004.
178. سيف الدين الآمدي، المبين في شرح الفاظ الحكماء والمتكلمين، تحقيق: محمود حسن الشافعي، مكتبة وهبة، القاهرة، ط 2، 1399هـ.
179. شاكوانتا لاراواشاستري، البافا جاد جيتا، الكتاب الهندي المقدس، ترجمة: رعد عبد الجليل جواد، دار الحوار للنشر والتوزيع، سورية، ط 1، 1993م.
180. الشريف الجرجاني، شرح المواقف، ج 1، منشورات محمد علي بيضون - دار الكتب العلمية، لبنان، ط 1، 1998.
181. الشريف الجرجاني، شرح المواقف، ج 2، منشورات محمد علي بيضون - دار الكتب العلمية، لبنان، ط 1، 1998.
182. شمس الدين الداودي، طبقات المفسرين، ج 1، تحقيق: علي محمد عمر، مكتبة وهبة، القاهرة، ط 1، 1391هـ.
183. شمس الدين الذهبي، تذكرة الحفاظ، ج 3، كتاب مخطوط، مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية الكائنة في الهند بمحروسة حيدر آباد الدكن، 1334هـ.
184. شمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 14، ت: بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 1، 1984.
185. شمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 16، ت: بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 1، 1984.

186. شمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج20، ت: بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1984.
187. شمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج23، ت: بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1984.
188. شمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج10، ت: بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1984.
189. شمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج11، ت: بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1984.
190. شمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج15، ت: بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1984.
191. شمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج17، ت: بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1984.
192. شمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج19، ت: بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1984.
193. شمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج21، ت: بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1984.
194. شمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج22، ت: بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1984.
195. شمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج5، ت: بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1984.
196. شمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج6، ت: بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1984.
197. شمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج7، ت: بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1984.
198. شمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج8، ت: بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1984.
199. الشيخ المفيد، الإفصاح في الإمامة، تحقيق: قسم الدراسات الإسلامية - مؤسسة البعثة، الناشر: المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، قم، ط2، (د/س).

200. الشيرازي الشافعي البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل بتفسير البيضاوي، ج2، إعداد وتقديم: محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ط1، 1418هـ.
201. صلاح الدين الصفدي، الوافي بالوفيات، ج8، تحقيق: أحمد الأرنؤوط وتركبي مصطفى، دار إحياء التراث العربي، لبنان، ط1، 2000،
202. طاش كبرى زاده، مفتاح السعادة ومصباح السيادة، ج2، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 1985.
203. عباس القمي، الكنى والألقاب، ج3، منشورات مكتبة الصدر، طهران، (د/ط)، 1397هـ.
204. عبد الرحمن بن نجم المعروف بابن الحنبلي، استخراج الجدال من القرآن الكريم، تحقيق: زاهد بن عواض الأملعي، مطابع الفرزدق التجارية، الرياض، ط2، 1401هـ.
205. عبد الرزاق اللاهيجي، شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام، ج1، تحقيق: أكبر أسد علي زاده، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، ط3، 1433هـ.
206. عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، تحقيق: عثمان الخشت، دار الطلائع، القاهرة، (د/ط)، 2016.
207. عبد الكريم الجيلي، الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، الباب الثالث والستون، المطبعة العامرة الشريفة، القاهرة، (د/ط)، 1882-1883م.
208. عبد الكريم السروش، العقل والحرية، ترجمة: أحمد القبانجي، منشورات الجمل، بيروت- بغداد، ط1، 2010م.
209. عبد الكريم السروش، بسط التجربة النبوية، ترجمة: أحمد القبانجي، ترجمة: علي الموسوي، منشورات الجمل، بيروت، ط1، 2009م.
210. عبد الكريم سروش، التراث والعلمانية، ترجمة: أحمد القبانجي، منشورات الجمل، بيروت، ط1، 2009م.
211. عبد الكريم سروش، الصراطات المستقيمة، ترجمة: أحمد القبانجي، منشورات الجمل، بيروت- بغداد، ط1، 2009.
212. عبد الكريم سروش، القبض والبسط في الشريعة، دار الجديد، لبنان، ط2، 2010.
213. عبد المنعم فؤاد، من افتراءات المستشرقين على الأصول العقدية في الإسلام: عرض ونقد، مكتبة العبيكان، الرياض، ط1، 2001.
214. عبد الوهاب الشعراي، اليواقيت والجواهر، ج1، دار إحياء التراث العربي- مؤسسة التاريخ العربي، لبنان، ط1، 1995.
215. عبد الوهاب الشعراي، ميزان العقائد الشعرانية المشيدة بالكتاب والسنة المحمدية، تحقيق: عاصم ابراهيم الكيالي الحسيني الشاذلي الدرقاوي، كتاب- ناشرون، لبنان، ط1، 2013.

216. عزة السيد أحمد، رسائل أبي حيان التوحيدي، "رسالة في بيان ثمرات العلوم"، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، (داط)، 2001.
217. عضد الدين الإيجي، المواقف في علم الكلام، عالم الكتب، بيروت، (داط)، (داس).
218. العلامة الحلبي، مناهج اليقين في أصول الدين، الناشر المحقق، إيران، ط1، 1416هـ.
219. العلامة الحلبي، نهاية المرام في علم الكلام، تحقيق: فاضل العرفان، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، إيران، ط2، 1430هـ.
220. علي الشيرواني، الأسس النظرية للتجربة الدينية، الغدير للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، ط1، 2003.
221. علي بن يوسف القفطي، إخبار العلماء بأخبار الحكماء، ج1، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، منشورات علي بيضون - دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2005.
222. عمرو بن بحر الجاحظ، البخلاء، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، (د/ط)، 2012.
223. عن القيامة والآخرة كتاب السراج وهو تفسير على المشناة للحاخام موسى بن ميمون القرطبي، المشناة، جزء سنهدرين، باب 10، مشناة 1.
224. الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، مؤسسة هنداوي، مصر، (د/ط)، 2016.
225. فخر الدين الرازي، التفسير الكبير، ج19، دار الفكر، لبنان، ط1، 1981.
226. فخر الدين الرازي، التفسير الكبير، ج2، دار الفكر، لبنان، ط1، 1981.
227. فخر الدين الرازي، التفسير الكبير، ج4، دار الفكر، لبنان، ط1، 1981.
228. فخر الدين الرازي، التفسير الكبير، ج8، دار الفكر، لبنان، ط1، 1981.
229. فخر الدين الرازي، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، تحقيق: علي سامي النشار، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، (د/ط)، 1938.
230. فخر الدين الرازي، المطالب العالية من العلم الإلهي، ج2، تحقيق: أحمد حجازي السقا، دار الكتاب العربي، لبنان، ط1، 1987.
231. فخر الدين الرازي، المطالب العالية من العلم الإلهي، ج21، تحقيق: أحمد حجازي السقا، دار الكتاب العربي، لبنان، ط1، 1987.
232. فخر الدين الرازي، المطالب العالية من العلم الإلهي، ج5، تحقيق: أحمد حجازي السقا، دار الكتاب العربي، لبنان، ط1، 1987.
233. فخر الدين الرازي، المطالب العالية من العلم الإلهي، ج8، تحقيق: أحمد حجازي السقا، دار الكتاب العربي، لبنان، ط1، 1987.
234. فخر الدين الرازي، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، راجعه وقدم له طه عبد الرؤوف سعد. مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ط1، 1014هـ.

235. فخر الدين الرازي، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، راجعه وقدم له طه عبد الرؤوف سعد. مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ط1، 1014هـ.
236. فخر الدين الرازي، مناظرة في الرد على النصارى، تقديم وتحقيق: عبد المجيد النجار، دار الغرب الإسلامي، لبنان، (د/ط)، 1986م.
237. فخر الدين الرازي، نهاية العقول في دراية الأصول، ج1، تحقيق: سعيد عبد اللطيف فودة، دار الذخائر، لبنان، ط1، 2015.
238. القاسم بن محمد عليه السلام، الأساس لعقائد الأكياس، مكتبة أهل البيت (ع)، اليمن. (داط)، (داس).
239. القاضي ابن أبي يعلى، طبقات الحنابلة، ج2، وقف على طبعه وصححه: محمد حامد الفقي، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، (د/ط)، (د/س).
240. جلال الدين السيوطي، طبقات المفسرين، تحقيق: علي محمد عمر، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، م ع س، (د/ط)، 2010.
241. القاضي ابن أبي يعلى، طبقات الحنابلة، ج1، تحقيق: عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، الأمانة العامة للاحتفال بمرور مائة عام، فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر، (د/ط)، 1419هـ.
242. القاضي عبد الجبار، المجموع في المحيط بالتكليف، ج1، عني بتصحيحه ونشره، الأب جين يوسف هوبن اليسوعي، ب ط، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، (د/ط)، (د/س).
243. القاضي عبد الجبار، المختصر في أصول الدين، بدون تاريخ.
244. القاضي عبد الجبار، المختصر في أصول الدين، ضمن: رسائل العدل والتوحيد، ج1، تحقيق: محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، ط2، 1988.
245. القاضي عبد الجبار، المغني في ابواب العدل والتوحيد، ج14، تحقيق: ابراهيم مدكور ومصطفى السقا وياشرف طه حسين، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (د/ط)، (د/س).
246. القاضي عبد الجبار، المغني في ابواب العدل والتوحيد، ج15، تحقيق: ابراهيم مدكور ومصطفى السقا وياشرف طه حسين، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (د/ط)، (د/س).
247. القاضي عبد الجبار، المغني في ابواب العدل والتوحيد، ج16، تحقيق: ابراهيم مدكور ومصطفى السقا وياشرف طه حسين، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (د/ط)، (د/س).
248. القاضي عبد الجبار، المغني في ابواب العدل والتوحيد، ج4، تحقيق: ابراهيم مدكور ومصطفى السقا وياشرف طه حسين، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (د/ط)، (د/س).
249. القاضي عبد الجبار، المغني في ابواب العدل والتوحيد، ج5، تحقيق: ابراهيم مدكور ومصطفى السقا وياشرف طه حسين، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (د/ط)، (د/س).
250. القاضي عبد الجبار، المغني في ابواب العدل والتوحيد، ج6، تحقيق: ابراهيم مدكور ومصطفى السقا وياشرف طه حسين، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (د/ط)، (د/س).

251. القاضي عبد الجبار، المغني في ابواب العدل والتوحيد، ج7، تحقيق: ابراهيم مدكور ومصطفى السقا وياشرف طه حسين، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (د/ط)، (د/س).
252. القاضي عبد الجبار، المنية والأمل، جمعه: أحمد بن يحيى المرتضى، قدم له وحققه وعلق عليه، الدكتور عصام الدين محمد علي، دار المعرفة الجامعية الاسكندرية، مصر، (د/ط)، 1985.
253. القاضي عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، حققه وقدم له: عبد الكريم عثمان، دار العربية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، (د/ط)، (د/س).
254. قاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، حقق له وقدم له: الدكتور عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، ط3، 1996.
255. الكمال بن الهمام الحنفي، المسامرة في علم الكلام والعقائد التوحيدية المنجية في الآخرة، المطبعة المحمودية التجارية، مصر، ط1، (د/س).
256. لسان الدين بن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، ج4، تحقيق: محمد عبد الله عنان، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط2، 1973.
257. محمد الشوكاني، إرشاد الفحول الى تحصيل الحق من علم الأصول، ج2، تحقيق وتعليق: أبي حفص سامي بن العربي الأثري، قدم له: عبد الله بن عبد الرحمن السعد، سعد بن ناصر الشثري، دار الفضيلة، الرياض، ط1، 2000.
258. محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج2، دار إحياء التراث العربي، لبنان، ط3، 1983.
259. محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج7، مؤسسة إحياء الكتب الإسلامية، إيران، (د/ط)، (د/س).
260. محمد بن أحمد السرافيني، لوامع الأنوار البهية، ج1، المكتب الإسلامي ودار الخاني، ط2، دمشق، 1982.
261. محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، كتاب الصلاة رقم 425، دار ابن كثير، لبنان، ط1، 2002.
262. محمد بن إسماعيل الصنعاني، حديث افتراق الأمة إلى نيف وسبعين فرقة، تحقيق وتخرىج: سعد بن عبد الله بن سعد السعدان، قدم له: عبد الرحمن بن صالح المحمود، دار العاصمة للنشر والتوزيع، م ع س، ط1، 1415هـ.
263. محمد بن بطة العكبري الحنبلي، الابانة عن شريعة فرقة الناجية ومجانبة الفرق المذمومة، الكتاب الثالث الرد على الجهمية، تحقيق ودراسة: يوسف بن عبد الله بن يوسف الوابل، المجلد الثاني، دار الراجية للنشر والتوزيع، الرياض، ط2، 1418هـ.
264. محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج1، تحقيق: بشار عواد معروف وعصام فارس الحرساني، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1994.

265. محمد بن شاکر الکتبی، فوات الوفيات والذیل علیها، ج2، تحقیق: إحسان عباس، دار صادر، بیروت، (د/ط)، (د/س).
266. محمد بن شاکر الکتبی، فوات الوفيات والذیل علیها، ج4، تحقیق: إحسان عباس، دار صادر، بیروت، (د/ط)، (د/س).
267. محمد بن عبد الجبار النفري، المواقف، المواقف والمخاطبات، (موقف الأمر)، تحقیق: أرثر یوحنا أربري، مكتبة المتنبی، القاهرة، ط1، 1935.
268. محمد بن یعقوب الكليني، أصول الكافي 1-2، دار المرتضى، لبنان، ط1، 2005م، ص 684.
269. محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، ج1، مكتبة وهبة، القاهرة، ط7، 2000.
270. محمد عبده، رسالة التوحيد، المطبعة الخيرية إدارة السيد « محمد عمر الخشاب»، القاهرة، ط2، 1343هـ.
271. محمد علي التهاوني، كشف اصطلاحات الفنون، ج1، ت: رفيق العجم - علي دحروج، ترجمة: عبد الله الخالدي، مكتبة لبنان ناشرون، لبنان، ط1، 1996.
272. محمود شكري الألوسي البغدادي شهاب الدين، روح المعاني في تفسير القرآن الكريم والسبع المثاني، ج1، عني بنشره وتصحيحه: محمود شكري الألوسي البغدادي، دار إحياء التراث العربي، لبنان، (د/ط)، (د/س).
273. محي الدين ابن عربي، رسائل ابن عربي، "كتاب التجليات"، وضع حواشيه: عبد الكريم النمري، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2001.
274. محي الدين ابن عربي، مشاهد الأسرار القدسية ومطالع الأنوار الإلهية، تحقيق وتقديم: سعيد عبد الفتاح، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2005.
275. محمد بن علي الشوكاني، البدر الطالع، ج2، تحقيق: محمد حسن حلاق، دار ابن كثير، دمشق - بيروت، ط1، 2006.
276. مخطوط حاشية الباجوري على السنوسية، الباجوي ابراهيم بن محمد، مكتبة جامعة الملك سعود " قسم المخطوطات"، الرقم 5506، نسخها محمد صالح بن الحميدان، تاريخ النسخ: 1247هـ.
277. المرتضى علي بن الحسين الموسوي، رسائل الشريف المرتضى، ج3، إعداد مهدي الرجائي، تقديم وإشراف احمد الحسيني، منشورات دار القرآن الكريم، قم، ط1، 1405هـ.
278. موسى ابن ميمون، دلالة الحائرين، تقديم وترجمة النصوص: حسين آتاي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، (د/ط)، (د/س).
279. موسى بن راشد العازمي، اللؤلؤ المكنون في سيرة النبي المأمون، ج4، دار الصمعي للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، 2013.

280. نظام الدين النيسابوري، تفسير غرائب القرآن و رغائب الفرقان، ج3، تحقيق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1996.
281. نظام الملك الطوسي، سير الملوك أو سياسة نامة، ترجمة عن الفارسية: الدكتور يوسف بكار دار المناهل، لبنان، ط1، 2007م.
282. ولي الله الدهلوي، حجة الله البالغة، تحقيق: السيد سابق، دار الجيل، بيروت، ط1، 2005م.
283. ياقوت الحموي، معجم البلدان، ج3، دار صادر، بيروت، (د/ط)، 1977.
284. ياقوت الرومي، إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، ج7، اعتنى بنسخه وتصحيحه: د.س. مرجليوث، مطبعة هندية بالموسكي، مصر، ط1، 1925.
285. يوسف البحراني، الخدائق الناظرة، ج5، تحقيق وتعليق وإشراف: محمد تقوي الايروان، مؤسسة النشر الاسلامي، قم، (د/ط)، (د/س).

ثانيا: قائمة المراجع

1. الأب جان كُمي، دليل إلى قراءة تاريخ الكنيسة، ج1، تعريب: أيوب زكي الفرنسي سكائي وآخرون، دار المشرق، لبنان، ط1، 1994.
2. الأب فاضل، سدر اوس اليسوعي، علم لاهوت الأديان، دار المشرق، لبنان، ط1، 2013.
3. الأب متى المسكين، كتاب القديس أثناسيوس الرسولي، مطبعة دير القديس أنبا مقار، القاهرة، (د/ط)، (د/س).
4. ابراهيم البسيوني، الفكر والفلسفة الإسلامية، دار الأمين للنشر والتوزيع، مصر، ط1، 1997م.
5. ابراهيم بدوي، علم الكلام الجديد نشأته وتطوره، دار المحجة البيضاء، لبنان، ط2، 2009.
6. ابراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية، ج2، دار المعارف، القاهرة، ط3، (د/س).
7. ابن أبي عاصم الشيباني، كتاب السنة، المكتب الإسلامي، لبنان، ط1، 1980.
8. أبو الحسن علي الحسيني الندوي، ماذا أخذ العالم بانحطاط المسلمين، مكتبة الإيمان، المنصورة مصر، (د/ط)، (د/س).
9. أبو العلا عفيفي، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، مؤسسة هنداوي، مصر، ط1، 2020.
10. أبو القاسم الخوئي، البيان في تفسير القرآن، أنوار الهدى، العراق، ط8، 1981.
11. أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، علم الكلام وبعض مشكلاته، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، (د/س).
12. آثار ابن باديس، ج1 من المجلد الثاني، إعداد وتصنيف: عمّار الطالبي، الشركة الجزائرية، الجزائر، ط3، 1997.
13. أثناسيوس فهمي جورج، القديس كبريانوس، مطبعة كونكوردي، مصر، ط1، 1999.

14. أحد قراملكي، الهندسة المعرفية للكلام الجديد، ترجمة: حيدر نجف وحسن العمري، دار الهادي، لبنان، ط1، 2002.
15. أحد قراملكي، الهندسة المعرفية للكلام الجديد، دار الهادي، بيروت، ط1، 2002.
16. إحسان علي الحيدري، فلسفة الدين في الفكر الغربي، دار الرافدين، لبنان، ط3، 2018.
17. أحمد إدريس الطعان، العلمانيون والقرآن الكريم تاريخية النص، دار ابن حزم للنشر والتوزيع، السعودية، ط1، 2007م.
18. أحمد الكناني، أحلام نبوية، دار أمل جديدة، سوريا، ط1، 2017.
19. أحمد الواعظي، نقد نظرية القبض والبسط، ترجمة: محمد زراقت، دار الهادي، لبنان، ط1، 2003م.
20. أحمد أمين، ضحى الإسلام، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، جمهورية مصر العربية، ط1، 2012.
21. أحمد أمين، ظهر الإسلام، ج4، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر، ط1، 2013.
22. أحمد أمين، فيض الخاطر، ج5، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر، (د ط)، 2011.
23. أحمد بن عبد الرحمن بن عثمان القاضي، التقريب بين الأديان دراسة نقدية في ضوء العقيدة الإسلامية، المجلد الأول، دار ابن الجوزي، السعودية، ط1، 2000.
24. أحمد بن عبد اللطيف بن عبد الله آل عبد اللطيف، منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة عرض ونقد، مركز الملك الفيصل ببحوث والدراسات، الرياض، ط1، 1993.
25. أحمد شلبي، أديان الهند الكبرى، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط11، 2000.
26. أحمد شلبي، مقارنة الأديان المسيحية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط10، 1998.
27. أحمد عبد الهادي، أبو حيان التوحيدي فيلسوف الأدباء - وأديب الفلاسفة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1997.
28. أحمد علي عجيبية، البابوية وسيطرتها على الفكر الأوروبي في العصور الوسطى، مكتبة المهتدين الإسلامية، م ع س، ط1، 1991م.
29. أحمد قوشتي عبد الرحيم، صراع بين الأخباريين والأصوليين داخل المذهب الشيعي الاثني عشري، تكوين للدراسات والأبحاث، المملكة العربية السعودية، ط2، 2015.
30. أحمد محمد السالم، إقصاء الآخر (صناعة التكفير في علم العقائد)، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ط1، 2013.
31. أحمد محمد السالم، تجلي الإله، نيو بوك للنشر والتوزيع، القاهرة، (د/ط)، (د/س).
32. أحمد محمد السالم، نقد الفقهاء لعلم الكلام بين حراسة العقيدة وحركة التاريخ، نيو بوك للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2017.
33. أحمد محمود صبحي، في علم الكلام " المعتزلة"، ج1، دار النهضة العربية، بيروت، ط5، 1985.

34. أدونيس، النظام والكلام، دار الآداب، بيروت ، ط1، 1993.
35. أرثور سسعيديف وتوفيق سلوم ، الفلسفة العربية الإسلامية الكلام والمشائية والتصوف ، دار الفارابي ، لبنان ، ط1 ، 2000م.
36. ارنست كاسيرر، فلسفة التنوير، ترجمة: ابراهيم أبو هشهش، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، قطر، ط1، 2018.
37. أرنولد توينبي، تاريخ البشرية، الأهلية للنشر والتوزيع، ترجمة: نقولا زيادة، بيروت، (د/ط)، 2004.
38. إستر نلسون، ناصر حامد أبو زيد صوت من المنفى، ترجمة: نحي هندي، مكتبة الفكر الجديد، القاهرة، ط1، 2015.
39. إسحاق الشيخ اليعقوب ، هكذا تكلمت المعتزلة عقلا، دار الفارابي، لبنان، ط1، 2013م.
40. اسحاق عبيد، عصر النهضة الأوروبية، دار الفكر العربي، القاهرة، (د/ط)، 2006.
41. أسد رستم، الروم في سياستهم، وحضارتهم، ودينهم، وثقافتهم، وصلاتهم بالعرب، مؤسسة هنداي، مصر،(د/ط)، 2018.
42. أسد رستم، كنيسة مدينة الله أنطاكيا العظمى (الجزء الأول)، مؤسسة هنداي، مصر، ط1، 2021.
43. أسد رستم، كنيسة مدينة الله أنطاكيا العظمى (الجزء الأول)، مؤسسة هنداي، مصر، ط1، 2021.
44. اسماعيل مظهر، تاريخ الفكر العربي، مؤسسة هنداي، القاهرة، ط1، 2017.
45. أشرف صالح محمد سيد، أصول التاريخ الأوروبي الحديث، دار ناشري للنشر الالكتروني، الكويت، ط1، 2009.
46. أكرم ضياء العمري، عصر الخلافة الراشدة، مكتبة العبيكان، السعودية، (د/ط)، (د/س).
47. ألن و.وود، كانط، ترجمة: بدوي عبد الفتاح، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2014.
48. إلياس مقار، قضايا المسيحية الكبرى، دار الثقافة، القاهرة، ط1، 2016م.
49. الإمام عبد الفتاح إمام، معجم ديانات وأساطير العالم، مكتبة مدبولي، القاهرة، (د/ط)، 1995.
50. الإمام محمد أبو زهرة، تاريخ الجدل، دار الفكر العربي، مصر، ط1، 1983.
51. أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1998.
52. أمين الخولي، المجددون في الإسلام، مكتبة الآداب، القاهرة، (د/ط)، 1996.
53. آنا ماري شيمل، الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، ترجمة: محمد اسماعيل السيد ورضا حامد قطب، منشورات الجمل، بغداد، ط1، 2006م.
54. اندريه كريسون، فولتير ، ترجمة: صباح محي الدين، منشورات عويدات، بيروت - باريس، ط2، 1984.
55. أوليفيه روا، الجهل المقدس، ترجمة: صالح الأشمر، دار الساقبي، لبنان، ط1، 2012.

56. آية الله الحاج السيد محمد الحسين الحسيني الطهراني، نظرة على مقالة بسط وقبض نظرية الشريعة للدكتور عبد الكريم سروش، ترجمة: حسن ابراهيم، دار المحجة البيضاء، بيروت، ط1، 1424هـ.
57. برتراند راسل، مقدمة قصيرة جدا، ترجمة: إيمان جمال الدين الفرماوي، مؤسسة هنداوي، القاهرة، ط1، 2014.
58. برنارد كرادوفو، ابن سينا، ترجمة: عادل زعيتر، مؤسسة هنداوي، مصر، ط1، 2020.
59. بسام سخيطة، قصة محاكم التفتيش في العالم، دار بها للنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 2000.
60. البسطامي محمد سعيد، مفهوم تجديد الدين، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، المملكة العربية السعودية، ط3، 2015.
61. بشير السيالكوقي، الإمام المجدد المحدث الشاه ولي الله الدهلوي حياته ودعوته تأليف محمد، دار ابن حزم، لبنان، ط1، 1999.
62. بكر بن عبد الله أبو زيد، معجم المناهي اللفظية وفوائد في الألفاظ، دار العاصمة للنشر والتوزيع، م ع س، ط3، 1996.
63. بولس الخوري، في الدين مقارنة فلسفية أنتروبولوجية، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2017.
64. البير نصري نادر، فلسفة المعتزلة، ج1، مطبعة دار نشر الثقافة، الاسكندرية، ط1، 1950-1951.
65. البير نصري نادر، فلسفة المعتزلة، ج2، مطبعة دار نشر الثقافة، الاسكندرية، ط1، 1950-1951.
66. ت، ج، دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة: محمد عبد الهادي أبو ريده، دار النهضة العربية للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، طبعة خاصة، 1981.
67. تزيثان تودوروف، روح الأنوار، ترجمة: حافظ فويعة، دار محمد علي للنشر، صفاقس الجمهورية التونسية، ط1، 2007.
68. توفيق السيف، حدود الديمقراطية الدينية، دار الساقى، لبنان، ط1، 2008م.
69. توفيق السيف، حدود الديمقراطية الدينية، دار الساقى، لبنان، ط1، 2008م.
70. توفيق بن عامر، التجربة الدينية بين الوحدة والتنوع، الناشر المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2013.
71. جاد الله بسام، فلسفة التعددية الدينية، دار النور المبين للنشر والتوزيع، الأردن، ط1، 2017.
72. جاد حاتم، تهذيب الأخلاق، دراسة ونص، دار المشرق، لبنان، (د/ط)، 1985.
73. جاك بيرك، إعادة قراءة القرآن، ترجمة: منذر عياشي، مركز الإنماء الحضاري، سوريا، ط2، 2005م.
74. جان بول ويليم، الأديان في علم الاجتماع، ترجمة: بسمة علي بدران، المؤسسة الاجتماعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2001.
75. جرجي زيدان، تراجم مشاهير الشرق في القرن التاسع عشر، ج2، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر، (د ط)، 2012.

76. جعفر السبحاني، بحوث في الملل والنحل، ج1، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم، (د/ط)، 1424هـ.
77. جعفر السبحاني، رسائل ومقالات، ج1، مؤسسة الامام الصادق عليه السلام، قم، ط1، 1425هـ/1383هـ.
78. جفري باردرنر، المعتقدات الدينية لدى الشعوب، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، عالم المعرفة، الكويت، (د/ط)، 1993.
79. جمال المرزوقي، فلسفة التصوف عند النفري، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2009.
80. جمال المرزوقي، دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، دار الآفاق العربية، القاهرة، ط1، 2001.
81. جورج مقدسي، ابن عقيل الدين والثقافة في الإسلام الكلاسيكي، ترجمة: اسماعيل خليل، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، ط1، 2018.
82. جورج مينوا، الكنيسة والعلم تاريخ الصراع بين العقل الديني والعقل العلمي، ترجمة: موريس جلال، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، سوريا، ط1، 2005.
83. جوروج قنواقي لويس غرويد، فلسفة الفكر الديني، ج2، ترجمة: صبحي الصال وفريد جبر، دار العلم، بيروت، ط1، 1967.
84. جوزيبي سكاتولين، تأملات في التصوف والحوار الديني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، (د/ط)، 2012.
85. جوزيف نسيم يوسف، تاريخ العصور الوسطى الأوروبية وحضاراتها، مؤسسة شباب الجامعة للنشر والتوزيع، مصر، ط1، 1984.
86. جون هيك وآخرون، الخلاص المسيحي اتجاهات أربعة في عالم تعددي، ترجمة: ديما معلم، لبنان، دار المعارف الحكمية، ط1، 2015م.
87. جون هيك، أسطورة تجسد الإله في السيد المسيح، ترجمة: نبيل صبحي، دار العلم، الكويت، ط1، 1985م.
88. جوناثان هيل، تاريخ الفكر المسيحي، ترجمة: سليم اسكندر ومايكل رأفت، مكتبة دار الكلمة logos، القاهرة، ط1، 2012م.
89. جونسو وبوجوان، تاريخ الفلسفة والعلم في أوروبا الوسيطة، ترجمة: علي زيغور وعلي مقلد، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، لبنان، (د/ط)، 1993م.
90. حامد فتحي حامد، علم الكلام الجديد: المفاهيم والمنهج والموضوع، مركز نحو الدراسات والبحوث، الكويت، (د/ط)، 2020.
91. حبيب سعيد، أديان العالم الكبرى، دار الشرق والغرب، ط2، مصر، (د/س).
92. حبيب فياض، مقاربات في فهم الدين، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط1، 2008.

93. حسن إبراهيم أحمد ، أزمة العقل الإيماني المذهبي، دار الحوار، سورية، ط1، 2018.
94. حسن إبراهيم احمد، العقل الإيماني، دار المدى للثقافة والنشر، سوريا ،ط1، 2008.
95. الحسن أحمد الخشن، العقل الاسلامي بين سياط التكفير وسبات التفكير، مؤسسة دار الكتاب الاسلامي، إيران، ط1، 2006.
96. الحسن أحمد الخشن، العقل الاسلامي بين سياط التكفير وسبات التفكير، مؤسسة دار الكتاب الاسلامي، إيران، ط1، 2006.
97. حسن الصفار، التعددية الدينية قراءة في المعنى، مكتبة الملك فهد الوطنية، م ع س، ط1، 2015م.
98. حسن الصفار، الحوار والانفتاح على الآخر ،دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان ،ط1، 2004.
99. حسن بن موسى الصفار، التعددية والحرية في الإسلام، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط4، 2010.
100. حسن بن موسى الصفار، التعددية والحرية في الإسلام، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط4، 2010م.
101. حسن حنفي، قضايا معاصرة، ج2: في فكرنا المعاصر، ج1، دار التنوير، لبنان، ط2، 1983م.
102. حسن حنفي، محمد عابد الجابري، حوار المشرق والمغرب نحو إعادة بناء الفكر القومي العربي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1990.
103. حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ج1، مؤسسة هنداوي، مصر، ط1، 2020.
104. حسن سلهب، علم الكلام والتاريخ ، مركز الحضارة لتنمية الفكر الاسلامي، بيروت، ط1، 2011.
105. حسن عثمان، سافونارولا الراهب الثائر، ترجمة: حسن عثمان، دار المدى للثقافة والنشر، سورية، ط1، 2009.
106. حسن علي أكبريان، الثابت والمتغير في الأدلة النصية- دراسة في آليات الاجتهاد الفقهي - ، ترجمة: شمس الدين زين العابدين، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط1، 2013م.
107. حسن محمود الشافعي، المدخل إلى دراسة علم الكلام، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، باكستان ،ط2، 2001.
108. حسن يوسف، فلسفة الدين عند كيركغارد، مكتبة دار الكلمة logos ، القاهرة، (د/ط)، (د/س).
109. حسن يوسفیان، دراسات في علم لكلام الجديد، ترجمة: محمد حسن زراقت، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط1، 2016.
110. حسين أحمد الخشن، العقل التكفيري قراءة في المنهج الإقصائي، دار التقريب بين المذاهب الإسلامية، لبنان، ط2، 2015.

111. حسين الخشن، الإسلام والعنف قراءة في ظاهرة التكفير، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط1، 2006.
112. الحكيم الطبطباي، أصول العقيدة، دار الهلال، مصر، ط5، 2013م.
113. حمدي عبد الله الشرقاوي، مقارنة الأديان بين التنظير والتطبيق عند القاضي عبد الجبار المعتزلي، دار الكتب العلمية، لبنان، (د/ط)، (د/س).
114. حمدي عبد الله شرقاوي، علم مقارنة الأديان في التراث الفكري الإسلامي منهجا وقضايا، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2017.
115. حنا الفاخوري، خليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، ج2، دار الجيل، بيروت، ط3، 1993.
116. حيدر السندي الإحسائي، تأملات في نظرية (بسط التجربة النبوية)، العتبة الحسينية المقدسة، العراق، ط1، 2018م.
117. حيدر حب الله وآخرون، اتجاهات العقلانية في الكلام الإسلامي، الانتشار العربي، لبنان، ط1، 2014.
118. حيدر حب الله وآخرون، العقلانية الإسلامية والكلام الجديد، مجموعة من المؤلفين، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط1، 2008.
119. حيدر حب الله وآخرون، الوحي والظاهرة القرآنية، مؤسسة الانتشار العربي، لبنان، ط1، 2011.
120. حيدر حب الله، التعددية الدينية نظرة في المذهب البلورالي، الغدير للدراسات والنشر، لبنان، ط1، 2001م.
121. حيدر حب الله، رسالة سلام مذهبي، الانتشار العربي، لبنان، (د/ط)، (د/س).
122. حيدر حب الله، شمول الشريعة، دار روافد، بيروت، ط1، 2018م.
123. حيدر حب الله، علم الكلام المعاصر، المركز العالمي للعلوم الإسلامية، إيران، ط1، 2003.
124. حيدر حب الله، قواعد فقه العلاقة مع الآخر الديني، دراسة في ضوء النص الإسلامي والمسيحي، دار روافد، لبنان، ط1، 2020.
125. حيدر حب الله، مسألة المنهج في الفكر الديني وقفات وملاحظات، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت لبنان، ط1، 2007،
126. خالد رحال محمد صلاح، العقائد المشتركة بين اليهود والنصارى وموقف الإسلام منها، دار العلوم العربية، لبنان، (د/ط)، (د/س).
127. خديجة حمادي عبد الله، منهج الإمام فخر الدين الرازي بين الأشاعرة والمعتزلة، ج1، دار النوادر، لبنان، ط1، 2016م.
128. خزعل الماجدي، كشف الحلقة المفقودة بين أديان التعدد والتوحيد، المركز الثقافي العربي، لبنان، ط1، 2014م.

129. خير الدين الزركلي، الأعلام، ج1، دار العلم للملايين، بيروت، ط15، 2006.
130. خير الدين الزركلي، الأعلام، ج2، دار العلم للملايين، بيروت، ط15، 2006.
131. خير الدين الزركلي، الأعلام، ج3، دار العلم للملايين، بيروت، ط15، 2006.
132. خير الدين الزركلي، الأعلام، ج4، دار العلم للملايين، بيروت، ط15، 2006.
133. خير الدين الزركلي، الأعلام، ج5، دار العلم للملايين، بيروت، ط15، 2006.
134. خير الدين الزركلي، الأعلام، ج6، دار العلم للملايين، بيروت، ط15، 2006.
135. خير الدين الزركلي، الأعلام، ج7، دار العلم للملايين، بيروت، ط15، 2006.
136. خير الدين الزركلي، الأعلام، ج8، دار العلم للملايين، بيروت، ط15، 2006.
137. دانتي أليجيري، الكوميديا الإلهية، الجحيم، الأنشودة الرابعة، ترجمة: حسن عثمان، دار المعارف، القاهرة، ط3، (د/س).
138. دكتور محمود قاسم، المنطق الحديث ومناهج البحث، مكتبة الأنجلو المصرية، مصر، ط2، 1953.
139. دنتسنغر - هونرمان، الكنيسة الكاثوليكية في وثائقها، ج2، ترجمة: المطران يوحنا منصور - الأب حنا الفاخوري، منشورات المكتبة البولسية، لبنان، ط1، 2001.
140. دي لاسي أوليري، الفكر العربي ومركزه في التاريخ، ترجمة: اسماعيل البيطار، دار الكتاب اللبناني، بيروت، (د/ط)، 1982.
141. دي لاسي أوليري، علوم اليونان وسبل انتقالها إلى العرب، ترجمة: وهيب كامل، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، (د/ط)، 1962.
142. ديمتري غوتاس، الفكر اليوناني والثقافة العربية، ترجمة نقولا زيادة، المنظمة العربية للترجمة، لبنان، ط1، 2003.
143. رابطة اللاهوتيين الكاثوليك في لبنان الشرق المسيحي والحداثة أعمال المؤتمر الأول، 14-15 شباط 1997. عني بنشرها الأب سمير خليل منشورات المكتبة البولسية، 1998.
144. راينر بارنر، التقريب بين المذاهب الإسلامية في القرن العشرين، ترجمة: بتول عاصي وفاطمة زراقت، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط1، 2015.
145. رشيد الخيون، لا إسلام بلا مذاهب وطروس آخر من التراث، مدارك إبداع، لبنان، ط2، 2011.
146. رشيد الخيون، مذهب المعتزلة من الكلام إلى الفلسفة، الناشر مدارك للنشر، الرياض، ط3، 2015.
147. رضا برنجكار، علم الكلام الإسلامي دراسة في القواعد المنهجية، ترجمة: حسنين الجمال، مؤسسة دراسة وتدوين الكتب الجامعية للعلوم الإنسانية (سمت) ومركز تنمية العلوم الإنسانية، بيروت، ط1، 2016.
148. رضوان محمد السيد، الجماعة والمجتمع والدولة، الناشر: دار الكتاب العربي، لبنان، ط2، 2007.

149. رقية طه جابر العلواني وآخرون، مفهوم الآخر في اليهودية والمسيحية، دار الفكر آفاق معرفة متجددة، دمشق، ط1، 2008م.
150. رمزي تفيحة، مناهج المتكلمين في الجدل والمناظرة، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، ط1، 2016.
151. رمسيس عوض، محاكم التفتيش، دار الهلال، مصر، ط1، (د/س).
152. روفن جست، ابن الرومي حياته وشعره، ترجمة: حسين نصار، المركز القومي للترجمة، القاهرة، (د/ط)، 2011.
153. رينولد نيكلسون، في التصوف الإسلامي وتاريخه، ترجمة: أبو علا عفيفي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، مصر، ط1، 1947.
154. زاينيه شميتكه وآخرون، المرجع في تاريخ علم الكلام، تحرير: زاينيه شميتكه، ترجمة: أسامة شفيق السيد، تقديم: محمود حسن الشافعي، مركز نماء للبحوث والدراسات، ط1، 2018.
155. زكي نجيب محمود، سلسلة أعلام العرب (جابر بن حيان)، مكتبة مصر، مصر، (د/ط)، (د/س).
156. زيادة بن يحيى الراسي، البحث الصريح في أيما هو الدين الصريح، تحقيق ودراسة: سعود بن عبد العزيز الخلف، المملكة العربية السعودية وزارة التعليم العالي الجامعة الإسلامية للمدينة المنورة عمادة البحث العلمي رقم الإصدار (42).
157. زينب عبد العزيز، الفاتيكان والإسلام، دار الكتاب العربي، دمشق القاهرة، ط1، 2005.
158. زينب عبد العزيز، تنصير العالم "مناقشة لخطاب البابا يوحنا بولس الثاني، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، ط1، 1995.
159. س. بينيس، مذهب الذرة عند المسلمين، ترجمة: محمد عبد الهادي أبو ريده، مكتبة النهضة العربية، القاهرة، (د/ط)، 1946.
160. سدرأوس اليسوعي، علم لاهوت الأديان، دار المشرق، بيروت لبنان، ط1، 2013.
161. سعيد العكيلي، مقولات الحداثة قراءة في الجذور ومناقشة في النتائج، جمعية العرفان للثقافة الإسلامية، بغداد، ط1، 2014.
162. سعيد عبد الفتاح عاشور، تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، (د/ط)، 1976.
163. سعيد عبد اللطيف فودة، موقف ابن رشد الفلسفي من علم الكلام، دار الفتح للدراسات والنشر، الأردن، ط1، 2009.
164. سعيد عبد اللطيف فودة، موقف الإمام الغزالي من علم الكلام، دار الفتح للدراسات والنشر، الأردن، ط1، 2009.

165. سعيد محمد حسين معلوي، وحدة الأديان في عقائد الصوفية، ج1، مكتبة الرشد ناشرون، المملكة العربية السعودية الرياض، ط1، 2011.
166. سعيد ناشيد، الحدائث والقرآن، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2015.
167. سكوت أنش هندريكس، مارتن لوثر مقدمة قصيرة جدا. ، ترجمة: كوثر محمود محمد، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ط1، 2014.
168. سليمان فياض، الأئمة الأربعة، وزارة الثقافة والفنون والتراث، دولة قطر، (د/ط)، (د/س).
169. سمير عبده، السريان قديما وحديثا، دار الشروق للنشر والتوزيع، الأردن، ط1، 1997.
170. سمير عبده، دور المسيحيين في الحضارة العربية - الإسلامية، منشورات دار حسن ملص، سوريا، ط1، 2005.
171. سورين كيرككورد، في نقد الدين الجماهيري، ترجمة: قحطان جاسم، منشورات ضفاف، منشورات الاختلاف، العراق - الجزائر، ط1، 2015.
172. السيد حسين نصر، قلب الإسلام قيم خالدة من اجل الإنسانية، ترجمة: داخل الحمداني، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط1، 2009.
173. السيد علي الحسيني الميلاني، شرح منهاج الكرامة في معرفة الامامة، ج1، مركز الحقائق الإسلامية، قم، ط1، 1428هـ.
174. السيد محمد الشاهد، التوحيد والنبوة في القرآن حوار المسيحية والإسلام، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ط1، 1994.
175. السيد محمد حسن الترحيني، الأحكام في علم الكلام، دار الأمير للثقافة والعلوم، لبنان، ط1، 1993.
176. السيد محمد قطب، في ظلال القرآن، ج14، دار الشروق للنشر والتوزيع، مصر/ لبنان، الطبعة الثانية والثلاثون، 1423 - 2003.
177. السيد هادي خسروشاهي، قصّة التقريب، أمة واحدة، ثقافة واحدة، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية - المعاونة الثقافية، مركز التحقيقات والدراسات العلمية، إيران، ط1، 2007.
178. السيد ولد أباه، أعمال الفكر العربي مدخل إلى خارطة الفكر العربي الراهنة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2010.
179. سيغموند فرويد، مستقبل وهم، ترجمة جورج طرايشي، دار الطليعة، بيروت، ط4، 1998.
180. شبلي النعماني، علم الكلام الجديد، ترجمة وتحقيق: جلال السعيد الحفناوي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2012.
181. شفيق جرادي، الإسلام في مواجهة التكفيرية، دار المعارف الحكيمة، لبنان، ط1، 2015.

182. شكيب بن ديرة الطلبي، نافذة على أهم الفرق والمذاهب الإسلامية، مركز المصطفى صلى الله عليه وآله العالمي للترجمة والنشر، إيران، ط1، 1443هـ.
183. الشماس الإكليريكي، سامح حلمي ابراهيم، إيماننا المسيحي صادق وأكيد، مطبعة توب آرت، القاهرة، ط1، مايو 1999.
184. الشيخ عبد الحسين خسرو بناه، الكلام الإسلامي المعاصر، ج1، ترجمة: محمد حسين الواسطي، دار الكفيل للطباعة والنشر والتوزيع، العتبة العباسية المقدسة، ط1، 2016م.
185. الشيخ كامل محمد عويضة، وليم جيمس رائد المذهب البرغماتي، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 1993.
186. صادق لاريجاني، المعرفة الدينية في نقد نظرية د. سروش، ترجمة: محمد شقير، دار الهادي، لبنان، ط1، 2008م.
187. صالح الورداني، الخدعة رحلتي من السنة إلى الشيعة، دار النخيل للطباعة والنشر، بيروت - شوران، ط1، 1995.
188. صائب عبد الحميد، المذاهب والفرق في الإسلام النشأة والمعالم، مركز الرسالة، قم، ط1، 1425هـ.
189. صائب عبد الحميد، محمد باقر الصدر، تكامل المشروع الفكري والسياسي، دار الهادي، بيروت، ط1، 2002.
190. صلاح زكي أحمد، أعلام النهضة العربية في العصر الحديث، مركز الحضارة العربية، القاهرة، ط1، 2001.
191. طارق الخليل السعدي، مقارنة الأديان، دار العلوم العربية للطباعة والنشر، لبنان، ط1، 2005م.
192. طارق خليل السعدي، مقارنة الأديان، دار العلوم العربية، لبنان، ط1، 2005.
193. طلعت الأخرس، أبو هذيل العلاف المعتزلي وآراؤه الكلامية والفلسفية، دار خضر، لبنان، ط1، 1994.
194. طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2005.
195. طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2005.
196. طه عبد الرحمن، تعددية القيم: ما مداها؟ وما حدودها؟، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، مراكش، ط1، 2001.
197. طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 2000.
198. طيب تيزيني، النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، دار الينايع، دمشق، (د/ط)، 1997م.
199. عادل محمد شريف، تاريخية النص القرآني، مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العلمية، العراق، ط1، 2019م.
200. عاطف العراقي، التجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية، دار المعارف، مصر، ط3، 1976.

201. عامر عبد زيد، الإصلاح الديني، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، العتبة العباسية المقدسة، العراق، ط1، 2018.
202. عباس سليمان ، تطور علم الكلام الى الفلسفة ومنهجها عند نصير الدين الطوسي، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية،(د/ط)، 1994.
203. عباس محمد حسن سليمان، الصلة بين علم الكلام والفلسفة في الفكر الإسلامي ،دار المعرفة الجامعية، مصر، ط1، 1998.
204. عباس محمود العقاد، ابن الرومي حياته من شعره، مؤسسة هنداوي، مصر، ط1، 2014.
205. عبد الأمير الأعسم، ابن الريوندي في المراجع العربية الحديثة، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط1، 1978.
206. عبد الباقي السيد عبد الهادي، الأريوسية في مصر البيزنطية، دار الآفاق العربية، القاهرة، ط1، 2016.
207. عبد الباقي السيد عبد الهادي، الأريوسية في مصر البيزنطية، دار الآفاق العربية، القاهرة، ط1، 2016.
208. عبد الجبار الرفاعي وآخرون، الإيمان والتجربة الدينية، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ط1، 2015.
209. عبد الجبار الرفاعي، الدين والاعتراب الميتافيزيقي، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ط2، 2017.
210. عبد الجبار الرفاعي، مقدمة في علم الكلام الجديد، دار المصورات للطباعة والنشر والتوزيع، الخرطوم، ط2، 2021.
211. عبد الجبار الرفاعي، الدين والظلم الانطولوجي، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ط3، 2018.
212. عبد الجبار الرفاعي، الدين والنزعة الانسانية، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ط3، 2018.
213. عبد الجبار الرفاعي، إنقاذ النزعة الانسانية في الدين، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ط2، 2013.
214. عبد الجبار الرفاعي، تمهيد لدراسة فلسفة الدين، مركز دراسات فلسفة الدين - دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بغداد، ط1، 2014.
215. عبد الجبار الرفاعي، علم الكلام الجديد موسوعة فلسفة الدين3، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ط1، 2016.
216. عبد الجبار الرفاعي، علم الكلام الجديد وفلسفة الدين (المشهد الثقافي في إيران)، دار الهادي، بيروت، ط1، 2002.
217. عبد الجبار الرفاعي، منهج الشهيد محمد باقر الصدر في تجديد الفكر الإسلامي، مؤسسة المثقف العربي، أستراليا، ط1، 2012.
218. عبد الحسن آل نجف ، مدخل إلى الفكر الكلامي عند الشهيد الصدر ، دار الهادي ، لبنان ، ط1، 2003م.
219. عبد الحكيم الأجهري، كتاب التشكلات المبكرة للفكر الاسلامي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - المغرب، ط1، 2005.

220. عبد الحميد البطريق، عبد العزيز نوار ، التاريخ الأوروبي الحديث، دار الفكر العربي، القاهرة، (د/ط)، 1997م.
221. عبد الرحمن البدوي، الإنسان الكامل في الإسلام، وكالة المطبوعات، ط2، الكويت، 1976.
222. عبد الرحمن البدوي، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية دراسات لكبار المستشرقين، مكتبة النهضة المصرية، مصر، (د/ط)، 1940.
223. عبد الرحمن البدوي، فلسفة العصور الوسطى، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط2، 1969.
224. عبد الرحمن البدوي، مذاهب الإسلاميين ، دار العلم للملايين، لبنان، (داط)، 1997م.
225. عبد الرحمن بدوي، إيمانويل كنت، وكالة المطبوعات، الكويت، ط1، 1977.
226. عبد الرزاق الجبران، لصوص الله، دار مصر العربية للنشر والتوزيع، مصر، (د/ط)، 2018.
227. عبد الستار الراوي، العقل والحرية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1980.
228. عبد الستار الراوي، ثورة العقل، الناشر: دار الخلود للتراث، القاهرة، ط1، 2006م.
229. عبد العزيز بن مصطفى كامل، معركة الثوابت بين الإسلام والليبرالية ، مجلة البيان، الرياض، (د/ط)، (د/س).
230. عبد العزيز سليمان نوار، محمود محمد جمال الدين، التاريخ الأوروبي الحديث من عصر النهضة إلى الحرب العالمية الأولى، دار الفكر العربي، (د/ط)، 1999م.
231. عبد الفتاح المغربي، الفكر الشرقي القديم وموقف المتكلمين، مكتبة وهبة ، القاهرة، ط1، 1996.
232. عبد الفتاح المغربي، حقيقة الخلاف بين المتكلمين، مكتبة وهبة، القاهرة، ط1، 1994.
233. عبد القادر أحمد عطا، التصوف الإسلامي بين الأصالة والاقتباس في عصر النابلسي، دار الجيل، لبنان، ط1، 1987م.
234. عبد القادر النفاقي، التحديات الفكرية المعاصرة وتجديد علم الكلام، المعهد العالي لأصول الدين: جامعة الزيتونة/ تونس، (د/ط)، (د/س).
235. عبد الكريم عثمان، سيرة الغزالي وأقوال المتقدمين فيه، دار الفكر، دمشق، ط1، (د/س).
236. عبد الله أحمد اليوسف، شرعية الاختلاف دراسة تأصيلية منهجية للرأي الآخر في الفكر الاسلامي، دار الهادي، لبنان، ط2، 2004.
237. عبد الله الجوادي الأملي، حقيقة الدين، مؤسسة العرفان للثقافة الإسلامية، بيروت، ط1، 2015.
238. عبد الله العروي، مفهوم العقل، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط3، 2001.
239. عبد الله القصيمي، أيها العقل من رآك، مؤسسة الانتشار العربي، لبنان، ط1، 2003.
240. عبد الله حسين، المسألة الهندية، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر، ط1، 2012.

241. عبد الله نصري، الدين بين الحدود والتوقع، ترجمة: أحمد العبيدي، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، بيروت، ط1، 2004.
242. عبد الله نعمة، فلاسفة الشيعة، حياتهم وآراؤهم، دار الفكر اللبناني، لبنان، ط1، 1987.
243. عبد المجيد النجار، مبدأ الإنسان، دار الزيتونة، المملكة المغربية، ط1، 1996.
244. عبد المجيد شرفي، تحديث الفكر الإسلامي، دار المدار الإسلامي، الصنائع، ط2، 2009.
245. عبد الملك بن عبد الرحيم الشافعي، الفكر التكفيري عند الشيعة حقيقة أم افتراء، مكتبة الإمام، مصر، ط1، 2006.
246. عبد الوهاب عزام، محمد إقبال سيرته وفلسفته وشعره، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر، ط1، 2014.
247. عبده غالب أحمد عيسى، مفهوم التصوف، دار الجليل، بيروت، ط1، 1992.
248. عثمان علي حسن، منهج الجدل والمناظرة في تقرير مسائل الاعتقاد، ج1، دار إشبيلية للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ط1، 1999.
249. عدنان الحسافي، الفكر الشيعي في مواجهة الاتجاه التعددي، دار الكفيل نشر وتوزيع، مكتبة أهل الحق النجف الأشرف، العراق، ط1، (د/س).
250. عدنان المقراني، نقد الأديان عند ابن الحزم الأندلسي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، و م أ، ط1، 2008م.
251. عدنان زرزور، الحاكم الجشمي ومنهجه في تفسير القرآن، مؤسسة الرسالة، لبنان، (د/ط)، (د/س).
252. عرفات كرم مصطفى، الأصول المسيحية في العصر الحديث، جامعة صلاح الدين - أربيل، كوردستان، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية.
253. عرفات كرم مصطفى، الأصول المسيحية في العصر الحديث، جامعة صلاح الدين - أربيل، كوردستان، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية.
254. عرفان عبد الحميد فتاح، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، دار الجليل، بيروت، ط1، 1993م.
255. عزة السيد أحمد، رسائل أبي حيان التوحيدي، "رسالة في بيان ثمرات العلوم"، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، (د/ط)، 2001.
256. عزة قرني، الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون، جامعة الكويت، الكويت، (د/ط)، 1993.
257. عزيز العظمة وآخرون، العنف الأصولي نواب الأرض والسما، رياض الريس للكتب والنشر، ط1، 1995.
258. العفيف الأخضر، من محمد الإيمان إلى محمد التاريخ، منشورات الحمل، بغداد، ط1، 2014.
259. علاء محمود، إفلات التخلف من قبضتنا، بلاد النهرين، العراق، ط1، 2017.

260. علي الرباني الكلبايكاني، ما هو علم الكلام ، مؤسسة بوستان كتاب (مطبعة مكتبة الإعلام الإسلامي)
، قم، ط1، 1418هـ.
261. علي أحمد الديري، إله التوحش التكفير والسياسة الوهابية، مركز اوال للدراسات والتوثيق، بيروت، ط1،
2017.
262. علي أحمد الديري، نصوص متوحشة، مكتبة الفكر الجديد، مركز اوال للدراسات والتوثيق، البحرين، ط1،
2015.
263. علي أحمد الكريبادي، قراءة في تعدد القراءات، دار الصفوة، بيروت، ط1، 2010.
264. علي المدن، تطور علم الكلام الإمامي حتى القرن السابع الهجري ، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد ،
ط1، 2010.
265. علي بن مبارك، النبوة من علم العقائد إلى فلسفة التاريخ، دار التنوير، بيروت، ط1، 1993.
266. علي بوملحم، نحو رؤية جديدة... في ما وراء الطبيعة، دار المواسم، بيروت، ط1، 1999.
267. علي حرب، نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1993.
268. علي سامي النشار ، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج1، دار المعارف، القاهرة ، ط9، (د/س).
269. علي سامي النشار ، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج2، دار المعارف، القاهرة ، ط8، (د/س).
270. علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الاسلام، دار النهضة العربية، لبنان، ط3، 1984.
271. علي شابي - أبو لبابة حسين - عبد المجيد النجار، المعتزلة، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، (د/ط)،
(د/س).
272. علي عباس موسوي، قراءات نقدية في تجديد الفكر الديني، دار الهادي، لبنان، ط1، 2002 م.
273. علي عبد الرزاق، من آثار مصطفى عبد الرزاق، دار المعارف ، مصر، ط1، 1957.
274. علي عبد الفتاح المغربي، الفرق الكلامية الإسلامية مدخل ودراسة، مكتبة وهبة، القاهرة ، ط2، 1995.
275. علي عبد الفتاح المغربي، الفكر الديني الشرقي القديم وموقف المتكلمين، الناشر مكتبة وهبة، القاهرة، ط1،
1996م،
276. علي عطية الكعبي، التعايش السلمي بين الأديان السماوية في الأندلس من الفتح الإسلامي حتى نهاية
دولة الطوائف، دار ومكتبة عدنان، سورية، ط1، 2014.
277. علي مظهر، محاكم التفتيش في اسبانيا والبرتغال وغيرها، المكتبة العلمية، بيروت، (د/ط)، (د/س).
278. عماد الهلالي، الفكر العلماني في إيران الإسلامية، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ط1، 2012م.
279. عماد شحاتة، ضرورة التعددية في الوحدة الإلهية، دار منهل، الحياة، لبنان، ط1، 2009.
280. عماد علي عبد السميع حسين، ترجمة الإمام أحمد ابن حنبل، دار القمة - دار الإيمان، الاسكندرية، ط1،
2008.

281. عمار علي حسن، فرسان العشق الإلهي، الدار المصرية اللبنانية، ط1، 2014.
282. عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين، ج1، مؤسسة الرسالة، لبنان، ط1، 1993.
283. عيسى جابلي، الفكر المسيحي الكاثوليكي المعاصر والآخر، مؤمنون بلا حدود، المملكة المغربية، ط1، 2016.
284. غالب الناصر، مباني الدين التجريبي والتعددية الدينية في فلسفة عبد الكريم السروش، مركز الفكر الإسلامي المعاصر، ط1، 2016.
285. فان اس، تاريخ علم الكلام والمجتمع، في القرنين الثاني والثالث للهجرة، ج1، ترجمة: سالمه صالح، منشورات الحمل، بغداد- بيروت، ط1، 2008.
286. فتحي المسكيني، الإيمان الحر أو ما بعد الملة، مؤمنون بلا حدود، المملكة المغربية، ط1، 2018.
287. فراس السواح، الرحمن والشيطان. الثنوية الكونية ولاهوت التاريخ في الديانات الشرقية، منشورات دار علاء الدين، سوريا، (د/ط)، (د/س).
288. فرح السواح، دين الإنسان بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني، دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، سورية، ط4، 2002.
289. فردين قريشي، تجديد الفكر الديني في إيران، مركز تنمية الحضارة في الفكر الإسلامي، بيروت، ط1، 2008.
290. فريتيوف برانت، كيركجور، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، مكتبة دار الكلمة logos، مصر ط1، 2009.
291. فريدريك شلايرماخر، عن الدين خطابات لمختبريه من المثقفين، ترجمة: أسامة الشحماني، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ط1، 2017.
292. فضل الرحمن، الإسلام، ترجمة: حسون السراي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر (بيروت)، مركز دراسات فلسفة الدين (بغداد)، ط1، 2017.
293. فضل الله الزنجاني، تاريخ علم الكلام في الإسلام، تحقيق: قسم الكلام والحكمة الإسلاميين، مجمع البحوث الإسلامية، إيران، ط1، 1997.
294. فكري جواد عبد- عبد الأمير كاظم زهد، الأسس الدينية للأصولية، opus publishers- دار الرافدين، كندا- لبنان، ط1، 2017.
295. فلسفة الدين لجون هيك، الناشر دار المعارف الحكيمة، لبنان، ط1، 2010.
296. فهمي الهويدي، مواطنون لا ذميون، دار الشروق، القاهرة، ط3، 1999.
297. فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام، دار الشروق، عمان، ط3، 1988.

298. فؤاء عبد المنعم، أبحاث في الشرائع اليهودية والنصرانية والإسلام، مؤسسة شباب الجامعة، الاسكندرية، (د/ط)، 1994م.
299. فولتير، رسالة في التسامح، ترجمة: هنرييت عبودي، دار بترا للنشر والتوزيع، سوريا، ط1، 2009.
300. فيصل بدير عون، التصوف الإسلامي الطريق والرجال، مطبعة دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، (د/ط)، 1983.
301. فيصل بدير عون، التصوف الإسلامي. الطريق والرجال، الناشر مكتبة سعيد رأفت، القاهرة، (د/ط)، 1983.
302. فيصل بدير عون، علم الكلام ومدارسه، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط2، (داس).
303. فيليب دي طرازي، عصر السريان الذهبي، مؤسسة هنداوي، القاهرة، ط1، 2014.
304. قاسم محمد محمد، كارل بوبر نظرية المعرفة في ضوء المنهج العلمي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، (د/ط)، 1986.
305. القس حنا جرجس الخضري، المصلح مارتن لوثر، دار الثقافة المسيحية، القاهرة، ط1، (داس).
306. القس صموئيل رزقي، تجديد الفكر الديني في المسيحية، دار الثقافة، القاهرة، ط1، 2003.
307. كابان عبد الكريم علي، الإصلاح الديني في المسيحية مقارنة بالإصلاح الفكري في الإسلام، دار دجلة، المملكة الأردنية الهاشمية، ط1، 2010.
308. كاظم جهاد، "مدخل إلى عالم دانتي". في دانتي أليغييري، الكوميديا الإلهية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2002.
309. كاميللو بالدين، تاريخ الكنيسة، ترجمة: محمود حداد، دار شرقيات للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2004.
310. كتاب الألم الخلاصي، رسالة الحبر الأعظم البابا يوحنا بولس الثاني الرسولية، مكتبة الاسكندرية، مصر، (د/ط)، (د/س).
311. كريم اللحام، موقف الكنيسة الكاثوليكية من الإسلام بعد المجمع الفاتيكاني الثاني، سلسلة ورقات طباعة/ العدد 2، يوليو 2008، أبو ظبي - الإمارات العربية المتحدة.
312. كريمو محمد، الإصلاح الإسلامي في الهند، جداول للنشر والترجمة والتوزيع، لبنان، ط1، 2016.
313. كلود كاهن، الإسلام منذ نشوئه حتى ظهور السلطنة العثمانية، ترجمة: حسين جواد قبيسي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2010.
314. كمال الحيدري، الثابت والمتغير في المعرفة الدينية، بقلم الدكتور علي العلي، مؤسسة الهدى للطباعة والنشر، لبنان، ط1، 2013م.
315. كمال الحيدري، الثابت والمتغير في المعرفة الدينية، مجموعة محاضرات بقلم: الدكتور علي العلي، مؤسسة التاريخ العربي، لبنان، ط1، 2009م.

316. كمال الحيدري، العلامة الطباطبائي فُدس سره لمحات من سيرته الذاتية ومنهجه العلمي، مؤسسة الإمام الجواد (ع) للفكر والثقافة، بغداد، (د/ط)، (د/س).
317. كمال الحيدري، مدخل إلى مناهج المعرفة عند الإسلاميين، الناشر دار فراق، إيران، ط1، 1429 هـ ،
318. كمال اليازجي، يوحنا الدمشقي، منشورات النور، لبنان، (د/ط)، 1984.
319. كيحل مصطفى، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، منشورات الاختلاف - دار الأمان، الجزائر- الرباط، ط1، 2011.
320. كيم نوت، الهندوسية، ترجمة: أميرة علي عبد الصادق مراجعة مصطفى محمد فؤاد، مؤسسة هندواي للتعليم والثقافة، جمهورية مصر العربية، ط1، 2016م.
321. لطف الله خوجه، وحدة الأديان في تأصيلات التصوف وتقريرات المتصوفة دراسة تحليلية، مكتبة الملك فهد الوطنية، مكة المكرمة، ط1، 1432 هـ.
322. لويس عوض، ثورة الفكر في عصر النهضة الأوروبية، مركز الأهرام للترجمة والنشر، مصر، ط1، 1987.
323. ليث العتاي، فرانكنشتاينات سروسية، أفكار للطباعة، العراق، ط1، 2020.
324. م.ت. هوتسما وآخرون، الآثار العلوية - أبو بكر، موجز دائرة المعارف الإسلامية، ج2، المحقق: إبراهيم زكي خورشيد وآخرون، مركز الشارقة للإبداع الفكري، الامارات، ط1، 1418 هـ-1998م.
325. ماجد الغراوي، إشكالية التجديد، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، ط1، 2001.
326. ماجد الغراوي، الحركات الإسلامية قراءة نقدية في تجليات الوعي، مؤسسة المثقف العربي سيدني /أستراليا، العراف للمطبوعات، لبنان، ط1، 2015م.
327. ماجد الغراوي، النص وسؤال الحقيقة. نقد مرجعيات التكفير الديني مؤسسة المثقف العربي ، ب ط، سيدني - أستراليا، نشر وتوزيع: دار أمل الجديدة، دمشق سوريا، (د/ط)، 2008.
328. مارتن. و. ف. ستون، فلسفة الدين، ترجمة: سهيل نجم، صفحات للدراسات والنشر - دار ومكتبة قناديل، سورية- بغداد، ط1، 2017.
329. مالك وهي الوائلي، ظاهرة التكفير في الفكر الإسلامي، دار الهادي، لبنان، (د/ط)، 2007.
330. ماهر عبد القادر ماهر، حربي عباس عطيتو، دراسات في فلسفة العصور الوسطى، دار المعرفة الجامعية، مصر، (د/ط)، 2000.
331. مجاهد عبد المنعم مجاهد، زعزعة الإيمانيات لبول تيليتش، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1995.
332. المجلس البابوي لدعم الوحدة المسيحية، الإتحاد اللوثري العالمي من النزاع إلى الشركة، إحياء ذكرى الإصلاح المشترك اللوثري- الكاثوليكي في عام 2017، تقرير اللجنة اللوثرية- الكاثوليكية المشتركة حول الوحدة.

333. مجيد محمدي، اتجاهات الفكر الديني المعاصر في إيران، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2010م.
334. محسن محمد حسين، المثقف اللامنتمي: في التراث الاسلامي دراسة عن قمع الدولة للفكر الآخر، دار الزمان، سوريا، ط1، 2016.
335. محمد إبراهيم كمال جعفر، من قضايا الفكر الإسلامي دراسة ونصوص، مكتبة دار العلوم، القاهرة، (د/ط)، (د/س).
336. محمد أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعرفة الجامعية، مصر، ط2، 1990.
337. محمد أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعرفة الجامعية، (د/ط)، 2000.
338. محمد أبو زهرة، أبو حنيفة حياته وعصره آراؤه الفقهية، دار الفكر العربي، القاهرة، ط2، 1947.
339. محمد ابو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، دار الفكر العربي، القاهرة، (داط)، (داس).
340. محمد أبو زهرة، محاضرات في النصرانية، دار الفكر العربي، القاهرة، ط3، (د/س).
341. محمد أحمد خلف الله، الفن القصصي في القرآن الكريم، سينا للنشر، الانتشار العربي، لبنان، ط4، 1999م.
342. محمد أركون ومصطفى ملكيان وعبد المجيد شرفي وحسن حنفي، حوار وتحرير: عبد الجبار الرفاعي، الدين وأسئلة الحداثة، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ط1، 2015.
343. محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي - المركز الثقافي العربي، لبنان - الدار البيضاء، ط2، 1996.
344. محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب لافوميك، الجزائر، (د/ط)، (د/س).
345. محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل نحو تاريخ آخر للفكر الاسلامي، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الساقى، بيروت لبنان، 1999.
346. محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الطليعة، لبنان، ط2، 2005.
347. محمد أركون، تاريخية الفكر الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط2، 1996.
348. محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم؟، ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة، لبنان، (د/ط)، (د/س).
349. محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، دار ساقى، لبنان، ط1، 1997.

350. محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة: عباس محمود، دار وحي القلم، سوريا، ط1، 2015.
351. محمد أكرم الندوي، شبلي النعماني علامة الهند الأديب والمؤرخ الناقد الأريب، الباب الأول سيرة شبلي الشخصية، دار القلم، دمشق، ط1، 2001.
352. محمد السماك، الفاتيكان والعلاقات مع الإسلام، دار النفائس، الأردن، (داط)، (داس).
353. محمد الطالبي، عيال الله، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ط2، 2012.
354. محمد المستيري، تجديد علم الكلام، منشورات كارم الشريف، تونس، ط1، 2019.
355. محمد آيت حمو، فضاءات الفكر في الغرب الاسلامي، دار الفارابي، منشورات الاختلاف، لبنان، ط1، 2011.
356. محمد آيت حمو، مشكلة الأفعال الإنسانية بين الخلق الاعتزالي والكسب الأشعري، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2015.
357. محمد باقر الصدر، الأسس المنطقية للإستقراء، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ط5، 1986.
358. محمد باقر الصدر، فلسفتنا، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ط3، 2009.
359. محمد بن علي الجيلاني الشتيوي، علاقة علم أصول الفقه بعلم الكلام، مكتبة حسن العصرية، لبنان، ط1، 2010م.
360. محمد بوهلال، إسلام المتكلمين، دار الطليعة، لبنان، ط1، 2006.
361. محمد تقي مصباح اليزدي، تحديات ومواجهات، ترجمة: علي عبد المنعم مرتضى، دار الهادي، لبنان، ط1، 2006م.
362. محمد جعفري، العقل والدين في تصورات المستنيرين الدينيين، ترجمة: حيدر نجف، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط1، 2010.
363. محمد جواد مغنية، الشيعة في الميزان، دار الشروق، بيروت - القاهرة، (د/ط)، (د/س).
364. محمد جواد مغنية، فلسفات إسلامية، دار ومكتبة الهلال - دار الحوار، لبنان، ط6، 1993.
365. محمد حسن قردان القراملكي، القرآن والتعددية، ترجمة: رحيم حمداوي، دار الولا، لبنان، ط1، 2014م.
366. محمد حسن مهدي بجيت، فن المناظرة رؤية إسلامية، عالم الكتب الحديث، الاردن، ط1، 2014.
367. محمد حسن مهدي بجيت، فن المناظرة رؤية إسلامية، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، الأردن، ط1، 2014.
368. محمد حسين زاده، مدخل في نظرية المعرفة وأسس المعرفة الدينية، أطياف للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ط1، 2013.

369. محمد حسين الطباطبائي وآخرون، ركائز فلسفة صدر المتألهين، دار المعارف الحكيمة، لبنان، ط1، 2008.
370. محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير الميزان، ج11، تحقيق: حسين الأعلمي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط1، 1997.
371. محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير الميزان، ج17، تحقيق: حسين الأعلمي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط1، 1997.
372. محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير الميزان، ج3، تحقيق: حسين الأعلمي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط1، 1997.
373. محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير الميزان، ج5، تحقيق: حسين الأعلمي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط1، 1997.
374. محمد رشيد رضا الاستاذ، تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، ج8، مطبعة المنار، مصر، ط1، 1338هـ.
375. محمد رضا الطبسي النجفي، دروس في النصرانية، تعريب: جعفر الهادي، أشرف على طبعه وتصحيحه ونشره: عماد الدين الطبسي، الجمعية العلمية في مدينة قم، (د/ط)، 1396هـ.
376. محمد رضا وصفي، الفكر الإسلامي المعاصر في إيران، دار الجديد، لبنان، ط1، 2000م.
377. محمد رمضان عبد الله، الباقلاني وآراؤه الفلسفية، مطبعة الأمة، بغداد، (د/ط)، 1986.
378. محمد سعيد الطريحي وآخرون، السيخ عقائدهم وتاريخهم، دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق، (د/ط)، 2009.
379. محمد سعيد العشماوي، أصول الشريعة، دار إقرأ للنشر والتوزيع والطباعة، لبنان، ط2، 1983م.
380. محمد سليم العوّا، المدارس الفكرية الإسلامية من الخوارج إلى الإخوان المسلمين، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2016.
381. محمد سهيل الطقوس، تاريخ الدولة الصفوية في إيران، دار النفائس، بيروت، (د/ط)، 2009.
382. محمد صالح، مدخل الى علم الكلام، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع (عبد غريب)، القاهرة، (د/ط)، 2001.
383. محمد صالح محمد السيد، أصالة علم الكلام، دار الثقافة والنشر والتوزيع، القاهرة، (د/ط)، 1987.
384. محمد ضياء الرحمن الأعظمي، دراسات في اليهودية والمسيحية وأديان الهند، مكتبة الرشد ناشرون، المملكة العربية السعودية، ط2، 2003م.
385. محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط10، 2009م.
386. محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2001.

387. محمد عبد الله عنان ، دولة الإسلام في الأندلس، "العصر الرابع: تاريخ الاندلس وتاريخ العرب المنتصرين"، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط4، 1997.
388. محمد عبده، رسالة التوحيد، تحقيق: محمد عمارة، دار الشروق، بيروت، ط1، 1994.
389. محمد عثمان الخشت، مدخل إلى فلسفة الدين، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2001.
390. محمد علي أبو ريان، عباس محمد سليمان، مدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية، دار المعرفة الجامعية ، مصر،(داط)، (د/س).
391. محمد عمارة، الإسلام والتعددية الاختلاف والتنوع في إطار الوحدة، مكتبة الشروق الدولية، ط1، 2008م.
392. محمد عمارة، التعددية الرؤية الإسلامية والتعددية الغربية، نَهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، (د/ط)، 1997.
393. محمد عمارة، تيارات الفكر الإسلامي، دار الشروق، القاهرة، (د/ط)، 1994.
394. محمد كديور، القراءة المنسية، ترجمة: سعد رستم، الانتشار العربي، لبنان، ط1، 2011.
395. محمد مجتهد الشيبستري، الهرمونيوطيقا للكتاب والسنة ، ترجمة: حيدر نجف، مراجعة: عبد الجبار الرفاعي ، الناشر مركز دراسات فلسفة الدين - بغداد، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، لبنان بيروت، 2013.
396. محمد مجتهد الشيبستري، تأملات في القراءة الإنسانية للدين، ترجمة: حيدر نجف، دار التنوير - مركز دراسات فلسفة الدين، بيروت - بغداد، ط2، 2016.
397. محمد مجتهد الشيبستري، قراءة بشرية للدين ، ترجمة: احمد القباجي ، منشورات الجمل، بيروت - بغداد، ط1، 2009.
398. محمد مجتهد الشيبستري، نقد القراءة الرسمية للدين، ترجمة: أحمد القباجي، الانتشار العربي، لبنان، ط1، 2013.
399. محمد محمود عيد نفيسة، أثر الفلسفة اليونانية في علم الكلام الإسلامي، دار النوادر، سوريا- لبنان، ط1، 2010.
400. محمد مصطفى الحلبي، الحياة الروحية في الإسلام، دار الكتاب اللبناني، بيروت مكتبة الإسكندرية،(د/ط)، 2011.
401. محمد مصطفى الحلبي، الحياة الروحية في الإسلام، دار الكتاب المصري - دار الكتاب اللبناني، القاهرة- بيروت،(د/ط)، 2011.
402. مرتضى المطهري، الكلام، ترجمة: حسن علي الهاشمي، دار الولااء، لبنان، ط1، 2009م.

403. مصباح اليزدي وعبد الكريم سروش و علي رضا قائمي نيا، بين الطريق المستقيم والطرق المستقيمة، ترجمة: حيدر حب الله، دار المهادي، بيروت، ط1، 2002.
404. مصطفى الزين، الحقائق الروحية - مختارات من راما كريشنا، بيسان، لبنان، ط1، 2002.
405. مصطفى الشعكة، إسلام بلا مذاهب، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط11، 1996.
406. مصطفى عبد الرزاق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية تقدم: محمد حلمي عبد الوهاب، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، (د/ط)، 2011م.
407. مصطفى عبد الرزاق باشا، فيلسوف العرب والمعلم الثاني، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، (د/ط)، 1945.
408. مصطفى عبد الرزاق، الدين والوحي والإسلام، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر، (د/ط)، 2014.
409. مصطفى ملكيان، التدين العقلاني، ترجمة: عبد الجبار الرفاعي وحيدر نجف، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ط1، 2012.
410. مصطفى ملكيان، العقلانية والمعنوية، ترجمة: عبد الجبار الرفاعي وحيدر نجف، دار العربية للعلوم ناشرون، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد-بيروت، ط1، 2010.
411. المطران كيرلس سليم بستر، مقالات في اللاهوت والحركة المسكونية، منشورات المكتبة البولسية، بيروت، ط1 2001.
412. المطران كيرلس سليم بستر، مقالات في اللاهوت والحركة المسكونية، منشورات المكتبة البولسية، لبنان، ط1، 2001.
413. مع الشيخ الأكبر حاوره عصام محفوظ، الناشر الفارابي، بيروت، (د/ط)، (د/س).
414. من النزاع إلى الشراكة، إحياء ذكرى الإصلاح المشترك اللوثري- الكاثوليكي في عام 2017م، تقرير اللجنة اللوثرية- الكاثوليكية المشتركة حول الوحدة، المجمع البابوي لدعم الوحدة المسيحية، الإتحاد اللوثري العالمي.
415. المنصف بن عبد الجليل، الفرقة الهامشية في الإسلام، تقديم الدكتور: عبد المجيد شرفي، مركز النشر الجامعي بتونس، المركز القومي البيداغوجي تونس، ط1، 1999م.
416. مهدي رجي وآخرون، عبد الكريم سروش دراسة النظريات ونقدها، العتبة العباسية المقدسة: المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، العراق، ط1، 2021.
417. موريس بيتسوب، تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، ترجمة: علي السيد علي، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، ط1، 2005.

418. موسى بن راشد العازمي، اللؤلؤ المكنون في سيرة النبي المأمون، ج4، دار الصميعة للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، 2013.
419. ناجية الوريحي بوعجيلة، الإسلام الخارجي، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2006.
420. نادية الشرفاوي، منهج القرآن الكريم في الرد على المخالفين من اليهود والنصارى، دار صفحات للدراسات والنشر، سورية، ط1، (د/س).
421. ناصر حامد أبو زيد، التفكير في زمن التكفير، الناشر مكتبة سيدبولي، القاهرة، ط1، 1995.
422. ناصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1995م.
423. ناصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2014.
424. ناصر محي الدين ملوحي، المبدعون العرب.. الفيلسوف محمد عمارة.. الابداع في تأصيل وتجديد وتنوير وترشيد الفكر الإسلامي المعاصر، دار الغسق للنشر، سوريا، ط1، 2021.
425. نجف لك زائي، آفاق الفكر السياسي عند الشهيد مرتضى مطهري، ترجمة: وليد محسن، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، بيروت، ط1، 2005.
426. نجيب العقيقي، المستشرقون، ج3، دار المعارف، مصر، ط4، (د/س).
427. نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، المغرب، لبنان، ط1، 2014.
428. نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، سينا للنشر، القاهرة، ط2، 1994.
429. نهاد خياطة، دراسة في التجربة الصوفية، دار المعرفة، دمشق، ط1، 1994.
430. نوال محمد عطية، علم النفس اللغوي، المكتبة الأكاديمية، القاهرة، ط3، 1995.
431. نور الساعدي، أثر النص في التعددية الدينية، دار الرافدين، لبنان، ط1، 2017.
432. نورمان ف كلنتور، التاريخ الوسيط، ج1، ترجمة: قاسم عبده قاسم عين الدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، ط5، 1997.
433. هادي العلوي، مدارات صوفية، مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، سوريا، ط1، 1997م.
434. هاري، أ، ولفسون، فلسفة المتكلمين في الإسلام، ج1، ترجمة: مصطفى لبيب عبد الغني، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط2، 2009.
435. هاريس بير كيلاند، معارضة المسلمين الأوائل لتأويل القرآن ترجمة قنيني عبد القادر، دار الوراق للنشر، الأردن، ط1، 2019.
436. هاشم صالح، مدخل إلى التنوير الأوروبي، دار الطليعة للطباعة والنشر، لبنان، ط1، 2005.
437. هاتم إبراهيم يوسف، عاطف العراقي، أصل العدل عند المعتزلة، دار الفكر العربي، القاهرة، ط1، 1993.

438. هشام جعيط، في السيرة النبوية، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1999م.
439. هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة: نصير مروة وحسن قبيسي، عويدات للطباعة والنشر، لبنان، ط2، 1998م.
440. وجيه قانصو، النص الديني في الاسلام من التفسير الى التلقي، دار الفارابي للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2011.
441. وجيه قانصو، التعددية الدينية في فلسفة جون هيك، المرتكزات المعرفية واللاهوتية. الدار العربية للعلوم ناشرون، المركز الثقافي العربي، لبنان/المغرب، ط1، 2007.
442. وجيه كوثراني، بين فقه الإصلاح الشيعي وولاية الفقيه، دار النهار، لبنان، ط1، 2007م.
443. وحيد الدين خان، الإسلام يتحدى، ترجمة: ظفر الإسلام خان، كتاب المختار، القاهرة، ط1، 1848.
444. وحيد الدين خان، الإسلام يتحدى، ترجمة: ظفر الإسلام خان، تحقيق: عبد الصبور شاهين، دار الجيل المسلم، إيران، ط2، 1973.
445. وحيد الدين خان، تجديد علوم الدين، عالم الأفكار، الجزائر، (د/ط)، 2016.
446. ولتر ستيس، التصوف والفلسفة، الناشر مكتبة مديولي، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة، (د/ط)، 1999.
447. ويل ديورانت، قصة الحضارة، ج16، ترجمة: زكي نجيب محمود، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم - دار الجيل للطبع والنشر والتوزيع، بيروت- تونس، (د/ط)، 1988.
448. ويل ديورانت، قصة الفلسفة، ترجمة: فتح الله محمد المشعشع، مكتبة المعارف، بيروت، ط6، 1988م.
449. يحيى خالد ملص، دين الفرد في مواجهة دين الجماعة أو الدين في حدود التجربة الجوانية، مركز نهوض للدراسات والبحوث، الكويت، (د/ط)، 2020.
450. يميني طريف الخلي، الوجودية الدينية دراسة في فلسفة بول تيليش، دار قباء، مصر، (داط)، 1998.
451. يميني طريف الخولي، فلسفة كارل بوبر، مؤسسة هندراوي، مصر، ط1، 2020.
452. يوحنا الآسيوي، الكتاب الثالث تاريخ الكنيسة، ترجمة: صلاح عبد العزيز محجوب، تقديم ومراجعة: محمد خليفة حسن، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، (داط)، 2000.
453. يوسف بن عبد الرحمن المرعشلي، مصادر الدراسات الإسلامية، ج2، دار الكتب العلمية، لبنان، (د/ط)، (د/س).
454. يوسف زيدان، الفكر الصوفي بين عبد الكريم الجيلي وكبار الصوفية، دار الأمين، جمهورية مصر العربية، ط2، 1998م.
455. يوسف زيدان، اللاهوت العربي وأصول العنف الديني، دار الشروق، مصر، ط2، (د/س).
456. يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، مؤسسة هندراوي، مصر، (داط)، 2012.

457. يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، جمهورية مصر العربية، (ط1)،
2014.

قائمة الموسوعات:

1. الاب جورج رحمة الراهب الانطوني، قبريانوس القرطاجي، دار المشرق السلسلة: موسوعة المعرفة المسيحية - آباء الكنيسة، المركز الرعوي للأبحاث والدراسات، لبنان، ط1، 1993.
2. ابراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، القاهرة، (د/ط)، 1983.
3. ابن منظور، لسان العرب، ج3، تحقيق: عبد الله على كبير ومحمد أحمد حسب الله وهاشم محمد الشاذلي، دار المعارف، القاهرة، (د/ط)، (د/س).
4. ابن منظور، لسان العرب، ج4، تحقيق: عبد الله على كبير ومحمد أحمد حسب الله وهاشم محمد الشاذلي، دار المعارف، القاهرة، (د/ط)، (د/س).
5. ابن منظور، لسان العرب، ج9، تحقيق: عبد الله على كبير ومحمد أحمد حسب الله وهاشم محمد الشاذلي، دار المعارف، القاهرة، (د/ط)، (د/س).
6. ابن منظور، لسان العرب، ج2، تحقيق: عبد الله على كبير ومحمد أحمد حسب الله وهاشم محمد الشاذلي، دار المعارف، القاهرة، (د/ط)، (د/س).
7. أبو القاسم الخوئي، معجم رجال الحديث، ج19، مؤسسة خوئي الإسلامية، النجف الأشرف، ط1، (د/س).
8. أبي زكريا النووي، تهذيب الأسماء واللغات، ج1، من القسم الثاني، المحقق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، لبنان، (د/ط)، 2007.
9. أحمد بن محمد المقرئ، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، تحقيق: عبد العظيم الشناوي، دار المعارف، القاهرة، ط2، (د/س).
10. أحمد زكي بدوي، مصطلح العلوم الاجتماعية، انجليزي- فرنسي- عربي- مكتبة لبنان، بيروت، (د/ط)، 1978م.
11. أحمد مختار عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، القاهرة، ط1، 2008.
12. اسماعيل عبد الفتاح عبد الكافي، الموسوعة الميسرة للمصطلحات السياسية، كتب عربية، مصر، (د/ط)، (د/م).
13. آغا بزرك الطهراني، طبقات أعلام الشيعة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 2009.
14. الأميني محمد هادي، معجم رجال الفكر والأدب في النجف خلال الف عام، مطبعة الآداب، النجف، ط1، 1964.

15. أندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ج1، ترجمة: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت/باريس، ط2، 2001.
16. أيوب أبو دية، موسوعة أعلام الفكر العربي الحديث والمعاصر، المكتبة الوطنية، المملكة الأردنية، ج2، ط4، 2019.
17. بن الفارس، معجم مقاييس اللغة، ج5، تحقيق وضبط: محمد عبد السلام هارون، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، (د/ط)، (د/س).
18. جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية دار الجنوب للنشر، تونس، (د/ط)، (د/س).
19. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، دار الكتاب اللبناني، لبنان، (د/ط)، 1982.
20. جورج طراييشي، معجم الفلاسفة، دار الطليعة، بيروت، ط3، 2006.
21. حسن كريم الحفاف، موسوعة تاريخ إيران السياسي، ج3، الدار العربية للموسوعات، لبنان، ط1، 2008.
22. حمو النقاري، معجم مفاهيم علم الكلام المنهجية، المؤسسة العربية لفكر والإبداع، بيروت، ط1، 2016.
23. الخليل الفراهيدي، كتاب العين، ج2، تحقيق: عبد الحميد هندراوي، منشورات محمد علي بيضون - دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2003.
24. روجي البعلبكي، المورد قاموس عربي إنجليزي، دار العلم للملايين، بيروت لبنان، ط7، 1995م.
25. سامي ذبيان وآخرون، قاموس المصطلحات السياسية والاقتصادية والاجتماعية، رياض الرايس للكتب والنشر، لندن، ط1، 1990.
26. سميح دغيم، موسوعة مصطلحات علم الكلام الإسلامي، ج1، مكتبة لبنان ناشرون، لبنان، ط1، 1998.
27. السيد محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، تاج العروس، ج35، مطبعة حكومة الكويت، الكويت، ط1، 2001.
28. شرح المصطلحات الكلامية، إعداد قسم الكلام في مجمع البحوث الإسلامية، إيران، ط1، 1415هـ.
29. الشريف الجرجاني، التعريفات، وضع حواشيه وفهارسه: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، لبنان، ط4، 2013.
30. عبد الرحمن البدوي، موسوعة الفلسفة، ج1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1984.
31. عبد الرحمن البدوي، موسوعة الفلسفة، ج2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1984.

32. عبد السلام بن عباس الوجيه، أعلام المؤلفين الزيدية، ج1، مؤسسة الإمام زيد بن علي (ع) الثقافية، صنعاء، ط2، 2018.
33. عبد السلام بن عباس الوجيه، أعلام المؤلفين الزيدية، ج2، مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، صنعاء، ط2، 2018، ص 175-176.
34. عبد المنعم الحفني، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، مكتبة مديولي، القاهرة، ط2، 1999.
35. عبد المنعم حفني، معجم مصطلحات الصوفية، دار المسيرة، بيروت، ط2، 1987.
36. فخر الدين الحسيني، الإعلام بمن في تاريخ الهند من الأعلام، ج5، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1999.
37. الفيروز أبادي، القاموس المحيط، تحقيق: أبو الوفا نصر المهوريني وأحمد باشا تيمور وأحمد جاد، دار الغد الجديد للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2014.
38. اللجنة العلمية في مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، معجم طبقات المتكلمين، ج2، الناشر: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم، ط1، 1424هـ.
39. م.ت. هوتسما وآخرون، الآثار العلوية - أبو بكر، موجز دائرة المعارف الإسلامية، ج2، المحقق: إبراهيم زكي خورشيد وآخرون، مركز الشارقة للإبداع الفكري، الامارات، ط1، 1418هـ-1998م.
40. م. روزنتال، ب بودين، الموسوعة الفلسفية ترجمة: سمير كرم، راجعه: صادق جلال العظم وجورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، (د/ط)، (داس).
41. المرتضى الحسيني الزبيدي، تاج العروس، ج24، تحقيق: مصطفى حجازي، مطبعة حكومة الكويت، الكويت، (د/ط)، 1987.
42. معجم أعلام اباضية المغرب، ج2، (كتاب جماعي)، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط2، 2000.
43. معن زيادة، الموسوعة الفلسفية العربية، ج1، معهد الإنماء العربي، ط1، 1986.
44. نجيب العقيقي، المستشرقون، ج2، دار المعارف، القاهرة، ط5، 2006.
45. ياقوت الحموي الرومي، معجم الأدباء (إرشاد الأريب الى معرفة الأديب)، ج6، تحقيق: إحسان عباس، دار الغرب الاسلامي، بيروت، ط1، لبنان، 1993.

ثالثا: قائمة المجلات ودوريات

1. أبو القاسم الفنائي، بسط التجربة الفقهية النبوية/ القسم الأول، مجلة نصوص معاصرة العدد السابع والأربعين، السنة الثانية عشر، صيف 2017م، 1438هـ، مؤسسة دلنا للطباعة والنشر، لبنان.
2. أحد قراملكي، الحداثة وإشكالية فهم النصوص الدينية، مجلة المحجة، العدد الرابع عشر، 2006-1427، معهد المعارف الحكمية، لبنان.

3. أحد قراملكي، مسائل الكلام الجديد، قضايا إسلامية معاصرة، العددان السادس والسابع عشر 1422-2001، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد.
4. إحسان علي عبد الأمير الحيدري، التعددية الدينية من منظور فلسفي، عبد الكريم سروش، مجلة مداد الآداب، العدد عشرون، 1442هـ/2020م، الجامعة العراقية كلية الآداب، بغداد.
5. إحسان علي عبد الأمير الحيدري، التعددية من منظور فلسفي، العدد عشرون، مجلة مداد الأدب، العدد 20-2020/11/01، الجامعة العراقية، كلية الآداب.
6. أحمد البنكي، سروش في قبضه وبسطه، مجلة أوان العدد الأول، 1 سبتمبر 2002م، جامعة البحرين.
7. أحمد بن عبد الله آل سرور الغامدي، السيخية، حولية كلية أصول الدين والدعوة بالمنوفية، العدد الثالث والثلاثون، عام 1435-2014، جامعة الأزهر كلية أصول الدين والدعوة الإسلامية.
8. أحمد عبد الحسين، طواف حول كعبة المعنى، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، السنة الثانية عشر العدد 35-36، ربيع وشتاء 2008م، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد.
9. أحمد قوشتي عبد الرحيم، الإسلامية، الاتجاهات الحشوية في الفكر الإسلامي عرض ونقد، مجلة مركز البحوث والدراسات الإسلامية، المجلد 7- العدد (25)، 2011، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة
10. أحمد واعظي، الدين وتعدد القراءات، مجلة المحجة، العدد الثالث- نيسان 2002 محرم 1423هـ، معهد المعارف الحكمية، لبنان.
11. آرش نراقي، خلاصة نظرية تكامل المعرفة الدينية، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد 15، 1422-2001م، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد.
12. أمل هندي ونزار جودة، (التعددية السياسية في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر قراءة في أفكار محمد حسين فضل الله)، مجلة العلوم السياسية، العدد 46، المجلد 23، 2013/06/30، جامعة بغداد كلية العلوم السياسية، العراق.
13. أنمار أحمد محمد، الفيلسوف جون هيك "حياته وأهم أفكاره اللاهوتية «عرض وتحليل»، مجلة معهد العلوم الإسلامية، العدد: 1 جمادى 1441/يناير 2020، جامعة استانبول.
14. أنمار محمد أحمد، الكريستولوجيا (طبيعة السيد المسيح) في فلسفة جون هيك، مجلة fatih sultan mehmet، 14 (2019) Guz، تركيا.
15. جاد الله بسام صالح صالح، وجود الله وصفاته بين القرآن وفلسفة التعددية الدينية، دراسة تفسيرية نقدية، مجلة دراسات علوم الشريعة والقانون، المجلد 45، العدد 4 ملحق 3، 2018.
16. جعفر السبحاني، التعددية الدينية نقد وتحليل، مجلة التوحيد، العدد 105، السنة التاسعة، نشرة خريف 1421-2000.

17. جون هيك، (التعددية الدينية)، مجلة المحجة، العدد الثالث- نيسان 2002- محرم 1423هـ، معهد الدراسات الإسلامية للمعارف الحكمية، بيروت.
18. جون هيك، المصايح متعددة لكن النور واحد، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، السنة العاشرة، العدد 31-32، شتاء وربيع، 2006-1427، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد.
19. حامد رضا، نافذة على أهم حركات الإصلاح في الديانة الهندوسية والمجتمع الهندي في القرن التاسع عشر ميلادي مجلة ثقافة الهند، المجلد 67، العدد 4، السنة 2016، المجلس الهندي للعلاقات الثقافية.
20. حسام علي حسن العبيدي، ستار جبر محمود الأعرجي، إشكالية الموضوع في المعرفة الدينية، مجلة الكلية الإسلامية الجامعة، العدد 42، السنة الثالثة 2017م، النجف الأشرف، العراق.
21. حسام علي حسين العبيدي، التعددية الدينية المفهوم والاتجاهات، مجلة العميد، العدد 14، السنة الرابعة شعبان، 1436هـ- حزيران 2015، المجلد الرابع، العتبة العباسية المقدسة، جمهورية العراق.
22. حسن بناهي آزاد، التعددية الدينية وعصر الظهور، ترجمة: حسن مطر، مجلة الموعود، العدد 3، جمادى الآخرة، 1438هـ، مركز الدراسات التخصصية في الإمام المهدي، العراق.
23. حسن حنفي، اللاهوت الحديث والكلام الجديد، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، السنة الثامنة - العدد 26 شتاء 2004-1424، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد.
24. حسن عبد الرحمن سلوادي، التعددية الدينية في المجتمع الإسلامي، مجلة جامعة القدس للأبحاث والدراسات، العدد الحادي عشر- تشرين الأول، 2007، فلسطين.
25. حوار بين جون هيك وسروش (صورة من لا صورة له)، مجلة قضايا إسلامية معاصرة السنة الحادية عشر، العدد 33/34، 2007/1428، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد.
26. حوار مع السيد حسي نصر، ترجمة: أميرة الزين، مجلة أديان، المجلد 2009- العدد صفر-خريف 2009، مركز الدوحة الدولي لحوار الأديان.
27. حوار مع د. عبد الكريم سروش، كلام الله... كلام محمد، ترجمة: حسن مطر الهاشمي، ضمن كتاب جماعي: حوارات مع عبد الكريم سروش، الناشر: مجلة نصوص معاصرة، ط1، 2013م، لبنان.
28. حولية مركز البحوث والدراسات الإسلامية، الاتجاهات الحشوية في الفكر الإسلامي عرض ونقد، السنة السابعة العدد (25)
29. حيدر حب الله، المقدس والدين، العلاقة الإيجابية والعلاقة السلبية، مجلة نصوص معاصرة، السنة الثانية، العدد الثامن، خريف 2006، مركز البحوث المعاصرة، بيروت.
30. خالد محمد عبده، دور السيد أحمد خان في إصلاح الفكر الديني في الإسلام، مجلة إلهيات الأساتذة، العدد 15 المجلد 8، 2021، جامعة كافكاس.

31. دوغلاس غيفتو وغاربي فيليبس، [الأنحصارية الدينية] التعددية الدينية وجهات معرفية إسلامية ومسيحية، مجلة المحجة، العدد الثالث نيسان 2002، محرم 1423هـ، معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية والفلسفية، بيروت.
32. دين محمد محمد ميرو صاحب، علاقة المسيحية بالأديان الأخرى في ظل الموقف الحصري لكارل بارت، مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، العدد 24، 1427هـ/2006م، جامعة قطر.
33. رائد نصري أبو مونس، تيار سيد أحمد خان وأراؤه التجديدية في أصول الفقه دراسة أصولية نقدية، مجلة الجامعة الإسلامية للدراسات الشرعية والقانونية، المجلد 27، العدد 3، 2019، غزة.
34. رزق الحجر، مسائل العقيدة ودلائلها بين البرهنة الرأئية والاستدلال الكلامي، سلسلة دعوة الحق، السنة الثالثة والعشرون العدد (223)، العام 1428هـ - 2007م، رابطة العالم الإسلامي، كلية دار العلوم - جامعة القاهرة .
35. رضوان جمال الأطرش وسيد عبید الله عبید، عبد الكريم سروش ونظريته حول الوحي، مجلة الرسالة، عدد 2600 - 8394، (2018م، 1440هـ)، كلية معارف الوحي والتراث الإنساني، الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا.
36. سروش في «الصراطات المستقيمة: قراءة جديدة لنظرية التعددية الدينية»، مقال منشور في جريدة فضاءات الوسط، العدد 2841/الخميس 17 يونيو 2010 الموافق 4 رجب 1431هـ.
37. الشيخ الأسعد بن علي، نسبية المعرفة الدينية والمنهج التكاملي في تفسير القرآن، مجلة البصائر، العدد (42)، السنة التاسعة عشر، صيف 1429هـ/2008م، جامعة البنات الأردنية الاهلية (جامعة البترا)، الأردن.
38. صادق لاريجاني، نظرية القبض والبسط، مراجعة نقدية، قضايا إسلامية معاصرة، العدد الخامس عشر، 1422هـ - 2001م، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد.
39. صحيفة "الوسط" البحرينية العدد 2541 - الخميس 20 أغسطس 2009م الموافق 28 شعبان 1430هـ.
40. عادل زامل عبد الحسين الزريجاوي، علم الكلام والتحويلات الجديدة، مجلة آداب الكوفة، المجلد 1- العدد 15 - 2013، كلية الآداب - جامعة الكوفة، العراق.
41. عامر كافي، قراءة توحيدية في حديث افتراق الأمة، مجلة اسلامية المعرفة، السنة السادسة عشر العدد 36، شتاء 1432هـ - 2011م.
42. عبد البديع محمد عبد الله محمد سالم، فلسفة التصوف بين وحدة الوجود ووحدة الشهود: ابن عربي نموذجاً، مجلة كلية الآداب، العدد 65، جامعة الزقازيق، كلية الآداب، يونيو 2013، مصر.

43. عبد الجبار الرفاعي، الاجتهاد الكلامي، الاتجاهات الجديدة في علم الكلام، مجلة قضايا إسلامية معاصرة ، العددان السادس عشر والسابع عشر ، 1422هـ/2001م، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد.
44. عبد الجبار الرفاعي، الاجتهاد الكلامي، قضايا إسلامية معاصرة، العدد السادس عشر والسابع عشر 1422-2001، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد.
45. عبد الجبار الرفاعي، رائد الدرس الهرمنيوطيقي " الشيخ أمين الخولي"، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، السنة التاسعة عشرة، العدد 63-64- صيف وخريف 2015م-1436هـ، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد.
46. عبد الحسين خسرو بناه، ، التعددية الدينية، ترجمة محمد حسين الواسطي، مجلة العقيدة، العدد العاشر- السنة الثالثة/ذوالقعدة الحرام- 1437هـ/2016م، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، العراق،
47. عبد الحميد عبد المنعم مذكور، التجديد في العلوم الدينية "علم الكلام أنموذجاً"، مجلة أصول الدين، (عدد خاص) 1434هـ-2013م، أعمال مؤتمر التعليم الديني في ليبيا، العدد الثاني شعبان 1438هـ- مايو 2017م، الجامعة الأسمرية الإسلامية، ليبيا.
48. عبد الرضا حسن جواد، الأسرار والرموز والعلم الدفين عند الحلاج، مجلة القادسية في الآداب والعلوم التربوية، العددان (1-4)، المجلد (7) 2008، العراق.
49. عبد الكريم السروش، الذاتي والعرضي في الأديان، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، السنة السابعة- العدد 22-شتاء 2003-1423، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد.
50. عبد الكريم سروش، الصراطات المستقيمة، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العددان 20-21، 1423-2002، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد.
51. عبد الكريم سروش، الطرق المستقيمة قراءة في التعددية الدينية، مجلة نصوص معاصرة، العدد الخامس . السنة الثانية شتاء 2006م . 1426هـ، ، مركز البحوث المعاصرة، لبنان - بيروت،
52. عبد الكريم سروش، الغزالي والمولوي، مجلة دراسات في العلوم الإنسانية، المجلد 3، العدد 13، السنة 1412هـ، كلية العلوم الإنسانية، جامعة تعليم الأساتذة، طهران.
53. عبد الكريم سروش، مطارحات في القبض والبسط، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد 19، 1423-2002، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد.
54. عبد الله السيد ولد آباه، الذاتية والتكليف والاعتراف الشريعتي والسروش انموذجاً، مجلة التفاهم، السنة العاشرة 2012، العدد 39، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، سلطنة عمان.
55. عبد المجيد النجار، واقعية المنهج الكلامي ودورها في مواجهة التحديات الفلسفية المعاصرة، مجلة المسلم المعاصر، - العدد 60، (شوال 1411هـ - 1991م)، مصر.

56. عبد المطعي البيومي، نشأة علم الكلام وتطورات، مجلة قضايا اسلامية معاصرة ، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد العدد الثامن عشر 1422هـ/2002م، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد.
57. عبد الهادي فضلي، حول تجديد علم الكلام، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد الرابع عشر، 1422-2001، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد.
58. عزيز أبو شرع، الهرمنيوطيقا وعلم الكلام الجديد محاولة في تجديد الخطاب الكلامي الإسلامي، مجلة الأزمنة الحديثة، العدد 3-4، أكتوبر 2011، المغرب.
59. علاء هاشم الموسوي، التعددية الدينية المدخل إلى الحوار بين الحضارات، مجلة المنهج، السنة الثالثة، العدد العاشر، 1431هـ، مؤسسة مثل الثقافية، النجف الأشرف.
60. علي الحرب، عبد الكريم سروش ونقد المعرفة الدينية، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، والسنة السابعة، العددان 24-25، صيف وخريف 2003م-1424هـ، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد.
61. علي حرب، "أنماط الايمان ومسألة الاعتراف بالآخر"، مجلة قضايا اسلامية معاصرة، السنة الحادية عشرة العدد 33-34-2007-1428، تصدر عن مركز دراسات فلسفة الدين - بغداد.
62. علي رضا قائمي نيا، نقد التعددية التدين والصراط المستقيم، مجلة المحجة، العدد الثالث، نيسان 2002- محرم 1423، معهد الدراسات الإسلامية للمعارف الحكمية، لبنان- بيروت.
63. علي رضا قائمي نيا، نقد التعددية التدين والصراط المستقيم، مجلة المحجة، العدد 3، نيسان 2002- محرم 1433، معهد الدراسات الإسلامية للمعارف الحكمية بالتعاون مع دار الهادي، لبنان،
64. علي محمود العمري، الكلام بين قديمه وجديده، مجلة دورية نماء لعلوم الوحي والدراسات الإنسانية، العدد 4-5، خريف 2017م، شتاء 2018م، القاهرة.
65. عمار عبد الكاظم الرومي، موقف الفكر الإسلامي المعاصر من المنجز الفلسفي الكانطي، مجلة لارك للفلسفة واللسانيات والعلوم الاجتماعية، ج1، العدد32، 2018/11/82، جامعة واسط، العراق.
66. عواد محمود عواد سالم، نظرية الوحي عند فلاسفة الإشراف، مجلة قطاع أصول الدين، المجلد 2016، العدد 11 (31 ديسمبر/كانون الأول 2016)، جامعة الأزهر، القاهرة.
67. غلام رضا مصباحي، الصراطات اللامستقيمة، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العددان 20-21/1423-2002، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد.
68. الفيلسوف الايراني حسين نصر : العلمنة حولت الغرب الى حضارة بلا روح، مجلة الاستغراب، أجرى الحوار: حامد زارع، العدد1، السنة الأولى، خريف 2015، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، بيروت.
69. كارميلو دوتولو، التعدد الديني والحقيقة من منظور كاثوليكي، مجلة التفاهم، المجلد 13، العدد 49 (30 يونيو/حزيران 2015، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، سلطنة عمان.

70. كفاح علي عثمان، مفهوم الوحي عند عبد الكريم سروش، حوليات آداب عين شمس، المجلد 46، عدد أكتوبر - ديسمبر 2018م، كلية الأدب، جامعة عين شمس، مصر.
71. كلمة التحرير، المعرفة الدينية؛ الإنتماء، الماهية، مجلة قراءات معاصرة، العدد الثاني، السنة 1، جمادى الأولى 1437، ربيع 2016، مؤسسة مثل الثقافية، النجف الأشرف.
72. لطف الله خوجة، فلسفة الحرية الدينية نظرة عقدية، الإدارة العامة للثقافة والنشر، سلسلة دعوة الحق، كتاب شعري محكم السنة الرابعة والعشرون العدد (230) العام 1430هـ. 2009م.
73. ماجد الغرناوي، التعددية الدينية... المفهوم والاتجاهات، مجلة التوحيد، السنة التاسعة عشر، خريف 2001/1421م، مؤسسة الفكر الإسلامي، لبنان.
74. ماريا أديلي رودجيرو، المسيحية المعاصرة ومسارات الائتلاف الديني، مجلة تفاهم، المجلد 18، العدد 67 (31 يناير/كانون الثاني 2020)، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، سلطنة عمان.
75. مجيد محمدي، اتجاهات جديدة في التأويل، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد التاسع عشر، 1423-2002م، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد.
76. محروس محمد محروس البسيوني، التعددية الدينية رؤية نقدية، مجلة جامعة طيبة للآداب والعلوم الإنسانية، العدد 12، السنة السادسة، 2016، جامعة طيبة، المملكة العربية السعودية.
77. محمد أركون: الإسلام والحداثة، مجلة (مواقف) العددان 59-60، صيف/خريف سنة 1989، لبنان.
78. محمد المنتار، المقولة القرآنية في الشريعة والمنهاج، مجلة التفاهم، المجلد 17، العدد 66 (30 سبتمبر/أيلول 2019)، وزارة الأوقاف الدينية، سلطنة عمان.
79. محمد باقر الحاج يعقوب، التصور الإسلامي للعلم وأثره في دائرة المعرفة، مجلة الإسلام في آسيا، العدد الخاص الرابع، ديسمبر 2011، الجامعة الإسلامية العالمية، ماليزيا.
80. محمد شبستري وآخرون، التعددية الدينية، قضايا إسلامية معاصرة، السنة السابعة، العدد 22، شتاء 1423/2003، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد.
81. محمد عمارة، تحميل كتاب فتنة التكفير بين الشيعة والوهابية والصوفية، قضايا إسلامية، العدد 124، ذو الحجة 1427هـ - ديسمبر 2006، وزارة الأوقاف، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، جمهورية مصر العربية.
82. محمد لغنهاون، التعددية المعرفية، مجلة المحجة العدد الثالث - نيسان 2002 - محرم 1423هـ، معهد الدراسات الإسلامية للمعارف الحكمية بالتعاون مع دار الهادي، بيروت.
83. محمد لغنهاون، (مقاربات في التعددية والنبوة والهداية)، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد 33-34، 1428هـ. 2007م، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد.

84. محمد مجتهد الشبستري، مراجعة نقدية للفكر الكلامي، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد الرابع عشر 1422هـ-2001م، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد.
85. محمد محمد رضائي، التعددية الدينية نقد وحل، ترجمة: على آل دهر جزائري، مجلة نصوص معاصرة، العدد 19، السنة الخامسة، صيف 1431/2010هـ، مؤسسة دلتا للطباعة والنشر، لبنان.
86. محمد محمد ناصر الحداد، قراءات في تاريخ العصور الوسطى، مجلة جامعة الناصر، العدد الرابع، يونيو-ديسمبر، 2014م، اليمن.
87. محمد هشام بونكدان، غورو نانك وتأسيس الديانة السيخية، مجلة ثقافة الهند، المجلد 65، العدد 3، 2014م، المجلس الهندي للعلاقات الثقافية.
88. مختاري عمر، العدل عند المعتزلة، مجلة قبس للدراسات الإنسانية والاجتماعية، المجلد 05، العدد 01، جويلية 2021، جامعة الوادي، الجزائر.
89. مصطفى النشار، مفهوم الدين وتصنيف الأديان، مجلة الاستغراب، العدد 13، خريف 2018، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، العراق.
90. مصطفى ملكيان، القبض والبسط النظري للشريعة عرض ونقد، قضايا إسلامية معاصرة، العدد الخامس عشر 1422هـ، 2001م، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد.
91. معزوز عبد العلي، مدارات التسامح، مجلة التباين، العدد 4، المجلد الأول، ربيع 2013، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، قطر.
92. من أجل أخلاق أممية مناظرة بين هانس كونغ وبول ريكور، أدار المناظرة وقدمها برونو شارميه، تعريب، هدى ناصر-مراجعة: ألبير شاهين، مجلة الاستغراب، العدد 4- السنة الثانية- صيف 1437هـ/2016م، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، بيروت.
93. مناظرة بين جون هيك وحسين نصر، التعددية الدينية مقاربات في الأديان ومفهوم الذات الغائية، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد 31-32، شتاء وربيع، 2006-1427، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد.
94. مونتغمري وات، الجماعة والفرق، مقال في مجلة الاجتهاد، العدد (20) السنة الخامسة-1993، دار الاجتهاد للأبحاث والترجمة والنشر، لبنان.
95. نتار أحمد الفاروقي، المرشد نانك في المنظور الإسلامي، مجلد ثقافة الهند، المجلد 43، العدد 1، 1992، المجلس الهندي للعلاقات الثقافية.
96. وجيه قانصو، جون هيك والتعددية الدينية، مجلة التفاهم، المجلد 13، العدد 49 (30 يونيو/حزيران 2015)، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، سلطنة عمان.

97. ولي الله عباسي، (التعددية الدينية العرفانية عند جون هيك، نقدا وتحليلا) ، مجلة قراءات معاصرة ، مطبعة الكفيل، العدد الثاني، السنة الأولى، مؤسسة مثل الثقافية، النجف الأشرف.
98. ياسين السالمي، ضرورة تحديث علم الكلام ومستوياته، مجلة الفكر الاسلامي المعاصر، إسلامية المعرفة، السنة الثالثة والعشرون العدد 90، حريف 1438هـ-2017م، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الأردن
99. يوسف القسطاسي، الحاجة إلى التجديد في علم الكلام ، مجلة ذخائر، العدد السابع، ذو القعدة - 1441هـ/يونيو 2020م، مركز فاطمة الفهرية للأبحاث والدراسات، المغرب.
100. يوسف جعفر كاظم، آراء عبد الكريم السروش في فهم النص الديني والمعرفة الدينية، مجلة العلوم الإسلامية، المجلد (3) العدد (4): 30 سبتمبر 2020م، المركز القومي للبحوث، غزة.
101. يونس جعفر كاظم مكي البقالي، قراءة في نظرية " الصراطات المستقيمة عند الدكتور عبد الكريم السروش" ، مجلة الراسخون، عدد خاص سبتمبر، 2020م، جامعة المدينة العالمية، ماليزيا.

رابعا: قائمة الرسائل الجامعية

1. أنيس مالك طه، اتجاهات التعددية الدينية والموقف الإسلامي منها، رسالة مكملة لدرجة الدكتوراه في مقارنة الأديان العام الجامعي، 1421هـ/ 2000م، الجامعة الإسلامية بإسلام آباد، كلية أصول الدين، قسم مقارنة الأديان.
2. باسم عبد الحسين راهي، دلالة النص الديني في ضوء نظرية بشرية الوحي عند الدكتور عبد الكريم سروش جامعة البصرة كلية الآداب قسم اللغة العربية العراق، رسالة دكتوراه تاريخ الدرجة العلمية: 2014م.
3. حسام علي الحسن العبيدي، التعددية الدينية عند عبد الكريم السروش، رسالة دكتوراه، كلية الآداب، قسم الفلسفة جامعة الكوفة، 1435هـ، 2014م.

خامسا: المداخلات والملتقيات

1. أعمال ندوة: حوار الأديان، نبيل بدر، "الحوار الديني: أفق وتجارب"، دار السلام، مصر، ط1، 2011.
2. جابر سعيد عوض، مفهوم التعددية في الأدبيات المعاصرة: مراجعة نقدية، بحث مقدم لندوة التعددية الحزبية والطائفية والعرقية في العالم العربي، الكويت، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1993.
3. طه جابر العلواني، التعددية ... أصول ومراجعات بين الاتباع والإبداع، ندوة التعددية الحزبية والطائفية للعرقية في العالم العربي، واشنطن، 26-30 نوفمبر، 1993.
4. عبد الجبار الرفاعي، المفهوم الجديد للوحي في علم الكلام الجديد، أقيمت هذه المحاضرة في إطار محاضرات « بيت الحكمة» يوم 17 جانفي 2019.
5. مصطفى منجود، مفهوم التعددية في الفكر السياسي الإسلامي، رؤية منهجية في فكر الشوامخ، بحث مقدم في ندوة التعددية الحزبية والطائفية والعرقية في العالم العربي، الكويت، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1993م.
6. رابطة اللاهوتيين الكاثوليك في لبنان الشرق المسيحي والحدثة أعمال المؤتمر الأول، 14-15 شباط 1997. عني بنشرها الأب سمير خليل منشورات المكتبة البولسية، 1998 .

سادسا: قائمة المراجع باللغة الأجنبية

- 1- Kant, Religion within the Limits of Publishing Company (Ger. 1793) p. 142
Reason Alone, tr., T. M. Greene and H. H. Hudson. Chicago, The Open Court
- 2- émile durkhem. Les formes élémentaires de la vie religieuse .biblis.Paris 2014.p65

سابعا: مواقع الكترونية

1. أحد قراملكي موقع: المعارف الحكمية
<http://maarefhekmiya.org/author/ahad>
2. محمد السيد الصياد، الأخباريون والسياسة في إيران، نقلا عن: المعهد الدولي للدراسات الإيرانية
<https://rasanah-iiis.org/>
3. علي سامي النشار والتصوف، موقع الأهرام.
<http://hadarat.ahram.org.eg/ArticlesRedirect/1297>
4. دي لاسي إيفانز أوليري" عن موقع: الأقباط متحدون"
<https://www.copts-united.com/Article.php?I=4233&A=609187>
5. مركز أبي الحسن الأشعري للبحوث والدراسات العقدية، المملكة المغربية، الرابطة المحمدية للعلماء، منتصر الخطيب، الاستدلال
بالشاهد على الغائب عند الأشاعرة
<https://www.arrabita.ma/blog/>
- 6- بولس الرسول نقلا عن: ويكيبيديا
<https://ar.wikipedia.org/wiki/>
- 7- إنجيل يوحنا الإصحاح الأول، ص 1 منقول من: موقع تراث الكنيسة القبطية الأرثوذكسية
<https://st-takla.org/Bibles/Download-Arabic-Bible-pdf.html>
8. أحمد محمد السالم، التسامح والفكر الديني نقلا عن بوابة: الوفد
<https://alwafd.news/essay/67599>
- 9- هبة رؤوف عزت، التعددية معضلة العقل السياسي العربي نقلا عن موقع: خيمة
<http://www.khayma.com/almoudaress/takafah/taadodia.htm>
10. السيرة الذاتية للدكتور طه جابر العلواني أكاديمية العلواني للدراسات القرآنية
<https://alwani.org/?p=3078>
11. كمال الطيرشي، قراءة في كتاب: "التعددية الدينية في فلسفة جون هيك". 2020/08/08، 12.30 سا
<https://www.mominoun.com/articles/>
11. محمد تقي مصباح اليزدي: عم موقع ويكي شيعة
<https://ar.wikishia.net/view/>
12. محمد تقي المصباح اليزدي، التعددية الدينية، نقلا عن: المعارف الحكمية معهد الدراسات الدينية والفلسفية.
<http://maarefhekmiya.org/>
- 13- سيرة جعفر السبحاني نقلا عن: مؤسسة الإمام الصادق
[/http://www.imamsadeq.org](http://www.imamsadeq.org)

14. صادق لاريجاني، عن مفهوم التعددية الدينية بحث في كثرة الأديان، محاضرة أقيمت في طهران باللغة الفارسية وأعقبها حوار وتم ترجمتها إلى العربية، مدونة سفيد، سفيد(safeed.blogspot.com)
16. حسن الشافعي، التعددية الدينية من وجهة نظر إسلامية، 2006، ص 5، بحث ضمن مؤتمر الدوحة الرابع لحوار الأديان بعنوان (دور الأديان في بناء الإنسان)، منشور على الأنترنيت:
<https://www.4shared.com/web/preview/pdf/OuSNhYrz>
17. محمد طيفوري، عبد الكريم سروش ومعالم مشروع نظرية التعددية في الإسلام، مؤمنون بلا حدود، 6 ماي 2014، ص 05 عن موقع مؤمنون بلا حدود: <https://www.mominoun.com/> 1
18. ولتر ستيس نقلا عن : ويكيبيديا
https://en.wikipedia.org/wiki/Walter_Terence_Stace
- 19- هانس كونغ، الدين والعنف و"الحروب المقدسة"، مختارات من المجلة الدولية للصليب الأحمر، مارس 2016، ص 101
<https://international-review.icrc.org/node/103901>
20. يان هوس نقلا عن : الموسوعة العربية
<http://arab-ency.com.sy/ency/details/11129>
21. بسام الجمل، الإصلاح الديني بأوروبا مفهوما ومسارا وتاريخا (مقاربة تفهيمية نقدية) مؤمنون بلا حدود، 10 أبريل 2014، ص 05
<https://www.mominoun.com/articles/Brittannoca>
22. Lorenzo Valla نقلا عن: Britannoca
<https://www.britannica.com/biography/Lorenzo-Valla>
23. القديس بطرس نقلا عن: stringfixer
https://stringfixer.com/ar/Chair_of_Peter
24. يوحنا بولس الثاني نقلا عن : ويكيبيديا
<https://ar.wikipedia.org/wiki/B3>
25. المجمع الفاتيكاني الثاني "بيان في الحرية الدينية" الجلسة العلنية 7 كانون الأول 1965: الموسوعة العربية المسيحية تؤمن بإله واحد، ص 02
<http://copticatholic.net/D>
26. الكرسي الرسولي، وثيقة الأخوة الإنسانية من أجل السلام العالمي والعيش المشترك 2019 فيفري 5-3، ص 4 نقلا عن موقع: فاتيكان
<https://www.vatican.va/content/francesco>
27. وثائق المجمع الفاتيكاني، دستور عقائدي في الكنيسة، ص 01 كنيسة الإسكندرية للأقباط الكاثوليك بمصر
<http://copticatholic.net/>
28. وثائق المجمع الفاتيكاني الثاني، بيان حول علاقة الكنيسة بالديانات الغير المسيحية، ص 1 كنيسة الإسكندرية للأقباط الكاثوليك بمصر
<http://copticatholic.net/>

29. رشيد سعدي، الإسلام بحاجة إلى مصالحة مع العصر، من موقع التعددية الإثنية 12/03/م 2018 | 1439هـ/25/06
[/https://taadudiya.com/](https://taadudiya.com/)
30. كارل بارث نقلا عن موقع: موسوعة اللغة العربية.
<https://mimirbook.com/ar/92008ada5e6>
31. شلايماخر نقلا عن موقع: حكمة
[/https://hekma.org](https://hekma.org)
32. كارل راهنر نقلا عن موقع: الأنبا تكلا هيمنوت (تراث الكنيسة القبطية الأرثوذكسية)
<https://st-takla.org/books/helmy-elkommos/unbelievers/theology.html>
33. حلمي القمص يعقوب، عقيدة خلاص غير المؤمنين: بين الجذور والثمار، الفصل الثالث: لاهوت الأديان كجذور لعقيدة خلاص غير المؤمنين، ص 31 أحد كتب سلسلة "اقرأ وافهم إيمان كنيستنا". نقلا عن موقع: الأنبا تكلا هيمنوت (تراث الكنيسة القبطية الأرثوذكسية)
<https://st-takla.org/books/helmy-elkommos/unbelievers/theology.html>
34. انجيل متى، 5:45 نقلا عن موقع: الأنبا تكلا هيمنوت
<https://st-takla.org/Bibles/>
46. جهاد الأسدي، قراءة في مسألة التعددية الدينية، 25 يونيو 2014 نقلا عن موقع بيروت نيوز عربية:
<http://www.beirutme.com/?p=1727>
47. مناف الحمد، كيف نقارب مفهوم التعددية الدينية، موقع جيرون السوري، 29 أكتوبر 2017.
[/https://geiroon.net/archives/88900](https://geiroon.net/archives/88900)
48. نجيب جورج عوض، الدين بين الفلسفة واللاهوت: أديب صعب، جون هيك، والتعددية الدينية، 8 فبراير 2017 مؤمنون بلا حدود
<https://www.mominoun.com/articles/>
49. آلاء فواز النجار، مقابلة جون هيك وكريس سينكينسون: حقيقة واحدة أم عدة حقائق؟ 29 فبراير 2020، موقع مؤمنون بلا حدود
<https://www.mominoun.com/auteur/1513>
50. وحيد الدين خان نقلا عن: ويكيبيديا
<https://ar.wikipedia.org/wiki/>
51. علي بن مبارك، تجديد الكلام في "الإمامة" ودعاوى تجديد علم الكلام: رسالة الإسلام ورسالة التقريب، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للبحوث والدراسات، المملكة المغربية، 2014م، ص 2
<https://www.mominoun.com/articles>
52. عبد الجبار الرفاعي، أحمد خان ومدرسة الإسلام التعددي الهندي، موقع الحفريات.
<https://www.hafiyat.com/ar/blog>
53. عبد الجبار الرفاعي: هل أسس شبلي النعماني علم الكلام الجديد؟ نقلا عن: مركز أفكار للدراسات والأبحاث.

[/https://www.afkaar.center](https://www.afkaar.center)

54. عن موقع القنطرة، حوار أجري مع جدعان حول سيرته . 30.05.2021

<https://ar.qantara.de/content/>

55. محمد مجتهد الشبستري نقلا عن : مؤمنون بلا حدود

<https://www.mominoun.com/articles>

56. عبد الجبار الرفاعي، علم الكلام الجديد وإشكالية التسمية، موقع حفريات، نشر يوم: 2019/09/08

<https://www.hafryat.com>

57 وايتهد نقلا عن موقع: حكمة

[/ https://hekmah.org/](https://hekmah.org/)

58. الحاج أوحمة دواق، الإنسان المستعاد في علم الكلام الجديد، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، قسم العلوم الإنسانية والفلسفة، المملكة المغربية، ص6

<https://www.mominoun.com/articles/>

59. عبد العزيز راجل، تجديد علم الكلام ملاحظات نقدية، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، المملكة المغربية، ص11

<https://www.mominoun.com/articles>

61. إيمان المخيني، آفاق التحديث في التجربة التأويلية الكلامية الجديدة، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، المملكة المغربية، ص10

<https://www.mominoun.com/articles/>

61. قاسم شعيب، الكلام المعاصر ... وضرورات الانتقال من الإيديولوجيا إلى الإيستيمولوجيا، 17 فبراير 2016، مؤمنون بلا حدود، ص8

[7 https://www.mominoun.com/articles](https://www.mominoun.com/articles)

62. علي ح. زكريا وآخرون، نافذة على سروش، مدونة سفيد، ص04

[/http://safeed.blogspot.com](http://safeed.blogspot.com)

63. وجيه الكوثراني، قراءة في « القبض والبسط في الشريعة » (عبد الكريم سروش) نقلا عن موقع: مفهوم.

www.mafhoum.com

64. الموقع الرسمي للدكتور سروش

[/http://drsoroush.com/en/biography](http://drsoroush.com/en/biography)

65. عبد الباسط الغابري، المعرفة الدينية والتأسيس للديمقراطية : قراءة في المشروع افكري لعبد الكريم سروش، موقع مؤمنون بلا حدود، 5 أبريل 2014، ص9

<https://www.mominoun.com/articles/>

66. محمد همام، حدود الشريعة بين الذاتي والعرضي وبين الحد الأدنى والحد الأعلى، مدخل نقدي إلى أطروحة تأويلية، مؤمنون بلا حدود، 13 يناير 2017م، ص4

<https://www.mominoun.com/articles/>

67. أحمد حسن علي القبانجي نقلا عن: الموقع الرسمي للأستاذ أحمد القبانجي.

<http://www.ahmed-algubbanchi.com/resume.php>

68. محمد بوهلال، مقدمة إبستيمولوجية لعلم الكلام الجديد، ندوة الفكر الديني ومواكبة العصر- الواقع والآفاق، مركز الدراسات الإسلامية بالقيروان، تونس، 2005. نقلا عن: منتدى طريق الخلاص.
<https://investigate-islam.com/al5las/>
69. أبو قاسم فنائي، القبض والبسط النظري للفقهاء، القسم الأول، ترجمة حسن الهاشمي، 30 أكتوبر 2020م، من موقع مجلة نصوص معاصرة
<http://nosos.net/>
70. رشيد سعدي، علم الكلام الجديد في إيران، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، المملكة الرباط، 2 يناير 2018م، ص 06
<https://www.mominoun.com/articles/>
71. ريتا فرج، عبد الكريم السروش: المنهج والإشكاليات، نشر بتاريخ: 2013/04/25م، موقع سودارس
<https://www.sudaress.com/hurriyat/106740>
72. عبد الجبار الرفاعي، تعبير الشرائع عن مجتمعاتها عند ولي الله الدهلوي، صحيفة المثقف، العدد 4069: المصادف 26-10-2017 : 15:23:13
<https://www.almothaqaf.com/qadayaama/>
73. داود روفائيل، وحى الأنبياء ووحى الشعراء، خشبة الحوار المتمدن-العدد: 4038 - 2013 / 3 / 21 - 17:59 المحور: الأدب والفن:
<https://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=350800>
74. فاخر سلطان، باحث من الكويت، سروش.. "وراوي الرؤى النبوية"، 2021/09/03 نقلا عن : شرق أوسط شفاف.
<https://middleeasttransparent.com/ar/D>
75. حيدر حب الله، الوحي والتجربة الدينية، سلسلة دروس صوتية، المحاضرة الصوتية رقم 12، من الموقع الإلكتروني لحيدر حب الله.
<https://soundcloud.com/haidarhobbollah/12a-4>
76. الجحيم هو الآخرون، جون بول سارتر، المقال ترجمة لحديث لسارتر عن مقولته "الجحيم هو الآخرون"، موقع الموجة
<http://elmawja.com/blog/>
77. التعددية الدينية في المنظور الغربي، سمر الفوالحة 5 مايو 2020 نقلا عن موقع مجلة : الرشاد.
<https://alrashad.org/>
78. حمدي الشريف، النص الديني بين الاكتفاء والانفتاح، مقال منشور في ملف بحثي جماعي "الدين ومكاسب المعرفة البشرية من معضلة الانكفاء إلى ضرورة الانفتاح"، إشراف وتنسيق: الحاج دواق، تقديم: البشير ربوح، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، 3 ماي 2017، ص 43
<https://www.mominoun.com/articles/3>
79. حوار مع الفيلسوف الإسلامي سروش - نور واحد ومصابيح متعددة ، المفكر عبد الكريم سروش: المتصوفة أنبياء التعددية، حوار مع: دارا ألاني ترجمة: يسرى مرعي، حقوق النشر: موقع قنطرة 2018 ، 2021/11/20، 9:30 سا
<https://ar.qantara.de/content/>

80. فضاءات الوسط، سروش في « الصراطات المستقيمة: قراءة جديدة لنظرية التعددية الدينية » العدد 2841 - الأربعاء 16 يونيو 2010م الموافق 03 رجب 1431هـ.

<http://www.alwasatnews.com/news/435115>

81. ازميرلي اسماعيل حقي: انسكلوبيديا الإسلام التركية

<https://islamansiklopedisi.org.tr/izmirli-ismail-hakk>

82. حسن الشافعي، التعددية الدينية من وجهة نظر إسلامية، 2006، ص5، بحث ضمن مؤتمر الدوحة الرابع لحوار الأديان بعنوان (دور الأديان في بناء الإنسان)، منشور على الأنترنت:

<https://www.4shared.com/web/preview/pdf/OuSNhYrz>

83. مقال من جريدة الشرق الأوسط، دولاميراندول يعيد الإنسان إلى موطنه الأصلي ككائن له كل القدرة على الحرية والفعل والإبداع 27 ذو الحجة 1437 هـ - 29 سبتمبر 2016 م. تصدر في لندن.

<https://aawsat.com/home/article/>

الفهرس الموضوعات

أ - ر	مقدمة.....
10	الفصل الأول: قراءة كرونولوجية في علم الكلام.....
11	المبحث الأول: علم الكلام قراءة في الماهية والتاريخ.....
45	المبحث الثاني: عوامل نشأة علم الكلام.....
69	المبحث الثالث: مناهج المتكلمين....
118	الفصل الثاني: جدلية الأنا والآخر في علم الكلام الإسلامي.....
119	المبحث الأول: صورة الآخر الملمي في المدونة الكلامية
171	المبحث الثاني: علم الكلام وإشكالية اللاهوت الصراطي (صورة الآخر المذهبي في المدونة الكلامية)....
231	المبحث الثالث: ملاحظات نقدية على موقف الأنا الكلامي من الآخر المختلف.....
256	الفصل الثالث: في جينولوجيا التعددية الدينية.....
257	المبحث الأول: الماهية الدلالية لمفهوم التعددية الدينية.....
276	المبحث الثاني: جذور التعددية الدينية (التمثلات البلورالية في التاريخ الديني والثقافي).....
334	المبحث الثالث: اتجاهات التعددية الدينية
359	الفصل الرابع: التجربة الكلامية عند عبد الكريم سروش
360	المبحث الأول: علم الكلام الجديد ومشروعية البناء والتأسيس.....
400	المبحث الثاني: الجهود الكلامية عند سروش (نحو رؤية تجديدية للفكر الديني).....
452	المبحث الثالث: الذاتي والعرضي في الشريعة.....

483	الفصل الخامس: التعددية الدينية عند عبد الكريم سروش بين عقلانية الكلام وذوقانية العرفان
484	المبحث الأول: مقولة الوحي في الاستيمولوجية سروشية.....
525	المبحث الثاني: دلائل التعددية الدينية عند سروش (البرهان الإيجابي).....
569	المبحث الثالث: دلائل التعددية الدينية عند سروش (البرهان السلبي).....
615	الخاتمة.....
622	قائمة المصادر والمراجع
683	الفهرس.....

