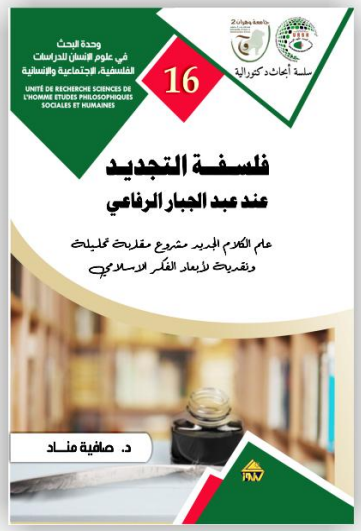
فلسفة التجديد
عند عبد الجبار الرفاعي



وضح كتاب فلسفة الدين وعلم الكلام الجديد لعبد الجبار الرفاعي أهمية التجديد بعكس الحاجة والضرورة إليه في علم الكلام لتجاوز الصدمة الحضارية التي تعيشها باقي العلوم الغربية والمعارف وتطور آليات البحث. الإنطلاقة تكون أنطولوجيا قيميا روحيا كما فصل في ذلك عبد الجبار الرفاعي من خلال الإنسانية الإيمانية والإيمانية الإنسانية والحاجة لحوار الأديان على أساس منبعها واحد وهي كلها أديان إبراهيمية. فالوعي بضرورة التجديد كحاجة لتجاوز التقليد والجمود ودخول مرحلة ناضجة من الفكر. فالتجديد إنبثق كواقعية حتمية لكنها معقدة لأنها تنطلق من كل المسائل والقضايا والمناهج واللغة وإن حدث هذا سيشهد الكلام تحديثا متكاملا..

يمكن بذلك استنباط إقتران فلسفة الدين بالإيمان والكلام الجديد وحتى الهرمينوطيقا ولغة الدين والمقدس والتعددية والأخلاق كان إرتباطا موسوعيا للبحث في الحياة الإنسانية. حيث تتجلى قيمة الكلام الجديد في التمييز بين الإلهي والبشري وبين المقدس وغير المقدس وبين الدين ومعرفة البشر للدين. بين العقيدة وإدراك الإنسان لها. أي بين الدين والتدين والإيمان وحدود الوحي الالهي والعقل البشري. فغاية علم الكلام الجديد إحياء نزعة التفكير الحر وترسيخ العقلانية وإختراق الدوغمائية ونزع القداسة وإضفاء التعبير الجمالي للدين عوض التعبير المتوحش. وتحرير النصوص من التفاسير الفاشية. وبسط الرحمة الإلهية ودراسة التراث في ضوء العلوم الإنسانية والمعارف الإجتماعية بآليات علمية.

Bibliothèque Nationale d'Algérie, 2024
9 789969 030204
دار كنوز للإنتاج والنشر والتوزيع
العنوان: اقامة بن مسايب
الكيفان - تلمسان الجزائر
الهاتف/فاكس: 18 - 43 - 56 - (043) 213+
المحمول: 96 - 29 - 04 - 551 - (0) 213+
www.kkonouz.com kkounouz@yahoo.fr

وحدة البحث
في علوم الإنسان للدراسات
الفلسفية، الإجتماعية والإنسانية
UNITÉ DE RECHERCHE SCIENCES DE L'HOMME ETUDES PHILOSOPHIQUES SOCIALES ET HUMAINES
17
جامعة وهران 2
سلسلة أبحاث دكتورالية

فلسفة التجديد
عند عبد الجبار الرفاعي

علم الكلام الجديد مشروع مقاربة تحليلية
ونقدية لأبعاد الفكر الاسلامي

د. صافية مناد

فلسفة التجديد عند عبد الجبار الرفاعي
د. صافية مناد

د. صافية صناد

فلسفة التجديد

عند عبد الجبار الرفاعي

علم الكلام الجديد مشروع مقاربة تحليلية ونقدية
لأبعاد الفكر الاسلامي

سلسة أبحاث دكتورالية

الناشر

وحدة: علوم الإنسان للدراسات الفلسفية والاجتماعية والإنسانية.

عنوان البريد الإلكتروني لمدير الوحدة أ.د عبد القادر بوعرفة:

bouarfah9@gmail.com

« الآراء الواردة في الكتاب لا تعبر عن آراء الوحدة »

حقوق الطبع محفوظة للوحدة

1445هـ - 2024 م

ردمك:

978 - 9969 - 030 - 20 - 4

﴿وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ﴾

سورة القصص الآية:5.

مقدمة السلسة

تَسْعَى الوحدة عَبْرَ التَّكْوِينِ الدِّكْتُورَالِيِّ إِلَى إِصْدارِ "**سَلِسَةِ بُحُوثٍ دِكْتُورَالِيَّةٍ**" تُعْنَى بِمَا يُنْتِجُهُ طَلَبَةُ الدُّكْتوراه. وَيَهْدِفُ إِلَى تَعْزِيزِ القُدْرَةِ عَلَى الكِتَابَةِ الأَكَادِيمِيَّةِ، والْوُلُوجِ إِلَى عالَمِ الكِتَابَةِ. إِنَّ إِنْتاجَ نَصٍّ لَيْسَ بِالْسَّهْلِ وَلَا بِالْمُمْتَنِعِ، وَلَكِنَّهُ يَسْتَدْعِي القُدْرَةَ عَلَى التَّحْلِيلِ والنَّقْدِ، وَمَلَكَةِ التَّرْكِيبِ والتَّجاوُزِ. فَالنَّصُّ لَيْسَ مِلْكًا لِمُنْتَجِهِ بَلْ مِلْكًا لِقارِئِهِ، لِأَنَّ كُلَّ قِراءَةٍ هِيَ تَأْوِيلٌ لَهُ بِناءً عَلَى الفَهْمِ وامْتِلاكِ ناصِيَةِ المَعْنَى، وَكُلُّ قِراءَةٍ لِلنَّصِّ هِيَ قِراءَةٌ تَسْتَدْعِي اتِّخاذَ مَوْقِفٍ، قَدْ يَتَحَوَّلُ المَوْقِفُ إِلَى إِنْتاجِ نَصٍّ مَوَازِيٍّ لِلنَّصِّ الأَصْلِيِّ، فَالْفَلْسَفَةُ فِي جَوْهَرِها هِيَ قوَّةُ المُتَفَلْسِفِ عَلَى مُمارَسَةِ النَّقْدِ ضِمْنَ حُدودِ المَعْرِفَةِ وَإِيثِيقَا التَّواصُلِ.

وَنَحْنُ عَبْرَ هَذِهِ السَّلِسَةِ نَهْدُفُ إِلَى مُحاوَلَةِ دَفْعِ طَلَبَةِ الدُّكْتوراه إِلَى المُساءَلَةِ والنَّقْدِ، وَإِلَى المُجاوَزَةِ والْإِبْداعِ، بُغْيَةَ خَلْقِ فَضاءٍ لِلْحِوَارِ المعرفي الَّذِي يُمْكِنُنَا مِنْ دَفْعِ الكِتَابَةِ في حقول العلوم الاجتماعية بِالْجَزَائِرِ إِلَى التَّمَوْضِعِ مَغارِبِيًّا وَعالَمِيًّا، وَلَا يَتَأَتَّى ذَلِكَ إِلَّا بِدَفْعِ هَذَا الْجِيلِ إِلَى الكِتَابَةِ والرَّدِّ فِي الوَقْتِ نَفْسِهِ. إِنَّ الكِتَابَةَ لَيْسَ تَرَفًا وَلَا شَرَفًا، بَلْ هِيَ رِسالَةٌ تَنْأَى عَنْ حَمْلِها المَوْجوداتِ، تَفْرِضُ عَلَى الكاتِبِ الالتزامَ بِأَخْلاقِيّاتِها وَمَبادِئِها، وَأَنْ يَسْلُكَ الكاتِبُ سُلوكَ الإِنْسانِ الحَكِيمِ، وَأَنْ يَتَمَسَّكَ بِمَا يَفْرِضُهُ الواجِبُ والْحَقُّ، وَأَوْلَى مَراتِبُ الواجِبِ أَنْ يَكونَ أَمِينًا وَصادِقًا، وَأَنْ لَا يَنْتَحِلَ أَفْكارَ غَيْرِهِ، وَأَنْ يُنْسَبَ لِنَفْسِهِ مَا كَانَ مِنْ نَفْسِهِ جُهْدًا وَنَظَرًا وَثانِيها أَنْ يَتَدَرَّجَ فِي الكِتَابَةِ فَالْوُصولُ إِلَى المُبْتَغَى يَبْدَأُ دَوْمًا بِخُطْوَةٍ.

أد. عبد القادر بوعرفة

المحتويات

تصدير 9

1/ الرؤية التجديدية عند عبد الجبار الرفاعي 15

1_ مشروع التجديد في الفكر الإسلامي المعاصر 17

2_التجديد في علم الكلام 25

3_تجديد مباحث العقل الكلامي (قضايا ومسائل) 40

4_الهندسة المعرفية لعلم الكلام الجديد 51

5_ الخلفية المنهجية لعلم الكلام الجديد 56

2/إيديولوجيا التجديد وإلهيات المعاصرة من منظور الرفاعي 69

1_التجديد وقراءة النص المقدس 71

2_الكلام الجديد والظمأ الأنطولوجي 83

3_الإيديولوجية الفكرية والكلام الجديد 97

4_الإلهيات المعاصرة والكلام الجديد 107

خاتمة 113

قائمة المصادر والمراجع 117

تصدير

حقيقة يوجد مفكرين وأصحاب مشاريع بالساحة الفكرية العربية اليوم تحمل حاجياتها الفلسفية كما حملها أهم فلاسفة والمفكرين العرب على مدار نصف القرن الماضي مهتمين بالفكر كقضية ومشروع مثل مشروع حسن حنفي التراث والتجديد وغيره الكثير امثال الجابري واركون ونصر حامدابو زيد .. كذلك اليوم مشروع التجديد ينبثق من علم الكلام مع عبد الجبار الرفاعي هذا العلم الذي عبر تاريخ الفكر الإسلامي مرّ بمرحلتين علم الكلام المعتزلي وعلم الكلامي الأشعري دون أن ننسى المتكلمين من الشيعة والمرجئة والخوارج والجبرية والمتصوفين، "إنّ تقسيم تاريخ علم الكلام إلى هاتين المرحلتين قائم على إستنتاج وجود إتجاهين أساسين لهذا العلم في العقائد والطبيعة والمجتمع وهو إتجاه المعتزلة والإتجاه الآخر المقابل له، الذي يعتمد المعرفة الغيبية وحدها وهذا هو إتجاه من يسمون بأهل السنة وقد حمل الأشاعرة رايته وحاربوا به الإتجاه الأول طوال العصور اللاحقة" يؤكد حسين مروة أنّ المرحلة الأشعرية لم تكن سوى رد فعل على مرحلة المعتزلة حيث إنطلق هذا الموقف من الإيديولوجيا نفسها بطابع ديني تاريخي.

يعتبر الإتجاه العقلاني المعتزلي ميتافيزيقا الإسلام لأنّه منح العقل التفكير الحر دون قيود إنطلاقا من حرية الإرادة الإنسان فهي طريقة تأملية عقلية مجردة، إنتقل بذلك التفكير من البسيط المباشر الى التفكير المركب الغير المباشر، أي رفض ونقد كل من النظر الإيماني الغيبي ووجوب تقديم الإيمان على العقل، فجاءت الأشعرية بحملة إضطهاد ضد الفكر المعتزلي وكل ما يتضمنه؛

رد فعل شعار العودة إلى نصرة العقل مذهب أهل السنة بالأدلة العقلية غير أن هذا الشعار لم يكن سوى مجاراة شكلية لحاصل عملية التطور التاريخي.

بمحاولة علم الكلام الأشعري أن يقطع تطور الفكر العربي ليعود به إلى طريقة أهل السنة مع إضطهاده للفلسفة التي تعتبر التحول الكيفي لتراكمات التطور فكل حملات الإضطهاد والإرهاب كما أسماها حسين مروة على الفلسفة والفلاسفة وأهل التوحيد كانت أيضا ضد العلوم الطبيعية والرياضية، بحيث للغزالي دور مهم في عملية الإضطهاد حيث أصبحت الفلسفة اللاهوتية فلسفة إقصاء لا تفكير وإتخذت في القرون الوسطى من أفكاره سلاحا ضد العقل.

حيث يؤكد إبن رشد على أن وقوع التأويلات في الشريعة هو ما أدى للخلاف والصراع والنزاع والإضطهاد الفلسفة بإعتبارها تخالف الشريعة، والفلسفة عند إبن رشد هي الحكمة ويراد بها فلسفة أرسطوا وهو ماخالفه الغزالي وإعترض عليه، ورفض الجمع بين الحكمة والشريعة وهنا إفترق الجموع إلى فريقين واحد يذم الحكمة والحكماء والآخر يذم التأويل الشرع، "فلا قدرة عند الجمهور على فهم البرهان فتنتج المفسدة والاختلال قطعا، لأنّ فيه إفصاحا بالحكمة لمن ليس أهلا لها".

فمن خلال هذا الفهم، حدث تقسيم الخطاب إلى إجمالي وتفصيلي فالأول للعوام والثاني للعلماء، يختلف أحدهما عن الآخر في التفاصيل لا الحكم وهي طريقة المتكلمين من الأشاعرة، لذلك يقول إبن رشد: "إنّ هاهنا ظاهر من الشرع لا يجوز تأويله، فإن كان تأويله في المبادئ فهو كفر وإنّ كان تأويله فيما بعد المبادئ فهو بدعة. وها هنا أيضا ظاهر يجب على أهل العرفان تأويله، وحملهم إياه على ظاهره كفر، وتأويل غير أهل البرهان له وإخراجه عن ظاهره كفر في فهم أو بدعة، ومن هذا الصنف آية الإستواء وحديث النزول" وهنا

تتجلى مسألة الظاهر والباطن لا يحل لأهل البرهان الكشف عن إعتقادهم للجمهور.

يصرح إبن رشد أنّ الشريعة هي الفضيلة العملية للجمهور لا يحق تأويلها ولا البحث في مبادئها ولا البرهان عليها فالتأويل صالح للفلسفة لا الشريعة. إختلط العقل بالعلم الإلهي فنتجت عنه كل المفارقات التي ساعدت على هيمنة اللاهوت الصراطي على الفكر والعقل فأصاب العقل الكلامي الجمود والقصور، فصورة الله في علم الكلام الأشعري هي صورة السيد المخيف المرعب المتمرس في البطش والتنكيل والعقاب والعذاب.الإنسان عبد مسترق خانع دليل حقير .لله أنّ يفعل بهم ما يشاء بلا أنّ يوصف أي فعل يصدر من الله ـمهما كانـ بالقبح أو الحسن، فله أن يعذب العادل ويثبت الظالم"، هنا نشأ التصور لله لاهوت الإسترقاق كما أسماه عبد الجبار الرفاعي، وهو منافي كليا لطبيعة الإلهيات بكل مقدساتها، فالإلهيات الكلاسيكية إنتجت نظام أبوي مستبد على مختلف المستويات من قبيلة إلى الدولة، حجب بذلك حقيقة الإلهيات المتعلقة مباشرة بحقيقة الفكر الديني أو الشرع وما يحمله، حيث أصبح يصدر عن لاهوت الإسترقاق كل أشكال العبوديات والقمع والإضطهاد كما حدث مع نكبة المعتزلة، والإنسان بطبيعته البشرية ينفر من الإستعباد ويلجأ لكرامته ويكره زيف التدين، بهذا ينفر كليا من العلم الإلهي وما يحمله.

فالصلة التي حكمت الإنسان بالعلم الإلهي كانت صلة صراطية عن طريق الإضطهاد بإسم الدين حيث نجد اللاهوت الهيمني بعيد كل بعد عن التدين الصحيح ومبادئ الشرع والعلم الديني؛ فعلاقته بالله لم تكن علاقة روحية ولا أخلاقية وإنما علاقة وجوب وجبر ولا إختيار وحرية وتعقل إنّما إكراه وإمتهان، فتغير إيمان البريء إلى نفور من كل ماله صلة بالإلهيات والدين ككل.

كل الرؤى الإعتقادية التي تبنتها الفرق الكلامية صنعت صورة لله ووضعتها ضمن سياق الكلامي والإعتقادي لها، فكانت صورة الله "أول ممارسة تأويلية إجترحها البشر"، ممّا أدى إلى ظهور اللاهوت الصراطي كأداة ضعف لكل مرتكزات العقلية الأساسية للعقل الكلامي وضيق الإجتهاد حيث أصبح بون شاسع بين المتكلم والسلطة بسبب السياسة، فأصبح هناك من يعتنق إعتقاد السلطوي وهناك من مصيره النفي والتكفير ولا أساس لمعتقده دون ولائه، إنتهت بذلك كل محاولات الكلامية الإستئنافية في النظر لمدونات الكلامية تحديثية.

مع دخول الفكر الإسلامي إلى عالم الإيديولوجيا جعل من العقل في قصور حيث دخل الفكر الإسلامي لمرحلة الظلمات ما أدت لتشتيت المسلمين وتعدد الفرق وتحلل التراث الكلامي من مفهومات إعتقادية الى ذم وتحريم النظر فيه، إختلفت الشعارات بإسم الدين والشرع وكثرت الصراعات وحمل الإضطهاد دماء المسلمين وأعناق العلماء .

كل تلك، الظلمات تحمل في طياتها بعض من النور بعد كل المآسي التي عايشها الفكر الإسلامي، حيث جاءت محاولات تحديثية للروح التفكيرية عامة وخاصة الكلامية منها، بإعتماد العقل في سياق الشرع، العمل على بناء فكر ديني جديد، أو علم كلام جديد يسمح للمسلم الإحتفاظ بإيمانه والعيش في عالم الإختلاف العقائدي والثقافي دون خوف وإبراء الدين من كل شعارات السوداء الموهمة للتدين فالدين يخاطب العقل كما يخاطب العاطفة وكلاهما سيان لعالم إنساني متدين ومنفتح آفاقه على الفكر عامة.

"كما اكد جورج قنواتي في كتابه فلسفة الفكر الديني بأن التجديد قد أخفق بحيث كان بوسع الفلسفة أن تحدثه إخفاقا تاما؛لم يتبين علم الكلام لدى

المتأخرين، منزلة الفلسفة المستقلة وأراد أن يصبح هو فلسفة فأدى به ذلك إلى الجمود على التقليد، ومن جميع ماجاء به المتأخرون لم يحتفظ هذا التقليد إلا بضرب من التدقيق المصطنع في إيراد الأدلة وتسخيرها لقضايا بلغت من البساطة منتهاها"، فطريقة المتأخرين خلطت بين الفلسفة وعلم الكلام فلا يمكن التميز بين المنهجيتين في المبادئ والموضوعات وحتى النتائج.

فتحول بذلك علم الكلام إلى فلسفة متنكرة، فالكثير من المتكلمون حذو حذوا الطوسي يدافعون عن إبن سينا ردا على الغزالي أو الشهرستاني، فتكاثرت الشروحات والتفسيرات والمناظرات رافقها كل من الجدل والإستدلال، لهذا تفوقت الفلسفة على الكلام وبقي الكلام محصورا في دائرة التقليد والجمود والتي كانت أطول فترة "مرّ بها تاريخ علم الكلام التي تمتد طول أربعة قرون أو خمسة وتشمل العهد الحديث كله في العالم العربي. فالجمود الذي أصاب العقل الكلامي وجعله في سبات وغياب تام عن التفكير لزمن طويل جعل من الروح التحديثية والتجديدية لمحاولة إحياء الفكر الديني عامة وعلم الكلام خاصة.

فهنا تتراوح الأفكار وتختلف الأراء وتتصادم النظريات مما يزيد من مشروعية البحث في التجديد لعلم الكلام وهذا ما أرساه عبد الجبار الرفاعي في تفكيره ضمن البحث في الظمأ الأنطولوجي والإنسانية الإيمانية، فلسفة الدين، علم الكلام الجديد ووهم التأسيس وعلم الجديد والحياة الأخلاقية، وعلم الكلام الجديد مدخل لدراسة اللاهوت الجديد وجدل الدين والعلم، والإغتراب الميتافيزيقي كلها عناوين لمشاريع فكرية نقدية محضة تواكب روح العصر وتبحث عن مخرجات لظلامية الفهم وإلتباس التفكير الذي لايزال يعاني منه الفكر والواقع الإسلامي المعاصر اليوم.

اعطى عبد الجبار الرفاعي تأسيسا لعملية التجديد في علم الكلام من حيث دراسة منهجه والمناهج المتداخلة فيه وإمكانية الأخذ بمناهج غربية معاصرة وتداخل موضوعات الكلام الجديد ضمن هندسته المعرفية من مقارنة الأديان وعلم الإجتماع الدين وعلم النفس الدين وأنسنة الدين وفلسفة الدين وكل ما له علاقة بالعقائد من اللاهوت وتفسير النص وقراءته للعقلانية الإسلامية والإلهيات الغربية المعاصرة وتباينها مع الكلاسيكية وغيرها. لقد حاول الرفاعي جمع كل الأراء والأفكار في مجلة قضايا إسلامية معاصرة بإعتباره رئيسا لها ومدير تحريرها والتي تعد منبرا هاما لمجتمع المفكرين المعاصرين أمثال حسن حنفي ومصطفى مليكيان وعبد الكريم سروش وغيرهم من المفكرين المعاصرين المهتمين بالفكر الإسلامي المعاصر، فقد أوجدنا المجلة تحمل مشاريع فكرية خاصة وهامة جدا تطرح بموضوعية ومنهجية معرفية وعلمية محضة، كما خصص عددين لعلم الكلام وتجديده أو ما يطرح بعلم الكلام الجديد كما طرح تحت أعداده كتاب لمجموعة مفكرين تحت عنوان موسوعة فلسفة الدين3، علم الكلام الجديد مدخل لدراسة اللاهوت الجديد وجدل العلم والدين.

الرؤية التجديدية
عند عبد الجبار الرفاعي

1/مشروع التجديد في الفكر الاسلامي المعاصر

تعد مسألة التجديد[1]، من المسائل المهمة التي شغلت الفكر الإسلامي المعاصر[2] والكثير من المفكري من هذا العصر، فلا يخلو أي مذهب فكري حديث أو معاصر في إطار الفكر الديني الإسلامي من إتخاذ موقف منها ويعد علم الكلام من المباحث المهمة في الفكر العقائدي التي إنشغل بها الفكر الديني بشكل عام والإسلامي بشكل خاص.

وذلك بالكشف ومعرفة عن أهم أسباب الإنحطاط الذي أصاب الأمة في بنائها،"فدخلت في مسار الإنحطاط فسوف يتداعى الإطار الإجتماعي لنمو المعرفة وتسود حالة من تشتت العقل وتشوه أراؤه، تدخل معها معارف الأمة وعلومها مسار الإنحطاط، تبعا لما عليه أحوال الأمة، فيتراجع دور العقل ويضمحل التفكير الكلامي وتغدوة المحاولات الجديدة إستئنافا للمحاولات

---

[1]_التجديد: كما يعرفه حسن حنفي في مشروعه التراث والتجديد، وهو إنتقاءمذهب حديث او معاصر ثم قياس التراث عليه، ورؤية هذا المذهب المنقول في تراثنا القديم وقد تحقق من قبل، ومن ثم نفتخر بأننا وصلنا الى ما وصل اليه الأوربيون المعاصرون بعشرة قرون أو أكثر من قبل، فهناك أرسطية ليبرالية، ومادية إشتراكية المعاصرون بعشرة قرون أو أكثر من قبل، فهناك أرسطية ليبرالية، ومادية إشتراكية، وديكارتية إصلاحية، وكانطية أخلاقية، وماركسية غربية، وشخصانية إسلامية، ووضعية اصولية، هذا ما أسماه حنفي بالتجديد من الخارج أما التجديد من الداخل وهو ابراز أهم الجوانب التقدمية في تراثنا القديم وابرازها تلبية لحاجات العصر من تقدم وتغير إجتماعي، فتبرز الاتجاهات العقلية في تراثنا القديم عند المعتزلة وغيرها ...الخ، للمزيد، أنظر الى حسن حنفي، التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، المؤسسة الجامعية الدراسات النشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط4، 1992، ص ص31، 32

[2]_ الفكر الاسلامي المعاصر: هو الانجاز الفكري المستند الى المرجعية الاسلامية، المتحقق بشرط المعاصرة وهو عمل ونتاج جهد بشري قابل للاخذ والرد، مرجعيته تحدد اطاره الفكري النظري والتصوري والمنهجي العملي في الاسلام.

الماضية لا تتخطى إشكالياتها ومسائلها، بل بنائها وأساليب تعبيرها"[1]وهذا يعني أنّ التجديد يثير كثيرا من الإشكاليات والتساؤلات سواء على الصعيد الفكري المعرفي أو على الصعيد العقائدي الديني، مما أدى لظهور إجتهادات في القرن التاسع عشر مع عصر النهضة الأوربية .

إنّ الدراسات في الفكر الإسلامي المعاصر التي تناولت مسألة التجديد عند المفكري متنوعة ومتفاوتة من حيث أساليب ومناهج، بداية بإطارها التاريخي، ومنها ما يعالج في الإطار العقائدي، ومنها ما يعالجها في إطارها الفلسفي التقليدي القائم على الفلسفة الأوربية بمناهج غربية كذلك.

فالتجديد والتغيير سنة مقررة كما ثبت عن الرسول (ص)"والإمام السيوطي يستهل كتابه المذكور ((التنبئة) بقوله: "الحمدلله الذي خص هذه الأمة الشريفة بخصائص واضحة للمجتهدين وبعث على رأس كل مائة سنة من يجدد لها أمر الدين"[2]، فالتجديد يشمل كل الحياة الإعتقادية فالحضارة الإسلامية كلها حملت صراعات حول العقيدة وصلت لسفك الدماء فالتغيير واجب فكري كما يقول أمين الخولي أنه بيان لإمكانية الإختلاف وبالتالي لقابلية التطوير والتجديد، فينتهي الخولي" إلى أنّ تطور العقائد ممكن وهو اليوم واجب لحاجة الحياة إليه، وحاجة الدين إلى تقريره"[3].

كما يميز حسن حنفي بين علم العقائد وعلم الكلام حين يقول": هناك فرق شاسع بين علم الكلام والعقائد الدينية. فعلم الكلام محاولات إجتهادية لفهم العقيدة أو العثور على أساس نظري فيها وللأحداث السياسية التي سببتها وللغة

[1] ـ عبد الجبار الرفاعي، مقدمة في سؤال اللاهوتي الجديد، سلسلة فلسفة الدين والكلام الجديد، بيروت، دار الهادي، ط1، 2005 ص17

[2] ـيمنى طريف الخولي، الطبيعيات في علم الكلام، المرجع السابق، ص19

[3] ـ امين الخولي، المجددون في الاسلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1992ص52

العصر التي عبرت بها، وللمستوى الثقافي الذي ظهرت خلاله، فلا يمكن إذن للتوحيد بين العقيدة كحقيقة مطلقة وبين الصياغات التاريخية لها التي تحدث في زمان معين ومكان معين وبلغة معينة وعلى مستوى ثقافي معين".[1] فهم التجديد وضرورة التغيير تجعل الكلام التراثي في نماء وسيرورة حتى لو بقالب فكري مغاير ومعاصر يلائم إشكاليات العقل المعاصر.

فيمكن أن يكون التجديد عن طريق التحول التاريخي لكل من موضوعاته ومناهجه وإشكالاته وأهدافه، فلا يعني التجديد قلب كل شيئ رأسا على عقب بل الإستمرار في بعض نواحي التراث الفكري.

فضرورة التجديد التي واثبت علم الكلام لعدة أسباب منها: إنتشار النزعات الإلحادية ودخول الإسرائيليات ضمن المعارف الإسلامية عن طريق علماء من بني إسرائيل والنصارى أسلموا في عهد الصحابة وحملوا معهم معارفهم السابقة، فنسيان الإنسان في مباحث الكلام القديم وعدم وجود مبحث للأخلاق ضمن المباحث الكلامية السابقة على غرار تطور العلم الحديث وبقاء الكلام في حالة جمود وتقليد.

دعا النورسي لضرورة التجديد وذلك برؤية العقائد الإسلامية من خلال القرآن حيث قال " فقد كان أولى بالمسلمين جميعا متكلمين وغير متكلمين أن يتدبروا آيات الكتاب_القرآن _لكي يستنبطوا منها أدلتهم بدلا من أن يعمدوا إلى نظريات فلسفية، وأجدر بهم أن يكتفوا بأدلة القرآن لأنها تصلح للناس جميعا ولأهل الجدل أيضا، ذلك لأن القرآن يتوجه إلى جميع المستويات

[1] _ حسن حنفي، من العقيدة الى الثورة، المجلد الخامس: الايمان والعمل _الامامة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 1988، ص63.

العقلية"[1]، فالنورسي يؤكد على أن القرآن أساس الماضي والحاضر في رؤية علم الكلام ودراسته للعقائد الإسلامية.

فالتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر جاء على أساس مشاريع فكرية، ومع أزمة الفكر الديني والنكبة الهزيمة لسنة 1967م، التي كانت أساس للتفكير بالتجديد والنهضة الفكرية، لأن تفكيرنا المعاصر هو نتيجة لتفكير إرث وحصيلة لتراثنا القديم وأزمات الإنسان العربي والعقل الإسلامي المتعلقة بالتطور الفكري، فالفكر السائد في تراثنا القديم هو الإلهيات وما الطبيعيات إلا مقدمة للإلهيات.

ينظر حسن حنفي في مشروعه التراث والتجديد ويؤكد على أنّ التراث هو نقطة البداية كمسؤولية ثقافية وقومية، فالتجديد هو الغاية وهي المساهمة في تطوير الواقع وحل مشكلاته، والقضاء على أسباب معوقاته، وفتح مغاليقها التي تمنع أي محاولة لتطويره"[2]، فالتراث[3] هنا هو نظرية للعمل كما يقول أمين الخولي "إنّ ذلك التجديد في رؤوس القرون هو العمل الثوري الكبير الذي تحتاجه الأمة كأنما هو ثورة إجتماعية دورية يقوم بها عارف بالحياة متصل بها وعميق الفكرة عنها"[4].

---

[1] ـأحمد محمد سالم، تجديد علم الكلام قراءة في فكر بديع الزمان النورسي، (لم تذكر البيانات)، ص151.

[2] ـحسن حنفي، التراث والتجديد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط4، 1992، ص14

[3] ـ التراث هو مايعبر عن الواقع الاول الذي هو جزء من مكوناته وعبر عنه القدماء باسم اسباب النزول لهو في الحقيقة اسبقية الواقع على الفكر ومناداته له، كما انه عبر عنه القدماء باسم الناسخ والمنسوخ ليدل على ان الفكر يتجدد طبقا لقدرات الواق وبناء على متطلباته، فهو اذن مجموعة تفاسير التي يعطيها كل جيل بناء على متطلباته فهو ليس له وجود مستقل عن واقع حي يتغير ويتبدل، يعبر عن روح العصر، وتكوين الجيل ومرحلة التطور التاريخي، عن نحسن حنفي، التراث والتجديد، ص ص 15، 16

[4] ـ امين الخولي، المجددون في الاسلام، المرجع السابق، ص17.

بداية التجديد تنطلق من الماضي "فالموروث عن الأسلاف هو لنا بمثابة نقاط إبتداء، نبقي بعضها ونحذف بعضها بحسب ماتقتضيه حياتنا العصرية"[1]، فمسألة التراث والمجددون أو كما يسميه البعض القديم والجديد وهي مشكلة تظهر لحظات تحول المجتمعات وإنتقالها الى مرحلة التقدم، فالمجامع العربي الإسلامي، فالنمو كما عبر عنه حسن حنفي بطبيعته هو خروج الجديد من براعم القديم، "إن عنصر الواقع ذاته يحتوي على المخزون النفسي القديم بإعتباره أحد مكونات الواقع أما الدخول في الواقع مباشرة و محاولة تنظيرية فهو نقص في النظرة الموضوعية وإغفال الأساس النفسي لسلوك الجماهير والتعامل مع الظواهر الإنسانية وكأنها ظواهر طبيعية خالصة، وقد تتضارب التفسيرات للواقع الواحد بناء على الإختلاف النظري المسبق لدى الباحثين و لو أخذ الواقع النفسي في الحسبان لتكاملت نظرتهم وإتفقت تفسيراتهم"[2] .

فالتراث بقيمته يسرع في بناء التغيير التحتي الذي به يتغير البناء الفوقي آليا لما يحمله من مخزون نفسي وثقافي متشعب، والتي تحدد مكونات الواقع التي تتطلب عملية إعادة تفسير القديم.

ولا يزال الكلام لحسن حنفي ؛ولكن الواقع أكثر تعقيدا لأنّه يقوم على الزمان والتراكم الزمني الواقع تاريخ ممتد كميدان للفعل ولا يمكن فهمة إلا داخل مسار التاريخ - الوحدة الكلية- ؛إن التحليل المباشر الواقع بلا تنظير راجع إلى نقص أيديولوجي عند الباحث ناشئ عن نقص في الوعي النظري أو عن خوف من إنتساب إلى نظرية، وكذلك يقع الخطأ عند إستنباط الواقع من نظرية مسبقة سواء كانت موروثة أو منقولة أو عصرية تجمع بين الموروث والمنقول

[1] ـ زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، مكتبة الاشرة دار الشروق، ط1، 1971ص19.
[2] ـ حسن حنفي، التراث التجديد، المرجع السابق، ص33

فالتراث والتجديد ليس المقصود منه التعامل مع معطيات ثقافية والإصلاح بينها بل المقصود منه إدراك الواقع بنظريه علمية"[1].

قضية التجديد من منظور حنفي هي قضية تنظير المباشر للواقع، لأن التراث هو من يمد الواقع بنظريات تفسيرية قادرة على تغييره والتجديد فيه فهو إعادة بناء وقراءة وفهم التراث حتى يتلائم ومقتضيات العصر، كما يقول حسن حنفي "سواء بدأنا من التراث لفهم الواقع أو التنظير المباشر للواقع،فكلا المنهجين النازل والصاعد يؤديان الى نفس النتيجة، ويصلان الى نفس التحليل إن تم تطبيقهما معا وليس كلا منهما على إنفراد فلا الواقع يستنبط من الفكر ولا الفكر يأتي من الواقع المسطح الجزئي و إن كان يأتي من الواقع العريض"[2] وهذا يعود إلى مصدر التراث وهو الوحي.

يعرف عبد الجبار الرفاعي* مصطلح التجديد فيقول: "هو أحد أشد الكلمات إثارة وإستفزازا في الإجتماع الإسلامي اليوم، فبينما تصر طائفة من

---

[1] ـالمرجع نفسه، ص33.

[2] حسن حنفي، التراث والتجديد، المرجع السابق ص35.

ـ *عبد الجبار الرفاعي : : مفكر عراقي معاصر من مواليد 1954 العراق، دكتواره فلسفة اسلامية 2005، ماجستير علم كلام 1990، بكالوريوس، دراسات اسلامية 1988، انخرط في دراسة العلوم الاسلامية في الحوزة العلمية في النجف الاشرف سنة 1978، تتلمذ في المنطق والنحووالصرف والبلاغة والفقه واصول الفقه، اصدر مجلة قضايا اسلامية بالتعاون مع الشهيد العلامة مهدي العطار وراس تحريرها للسنوات 1994، 1998، اصدر مجلة قضايا اسلامية معاصر ة سنة 1997، ويراس تحريرها وهي مازالت تصدر في بيروت صدر منها خمسة وستون عددا، أصدر سلسلة كتاب قضايا اسلامية ماصرة، واصدر سلسلة كتاب فلسفة الدين وعلم الكلام الجديد واصدر سلسلة كتاب ثقافة التسامح الدورية في بغداد أصدر سلسلة كتاب فلسفة وتصوف في بيروت واصدر سلسلة كتاب تحديث التفكير الديني في بيروت 2013، صدر له مناهج التجديد 2000، وعلم الكلام الجديد وفلسفة الدين 2002، الاجتهادج الكلامي: مناهج ورؤى متنوعة في الكلام الجديد 2002، انقاد النزعة الانسانية في الدين 2012، تمهيد لدراسة فلسفة الدين2014، الدين واسئلة الحداثة 2015، الايمان والتجربة الدينية 2015، الدين والظما الانطولوجي، 2015، الحب والايمان عند سورن كيركوورد2015، علم الكلام الجديد : مدخل لدراسة اللاهوت الجديد وجدل العلم والدين2016

الإسلاميين على ضرورة إستبعاد أية ممارسة تجديدية أو إصلاحية في الفكر الإسلامي و إصلاحه، إذا ما أراد المسلم الإنخراط في العصر والإصغاء إلى إستفهاماته وتحدياته"[1]، فليس التجديد حركة تشتت أو إنزلاق أو إنشقاق عن القيم المتعلقة بالتراث الأمة وليس لونا إيديولوجيا وليس نوعا من القطيعة المعرفية مع الموروث وليس منهجا لنزعة التغريبية وإنما هو إعادة بث روح في تراث الأمة وإحياؤه، فقانون الحياة هو "إنّ من لا يتجدد يموت" وكما يصرح الرفاعي أنّ أروع تعبير يفصح عن عملية التجديد "هذا ماقاله الشيهد الشيخ مرتضى المطهري، من أنّ الدين يصاب بأعراض كأي حقيقة من الحقائق، وهو كالماء الذي ينبع من العين الصافية بيد أنه يتلوث بمجرد جريانه في الأنهار، بحيث يجب تطهيره وتعقيمه من الملوثات"[2].

نجد محمد اقبال في بداية كتابه تجديد التفكير الديني في الإسلام "أن التفكير الفلسفي ليس له حد يقف عنده، فكلما تقدمت المعرفة فتحت مسالك للفكر جديدة، أمكن الوصول إلى أراء أخرى"[3]، فهنا التجديد يحتاج إلى العقل الذي تمتلكه الفلسفة وهكذا يمكن إستخدامه ضمن مباحث الدين للتحليل وتفسير كل ما يتعلق بالجوهر وإخراج المكنون من الموروث الإسلامي في كل جوانبه سواء الصوفية أو العرفانى وحتى الفلسفية منه.

التجديد كعملية فكرية معرفية ومنهجية تدرس الواقع وتبدأ من التراث هادفة ضرورات المستقبل، سواء كبناء لإعادة قراءة وفهم الموروث أو نقد للانساق

---

[1]_ عبد الجبار الرفاعي، عن مقدمة كتابة اشكاليات التجديد، لماجد الغرباوي قضايا اسلامية، دار الهادي ط1، 2001، ص5

[2] _ عبد الجبار الرفاعي، عن مقدمة كتابة اشكاليات التجديد، المصدر السابق، ص6

[3]_ محمد اقبال، تجديد التفكير الديني في الاسلام، ترجمة محمود عباس مراجعة عبد العزيز المراغي ومهدي علام، دار الهداية، ط2، 2000، ص4.

الثقافية والفكرية، في كلا الحالتين تهدف لتقويم ودراسة مشكلات الواقع وإعادة صياغة بنية الفرد المعرفية، لتفعيل دور الإصلاح والنهضة ؛ومن ثم "ينتهي منشأ الحاجة للتجديد إلى التطور الحضاري المتصاعد الذي راح يلقي بظلاله منذ عصر النهضة وإتصال المسلمين بالحضارة الحديثة من خلال إلتماس الغربي الإسلامي، حينما إكتشف المسلمين الفارق الحضاري بينهم وبين الآخر،ووعوا مقدار التخلف بالقياس إلى ماكانت عليه الحضارة الإسلامية وماحققته الحضارة الغربية اليوم، راحوا يبحثون عن أسباب التخلف عبر مراجعة حقيقية للواقع ومكوناته الثقافية"[1].

يكون بذلك التجديد ضرورة معرفية أنتجها الوعي وحددتها أزمة الفهم وهي الوعي والمعرفة والموقف من الواقع فهي ثلاث مكونات للمثقف والتي تصح بها عملية التجديد وتنتج فاعلية جراء تفاعل هاته العناصر الثلاث بإيجابية العقل. فالتجديد يستفيد في عمليته الحفرية من كل المخزونات الفكر البشري سواء الفكرية أو الدينية أو غير دينية أو نسقية أو علمية أو جغرافية؛ كلها تدخل في طابع التاريخ والنتاج المعرفي يتطلب الحفر في كل مكونات التاريخ والموروث لينسجم مع المنظومة الفكرية للأمة سواء عقائديا أو ثقافيا أو حتى إجتماعيا، فالفكر الديني هو صورة للنتاج المعرفي في كل الحقول المعرفية سياسية ودينية وفكرية.

[1] ـ ماجد الغرباوي، اشكاليات التجديد، المرجع السابق، ص ص25، 26.

2/التجديد في علم الكلام:

التجديد في علم الكلام كمشروع فتي لم يظهر بعد إلا كمحاولة فكرية لإحياء روح العقل الكلامي، كما إعتبره عبد الجبار الرفاعي مشروع ضمن فلسفة الديني؛ سلسلة كتاب فلسفة الدين وعلم الكلام الجديد وسلسلة كتاب أفاق التجديد وسلسلة كتاب تحديث التفكير الديني التي ضمنت حوارات تجديدية وظف فيها التراث كأساس للمشروع الفكري التحديثي ولاهوت جديد،الذي إبتدأ من منظور الجديد للقرآن وفعل فيه كل المشاريع الفكرية اليسارية الإسلامية والحداثية من مشروع حسن حنفي العقيدة والثورة إلى الهرمينووطقية الشبستري الى نقد الروحي للحداثة الغربية لداريوش شايغان لعقلانية ومعنوية لمصطفى مليكيان وتأويلية عبد الكريم سروش والإسلاميات التطبيقية لأركون والإبستمولوجيا الكونية الإنسانية لأبي قاسم حاج حمد، كل هاته المشاريع وجدت في سلسلة حوارات ومقالات ضمن الكتب الخاص بالتأليف أو ضمن أعداد مجلة قضايا إسلامية التي خصها بالفلسفة الدين وعلم الكلام لأعداد كثيرة .

كانت بداية إرهاصات التجديد في علم الكلام مع العلماء التحديثيون في القرن التاسع عشر بعد كل من الأفغاني ومحمد عبده والشيخ محمد رضا وصولا الى الطبطبائي وتلميذه الشهيد مرتضى مطهري وعلي الشريعتي وسيد قطب والسيد محمد باقر الصدر وعبد الرحمن الكواكبي وشبلي النعماني والطاهر حداد و محمد الطاهر بن عاشور وهبة الدين الشهرستاني ومحمد جواد البلاغي ومحمد حسين النائيني ... وغيرهم الكثير،ممن مهدوا الطريق أمام التجديد في الفكر الديني بصفة عامة وعلم الكلام بصفة خاصة،وبعد إنتصار الثورة الإسلامية في إيران التي أدت إلى تشكل واقع مقلق على علم الكلام،"فحال علم الكلام الجديد

ماقبل الثمانينات ومابعدها كحال علم الكلام القديم قبل الطوسي والغزالي والفخر الرازي ...وبعدهم،أو كحال علم الحديث قبل الموسوعات الكبرى كالكافي والبخاري ...وبعد هذه الموسوعات"[1].

أثيرت بذلك إشكالات وإستفهامات بصورة مكثفة ضمن التساؤلات الكلامية على أكثر من صعيد، أثارتها ظاهرة الإستشراق والعلمانية والقومية التيار الماركسي وغيرها من المشاريع الفكرية التي ضاغطت الفكر الإسلامي وأثرت عليه، فصارت المشاريع كتحديات تلزمها الإشكاليات المطروحة على العقل الإسلامي بالإجابة عنها ومواكبتها ،فأصبح الفكر الديني بحاجة إلى تفسير فلسفي ونظريات متناسقة تدفع العقل الكلامي لرسم خرائطه من جديد، فالتفكير في التداولات الكلامية التي أفرزتها التساؤلات والجدالات حول التجديد في الكلام أو مفهوم الكلام الجديد، "يمكن القول أنّ علم الكلام هو العلم الذي يبحث عن الله تعالى وصفاته الذاتية والفعلية،أو هو العلم الذي يبحث في العقائد الإيمانية.

ويلاحظ أنّ منطلق تبيين مفهوم علم الكلام هو موضوعه وقد جعل الموضوع في العبارة الثانية موضوعات المسائل (العقائد الإيمانية) بينما جعل في العبارة الأولى الجهة الجامعة لموضوعات تلك المسائل وهي الله تعالى وصفاته"[2]؛ فمفهوم التجديد في علم الكلام يتبين لنا من مفهوم الكلام الكلاسيكي فهو "الكلام القديم لكن بشكل متكامل أكثر، أو هو مرحلة متأخرة من الرشد

[1] ـحيدر حب الله، علم الكلام المعاصر، المركز العالمي للعلوم الاسلامية، ط1، 1381ه، ص118
[2] ـ الشيخ محمد شقير، دراسات في الفكر الديني (فلسفة الدين و الكلام الجديد)، دار الهادي ط1، 2008،، ص13

العلمي والنضج الفكري لعلم الكلام وهو لا يختلف عن الكلام القديم إلا في مسائله ومبادئه"[1].

فالجدال حول تحديد مفهوم تجديد علم الكلام مثلما ذهب بعض المفكرين أنّه لا يعني سوى تجديدا في المسائل والمبادئ وإستكماله لإطار علم الكلام القديم،"غير أنّ ذهب غيرهم إلى أنّ مفهوم تجديد علم الكلام لا يقتصر على ضم مسائل جديدة فحسب، وإنّما يتسع ليشمل التجديد في: المسائل، والهدف، والمناهج، والموضوع، واللغة، والمباني، والهندسة المعرفية"[2]، فمسألة التجديد حددت لنا كلام قديم وكلام جديد وهل يوجد كلامين؟ وعلى أي أساس يكون الفرق؟ فهل هو تجديد صوري؟ أو تجديد للمسائل والهدف والموضوع؟ أو أنه تشابه التسمية والفرق في المتن؟ أو أنّ التجديد يتعلق بالنسق المنهجي واللغة والمبادئ كما عرف بها التجديد بمصطلح الهندسة المعرفية؟.

نقول أنّ التجدد والتغيير يستدعي رؤى عميقة وإصلاحات كبيرة في العقل الكلامي نفسه ومباحث الكلامية القديمة "فالتجديد في المسائل يعني توالد مسائل جديدة، نتيجة للشبهات المستحدثة، ينجم عنها نمو وتطور علم الكلام نفسه. أمّا التجديد فالهدف يعني تجاوز الغايات المعروفة لهذا العلم، التي تتلخص في الدفاع عن المعتقدات، إلى تحليل حقيقة الإيمان ومجمل التجربة الدينية. كما أنّ التجديد في المناهج يعني التحرر من المنهج الأحادي، والإنفتاح على مناهج متعددة في البحث الكلامي تشمل المناهج الهرمينوطيقية، والسيميائية، والتجريبية، والبرهانيه، مضافا إلى ظواهر النصوص، والحقائق التاريخية"[3].

---

[1] ـ المرجع نفسه، ص14

[2] ـ عبد الجبار الرفاعي، علم الكلام الجديد، المصدر السابق، ص43

[3] ـ المصدر نفسه، ص43

فمصطلح الكلام الجديد من مصطلحات القرن الأخير في الثقافة الإسلامية وأهمية التجديد مرتبطة لغويا "لأن اللغة التقليدية القديمة لعلم الكلام لم تعد صالحة لزماننا فلا بد من الوصول للناس بلغة العصر"[1].

اللغة تحدد الفهم البشري وهي من الضروريات الملحة في معالجة قضايا العقيدة ففي مخاطبة الناس تكون رسالة والرسالة متنها لغويا من خلالها تتحدد القوالب القلبية على العقلية وتنتج قناعة إيمانية، كما أكد على ذلك النورسي أنّ الإيمان يحقق الوظيفة الإجتماعية للدين وهذا نهج لم يكن موجودا في علم الكلام القديم، فالتحول في الموضوع والمنهج والمبدأ يحقق توزان النظر في القضايا العقيدة التي تحملها النصوص المقدسة سواء الموجودة على متن الواقع أو القيم أو حتى الأخلاق، فالتجديد في اللغة "يتحقق بالإنتقال من لغة المتكلمين القديمة، ومعمياتها وألغازها، إلى لغة حديثة تستقي من المكاسب الجديدة للمعارف والعلوم والفنون والآداب،وتعبر عن الفهم الجديد للطبيعة البشري، وحقوق الانسان وحرياته"[2].

حسب قول الرفاعي أنّ لغة علم الكلام القديم دخلت مرحلة الشيخوخة منذ مدة طويلة، فاللغة مركب شامل للأسئلة، فإنها تحيي وتنمي التفكير تغتني بمعجم يقويها بإستمرار بمصطلحات منفتحة على العقل والتطور والإبداع.

علم الكلام الجديد كما عرفه محمد عمارة:"هو ذلك الذي يخلص وينفي العقيدة الإسلامية ـأصول الدينـ من ((شغب)) المتكلمين القدماء، الذي كان مبعثه التعصب المذهبي أكثر من الإختلاف الحقيقي وهو ـلذلكـ القادر على إكتشاف المساحة الواسعة للأرض الفكرية المشتركة بعين مذاهب وتيارات

[1] ـأحمد محمد سالم، تجديد علم الكلام قراءة في فكر النورسي، المرجع السابق، ص155
[2] ـ عبد الجبار الرفاعي، علم الكلام الجديد، المصدر نفسه، ص43

وفرق علم الكلام الإسلامي، وهو ـعلم الكلام الجديدـ الذي يتجاوز مقالات الغلاة الذين أبادت أغلب فرقهم، حتى لايغرق العقل المسلم المعاصر في مقولات شاذة لم يعد هناك مبرر لإستعادتها اللهم إلا لدارسي تاريخ علم الكلام ."[1]

فعلم الكلام يعرف بإثبات الأدلة العقائدية وهو بذلك يحاول أن يدخل بها إلى إطار العلمية والإنسانية فيجعل منه العلم الكوني الإنساني، ويخلص فلسفة الأمة بالوسطية الإسلامية من الثنائيات المتناقضة التي أفرزها التقليد.

يؤكد الرفاعي على التجديد في المباني "فإنّ المتكلم إهتم سابقا بترسيم مبان خاصة في المعرفة، تستند الى المنطق الأرسطي، وشيء من ميراث الفلسفة اليونانية، وجعلها ممهدة للمباحث الكلامية، بينما إنهارت بعض تلك المباني حين إفتتحت الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة ثغرات كبيرة إخترقت جدار الواقعية الأرسطية وتزايد الحديث عن واقعيات معقدة كالواقعية التخمينية، وتعرض المفهوم التقليدي للعقل إلى عاصفة نقدية، إستهلها فرنسيس بيكون وديكارت، ثم بلغت نضجها مع فيلسوف الأنوار إيمانويل كانط،وإكتست من بعده صياغات متنوعة، بالإفادة من معطيات فلسفة العلم والتطور العميق في الفيزياء والعلوم والمعارف البشرية، كل ذلك يدعوا الى إستئناف النظر في المباني والمرتكزات الماضية لعلم الكلام لأنّ التجديد في المسائل والموضوع والهدف والمناهج واللغة يتطلب تجديدا في المباني"[2].

[1]ـ محمد عمارة، الاتجاهات الجديدة في علم الكلام، مجلة قضايا اسلامية معاصرة، العددان 16، 17، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد2001، ص16

[2] ـ عبد الجبار الرفاعي، علم الكلام الجديد، المصدر السابق، ص.44

هذا التصور لعلم الكلام يدل على التجديد حيث يحمل تصورا دقيقا لرسم خط ونسق التجديد بين علم الكلام وفلسفة الدين، والخلط بين الإلهيات المسيحية بكلام الجديد من حيث المنهج وحتى المباحث؛ فالتجديد في علم الكلام أحد المشاريع التي تحث إليه الحاجة المعرفية لإحياء العقل الإسلامي الذي مكث طويلا في سبات، فعملية التجديد بدأت بعملية الوعي بمأزق التفكير الديني في الإسلام المعاصر.

أمّا نشأة مصطلح الكلام الجديد حسب التاريخ الحديث، كانت مع شبلي النعماني "إلا أنّه لا يمكن الجزم بأنّ شبلي النعماني هو أول من نحت هذا المصطلح، الذي أضحى عنوانا للإتجاه الحديث في إعادة بناء علم الكلام، لكنه كان من أوائل الداعين إلى تجديد الكلام، بغية الردّ على الشبهات الحديثة والدفاع عن الشريعة"[1].

يؤكد بذلك شبلي النعماني في كتابه علم الكلام الجديد في مقدمة الفصل الثاني على أنّ الديني الإسلامي يتكون من ثلاث أركان: العقائد والعبادات والأخلاق، والقرآن الكريم كلام الله هو أساس العقائد.

فالمادة العلمية التي يحتويها علم الكلام الجديد ماهي إلا المادة العلمية لعلم الكلام القديم من حيث النسق والموضوع فيتميز بالترتيب والتدوين الجيد الذي ساعد في قراءة وبناء علم حقيقي، أكدّ بذلك شبلي النعماني أنّ تدوين علم الكلام الجديد يكون أولا على أساس المخزون لعلم الكلام القديم، البحث في مباحث العقائد الإسلامية والتوسع فيها بما يقتضيه العصر من كل جوانب سواء التاريخية والحضارية والأخلاقية والدينية، "أهم الأشياء الضرورية في هذا الصدد أن تقدم مثل هذه الدلائل والبراهين بأسلوب بسيط وواضح، تستوعبه

[1] ـ عبد الجبار الرفاعي، علم الكلام الجديد، المصدر السابق، ص45

الأفهام بسرعة ويستقر في القلب، فقد كان يستخدم في المنهج القديم مقدمات معقدة ومتشابكة ومصطلحات منطقية وأفكار دقيقة وحساسة جدا فكان المخالف يصمت بعد أن يصاب بالرهبة ولكن لا يوقر في قلبه حالة من الوجدان والإيمان"[1].

فالتجديد في المباحث الكلامية القديمة يتطلب النظر في النسق الكلامي الذي كان يعتمد عليه، حيث تبدأ عملية التجديد بفكرة ثم نسق ثم موضوع ثم مبدأ حينها تتشكل مباحث العقل الكلامي الجديد مع ما يتلائم مقتضيات العصر، وكل عملية تجديد لم تكن لتحدث لولا زحزحة الوعي من قبل الأزمات ومآزق التي واجهها ويواجهها الفكر الإسلامي ومع كل مشكلة هناك مفكر لحل التساؤلات التي تعرضها.

فقد أدرج النعماني مباحث جديدة للعقل الكلامي الدين والعلوم الحديثة وحقوق الإنسان ومسألة حقوق المرأة والإرث والحقوق العامة بتوازي مع مباحث الأساسية مثل وجود الباري والنبوة والمعاد والتأويل وغير المحسوسات من الملائكة والوحي، هنا تتجلى معادلة التجديد في التقارب بين الديني والدنيوي أي بين النزعة الإلهية والإنسانية وهي علاقة تكامل لعلم واقعي.

وفي كتاب"أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، أورد فهمي جدعان مصطلح (علم الكلام) الجديد سنة 1976، الذي عقده للحديث عن (التوحيد المتحرر)[2]، وبواعث التفكير الكلامي الجديد لدى بعض

[1] ـشبلي النعماني، علم الكلام الجديد، المرجع السابق، ص182.

[2] ـ التوحيد المتحرر: استخدمه المستشرق البريطاني جيب الذي اشار الى اللاهوت المتحرر ونسبه الى احد اللاهوتين الكبار في سياق محديثه عن الاتجاهات الحديثة في الاسلام، في محاضرة القاها في مؤسسة هاسكل لدراسة الاديان المقارنة مطلع هذا القرن، للمزيد انظر جيب هأر الاتجاهات الحديثة

المفكرين المسلمين المحدثين الذين راحوا يبحثون عم علم كلام جديد-إن أمكن القول-علم للكلام يكون للتوحيد فيه وظائف جديدة، ويكون علما (محرراً) للإنسان، وعلما صافياً من الشوائب والأكدار"[1].

فالتجديد عملية فكرية أكثر ماتحتاج إليه هو تجديد المفاهيم لأنها أساس أي علم وتفكير "حيث كانت المفاهيم العقائدية بحاجة إلى إغناء وتطوير كلما احتدمت الصراعات السياسية واشتدت ضراوة المعارك بين الجماعات المتخاصمة، لأن عمليات التبشير بالرأي الجديد والتثقيف عليه"[2]، فالتنظيرات والرؤى التحديثية تقوم على تفكيك بينة علم الكلام التقليدي، وإحالة كل عنصر منها الى جذوره التي إستقى منها،ثم النهوض ببناء علم كلام جديد يتجاوز المشكلات الموروثة في الكلام القديم"[3]، فشرح وتبيين صورة المفاهيم الإعتقادية وما مدى إحتوائها على إستيعاب المضمون يؤدي إلى تحجيم الأخطاء وتقليص قصور الفهم في الخطاب الكلامي، وأيضا تحديد المصطلح يحد من الإختلاطات والتضيق نحو الفهم الواسع فإثبات المفاهيم الإعتقادية بأدلة عقلية تنص على أهمية المستوى العقلي والنصي والتاريخي للعقل.

فالمفاهيم تسهل عملية الرد على الشبهات الموجهة إلى المعتقدات الدينية، التي هي أساس قيام علم الكلام سواء القديم وحتى الجديد، فالعقل الاسلامي بحاجة

في الاسلام، ترجمة : هاشم الحسني، بيروت دار مكتبة الحياة ص114، ولاحظ عن، عبد الجبار الرفاعي، علم الكلام الجديد، ص51

[1] ـ عبد الجبار الرفاعي، علم الكلام الجديد، المصدر السابق، ص51.

[2] ـ عبد الجبار الرفاعي، منهج الشهيد محمد باقر الصدر في تجديد الفكر الاسلامي، المصدر السابق، ص104.

[3] ـ المصدر نفسه، ص109.

"لعلم الكلام ديني ليس غرضه ـمن ناحية علمية صرفة لادينية ـالدفاع عن الدين غرضه البحث حول الدين"[1].

فالتجدد في المسائل يؤدي إلى تجدد في المبادئ والمناهج واللغة،لأنه دائما ما تطرح إشكالات الدين في موضوع العقائد التي تكون على شكل دفاع ويعالج بها كل الأسئلة المتعلقة بالجدل المعرفي، فيظهر لنا أولا أولوية التجدد في الموضوع أي أنه مسائل الكلامية التي تفصل بين الكلام القديم والجديد، فتكمن وظيفة الكلام في توسيع مجال التعددية الفكرية في النطاق الكلامي والبحث في مجال الأنا العلمي،"الأمر الذي يفعل من النقد الذاتي البناء لأن الباحث لم يعد بحاجة إلى تقمص شخصية أخرى عندما يريد نقد الكلام الإسلامي ... أمّا علم الكلام بشكله الحالي فإنه يضيق من مساحة النقد الذاتي إذ يفترض أنّ قسما كبيرا من عمليات النقد هي عمليات خارجية أي من الخارج لأنها تنقد الدين أو المذهب لا داخلية وهذا يفقد علم الكلام في تركيبته الداخلية فرصا للنقد الذاتي والتنقل بين الأفكار بحرية أكبر نتيجة لذلك الأمر الذي صار ضرورة لنمو أي علم"[2].

فالإختلاف بين المتكلمين كان دائما حول المسائل الجزئية، ومحاولة فهم أسباب القصور لعلم الكلام الجديد يجعل مهمة الكلام الجديد مهمة تجاوز لكل إسقاطات التي جعلت المذاهب الكلامية والمدارس الكلامية تسقط في التقليد، فهنا يكون التجديد لنمو العلم لا خدمة الدين، فالنمو العلم يخدم الدين بصفة آلية.

---

[1] ـ عبد الجبار الرفاعي، منهج الشهيد محمد باقر الصدر في تجديد الفكر الاسلامي المصدر السابق، ص221

[2] ـالمصدر نفسه، ص ص 222، 221.

كما عرف القرنين الأخيرين بطابع القطيعة فكانت القطيعة مع الموروث التقليدي وبروز كل من الثنائيات القديم والجديد الأصالة والمعاصرة والتراث والحداثة والتقليدي والحداثي الثابت والمتحول، كإتجاهين منفصلين يصعب إلتقائهما في حين أن أحدهما إمتداد للآخر، فالعقل النهضوي أو التجديدي جعل من عمليات التحديثية ترتقي إلى البحث في بنية العقل الإسلامي والديني لتحدد الفواصل بين الموروث القديم وما يحتاج تجديده وأكثر هاته الثنائيات التي أثرت في الواقع الإسلامي ثنائية علم الكلام بشطريه التقليدي والجديد.

"فالنزوع الطبيعي نحو الموروث وضرورة إلغاء القطيعة معه وأهمية المشروع من حيث وقف الآخر لا من حيث إنطلق وأمورا أخرى تسوق علم الكلام نحو عملية إعادة بعث لتاريخه ومن إعادة إنتاج ذاته وفقا لذلك...لكن على خط آخر فإنّ من الضروري هنا تنحية الخطاب الموروث عندنا والذي يتداول عملية التواصل مع الماضي أحيانا كخطاب تعبوي ثوري أكثر منه خطاب علمي"[1]، فالتأكيد على واقعية إعادة إنتاج وهي محاولة العودة بالتراث كأساس أولي نتقدم به أي نظرة تجديدية.

إنّ الغاية التي يشدوا لها علم الكلام الجديد لا ينفع فيها علم الكلام القديم إلا كأساس الإمتداد المعرفي للعقل الكلامي وكأرضية فكرية تخصه في إطار الكلام الإسلامي، فالفهم هو الغاية الأسمى التي يمكن تحقيقها العقل للإلهيات ولعلم الكلام الجديد، مصطلح الكلام الجديد لا يعني بالضرورة علم جديد وإنما يعني متكلمون جدد في سياق تجديدي لمباحث العقل الكلامي ـلأنّ تم إنقطاع

[1] ـ عبد الجبار الرفاعي، منهج الشهيد محمد باقر الصدر في تجديد الفكر الاسلامي المصدر السابق، ص227

طويل للعقل الكلام في البحث والتفكير ـيعطي مصطفى مليكيان تعريفا مغايرا لعلم الكلام الجديد.

فـ"إن ما نطلق عليه علم الكلام الجديد اليوم في إيران إسم الكلام الجديد هو بالضبط الإلهيات المسيحية الجديدة مع قليل من الجرح والتعديل الرامي إلى مطابقتها مع العقيدة الإسلامية، ولا يزال الكلام لمليكان، وأعاود للتأكيد أنّ هذا الجرح والتعديل والتحوير ضئيل جدا، والسبب في ضآلته يعود إلى عدم وجود فوارق كبيرة أساسا بين الإسلام والمسيحية، كتلك التي بين الإسلام والبوذية مثلا فالمسيحية واليهودية والإسلام كلها أديان إبراهيمية ذات منبع مشترك.

وبالتالي الأديان الإبراهيمية التوحيدية توجد بينها أوجه شبه وإشتراك كثيرة، لذلك حينما تدخل الإلهيات المسيحية المعاصرة إلى ثقافة مثل الثقافة الإيرانية، لن نحتاج لسوى قليل من الجرح والتعديل "[1]، لعل مليكيان يقصد أن الكلام الجديد في الواقع هو صورة أخرى عن الإلهيات المسيحية مع أنه يأخذ طابع محلي بأبحاث ذو صبغة إسلامية، لكن هذا لا يمكن أن يتلائم مع مسائل وإشكالات الخاصة بالثقافة الإسلامية، نجد أنّ لها فروق كبيرة بين الديانات الثلاث الإبراهمية والتي كانت سبب لجدلات المتكلمين السابقين، يمكن أن نجد نقاط الإشتراك في عصرنا بين الديانات ألا وهي مفهوم التعايش والتسامح والسلام الموجود بين كل المعتقدات السماوية لكن بعيدا عن تفسير النصوص .

[1] ـ مصطفى مليكيان، مايعد به علم الكلام الجديد، ضمن كتاب علم الكلام الجديد مدخل لدراسة اللاهوت الجديد وجدل العلم والدين ل عبد الجبار الرفاعي، المصدر السابق ص459

فالمنهج النصوصي والعقلي منه التأويلي، يجعل كل معتقد في صراع مع الآخر، ولعل المهمة الأولى للتجديد هي إخراج علم الكلام من الصراعات الدينية لا غاية منها سوى إخراج النص عن سياقه ودخول العقل في متاهات لا طائل منها، وجعل الغاية نحو التفكير في الدنيوي مع الديني ـ في الإنسان ـ بموازاة مع التفكير الإلهي والمقدس والعقيدة.

فعلم الكلام الجديد في الغرب يسمى" لاهوت التحرير" حيث ظهر في أمريكا اللاتينية وأيضا في إفريقيا عند المسيحية وفي آسيا عند البوذية ...، "فالكلام الجديد في ألمانيا إرتبط بالفلسفة الغربية لأنّ علم الكلام القديم إرتبط إما بالأرسطية أو الأفلاطونية، ولكن لما ظهرت فلسفات جديدة بدأ علم الكلام الجديد يظهر،أيضا متمثلة فلسفة هيدغر وإسبينوزا وغيرهم، وكذلك علم الكلام اليهودي الجديد،بعد أزمة اليهود في الغرب وصعود النازية، حيث بدأ المتكلمون اليهود يتحدثون عن الأزمة والوجود والتضحية"[1] ،فالمتكلمون في كل الديانات الثقافات والحضارات والفلسفات، يعيدون فهم العقيدة الخاصة بهم حسب الظروف والكلام الجديد يعتبر تيار موجود بكل دين.

فالتغييرات التي تطرأ على مستوى المسائل بالنسبة للإلهيات المسيحية ليست هي نفسها بالنسبة لعلم الكلام لا القديم منه ولا الجديد، لكل عقيدة مسائل أساسية وإعادة قيام بناء كلام جديد سببه الأول كما ذكرنا آنفا هو دفاع عن العقيدة ضد الشبهات والمتغيرات التي فرضها العصر الحداثي اليوم.

"فالتجديد عملا فرديا، يعني لولا الكندي والفارابي وإبن سينا وإبن رشد وإبن باجة وإبن الطفيل ومجموعة من الأسماء لما نشأت الفلسفة الإسلامية، ولولا

[1] ـ حسن حنفي، الاتجاهات الجديدة في علم الكلام، ضمن كتاب علم الكلام الجديد مدخل لدراسة اللاهوت الجديد وجدل العلم والدين، عبد الجبار الرفاعي، المصدر السابق، ص519

مالك أبو الحنيفة والشافعي وإبن حنبل والمفيد والطوسي لما نشأت المدارس الفقهية، لولا واصل بن عطاء وهشام بن الحكم والاشعري والباقلاني لما نشأت المذاهب الكلامية، وأيضا لولا ديكارت وكانط وهيغل وهيدغر وفيورباخ وهوسرل وسارتر لما تبلورت الإتجاهات الحديثة في الغرب"[1]. كذلك الكلام الجديد ينطلق بمتغيراته من القديم، فالخبرة الكلامية تنطلق من النصوص الإسلامية الكلامية الفلسفية التي أعيد قراءتها من منظور جديد ضمن نسق تجديد ومناهج تحديثية طبقا للظروف العصرية.

وهناك من له رأي مخالف أن الكلام الجديد "لا يشارك الكلام التقليدي إلا في اللفظ والعنوان، فالكلام الجديد علم حديث الظهور مستقل تماما، ولا علاقة له بعلم الكلام الدارج في الثقافة الإسلامية القديمة"[2]، كما يقال أنه يستخدم مصطلح علم الكلام في محافل فكرية وهو ما أدى إلى ظهور رأي يقول أنه وهم ولادة علم جديد ووهم التأسيس لعلم كلام يظهر بعد، وربما هذا الرأي يستند إلى أنّ هناك مسائل جديدة تضاف إلى الكلام القديم فقط، أي أنّه كلام قديم في مرحلة تكاملية حديثة فقط.

وهذا الرأي المخالف إنّما يتجاهل كل التغيرات والتحولات التي تحدث وحدث في جميع المجالات الفكرية والحياتية الواقعية للإنسان.

فـ"إن أول ماينهض به المتكلم بتعبير أذق ((المتألة)) في الكلام الجديد هو إعطاء نظام ونسق متماسك لمجموعة تعاليم النصوص المقدسة والدين والمذهب الذي ينتمي إليه. وبكلمة مختصرة فإنّ مهمته الأولى تنظيم القضايا الدينية

---

[1] ـ المرجع نفسه، ص521

[2] ـ احد قراملكي، الهندسة المعرفية للكلام الجديد، دار الهادي، بيروت، ط1، 2002ص110

والمذهبية بمعنى إعادة بصياغتها داخل منظومة معرفية متناسقة"[1]، فعلم الكلام الجديد تعبير عن حركة تجديدة ممتدة من الحركة الإصلاحية النهضوية، وهو ربط بين الجديد والواقع في كل مجالات الواقع السياسية والإجتماعية والإقتصادية فهو بديل عن مسميات الدفاع عن الحرية التي كانت من قبل مثل الليبرالية والقومية والماركسية وغيرها من شعارات تدافع عن توحيد الأمة أو العدالة الاجتماعية فيصبح الدفاع بإسم الإسلام.

كأننا بذلك، نخرج الأشياء والأمور إلى حقيقتها إلى نواتها الأولى ومواجهة كل تطرف يمكن أن يصدر منها، لأنّ كل مطرقة دفاع تصاب بغلو يمكن أن تدفن به، فالإسلام يمكن أن يكون قوة إيديولوجية حسب حنفي، تطرح مواجهة الإيديولوجيات المطروحة في الواقع مند قرون، لكن بعيدا عن النصوصية المحرفة والفهم الدوغمائي للنص. فالإسلام دين سلام ومحبة لا غير.

هل يعني ذلك أنّ العقيدة لا تحتاج إلى من يدافع عنها؟ هكذا جاء سؤال لحسن حنفي في حواره فقال: "دافع أنت عنها وكن متكلما قديماً، لكن إسمح لي أنا بالدفاع عن مصالح الأمة، وأكون متكلما جديدا، ونعيش كلانا بطابقين في منزل واحد في منزل الأمة إنّ خطورة علم الكلام القديم أنّه يستبعد علم الكلام الجديد،بينما علم الكلام الجديد لا يستبعد علم الكلام القديم "[2]، فعلم الكلام القديم لا يستوعب نمط التجديد لذاته فلا تزال نبرة التشكيك في المتكلمين الجدد ولا يسمح لهم بأخد الكلام خارج منزله إلى واقع الى حيث ينتمي إلى الأمة للدفاع المشروع عن مصالحها بإسم علم الكلام الجديد.

[1] ـمصطفى مليكيان، مايعد به علم الكلام الجديد، المرجع السابق، ص460

[2] ـ حسن حنفي، الاتجاهات الجديدة في علم الكلام، المرجع السابق، ص509

فهنا يحق له مشروعية الدفاع التي تتسم بروح الإحياء وإعطاء حياة جديدة، وعلينا أن نسد إتجاه الدفاع عن المصالح بإسم العقيدة فدور الفقيه في تساؤلات العبادة فلا يحق أن يمتزج بواقعية التساؤلات التي تواجه الأمة اليوم. فحاجة التجديد تنطلق من الواقع لا من النص وبذلك تصبح العلوم الإسلامية إيديولوجية تفرض نفسها وتصمد أمام الإيديولوجيات المعاصرة من ليبرالية وقومية وماركسية وغيرها.

فالعقل الإسلامي كموج على البحر مرة إلى أعلى مرة إلى أسفل، لا أحادية تخدمه ولا دفاع يخدمه وإنما النقد وتعددية الفكر وإختلاف الرؤى والنظرة العلمية العملية هي التي تؤسس لمأْسَسَة العقل الكلامي في مباحثه الواقعي، "فمن لا يعيش المشاكل الراهنة والهموم اليومية، ويتعرف على جذورها ومسالكها وما تكتسي به من اقنعة وظواهر تحجب وجهها الحقيقي، لا يكون شاهدا على عصره"[1].

فعلم الكلام الجديد في رأي الرفاعي هو موضوع ضمن فلسفة الدين والتجديد عملية ليست بالفردية وإنما هي مجموعة جهود فكرية وعملية تقوم على ضرورات الحاجة، فهذا المشروع تضافرت فيه كل إسهامات الفكرية حول التغيير والتجديد فكل من ساهم فيه هو من جدد في المنهج وفي المسائل وهناك في المباني هناك في كل منهم نصيب، فتجديد علم الكلام مشروع متكامل لجهود علماء ومفكرين المسلمين في العصر الحديث.

[1] ـ عبد الجبار الرفاعي، مناهج التجديد، دار الفكر، دمشق، ط1، 2000، ص7.

3/تجديد مباحث العقل الكلامي:

يتجه مفكري التجديد أو المتكلمين الجدد بعلم الكلام الجديد نحو العلمية في ربط قضايا عصرنا وواقعنا بالعقيدة الإسلامية ليقترن مع الواقع، فبرغم من اهتمامات الواسعة والكثيفة في موضوع التجديد علم الكلام إلا أنه يبقى حقيقة لا يوجد مؤلف يضاهي المغنى للقاضي عبد الجبار مثلا،أو بمثل كتاب التجديدي تجديد التفكير الديني في الاسلام لمحمد إقبال، لكن تبقى محاولات الاجتهادية للتجديد تخرج التفكير العقائدي من سباته، فعملية التجديد التي ابتدأت مع الأفغاني ومحمد عبده ومحمد إقبال وشبلي النعماني. يقول عنها الرفاعي أنها لا يمكن أن نوصفها بأنها تجديدية بل هي محاولات نقدية مبسطة للتراث،لإنها لم يختلف فيها بناء النص الكلامي ظلت المبادئ والمناهج تكرر نفسها وحت المسائل الموروثة،مع أن كتاب محمد اقبال يمثل عملية التجديدية في نواتها ويمثل الإجتهاد الكلامي الفعلي في العصر الحديث.

"بهذا تغدوا لحظة محمد إقبال في الكلام الجديد، وفلسفة الدين، بمثابة لحظة ابن خلدون في علم الاجتماع وفلسفة التاريخ.وإن كان كتاب إقبال لما يزل مجهولا لدى الكثير من الدارسين في العالم العربي، مثلما لبثت مقدمة إبن خلدون مهملة قرونا عديدة في ديارنا، فإن عملية إكتشاف الأفكار المميزة وتطويرها تتوقف على وجود مناخ معرفي خاص تسوده العقلية النقدية المستنيرة، وتتوارى فيه العقلية التعبوية الإيديولوجية ومناخ كهذا مازال مفقودا في الكثير من مؤسسات البحث، والجامعات، والمدارس في عالمنا"[1].

[1]_ عبد الجبار الرفاعي، راهن التفكير الكلامي، قضايا اسلامية معاصرة العدد 18، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، 2002، ص8

فلا تقتصر لحظة إقبال على الإبداع أو إعادة بناء المنهج الكلامي وإنما مجاوزة ذلك لتأسيس لمرحلة علم كلام جديد، يحتضن بهم أهو حي من الموروث ويستفيد مكاسب العلوم الانسانية وإختصرها الرفاعي بما أسماها أفاق التفكير الكلامي الجديد فيما يلي:

1ـالنزعة العقلية النقدية الحوارية، وتجاوز العقلية السكونية المغلقة.

2ـ"اتساع نطاق هذه الكتابات واستيعابها لمباحث لم يعرفها التفكير الكلامي الموروث، فقد إستفاضت دراسة نظرية التكليف وأمست محورا مركزيا في مؤلفات الكلام الكلاسيكية، بينما غابت فيها أية فكرة عن حقوق الإنسان، ولم نتناول تلك المؤلفات قضية التعددية وآفاقها ومجالاتها والصيغ المثلى للتعايش والسلام الأهلي، بالرغم من التنوع العرقي والمذهبي في مجتمعاتنا"[1].

3ـظهور إتجاه لدراسة الأنساق الكلامية التراثية في كل الأطر الإجتماعية والتاريخية للفكر المعرفي.

4ـالإنفتاح على كل الدراسات والمناهج الحديثة تتجاوز المنهج المورث المأخودة من المنطق الأرسطي (علوم إنسانية وإجتماعية، هرمينوطيقا، علم النفس، الأنثربولوجيا، مقارنة الأديان...وغيرها).

5ـالأخذ بلغة جديدة بعيدة عن اللغة الجدلية للمتكلمين التقليدين.

6ـظهور دراسات في فلسفة الدين وعلم الكلام ذات طابع إبستمولوجي بعيدا عن طابع الأول الدفاعي، أي تحرير العقل من الكلام التعبوي.

هاته، تمثل أهم نقاط وضعها عبد الجبار الرفاعي للإجتهاد الكلامي وتأسيس لعلم الكلام الجديد ضمن فلسفة الدين، قمنا بإختصارها حتى لا يطيل

[1] ـعبد الجبار الرفاعي، منهاج التجديد، المصدر السابق، ص9

بنا المقام في السرد، ونعرج إلى تحليل أهم المبادئ ومسائل والقضايا التي تأسس بسببها علم الكلام الجديد أو التي كانت ضمن مشروع التجديد لعلم الكلام وأي من المناهج إستعملت للتجديد أو يراد بها الإستعمال لقراءة النصوص الكلامية أو تدوين العقل الكلامي الجديد.

"إن المعنى الحقيقي للإيمان ليس هو العقيدة المحنطة في القلب، بل الشعلة التي تتقد وتشع بضوئها على الآخرين "إنها مقولة محمد باقر الصدر الذي أكد على ضرورة تفعيل العقيدة في حياة الأمة"[1]، فمنهج الصدر في التجديد يعد المرجعية بالنسبة لفكر الرفاعي، إهتم بفكره كدراسة علمية وتحليلية حيث كانت رسالته الماجيستر حول أفكار ومنهج الشهيد محمد باقر الصدر، لدى نسرد بعض مناحي منهج الصدر التجديدي، الذي إعتبره الرفاعي أنه إنتقل بالفكر الإسلامي نحو أفاق جديدة، متجاوزا كل الهموم التقليدية فأهم الأبعاد التي ذكرها الرفاعي عن منهج الشهيد محمد باقر الصدر كانت كالتالي:

1ـ عنونه عبد الجبار الرفاعي بالمذهب الذاتي للمعرفة التي انتقل فيها من مسألة المنهج "من منهج القياس الأرسطي الى منهج الإستقراء القائم على حساب الإحتمالات. بعد إكتشافه لمذهب جديد في تفسير كيفية نمو المعرفة وتوالدها، غير ما كان معروفا بين المذهبين التجريبي والعقلي أسماه بـــ(المذهب الذاتي للمعرفة)"[2].

يتقابل المذهبان الحسي والعقلي من حيث الإيمان بوجود قضايا ومعارف "يدركها الانسان بصورة قبلية في كيفية نشوء معارف جديدة مستمدة من

[1] ـ عبد الجبار الرفاعي، منهج الشهيد محمد باقر في تجديد الفكر الاسلامي، المصدر السابق، ص166.
[2] ـ المصدر نفسه ص، 138، 149.

الموروث، وهي عملية التوالد الموضوعي"[1]، على أساسها تم انجاز النظرية والتوسع فيها ويتم الإكتشاف عن طريقها عن المعارف الحاصلة من العقل، كما أستخدم مناهج عديدة منها منهج الدليل الإستقرائي والإستدلال الذي إستخدمه في إعادة بناء علم أصول الدين.

تتعدد المناهج بتعدد المسائل كما يقول المناطقة "ليس العلم إلا مسائله" فالعلم يقترن بالفهم الصحيح بمعالجة قضاياه وتصحيح مبادئه وإعادة بناء مسائله، فيتعين على العقل الكلامي الجديد إعادة النظر في المسائل الكلامية، وإرتباطها بالإلهيات المعاصرة وموضعها من فلسفة الدين، ودراسة أساسها المعرفي فتمثل أساسيات المسائل في تنوعها وإختلافها.

خلافا للمسائل القديمة في علم الكلامي حدد مرتضى مطهري مسائل الكلامية الجديدة:

1ـ فلسفة الدين وعلاقتها بعلم النفس وعلم الإجتماع و"أسباب ظهورها من وجهة نظر علماء النفس والإجتماع والنظريات المختلفة المطروحة في هذا النطاق، التي ظهر فشلها جميعا ومسألة الفطرة الدينية، والبحوث الإنسانية العميقة حول الفطرة الدينية، والبحوث الإنسانية العميقة حول الفطرة والنزعات الفطرية لدى الإنسان، والرسل الذين جاءوا بالديانات، والقضية المهدوية في الإسلام"[2].

2ـ الوحي وقضية النبوة من منظور العلم النفس الحديث.

3ـ إعادة بناء براهين التوحيد.

---

[1] ـ للمزيد انظر، عبد الجبار الرفاعي، منهج الشهيد محمد باقر الصدر في تجديد الفكر الاسلامي، المصدر نفسه، ص ص 149، 150، 151

[2] ـ احد قراملكي، الهندسة المعرفية للكلام الجديد، المرجع السابق، ص189

4ـإعادة النظر في بحوث الإمامة من منظور علم الإجتماع، والبحث عن البعد المعنوي لكل من الإمامة والإنسان الكامل.

5ـالنظر في المسائل الخاصة بالنوبة والقرآن والشبهات.

6ـإدراج فلسفة التاريخ من منظور متطلبات قضية الإسلام ومتطلبات العصر.

7ـالبحث في مجال الأخلاق من حيث وجوده بالمباحث القديمة للكلام، وموقعه من جميع المذاهب والنظريات الحديثة التي تختص بالنظر في موقع مبحث الأخلاق في كل مجالات الفكر بالأخص الدينية منها.

8ـالنظر في الإقتصاد الإسلامي وموقعه من إقتصاد العالم.

9ـالنظر في مباحث الإجتماعية والموضوعات التطبيقية للمجتمع الإسلامي، من حيث قابلية علم الكلام على التطور مع الواقع، فيرى الشهيد مطهري أن التجديد لا يعني ظهور مسائل جديدة، وإنما ظهور مناهج جددية وأسس وبراهين حديثة، فمايعتبره فلسفة دين، واحدة من المسائل الكلامية الجديدة، إنما هو تحليل لمبررات الدين وليس معرفة مستقلة تعد فرعا من الدراسات الدينية"[1].

يمكننا القول أن المسائل الجديدة تنقسم إلى قسمين قسم الأول من المسائل لها جذور مع الكلام التقليدي وطرحت بنظرات تحديثية إشتركت فيها الألفاظ والعناوين، أمّا القسم الثاني فهي وليدة الفكر المعاصر ليست لها علاقة بجذور الكلام التقليدي وبحوثها كل من الإنسان وعلم النفس الدين وعلم الإجتماع الدين والعلوم الطبيعية والحداثة ومقارنة الأديان وفلسفته.

[1] ـ احد قراملكي، الهندسة المعرفية للكلام الجديد، المرجع السابق، ص190

كما نجد عملية التجديد في المسائل حولت علم الكلام إلى علم تجميعي لمسائل متفرقة وهموم العصر التي تتجمع فيها التناقضات، فالموضوعات المطروحة ضمن "التجديد في النطاق الديني أولا هل الدين محدود في دائرة الفرديات والأخلاقيات أم أنه يمتد ليشمل النواحي السياسية والإقتصادية...؟،وحتى الطبية أمثالها ...وهنا في الحقيقة يقع ملتقى مجموعة من النظريات أبرزها نظرية ((إنتظارات وتوقعات البشر من الدين)) [1] كما تدرس بعمق هنا نظرية شمول الدين لكل وقائع الحياة؟، و شكل هذا الشمول ؟، كما تأتي هنا نظرية أخيرة عرفت بنظرية ((الدين بالحد الأعلى والحد الأدنى)) أو ما يتعلق بنظرية جديدة أخرى تسمى بنظرية ((تكامل التجربة النبوية)) التي طرحها الدكتور عبد الكريم سروش في إيران"[2].

وثانيا: اللغة الدينية بناؤها على التساؤل كـ هل هي لغة رمزية أسطورية قصصية؟ حينها فقط تتراجع القضايا والمسائل الدينية إلى مضمون ومعنى الذي يتبين في كل من النزعة الدينية والتجربة الدينية وعقلانية الدينية ومعنى وحقيقة الدين والجوهر والعرض في الدين والقاسم المشترك في الدين ومناهج المعرفة الدينية والتعددية الدينية والدور الديني في حياة الفرد والجماعة، والمجتمع الديني وخصائصه ومقوماته، والمعرفة الدينية والبشرية وما مدى تفاعلها مع النص الديني إنطلاقا من الذاتية والموضوعية، الثبات والتحول في الدين وعلاقته بالمعرفة البشرية والنظرة التاريخية للدين، الدين والعلم وهي أهم مسائل الكلام الجديد حسب نظر الشيخ محمد مجتهد الشبستري، حيث يتسائل عن وضع المفاهيم الدينية وإلزامية التوفيق بين النتائج العلمية وبين المفاهيم الدينية، والدين

[1] ـ للمزيد حول النظرية راجع كلا من عبد الكريم سروش بسط التجربة النبوية والسيد حسين غفاري في "انتظارات بشرازدين".

[2] ـحيدر حب الله، علم الكلام المعاصر المرجع السابق، 246

والأخلاق، وإنسانية الدين، والدين والإيديولوجيا، وآفات الدين من التطرف والعصبية والإرهاب والحرووب وغيرها، الأبحاث التقليدية والتقليدية والحداثة في الدين[1]، هاته المواضيع تعتبر مسائل الجديدة للكلام الجديد الذي ينبنى على تساؤلات حولها محاولا معالجتها وفق مناهج معاصرة.

إستدعاء العقل الكلامي إلى الواقع من خلال تنوع مسائل المراد معالجتها وإلغاء عنصر الزمان والمكان والإهتمام بالقضايا لوحدها ونفي الصيرورة عنها والتحول والتاريخية.

فتتجلى بذلك قيمة علم الكلام الجديد في التنوع والتمييز بين الإلهي والبشري والمقدس وغير المقدس، "بين الدين ومعرفة البشر للدين بين العقيدة وإدراك الإنسان لها، بين الدين والتدين، بين الدين والإيمان، بين حدود الوحي الإلهي والعقل البشري، بين الكتاب الكريم وتفسيره، بين الفقه وفتاوى الفقهاء والشريعة الإلهية، كذلك يكشف علم الكلام الجديد المجالات الخاصة لكل من المقدس والدنيوي ويفضح أقنعة المقدس، عندما يلتف على الدنيوي بهذه الأقنعة، فيغدو الدنيوي مقدسا، وتتسع تبعا لذلك مجالات المقدس، فلا يكف عن النفوذ والتمدد والاحتواء، ليلتهم كل ماهو دنيوي فيحوّله مقدسا"[2].

فالكلام الجديد يقوم على الدفاع العملي البراغماتي على عكس الكلام القديم، وهو دفاع واقعي متعلق بمواضيع الدنيا لا الدين،"الدفاع الواقعي يقرر أنّ هذا القول صادق أو أنّه كاذب وثبت مثلا أنّه حقيقي ومطابق للواقع وأنّ الذهاب إلى كذبه لا يتطابق مع الواقع، أمّا الدفاع البرغماتي فيقول سواء كانت هذه القضية صادقة أو كاذبة فإن السؤال هو الحالة النفسية للمعتقدين بها أفضل من

[1] ـ للمزيد، انظر حيدر حب الله، علم الكلام المعاصر، المرجع السابق، من ص246 الى ص254.
ـ عبد الجبار الرفاعي، علم الكلام الجديد، المصدر السابق، ص55. [2]

الحالة النفسية لعدم المعتقدين بها أو لا؟ هذا ما يناقشه الدفاع البراغماتي وهو نمط من الدفاع مستعمل بكثرة في الكلام الجديد"[1].

فالكلام الجديد كل قضاياه إنشائية، على عكس الكلام القديم كانت إخبارية، فالتجديد في المسائل يحدد كل من المبان والمنهج وهكذا "تحدد ماهية الكلام الجديد ويعتبر نظاما كلاميا جديدا وإعتباره هندسة معرفية جديدة لعلم الكلام"[2]. فالكلام الجديد يعرف بقضاياه وقضايا التجديد تتغير حسب العصر، فيمكن أن يكون هناك لكل عصر كلام جديد أو متكلمين جدد، فالتجديد يكون حسب أرضية المجتمع والتاريخ.

الفرق الأساسي بين مسائل علم الكلام القديم والكلام الجديد "يرجع إلى ان القدماء إهتموا بالبعد التقريري للمعتقدات الدينية، سواء مايتناول الواقع أو ما يتناول القيم، ولم يعملوا تفكيرهم بالبعد الثاني وهذا مايفسر القول :"أنّ التوحيد محور العلوم الدينية التقليدية، بينما المعرفة الدينية أو الإيمان هو محور العلوم الدينية في العصر الحاضر، أن حصر الإهتمام بالبعد الواقعي للدين، فيفرز الدراسات الدينية المعاصرة"[3]، فعلم الكلام التقليدي لم يكن يحتوي على مسائل من مواضيع مختلفة غير الدينية الإعتقادية لقد كان فارغا من علم النفس والإجتماع والتاريخ، أمّا هاته المجلات الثلاث من العلوم فهي موجودة وتتطور بفعل العلوم التجريبية، وتتوسع بأفكار دينية حول نظريات نفسية وإجتماعية ذات نزعة دينية تماشى بتطور التاريخي للأديان.

---

[1]_ مصطفى مليكيان، الكلام الجديد في ايران،، مجلة قضايا اسلامية معاصرة، العدد 18، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، 2002، ص17

[2]_احد قراملكي، علم الكلام الجديد، قضايا اسلامية معاصرة، العدد14، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، 2001، ص46.

[3]_ احد قراملكي، مسائل الكلام الجديد، قضايا الاسلامية معاصرة، العدد 16_17، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد 2001ص 200

فالنظريات النفسانية الحديثة حول تحولات الدين، ساعدت المتكلم في معرفة طريق وآلية ممارسة عملية التجدد وفق مرتكزات أكثر تطور وعصرنة، وهذا مايحققه الإجتهاد الكلامي من إستيعاب للواقع وحل أزماته ومشكلاته، فتطور العقل الكلامي ومسائله مرتبط بتطور العلوم، فالإنسان في العصر الحديث يعيش وفق العلم، بعدما عاش طويلا وفق الدين، فالعلاقة بين الدين والعلم تحدد مصير الحياة البشرية حتى لو إتسمت بالتعارض الظاهري سواء في المحتوى أو الرؤية الكونية (بين العلوم والإلهيات) وحتى في عدة مجالات منها:

ـعلم الإنسان فيما يتعلق بالموجود البشري في كل من العلوم التجريبية والنصوص الدينية

ـالتعارض في مجال الأخلاق (بين ماهو ديني ودنيوي؛ أي تأسيس النظم الأخلاقية غير الدينية وظهور الأخلاق الدنيوية أو الأرضية؛ تفكيك الدين عن الأخلاق ومناقشة قيمة الشرعية للأخلاق العلمية، مثل الأخلاق الداروينية "[1].

ـالتعارض على صعيد الحياة بإعتبار أن العلوم الحديثة والتكنولوجيا المتطورة وبالأخص الحداثة التي تحمل علاقات جديدة للإنسان بالطبيعة.

ـالتعارض في مجال الدين والتدين وهنا يبحث في جوهر الدين وقدسيته في الإطار السماوي والإنساني الفطري، حسب إعتبار علماء النفس وإجتماع إنّ الدين نتاج أرضي إنساني على غرار المتألهين.

ـ أحد، قراملكي، مسائل الكلام الجديد، مجلة قضايا الاسلامية المعاصرة، العدد 16ـ17، المرجع السابق، ص213. [1]

ـالتعارض بين الدين والعلم ليس وليد اللحظة التطورية ولا التجديدية وإنما هو وليدة الحقبة التاريخية منذ الفلسفة اليونانية والغربية والقروسطية والحديثة المعاصرة.

فهي تمثل أربع محطات لحقبة التاريخ التي مرّبها الفكر في حياة الإنسان المعرفية، "فإن نهاية إشكالية العلم والدين هي الوقوف على الموقع الصحيح للعلوم، وسقوطها على عرش الدين، وتبيين حاجة الإنسان إلى الدين، لقد إجتاز الإنسان عبادة العلوم في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، ليكتشف في هذا القرن عجز العلم عن تحقيق السعادة للإنسان، وجاءت الفلسفات الوجودية لتكرس بدورها حقيقة حاجة الإنسان المعاصر إلى الدين"[1]، فالتقنية كشفت عن وجهها الآخر الذي هدد حياة البشرية، لهذا وظيفة العلم أصبحت مقصورة على تلبية حاجيات كما الدين يغذي القلب العلم يغدي العقل، وتبقى أهمية العلوم الإنسانية والإجتماعية البحث وتحقيق غداء الروح الذي يحقق السعادة والوجود الأنطولوجي للإنسان، فمهمة اليوم بعيدة عن تعارض العلم والدين إنها مهمة الفلسفة والتفكير بالمرتبة الأولى لتكشف وتحقق أنطولوجيا الذات وقيمة الإنسان وهو مبحث قيمي لا يتعارض مع أي مجال من المعارف وإنما يحقق لنا مجال آخر"إنساني" خاص بالإنسان والتفكير الحر ذا بعد عقلي وجمال روحي ووجود قيمي، وهو ما يسعى الكلام الجديد لتقديمه بعيدا عن التقديس في تجديد مسائله، بإعتلاء مبحث الإنسان والأخلاق.

فالحياة الأخلاقية تبرهن الحياة الإجتماعية للإنسان، فهي سلسلة مواقف تصنع بمجموعها طورا وجوديا خاصا للكائن البشري، إنها الشرط الذي يتحقق به نمط الحضور الحقيقي لهذا الكائن في العالم، والذي يعبر فيها الدين عن حضوره

[1] ـ المرجع نفسه، ص215

في المجتمع، ويطرد كل تمثيل زائف له، يرتدي أقنعة بإسم الدين نفي كل من يشي سلوكه بإنتهاك الفضيلة وإفساد لمقاصد الدين الإنسانية، إنّ إضمحلال الحياة الأخلاقية، يفضي إلى إضمحلال وجود الكائن البشري، وهشاشة كينونته، والذي ينتهي إلى غيابه عن العالم".[1]

حيث أولوية البحث للعقل الكلامي على عكس الكلام القديم الذي تم نسيان الإنسان وتجاهل قيمته وذاتيته وكينونته في مباحثه وإستغرق فقط في الإلهيات وكل مايتعلق بها، فالكلام الجديد يريد أن يعكس النظرية من الإنساني إلى الإلهي ومن البشري إلى الأبدي.

يفسر عبد الجبار الرفاعي الخلط الذي يظهر بين الحياة الأخلاقية والروحية فيقول: "يحدث أحيانا خلط بين القيم الروحية والأخلاقية، مع أنّ كل منهما يحقق كمالاً للإنسان بحسبه، نعم هناك علاقة عضوية وتأثير متبادل بينهما، فالقيم الروحية تشبع الفقر الوجودي للإنسان، وتروي الظمأ الذي يجتاحه للمقدس فيمتلئ قوة وتمنح إرادته توترا وصلابة.

نعم، القيم الأخلاقية "تنظم الحياة الإجتماعية وتجعل العلاقات بالآخر سليمة، تنشد خير البشرية، لكنها ليست بالضرورة تثري الفقر الأبدي للكينونة البشرية، وتروي الظمأ المزمن للمقدس، والذي لا يحقق له الإمتلاء والإرتواء والسكينة والطمأنينة سوى القيم الروحية"[2]، فالإيمان في فكر الرفاعي يمثل النواة التي تصل بين الروحي والأخلاقي في الحياة الإجتماعية البشرية.

[1] ـعبد الجبار الرفاعي، علم الكلام الجديد، المصدر السابق، ص40

[2] ـ عبد الجبار الرفاعي، علم الكلام الجديد المصدر السابق، ص39.

4_ الهندسة المعرفية لعلم الكلام الجديد:

النهضة الفكرية التي لازمت عملية التجدد، كشفت عن مجمل التغييرات التي تعرض لها الفكر والعلوم إجمالا، والتي حصرتها عملية التجديد في كل من المسائل محددة المناهج والمبادئ والمباني، أي أنّ كل التغيير والتحول إلى مرحلة التكامل المعرفي من حيث النسق والسياق أصبحت بنية العلم هي المتحولة والمعدلة، وأصبح علم الكلام مطالب بتقديم أجوبة ملائمة للواقع، "فإن التجديد في علم الكلام أو علم الكلام الجديد هو من العمق والسعة بمكان بحيث لا يفي به مجرد بناء المؤسسات بالشكل المتقدم، وإن كانت لازمة له، فالتعديلات المنصبة على العقل المتحكم في علم ما، هي من أهم التعديلات الجوهرية، في أي علم من العلوم"[1]، فكل التعديلات تمثل جانب من التغييرات والتطورات التي إحتكمتها عملية التجدد من حيث بنية العقل العلمي لأنه يمنح للفكر أسلوب وتحليل ومنهج وفق الكم المعرفي المنوط البحث فيه.

فالوظيفة المنوط تحقيقها الكلام الجديد كل من:

1_ديناميكية فعالة ناتجة من إفساح المجال للتعددية الفكرية في النطاق الكلامي، وبالتالي "لتقبل أي تطور جوهري، لأن زيادة الخطوط الحمراء من الناحية العلمية تضر بتقدم العلم تقدما ملحوظا"[2].

[1]_ حيدر حب الله، علم الكلام الجديد قراءة أولية، ضمن مؤلف جماعي العقلانية الاسلامية والكلام الجديد مركز الحضارة لتنمية الفكر الاسلامي، بيروت ط1، 2008، ص11.

[2] _ عبد الجبار الرفاعي، علم الكلام الجديد، ضمن مؤلف العقلانية الاسلامية والكلام الجديد، المرجع السابق، ص71

2ـبناء الأنا العلمي بفعل النقد الذاتي، ويراد لعلم الكلام أن يتحول من علم ملتزم مدافع إلى علم باحث ،تهدف إلى الربط بين العلوم وعلم الكلام وبالأخص بالفلسفة.

فالمتكلم المتجدد لم يشارك في لحظة إنبثاق الحداثة ولم يضع مفاهيمها ولا مقولاتها، فهو ملزم بشرح وتفسير كل ماينتجه الغربي، فالمعادلة مركبة بعيدة عن الواقع العملي التي ظهرت فيها علاقة الكلام بالواقع السياسي كما كانت آنفا، والهندسة المعرفية لعلم الكلام تشهد تحديث وتجديد على مستوى الفكر كاملا في كل أبعاده لأن لكل علم يمتلك نسيج متكامل يتأثر بالمنظومة السابقة، فيكشف عن البديل والمتغيرات "فيأخد فيها كل بعد من أبعاد العلم موقعه الملائم ويعاد نظم المسائل في إطار يتسق مع التحولات الجديدة في المسائل والغايات والموضوع والمناهج واللغة والمباني.

معنى ذلك تجديد الهندسة المعرفية لعلم الكلام"[1]، فالتجديد لا يتضمن رسم حدود لعلم الكلام وفلسفة الدين وإنما يدعوا للخلط بين الكلام الجديد والإلهيات، فتنزل إلى عملية البناء العلمي والواقعي الذي تتنوع فيه الإجتهادات وتكشف عن المرتكزات الأساسية له.

النظرية التي أختارها المجددون في تفسير تطور علم الكلام وأسموها بنظرية التجديد في المنظومة الكلامية والهندسة المعرفية، وعلى أساسها كانت عملية التجديد في جميع النواحي ومجالات، فالتحول في الهندسة المعرفية لا يستلزم الإستحالة في الهوية وإنما الثبات، فشرح أحد قراملكي هاته النظرية بنقاط كالتالي:

[1]ـ عبد الجبار الرفاعي، علم الكلام الجديد، ضمن مؤلف العقلانية الاسلامية والكلام الجديد، المرجع السابق، ص70.

1_الترابط الوثيق بين أضلاع العلم الواحد: وهنا كانت الغاية أن يشمل الكلام كأي علم كل أضلاعه المعرفية ولا يتجاوزها، "فإرتباط أركان العلوم الواحد مع بعضها إرتباطا متقابلا وثيقا، بحيث يترك أي تحول في أحد أضلاع العلم وجوانبه تأثيرا على الأضلاع الأخرى. وقد يكون طرح المسائل الجديدة نافذة إلى ظهور مناهج جديدة، والمناهج الجديدة قد تستند إلى مبان جديدة، وربما كانت المباني الجديدة وليدة توجهات حديثة، وتحتاج إلى مصادر جديدة، عموما يتوفر الباحث على صورة جديدة لموضوع علمه وأهدافه"[1].

من هنا تطرح مسائل كلامية الجديدة بصفتها الفاعل الأهم في توسيع دائرة الموضوعات البحث، وتفعيل التطور في المناهج فيكتسب أبعاد جديدة خاصة به.

2_ التجدد بمعنى الإستكمال:"لا يعني التجدد ضرورة أفول شيئ وحلول شيء آخر محله، وإنما المراد به هنا، التحول التكاملي، حيث يتكامل الشيئ ويظهر في صورة جديدة ومهما كان هذا التجدد جوهريا، تبقى بين الأمر السابق والأمر اللاحق مشتركات معينة، وهذا اللون من التجدد يعني بقاء الملاك الذي يوحد بين المسائل،والمناط الذي يميزها عن باقي العلوم، ولايفيد التجديد بهذا المفهوم ضرورة أن تقتصر التحولات على جانب واحد من جوانب العلم (كالمسائل مثلا) دون أن تمس الجوانب الاخرى "[2]،يعتبر العلم أهم هياكل المعرفة ويمثل أهم ضلع لعلم الكلام لدى يمثل أهم أضلاع المعرفية في المنظومة التجديدية.

3_معنون التجديد: في كل علم يوجد تحولات هيكلية بالضرورة في كل من المسائل والمناهج، وتتميز حينها بمرحليتن، مثل علم الكلام القديم وعلم الكلام الجديد فنصف السابقة بالقديمة واللاحقة بالجديدة، فيعطي لكل منهما هوية

[1] _ أحد قراملكي، الهندسة المعرفية لعلم الكلام الجديد، المرجع السابق، ص139.

[2] _ المرجع نفسه، ص140

منبثقة من العنوان، فالمصطلح معيار التعريف قبل المحتوى والمبنى والمنهج يكشف عن الصورة الجديدة لعلمية التجديدة، أمّا تعابير القدامى تختلف مع تعابير المجددون ولكل منهما خاصية، فكل المفاهيم تصف المجال الذي تنتسب إليه، وهو مانجده في النظرية الكلامية الجديدة في الحرص على الهوية المعرفية لعلم الكلام وإعتباره واسطة بين الوحي ومخاطبيه، فكل التحولات التي تتم في الأضلاع المعرفية لعلم الكلام كانت عن طريق المسائل والمناهج واللغة وترتيبها أعطى هندسة لعلم الكلام الجديد وحافظ على هويته المعرفية.

3_ مفهومان متغايران للتجديد في الكلام: التجدد بمعنى عرض عام وهو بناء يختص بكل العلوم ليس علم الكلام فقط، والتجدد بمثابة وصف خاص فهو خاص بعلم الكلام وبجذوره الأولى الخاصة به، ويكون خاص بتسميته جديدا؛ أي لا يشترك مع باقي العلوم في التجدد.

فالتحول الجذري للمسائل واللغة والمناهج "يؤدي إلى تغيير إلى نمط التفكير الإنساني تغيرات أساسية تشمل أجواء الأفكار ومبادئ التفكير وتوجهات المعرفة، عندها سيجد المتكلم نفسه إزاء مخاطبين بذهنيات ولغات جديدة تماماً.

هذا مايترك تأثيرات عميقة على خطاب الكلام وتبيناته وبراهينه ودفاعاته وعرضه للفكر الديني، فهي تستفزه لمعرفة أسس جديدة وتوجهات ولغة جديدة، وبهذا تدخل تحولات ملحوظة على الأضلاع المختلفة لمنظومته الكلامية"[1]، فهكذا يكون وضع الهندسة المعرفية للكلام الجديد يراد بها علاقة الكلام الجديد بالعلوم والتي إنبت على ست أجزاء وهي:

1_علم نفس الدين

2_علم إجتماع الدين

[1] _ احد قراملكي، الهندسة المعرفية لعلم الكلام الجديد، المرجع السابق، ص147

3_تاريخ الأديان
4_علم الأديان المقارن
5_أنثروبولوجيا الدين (علم انسان الدين)
6_فلسفة الدين

هاته ست مجالات تربط علم الكلام الجديد بالواقع وتربطه بالعلوم، فالكلام الجديد "يستفيد من فروع الفلسفة والعلوم التجريبية وفلسفة الدين، وفلسفة النفس وفلسفة الذهن وفلسفة المعرفة وفلسفة مابعد الطبيعة أو الميتافزيقا"[1] فالكلام الجديد يستند في قضاياه على علم المعرفة عامة.

أمّا ترتيب المسائل في منح العلم صفة النظام الهندسي، حيث لكل علم نظامه الهندسي المتكون من أضلاعه المختلفة كالمنهج واللغة والتوجهات والموضوع والمبادئ والمسائل، "فالنظرة الهندسية للمعرفة تتفاوت عن النظرة الذرية (التي تشتت العلم الى قضايا)، في أنها تستلزم القول بالتغيير في جميع أضلاع النظام الهندسي إذا ماحصل تغيير في أحد الأضلاع، وكثيرا ما تواجهنا أراء حول التجديد في علم الكلام تغفل البناء الهندسي لهذا العلم ولا تهتم بالتماسك المتقابل بين أضلاعه"[2].

النظر في المسائل التي تطرح فكرة التجديد الكلامي وتحول مسائل العلم التي تستلزم التحول في باقي الأضلاع المعرفية للعلم، على أساس الحاجة والفهم وفكرة التحول تكشف الترابط بين أضلاع المعرفية للعلم فإذا حدث تغيير في المسائل يستلزم التحول في مجمل الهندسة المعرفية للعلم.

[1] _ مصطفى مليكان، الكلام الجديد في ايران، المرجع السابق، ص19.
[2] _ احمد قراملكي، الهندسة المعرفية، المرجع السابق، ص114

5/ الخلفية المنهجية لعلم الكلام:

التأسيس المنهجي لعلم الكلام مرّ بثلاث أزمنة :الأول يتمثل في تأسيس المعتقد على العقل والعلم كما نجد عند الأفغاني ومحمد عبده، أمّا الثاني يتمثل بتأسيس الفلسفي لعلم الكلام كما لاحظنا عند إقبال و الطبطبائي، أمّا الثالث فيتمثل في التأسيس المنهجي لعلم الكلام كما في الأسس المنطقية للإستقراء للشهيد الصدر "فيرمي علم الكلام الجديد إلى دراسة التراث في ضوء المعطيات الراهنة للمعارف والعلوم الإنسانية والتحرر من التحيزات الطائفية والقبليات اللاهوتية في البحث، تلك التحيزات التي تعمل على إقتطاع النص من سياقه، وتجريده من قراءته، ثم تتعسف في تأويله، بهدف التدليل على أية وجهة نظر تتبناها"[1].

فالدراسة العلمية للتراث تتطلب القدرة المنهجية في توظيف وصياغة الأفكار الكلامية ضمن المنظومة النظرية المعرفية الهندسية للكلام، لدى ينبني السؤال الكلامي الجديد على مناهج وأنساق العلوم المختلفة من العلوم الإنسانية في مجالات متعددة من الألسنيات والهرمينوطيقا والأنثربولوجيا وعلم الإجتماع وعلم النفس وفلسفة العلم.

كما إعتمد التجديد على تعدد المناهج في دراسة المعرفة الحديثة وتوظيفها في سياق التحديثات للكلام الجديد، فوظفت كل الأنساق الحديثة في الدراسات الدينية ما أدى الى إتساع غايتها، وتعدد التساؤلات والإشكالات بصور متنوعة في تطبيق مناهجها وأداوتها في دراسة النصوص المقدسة والتراث الديني والتجربة الدينية.

[1] عبد الجبار الرفاعي، علم الكلام الجديد، المصدر السابق، ص56

حيث، بدأ التجديد بإقترانه بالتفكير الفلسفي سواء اللاهوتي أو الطبيعي، "فاللاهوت هو التعبير المنظم للمعتقدات الدينية وتتبع كيفية تطبيقها في سبيل بلوغ معرفة جديدة لله وسنته"[1]، فتطرح الأسئلة الميتافيزيقية (تتناول الواقع)، والأسئلة الإبستمولوجية (تتناول المعرفة)، بالنظر إلى الطرق المختلفة التي تتم بها الإجابة عن هذه الأسئلة الميتافيزيقية والإبستمولوجية في كل من اللاهوت والعلوم الطبيعية، فإننا سنفهم الطرق المختلفة للأهداف والمناهج والأغراض، التي تحدد العلاقة بين الدين والعلم (الصراع والإستقلال والحوار والتكامل) فالمنهج يحدد مجالات العلوم من الطبيعية حتى الإلهية.

كما يتم الإفتراض الميتافيزيقي المتعلق بالأشياء الطبيعية بمنهج المنبثق من العلم وفق نظريات مقترحة، مع أنه هنالك إختلافات مهمة بين المنهج العلوم التقليدية والعلوم الحديثة من حيث البنية والسياق،"فالمنهج الكلامي القديم كان في الغالب منهجا عقليا إلى جانب المنهج النقلي الديني كان معتمدا أيضا في بعض أجزاء الكلام القديم، لقد كانت أدلة الكلام القديم أمّا عقلية بالمعنى الخاص، وأمّا نقلية بالمعنى التعبدي، أي الإستشهاد بالآيات والروايات"[2]،أمّا الكلام الجديد فقد لاحظ تكرار في المنهج والأسلوب الذي إستخدمه المتكلمون الجدد في دراسة الكلام القديم ومجمل العلوم الأخرى، فيجب إعتماد النسق تجريبي وأدلة تجريبية علمية أكثر دقة مستندة إلى شواهد تاريخية، فالنتيجة أن المناهج التي "يعتمدها المتكلم الجديد أكثر تنوعا وعددا مما كان يستخدمه المتكلم

[1]ـ ميشيل بيترسون واخرون، العلم والدين هل يتوافقان ام يختلفان ؟، تر زهراء طاهر، قضايا اسلامية المعاصرة، علم الكلام الجديد، لعبد الجبار الرفاعي، المصدر السابق، ص83.

[2] ـ مصطفى مليكيان، مايعد به علم الكلام الجديد، المرجع السابق، ص460.

التقليدي"[1]، فالتجديد المنهجي يبدأ من نواته الأولى وهي الكلام القديم عن طريق المقارنات.

أمّا، المفكر حسن حنفي فقد إستعمل منهج تحليل الخبرات الشعورية من أجل معرفة المصالح العامة للناس، وهذا المنهج هو"بمعنى أن علم الكلام القديم سجال وحجج ومحاجة ورفض وقبول، والدافع في الحقيقة هو دافع سياسي، فالأشعرية أصبحت هي النظرية للدولة الأموية السنية، الإمامية أصبحت نظرية المقاومة للشيعة، المعتزلة أصبحت نظرية للمقاومة، والفرق الكلامية في حقيقة الأمر هي الأحزاب السياسية، والكلام ماهو إلا الإيديولوجية السياسية للفرق"[2].

فحلل حسن حنفي كل الخبرات الكلام القديم إنطلاقا من النصوص الإسلامية الكلامية الفلسفية وإعادتها من منظور جديد، إسقاطها على النص المقدس القرآن والسنة النبوية وتأويلها حسب العصر، فمنهج تحليل الخبرات من أجل معرفة أحوال العصر ومنهج تحليل المضمون من أجل معرفة تكوين النص. لدى يعتبر الكلام علم وسائطي يمثل جسر مابين الوحي والأذهان والألسن لمخاطبيه (مسائل -اللغة) فتحتاج إلى وساطة علمية (منهج) بين الوحي ومخاطبيه، هنا يتميز الكلام عن الإلهيات وفلسفة الأديان والطبيعيات.

فقد تأسس الكلام الجديد على المنهجية القرآنية، إذ يستند في هاته العملية على دراسة مقارنة الأديان التي إقترنت بدراسة الكلام ونسقه، لاسيما في العصر الحديث وإحتكاك الديانات ببعضها وتشارك موضوعاتها، تحت مسمى الكلام المقارن؛والذي يعتمد على موضوع حوار الأديان ومقاربتها، فضلا عن ذلك

[1] ـ المرجع نفسه، ص460

[2] ـ حسن حنفي، الاتجاهات علم الكلام، ضمن كتاب علم الكلام الجديد، المصدر السابق، ص522.

وجب على الكلام الجديد الإتكاء على "مخزون منطقي أكبر يشمل إلى جانب المنطق الأرسطي المنطق الإستقرائي والرياضي والتجريبي والذاتي والديالكتيكي وإلا فإن أزمة تخاطب ستنشأ تبعا للهوة الحاصلة بين الهيكلية المنطقية للأفكار والإشكاليات الجديدة مع الهيكلة المنطقية التي تحكم علم الكلام"[1]، فقوة المنطق تجعل متن النص الكلامي ضمن النزعة اليقينية التي ترفع رصيد الكلام وتضاعف من إنتاجه.

كمّا أكد الرفاعي على ضرورة تفعيل العقيدة في منهج الشهيد الصدر وذلك بالنص القرآني، التي تواجدت في كتابين للصدر ((الإسلام يقود الحياة)) و((المدرسة القرآنية))، فيكون بذلك التحديث للفكر الديني من النص العقلي إلى الفلسفي المنطقي إلى الإستقرائي القائم على الإحتمالات، وهذا الأخير يعد "من الإنجازات المهمة للصدر وهو إكتشاف إتجاه جديد في نظرية المعرفة، يفسر الجزء الأكبر منها تفسيرا إستقرائيا يقوم على حساب الإحتمال، وهو ما أسماه بالمذهب الذاتي في مقابل المذهبين المعروفين العقلي والتجريبي"[2].

من هنا يكون إستدل على النصوص العقائدية في كل المسائل المراد معالجتها والبحث فيها ويلخص على أسس منطقية تقوم على الإستدلال العلمي، لإثبات كل مسائل العقائدية.

فنظرية الصدر تنبني على الجمع بين العقل والتجربة والوحي، "متجاوزة كل النظريات التي تأسست على إشكاليات المعرفية ذات مذهب واحد،"فتقوم النظرية على مبدأ الفرضيات والإحتمالات من خلال إتباع خمس خطوات،

---

[1] ـحيدر حب الله، علم الكلام المعاصر، المرجع السابق، ص 244

[2] ـ عبد الجبار الرفاعي، منهج الشهيد محمد باقر الصدر في تجديد الفكر الاسلامي، المصدر السابق، ص 167.

تؤدي ثلاث الأولى منها إلى معرفة ظنية من خلال التوالد الموضوعي للمعرفة، الذي يتأتى عبر التلازم بين قضيتين أو عدة قضايا على حد ماهو متعارف عليه في المنطق التقليدي، فيما يسار في الخطوتين الأخيريتين الوصول إلى نتيجة يقينية عبر التوالد الذاتي للمعرفة،حيث يتم ها هنا رفع درجة الإحتمال والإنتقال بالمعرفة من الظن إلى اليقين"[1].

إنطلقت النظرية من تفكير شمولي بعيد عن المنطق التفكيكي والتجزيئي وإعتمدت على المنهج التولدي البنيوي الذي يسلط فيه كل آليات وأدوات النقد القائمة على النظر في كل من مسائل المذهبين الماركسي والرأسمالي وفق ما تقتضيه الغاية العملية العلمية الحديثة، وإستخدام كل تركيبات الواقع وتوظيفها في سبيل إثبات المعارف الدينية، وهنا يتمثل لنا المنهج الواقعي العملي "وليس بالذخيل على الثقافة الإسلامية، بل نجد جذوره في القرآن الكريم الذي جمع في سياق آياته الإقناعية والإستدلالية بين الواقعين الكوني والإنساني"[2] في إستخدامه القصص (الأنبياء) والعبر.

حيث ركز الصدر على المنهج الإستدلالي في نظرية المعرفة العقلية دون الدين وعلى غرار منهج القرآن في الإستدلال على العقيدة، فالقرآن يتجه نحو الحكمة والقصد، أمّا الإستدلال فيمثل الجانب العلمي والمنطقي الفلسفي الذي يقود المعرفة.

غير أنّ أسلوب الإستدلال القرآني هو أسلوب كوني طبيعي، "فالقرآن يستدل على الوقائع غير المحسوسة بالوقائع المحسوسة، وأساس علم الكلام القرآني

[1]_ حبيب فياض، التجديد المنهجي الكلامي عند الشهيد الصدر، قضايا اسلامية معاصرة، العدد 11، 12، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، 2000، ص138

[2] _ المرجع نفسه، ص140

يقوم على القوانين الأرضية والسماوية الثابتة التي لا تتغير، "لذلك علم الكلام القرآني ثبات ولا يتغير مثل العقائد القرآنية، أمّا في الكلام الجديد يستند في صياغته على نظرية علمية قائمة على أسس قرآنية "وأعني بذلك نظرية الأسلوب الإستدلالي، فالقياس كان يقوم في الزمن القديم على المفروضات والمسلمات، ولكن العصر العلمي الذي بدأ أعقاب أنشنتاين قد أوضح بجلاء على أن الحقيقة في آخر صورها لاتخضع للمشاهدة البشرية"[1]،فلم يعد الإستدلال بالمشاهدة ذا غاية معرفية لأن كفاءته محدودة، وتم إستبداله بالإستدلال الإستنباطي لأنّه أقرب من الحقائق وظاهرها.

فالتطابق النظرية العلمية القرآنية وهنا يتلاقى الوحي بالعلم البشري، وتنتج عن أسلوب الإستدلال القرآني هو الإستدلال العلمي، وهذا ما عبر عنه وحيد خان على أنه أول خطوة أمام الكلام الجديد هو تدوين هاته النتيجة على أنها إكتشاف جديد.

تعددت الرؤى وإختلفت معها إنبثاقات النظرية للمنهج الكلامي الجديد بين معارض ومرحب للعلوم الإجتماعية في بنية النسق الكلامي الجديد، كما عارض وحيد خان ذلك وإعتبر إدخال العلوم الإجتماعية إلى دائرة علم الكلام غير ممكن، و"السبب في ذلك نوعية العلوم الإجتماعية فهي كلها علة قياسية وأغلب الظن أنها ستظل قياسية، فلو إستخدمناها في علم الكلام لأرتكبنا مرة أخرى ذات الخطأ الذي إرتكبه متكلموا العصر العباسي، الذين أسسوا علم الكلام على القياسات الفلسفية، بينما نحن سندون علم الكلام على القياسات الإجتماعية، لذلك أرى أنّ تدخل العلوم الإجتماعية في دائرة إختصاص

[1] ـ وحيد خان، نحو علم كلام جديد، قضايا اسلامية معاصرة، عدد16_17، المرجع السابق، ص ص298_299.

الفقه وليس في دائرة علم الكلام،وبكلمة أخرى ينبغي تدوين الإجتماعيات كنظام فقهي بدلاً من تأسيس المعقولات الإسلامية عليها"[1].

يسعى بذلك، التجديد مواكبة العصر ليحتضن ماهو حي من مناهج الموروث الكلامي مع الأخذ من مكاسب العلوم الحديثة منها العلوم الإنسانية المعاصرة ضمن التفكير الكلامي الجديد والتي لخصها الرفاعي في النقاط التالية:

1ـ"النزوع للعقلية النقدية الحوارية، وتجاوز العقلية السكونية المغلقة، فلا تسود هذه الكتابات حالة تبجيل الذات والإنبهار بالماضي، وتمجيد التراث، وإنما تجري حفريات معرفية للتراث، ويماط اللثام عن العناصر القاتلة ــ حسب تسمية المفكر مالك بن نبي ـــ بين ثناياه، أي يجري إسترجاع نقدي للتراث مثلما تعامل القرآن الكريم مع تراث النبوات الماضية، فصنف ماهو منسوخ عما سواه، كما تسعى هذه الكتابات لتوظيف المعطيات الجديدة للعلوم الانسانية"[2]. وإعادة بناء التراث وفق ذلك.

2ـ إتساع نطاق التفكير في مباحث لم يعرفها العقل الكلامي من قبل، مثل التعددية الدينية التعايش، الإنسانية، الأخلاق وغيرها.

3ـتوظيف التراث الإجتماعي في دراسة الأنساق الكلامية لمعرفة البنية الثقافية والإجتماعية والسياسية والإقتصادية للمجتمعات، فالبنية التحتية هي التي تكشف عن مجمل التفكير الإنسان في المجتمع والعكس كذلك.

---

[1] ـ وحيد خان، نحو علم كلام جديد، المرجع نفسه، ص300.

[2] ـعبد الجبار الرفاعي، راهن التفكير الكلامي، قضايا اسلامية معاصرة، العدد 18، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، 2002 ص8.

4ـ الإنفتاح على مناهج معاصرة تتجاوز المنطق الأرسطي، وذلك بضم كل من فلسفة العلم والهرمينوطيقا والأنثروبولوجيا وعلم الإجتماع، علم النفس وغيرها.

5ـ ظهور كل من دراسات في فلسفة الدين وعلم الكلام "ذات طابع معرفي إبستمولوجي تبيني تغيب فيها النزعة الدفاعية، ولايبرز فيها التحيز المعرفي، وكأن هذه المؤلفات الكلامية تريد تحرير العقل من هيمنة ووصاية العقل الكلامي التعبوي"[1]، وتؤكد على قيام أسس الإتجاه التفسيري بطابع علمي يقيني.

لقد إعتمد العقل الكلامي الجديد على ثلاث إتجاهات نسقية: العقلية الفلسفية والتجربية العلمية والنقلية التاريخية وذلك حسب المسائل والغايات فالقضايا التي تشملها النصوص المقدسة هي ثلاث: قضايا تجريبية وقضايا عقلية فلسفية وقضايا نقلية تاريخية، "ففي القرآن الكريم عبارات تجريبية مثل ((وَاللهُ خَلَقَ كُلُ دَابَّةٍ مِنَ مَاءٍ))[2] أو ((وَأَرْسَلْنَا الرِيَاحَ لِوَاقِحٍ))[3]، وفيه عبارات عقلية من قبيل ((لَوْ كَانَ فِيهَا آلِهَةً إِلاَ اللهُ لَفَسَدَتَا))[4] أو ((كُلُ شَيءٍ هَالِكٌ إِلاَ وَجْهُهُ، وأيضا هنالك في القرآن إفادات تاريخية منها (غُلبتِ الرُومُ فِي أَدْنَى الأَرْضِ وَهُمْ مِن بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلَبُونَ فِي بِضْعِ سِنِيْنَ))[5]، والمتكلم المضطلع بمهمة الدفاع عن هذه القضايا لابد له من المعرفة بمناهج العلوم التجريبية والعقلية

[1] ـ عبد الجبار الرفاعي، راهن التفكير الكلامي، المصدر السابق ص 10.
[2] ـالآية 45، سورة النور، القرآن الكريم.
[3] ـالآية 22، سورة الحجر، القرآن الكريم
[4] ـالآية 22، سورة الأنبياء، القرآن الكريم
[5] ـالآية2ـ4، سورة الروم، القرآن الكريم.

والنقلية والقدرة على توظيفها"[1]، بحيث المتكلم العقلي يوظف كل من مناهج الثلاث لتشكيل منظومته المعرفية الكلامية الجديدة.

تعددت الأنساق حسب حاجة المسائل بين العلوم الإنسانية والإجتماعية وحتى الطبيعية على غرار الإلهية، كل المواضيع متعلقة ببعضها وأكثر مع الإلهيات، تعد الإلهيات نواة الأولى والجوهرية التي تكون صلة بين الأنساق العقائد والنظم الإجتماعية كموضوع رئيسي لهاته العلاقة، حيث درست في الأنساق الكلاسيكية ضمن المنهج المادي الجدلي الذي بين كيفية صدور هذه العقائد والتصورات وإقترح حنفي منهج آخر وبديل عن التقليدي، وهو المنهج البنيوي الذي يمكن أن يدرس الحالة المثلى لصلة العقائد بالنظم الإجتماعية والبنيات في الذهن والواقع، "ويمكن الجمع بين المنهجين عن طريق التحليل الشعوري، تحليل التجارب المعاشة وهو المنهج الوصفي، الظاهراتي ((الفينومينولوجي)) فالشعور له قطبان: العقل والواقع.

فالعقل محل لأنساق العقائد والواقع موطن النظم الإجتماعية والجدل بينهما ليس جدلا آليا، يرد أحدهما إلى الآخر، بل جدل شعوري يتم التفاعل في الشعور في التجربة الحية، المثال والواقع بعدان للإنسان وقطبان له"[2]، فالمنهج الجدلي يعتبر مادة واعية والمنهج البنيوي يعتبر مادة تجريدية، والمنهج الشعوري يرد الإعتبار للظواهر الإجتماعية بإعتباره مادة حية، ويجعل الإنسان جوهر الواقع، ويكون غاية دراسات المناهج الإنسانية.

---

[1]_ مصطفى مليكيان، العقلانية الدينيةوعلم الكلام، مجلة قضايا اسلامية معاصرة، العدد 18، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، 2002ص102.

[2]_حسن حنفي، الأنساق العقائدية وتجلياتها التاريخية، قضايا اسلامية معاصرة، العدد 18، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، 2002 ص175.

من مناهج العلوم الإجتماعية والإنسانية نعرج إلى النفسية وأهمها أراء فرويد التي لاقت إهتمام علماء الكلام الجديد على حسب رأي أحد قراملكي، فيعتبر فرويد رائد علم النفس الديني بتناوله لكل موضوعات المتعلقة بالفكر الديني والواقع للإنسان، فوظيفة المتكلم الأولى هي الدفاع عن الفكر الديني، "فعلم نفس الدين يعني بالحيثية العقيدية لتعاليم الدين، وبما أنه علم نفس وليس منطقا أو فلسفة، فهو لايهتم بحيثية التعبير عن تعاليم الدين،"[1]حسب فرويد الأديان مجرد أوهام ويمكن للإنسان أن يعتنق بدوره العلمانية الفكرية بدل المعتقدات الدينية، هنا نعتبر نظرية فرويد في تفسير ظاهرة المعتقدات الدينية تتجه نحو تفسير المعتقدات بظواهر وعوامل طبيعية منها النفسية والإجتماعية دون إعتقاد ديني.

يعتبر التحليل النفسي الديني من ضمن تحديات القرن التاسع عشر والعشرين وإرهاصات العلمانية التي بدأت مع أوغست كونت ونيتشه وماركس وفرويد (رسل العلمانية)، لأنهم قدموا الفكر على أطباق الإنسانية قصد إنقادها على عكس الأنبياء الإلهين، يتجه علماء الكلام الجدد نحو كل فكر وظاهرة معرفية متعلقة أسسها بالإنسانيات والأخلاقيات، فيتجه بذلك الكلام من الالهي الى الانساني فينتقل بذلك كل من المسائل والأنساق مع غاية الفكر الواقعي.

إمتزجت بذلك مواضيع الكلام الجديد بموضوع العلمانية التي أساسها فصل الدين عن الحياة الدنيوية، خصوصا مجال الأخلاق وبهذا تكون علمنة الكلام، وعلم الإنسان أساس المسائل الكلامية الجديدة التي يتبعها النسق الكلامي الجديد. فالعلمانية ظهرت "فالقرن السابع عشر عملت على فصل العلوم من المنظومة القيمية، ونزع القداسة عن كل شيء، وسحب الأشياء من عالم

[1]_ احد قراملكي، موقع نظرية فرويد في الكلام الجديد، قضايا اسلامية معاصرة، العدد 18، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، 2002 ص232.

الإنسان، ووضعها في عالم الأشياء، ثم إنتهت بسحب الإنسان من عالم الإنسان ووضعه في عالم الأشياء، وبذلك يسود منطق الأشياء، ويحذر الدكتور حسين نصر من شيوع الطابع العرفي اللاتقديسي في دنيانا، ويدعو إلى الإهتمام بالعلم المقدس، والمزاوجة بين المعرفة والأمر القدسي"[1]. فأحادية المعرفة تخلق نوع من اللافهم الذي بدوره يؤدي إلى عجز العقل في تركيب العلوم والمعارف، وتخلق لدينا معرفة ضعيفة بعيدة عن اليقينيات الفكر، فالبحث يشترط توازن الموضوعي (الموضوع +نسق+عملية وعلمية البحث)، لا الذاتي (ميولات متوارثة) فالأولى تعطينا واقع علمي والثانية تعطينا واقع هلامي، ومايحتاجه الإنسان اليوم هو الطريقة العلمية العملية التي تجسد غايات الإنسان كمبحث أساسي للكلام الجديد.

كما يؤكد على ذلك أحد قراملكي في قوله: "إنّ الدين بسبب مواكبته للبشر منذ بداياتهم ذو صلة وثيقة بتجارب النوع الإنساني، والجنوح إلى أنّه وليد التجربة الفردية يحول بشكل أكيد دون فهم الحقائق الدينية"[2].

فالنصوص الدينية تحمل في أعماقها فهم جوهري مكنون يكتشفه الإنسان بالفكر والتفكير بإستخدام المنهج والطريقة العملية، مع أنّ" الإنسان لم يكتف بهذا المقدار من البحث حول الدين، بل دفعته طبيعة التفكير الذاتية إلى دراسة الدين بوصفه أمرا كليا وظاهرة، وقام بتقييمه بنظرة خارجية كعنصر ومادة ثقافية "[3]؛ أي أخضع الجانب الذاتي للموضوعي وهنا يرتبط مجال الدين بالعلم.

---

[1]_ عبد الجبار الرفاعي، الاستيعاب النقدي للتراث والمعرفة الحديثة، قضايا اسلامية معاصرة، العدد 23، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، 2003ص6

[2]_ احد قراملكي، الهندسة المعرفية للكلام الجديدنالمرجع السابق، ص275.

[3]_ محمد رضا كاشفي، فلسفة الدين والكلام الجديد، ترجمة محمد شمص، عبد الجبار الرفاعي، موسوعة فلسفة الدين، ج1، ص274.

إرتبط الكلام الجديد بالعلوم الأخرى من جهة أنّه يتخذ الإشكالات الجديدة ومن جهة أنّه يستفيد من مناهجها، كما له صلة بالفلسفات الحديثة والفلسفات المضافة"، فلسفة الأخلاق، فلسفة العلم، فلسفة السياسة، فلسفة الحقوق، فلسفة اللغة، ويعود هذا الإرتباط إلى الشبهات الأساسية الموجهة في هذه الفلسفات إلى كل من الأخلاق الدينية ومباحث علم المعرفة الدينية والسياسة الدينية والحقوق الدينية، ووجود معان للقضايا الدينية، كما ضيقت الى حدِّ كبير الساحة على الوحي والنصوص الدينية "[1].

هذا الإرتباط يحقق غاية المتكلم المعاصر في إستخدام أساليب حديثة ومناهج فكرية معاصرة؛ حيث يستعمل مناهج الثلاث المذكرة آنفا (العقلي والتجريبي والتاريخي)، وهذا الإستعمال غايته بلورة هاته المناهج في خدمة الدين بعقل كلامي فالروح الحاكمة للكلام تبقى الطريقة العقلانية، تمتزج أحيانا بالمنهج الإستدلالي.

فالإختلاف المنهجي بين الكلام القديم والجديد ليس بالإختلاف الجوهري، وإنما إختلاف موضوعي نسقي، فالقديم إعتمد منهج عقلي خاص، أو نقلي تعبدي، إستشهادي، أمّا في الجديد فقد "تطورت المناهج وإتسعت بشكل كبير، فإلى جانب الأسلوبين اللذين إستخدما بإستفاضة في الكلام القديم، يستند الكلام الجديد في الكثير من الحالات إلى الأساليب والأدلة التجريبية، مضافا إلى إفادته الملحوظة من الأدلة التاريخية والشهودية"[2]، فالمناهج التي يعتمدها الكلام الجديد أكثر تنوع من الكلام القديم ويبقى المنهج العقلاني المنهج الجوهري الذي يربط النسق القديم بالجديد.

---

[1] ـالمرجع نفسه، ص297.

[2] ـ مصطفى مليكيان ما يعد به علم الكلام الجديد، الدين واسئلة الحداثة، عبد الجبار الرفاعي، دار التنوير لبنان، ط1، 2015، ص81.

فالمناهج والأدوات والمفاهيم المعروفة في العلوم الإنسانية الجديدة، للقيام بحفريات عميقة في المدونة الكلامية الجديدة تكشف لنا عن بنيتها التحتية، ومجالات وإمكانات إستخدامها في دراسة كل مدونات الكلامية الموروثة: فالهرمينوطيقا مثلا تشرح لنا أنّ للكلمة طبقات جيولوجية، تتراكم بمرور الزمن حول نواة المعنى الأول تتناسب هذه الطبقات، كمًّا وكيفًا، مع "عمر الكلمة، ونمط تراكم دلالاتها، وتنوع إستعمالاتها عبر العصور. إنها بمثابة تراكم طبقات عمر الشجرة سنويا في ألف سنة، أو الطبقات الجيولوجية للجبل بعمر مليون سنة"[1]، هذه وظيفة الهرمينوطيقيون جيلوجيون الكشف عن التراكم الموروث ونزع التكديس عنه لظهور المعنى المكنون في عمقه وهي وظيفة المتكلم الجديد بالنسبة للمورث الكلامي ودراسة تفاسير كل الموروث العقل الكلامي، فمشروعية التجديد المنهجي كما ذكرها الرفاعي تكون على أساس المفهوم السوسيولوجي والأنثروبولوجي، لا على المفهوم الغيبي الميتافيزيقي الفقهي؛ فالتجدد على مستوى المنهج يحقق لنا كل التحولات البنيوية (النقد والتحليل) على أساس العقل فينتقل علم الكلام إلى علم تجميعي بمناهج متعددة وواضحة.

[1] ـ عبد الجبار الرفاعي، الدين والظمأ الانطولوجي، دار التنوير للنشر، ط1، 2016، ص251.

إيديولوجيا التجديد والإلهيات المعاصرة
من منظور عبد الجبار الرفاعي

1/التجديد و قراءة النص المقدس:

تعدد قراءات النص وتفسيراته بين النص الأول والنص الثاني التي تكونت في سياق التفكير الإجتماع الإسلامي، حيث جعلت من النص ينتقل إلى مكانة النص المقدس[1] فتراكمت عليه كل القراءات وأصبحت أسيرة لكل العوامل والسياقات، (المؤلف، المتلقي، الزمان، المكان، السلطة، الإكراهات، المصالح، المسبقات) فالإجتهاد والتجديد صاحب علم الكلام في كل قراءاتهم من حيث التنوع والإبداع وإبتكار كل من المفاهيم وطريقة تفسيرها، "ففي كل فرقة تتعدد الإجتهادات غالبا بتعدد أعلامها، ولا تقتصر صياغة المقولات على مؤسس أو مؤسسي الفرق والمدارس الكلامية، بل تتواصل فاعلية إنتاج الرأي والرأي المضاد لدى الأتباع مادامت المدرسة حية، تجدد نفسها عبر دينامية فعالة؛ لكن هذه الدينامية تتوقف ويغلق باب ابتكار المقولات وصياغة فهم بديل لها، في عصور التقليد، والإستغراق في التلقي والتلقين، فيغرق الدارسون بالهوامش والتفسيرات والشروح وشروح الشروح ويتعاملون مع

[1]_ المقدس: المقدس انه كل ماهو في مقابل الدنيوي نأو مايعرف بأنه كل ما هو في مقابل المدنس، او يعرف المقدس بانه كل شيئ متعال ناو هو مايحن اليه الانسان وسنشغل به وينجدب اليه بالحد الأقصى او يعرف بانه كل مايرتبط بالدين ورموزه وتعبيراته وقد يقال في تعريفه انه مقابل اليومي او العادي او الممل او الرجس او الخبيث، العلاقة بين المقدس والدنيوي مرنة ديناميكية متحركة فربما يستوعب المقدس شيئا من فا الدنيوي، حين يتمدد في لحظة مافيضم مساحات أخرى من الدنيوي إليه، فمجال المقدس خارج الدين بمفهومه المتداول والمتعارف، لانه يرتبط أيضا بطبيعة المجتمعات وحدوده فيها، يمكننا القول : ان كل شي نمنحه بعدا قيميا يتجاوز وجودنا كبشر فهو مقدس بنو من الأنحا، قالانسان يصنع مقدساته ولايعثر عليها صدفة .ولست أعني بكون الانسان يصنع مقدساته انه يخلقها ويلفقها بل بمعنى ان تكوين أي فكرة عن ماهو مقدس انما يخضع لفهم الانسان ونظريته بشأن وجوده ووجود العالم الذي يحيا فيه، من هنا نجد أن أشكال المقدس وتمثلاته قد تتنوع وتتعدد لدى الانسان تبعا لثقافته، حتى تخرج عن المسألة الدينية التي قد تبدو للوهلة الأولى أنها الميدان الحصري له فقط .للمزيد أنظر الدين والنزعة الانسانية لعبد الجبار الرفاعي، مركز الدراسات فلسفة الدين، بغداد،، طبعة الثالثة، 2018، ص45، 46.

نصوص مؤسسي المقولات تعاملا لا تاريخيا "[1]، بإعتبارها نصوص نهائية تضع وظيفة المتكلم الفهم والتفسير تفسيرا معمقا وتأويلا يخترق كل طبقات التراثية، والإ بتعاد عن التعامل مع النصوص كأنها نصوص معصومة .

يدرس التراث بإعتباره مادة معرفية خام يجب التنقيب فيها بكل آليات الفهم، بوصفه فهما ومنجزا بشريا، خاضع لمتغيرات العصر، فالقراءة أنتجها البشر أي أنها خاصة بزمانها ومكانها، ونزع القدسية عنه، والحذر من تأبيده لكل زمان لدحض كل الإلتباس والتلبيسات عن التراث وقراءته.

فيقترن وجود عملية التأويل[2] بوجود الرموز فلم يكن التأويل ليوجد لو لم يكن العالم مبني على شبكة رموز، فينتقل بذلك من مستوى إلى آخر بين باطن الأشياء ومايسمح أن تراه عيون العقل، فالتأويل كظاهر"يعني إعادة إكتشاف المطابقة بين وجه الشيء وقفاه، وبين ظاهره وباطنه، وذلك في لحظة تزامنهما السحرية؟، ينتج عن ذلك أن كل تأويل يفترض تماثلا أو علاقات مماثلة تناسبية، فعندما نباشر التأويل فإننا نطلق عملية التفسير تدريجيا، بفضل حركة تصاعدية، إلى مستوى تترامز فيه جميع المستويات الواقعة على الدرجة نفسها"[3]، فالتأويل عملية لكشف عن الحجاب الحقائق أمّا بتطابق المعنى الظاهر للحرف

---

[1] ـ عبد الجبار الرفاعي، علم الكلام الجديد، المصدر السابق، ص40

[2] ـالتأويل: علم الهرمينوطيقا يمكن ان نشتق من اسم هرمس، رسول الآلهة اليونانية التي تعني أن تؤول وفن التأويل أصبح بعد حركة الاصلاح الديني، حين احتاج البروتستنت الى تأويل الانجيل بطريقة صحيحة، يعزو علم التأويل الوسيط الانجيل اربع مستويات من المعنى الحرفي، المجازي، الاخلاقي، والتمثيلي، غير أن حركة الاصلاح تصر على التفسير الحرفي أو النحوي وعلى دراسة العبرية واليونانية وتم تقسيم علم التأويل الحديث الى ثلاث اطوار ....الخ، للمزيد أنظر، تدهوندرتش، دليل اكسفورد للفلسفة ترجمة نجيب الحصادي، ج1من أ الى ط، المكتب الوطني للبحث والتطوير، ليبيا، ص127.

[3] ـ داريوش شايغان، مالثورة الدينية(الحضارات التقليدية في مواجهة الحداثة، تر محمد رحموني، مراجعة مروان الداية، دار الساقي، بيروت ط1، 2004، ص84

المقدس في عالم الروح المعنى الباطن كما نجد ذلك في تفسير القرآن الذي يقوم على القصصية والتفسير المسمى، بالتفسير التأويلي[1]، تجلى أثر النص القرآني بوضوح في إعادة تشكيل العقل، وإرساء أسس منهجية قويمة للتفكير الصحيح، فبعد نزول القرآن إستفاق وعي العقل وأبصر العالم بمنظور بديل، تبدى فيه الإنسان والكون في صورة مغايرة للصورة الملتبسة التي ظل العقل أسيرا لها أحقابا متمادية، وأصبح هذا الوعي إطارا لمنهج مختلف في معرفة العالم وصياغة الرؤى والمواقف المحددة إزاء مشكلاته وقضاياه"[2].

فالتفكير الإسلامي مرّ بمرحلة ضياع وتحريف بالنسبة للكتب السماوية، حيث تراكم نتيجة ذلك الشروح والتأويلات والتفاسير وظلت بفعل ذلك المجتمعات الإسلامية في سياج دوغمائي لم تتحرر من سلطة النص المعطلة؛ فعلى الإنسان إنجاز حضارة مبنية على مقومات بيئته الإسلامية سواء اللغة أو المعتقد أو الحضارة فكلها مزيج لبناء حضارة، تنطلق من بنية التحتية للعقل الإسلامي التي أساسها الموروث والثورة المتراكمة من العلوم والمناهج والمسائل.

تجسد منهج القرآني في التفكير حيث إعتبر منهل المعارف الإسلامية، والنص القرآني كان مصدرا لدراسات سواء في مفهومها أو إستدلالها، من خلال تقويل النص وتأويله، ولهذا "كانت الكتابات في حقول التفسير وعلوم القرآن والدراسات القرآنية من أغزر الحقول التي تعاطاها المؤلفون والدارسون على مر العصور"[3]، فالمتكلم حاول أن يحول النص القرآني إلى نص كلامي

---

[1]_ جوزيف فان ايس، علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة، تر سالمة صالح، منشورات الجمل، 2008، ص77

[2]_ عبد الجبار الرفاعي، الاتجاهات الحديثة في التفسير، مجلة قضايا اسلامية معاصرة، العدد 4، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، 1998 ص4.

[3] _ عبد الجبار الرفاعي، الاتجاهات الحديثة في التفسير، المصدر السابق، ص5

ويدخله في قوالب التفكير الكلامي، كما فعل الفقيه والفيلسوف والعارف والصوفي والبلاغي، حيث أنّ التفسير مجال واسع، إتخذه المجددون مجال لإعادة النظر في تفسير القرآن، "والعمل على صياغة التفسير حديث يبررها وإصطباغ التفسير وتلونه بالأفق الذهني للمفسر ـــــ إنّ الأطر التقليدية للتفسير لا تتسع لتحولات العصر ومستجداته واستفهاماته، والقرآن كتاب لا يختص بزمان دون زمان ولا يعنى بمشكلات قوم دون سواهم"[1].

التفسير والتأويل عملية لا تتجاوز عقل الإنسان والتي تكشف عن مستويات الثلاث للتأويل وقد شكلها إبن رشد ضمن تصنيف ثلاثي، "إحتلت فيه الفلسفة الأولوية كعلم الحقيقة المطلقة، يليها علم الكلام كميدان للتأويل الجدلي، وفي أسفل الترتيب كشكل ظاهري للدين، وشكلت هذه المراتب الثلاث تأويلات لظاهرة واحدة، هي ظاهرة الكتاب المقدس"[2]، فيتدخل العقل في إبرام التأويل وفي صياغة مسائله المعالجة، في مجمل النصوص الدينية فتطرح نزعتين واحدة متجهة إلى قراءة ظاهر النص والآخرى متجهة الى قراءة النص قراءة عقلية، ويتم التركيز على"ضرورة القراءة العقلية للنص بمعنى القراءة القابلة للتأويل"[3]، حسب طبيعة النص التي تتطلب التعدد في القراءات بإعتبار القرآن نص يحمل الوجوه المتعددة، فالتأويل والتفسير عملية عقلية متصلة بالدرجة الأولى بالنص العقائدي، وهذه النزعة العقلية نجدها في علم الكلام والفلسفة الإسلامية.

قراءة النص المقدس تحتاج إلى عملية نسقية عميقة ومبنية على الفهم، فالتقديس صفة بالفكر الديني الإلهي وليس العلوم الدينية المنبثقة عن الفكر

---

[1] ـالمصدر نفسه، ص6

[2] ـ داريوش شايغان، مالثورة الدينية، المرجع السابق، ص125.

[3] ـمحمد حسن الأمين، العقلانية التراث والمعاصرة، قراءة النص في الفكر العربي المعاصر، مجلة قضايا اسلامية معاصرة، العدد 03، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، 1998، ص17.

البشري من مجمل التفاسير، ونظرا لمشروع التجديد الذي حمل عدة آليات مختلفة ومتعددة حاول بها مفكري التجديد نزع القداسة عن النص العقائدي والتعامل معه على أساس معرفي فكري فقط، وهنا تتغير ملامح النسق العام للفهم حسب الحمولة المعرفية للنص، وذلك عن طريق القراءة والتي يسميها حسن حنفي بعلم القراءات "هي التي تقرأ النص وتستعمله كحامل لشيء آخر لا يوجد في النص، فنحن الذين نعطي النصوص معانيها، تستطيع أن تقرأ قصة موسى على أنّه تحرر ضد فرعون، وتستطيع أنّ تقرأ قصة موسى على أنّه يدافع عن بني إسرائيل بمفردهم فلماذا وأين باقي المصريين؟، فكل نص له عدة قراءات، هذا هو علم القراءات الموجود حاليا في الفلسفات الغربية المعاصرة، وكل الفلسفات الآن هي قراءة على نص قديم ومحاولة للتأويل لنص القديم، حتى نبين أن النص متعدد الإتجاهات"[1]، تبقى حقيقة النص صعبة الغاية سواء للمتفلسف أو المتكلم، فالنص بأصنافه الثلاث (الظاهر والمجمل والنص) فالنص يحمل المعنى بأوجه متعددة والظاهر والمجمل يحمل قراءات مجازية وهي وظيفة المتكلم والمتفلسف المجدد.

القراءات تختلف بإختلاف المناهج "فهنالك مناهج تقرأ النص الديني بظاهره، وتأخذ هذا النص الديني دون أي عملية تأويل وحفر في داخل هذا النص، وهناك إتجاهه يركز على القراءة التأويلية للنص الديني"[2]، فالنص المقدس وبالأخص النص القرآني يحتاج إلى التفسير[3]، بمعنى أنّه يحتاج إلى تأويل ظاهره

---

[1] ـحسن حنفي، الاتجاهات الجديدة لعلم الكلام، المرجع السابق، ص33

[2] ـمحمد محسن الأمين، العقلانية، التراث والمعاصرةالمرجع السابق، ص17

[3] ـ هنا يأخذ التاويل بنفس معنى التفسير ويعتبر التاويل كالتفسير منسجما متداخلا مع الاطلاق ومفاهيم الالفاظ بينما يذهب العلامة الطبطبائي في تفسير الميزان الى ان التاويل وجود خارجي وهوليس من نسخ الفظ ولا من نوع المفاهيم بل من نسخ الوجود الخارجي، ولهذا ورد في القران الكريم قول يوسف لابيه عليهما السلام ولسائر من حضروا ذلك الموقف "(ياأبت هذا تأويل رؤياي

وبعدها يتدخل العقل في صياغته تأويليا، فمجمل النصوص الدينية تقرأ ظاهريا وبعدها عقليا، فالقراءة العقلية أي إخضاعها للتأويل حسب طبيعة النص،"فالنص هو كل حدث قابل للقراءة "[1].

التجديد يحمل عملية القراءات في بعدها المعرفي لإثراء الجانب الإحتمال الذي يتمثل في الإتجاه التفسيري للقراءة، وأيضا يحقق غاية التجدد في تجسيد ذهنية الفهم والإجتهاد الفكري، فيتحول بذلك الإجتهاد الكلامي من المقدس إلى البشري والأخذ بقراءة النص من الإتجاه الإنساني إلى الإلهي أي التفكير في النص، التفكير في الله، "فالهرمينطويقا في مسار التاريخ تحولت من علم مقدس إلى علم بشري يعتمد فيها العلوم الإنسانية "[2]، وهو مانجده في منهج المتكلم المعاصر، فلكل عصر تأويله ولكل عصر إجتهاده وعلوم التأويل هي خطابات إنسانية وموضوعها في العلوم الإجتماعية وتندرج ضمنها مظاهر الحياة العامة، أي الواقع وهنا يختلف التأويل عن التفسير فالأول يصعد من العالم إلى النص والثاني يبدأ من النص إلى العالم، فالتأويل يبدأ من الواقع الإجتماعي ليصل إلى العالم الغيبي أو الدلالات الدينية التي يحملها النص.

من قبل) أي ان ماوقع واصبح له وجود خارجي جاء كتأويل لرؤياي، ثم ان تاويل الرؤيا يختلف في معناه عن تفسير الرؤيا، وتاويل الحديث شيء اخر يختلف عن تفسير الحديث، التاويل مشتق من الاول بمعنى الرجوع والعودة الى العين والواقع الخارجي وتاويل الحديث بمعنى ارجاع المعاني والمفاهيم الذهنية الى الواقع العيني والخارجي، وقوله (هذا تاويل رؤياي) بمعنى ان الصور الذهنية التي رأيتها في عالم المنام اصبح لها وجود خارجي.، للمزيد انظر، حوار مع الشيخ عبد الله جوادي آملي، التفسير والتأويل، مجلة قضايا اسلامية معاصرة، العدد 06مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، 1999، ص22.

[1]_غالب حسن، مقاربة في النص نوقفة مع علي حرب في مشروعه، قضايا اسلامية معاصرة، العدد03، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، 1998، ص239.

[2]_حسن حنفي، الهرمينوطيقا وعلوم التأويل، قضايا اسلامية معاصرة، العدد 19، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، 2002ص 96

بتعدد القراءات يكتشف لنا أنواع القراءات النص المقدس فالقراءة الأرثودوكسية أو الفقهية التي يحاول المتكلم المعاصر تحويلها إلى قراءة إنسانية للنص المقدس فيقصد بها أن يفهم الإنسان دينه وتدينه بالشكل الذي تقتضيه كل أبعاد إنسانيته، الدين للإنسان وليس لله، "فالإنسان هو الذي يحتاج الدين وليس الله، الدين وليد آلام الإنسان وحاجاته من ناحية، وصنيعة التجارب الدينية للإنسان المحتاج صاحب المعاناة من ناحية ثانية، حتى يخفف من ألامه ويشبع حاجاته، لا يستطيع الإنسان أن يفهم دينه بما يتناقض مع شطر من إنسانيته وأبعادها، كأن يتناقض مع الفلسفة أو الحقوق أو القيم مثلا، فهل من الممكن أساس للإنسان بما هو إنسان أن يفهم الدين الذي هو الإنسان، ومن شأن الإنسان وممارسته، بشكل يلغى سائر أبعاده الوجودية؟ حينما أقول ((قراءة إنسانية للدين)) أروم فهم الإنسان للدين والتدين وفق ما تمليه عليه انسانيته"[1]. ففي هذه القراءة لا يلغى، بل الدين سيعترف بإنسانيته عن طريق معرفة القيم الإنسانية، لهذا تبقى القراءة الإنسانية مشروع كلامي معاصر يحتاج لمجتمع بإعتباره أرضية للتجسيد.

فالمقدس كما يقول الرفاعي:"أنه مستمر متواصل أبدي، غير أنه ليس ساكنا أو قارا أو ثابتا، بل هو متحرك ومتغير، أنه موجود دائما، لكن أشكاله وأنماطه شديدة التنوع . وعادة ما يتعرض المقدس للتلاعب من قبل البشر، ويجري توظيفه في المعارك، ويستخدم كقناع وذريعة في الصراع الإجتماعي ويخضع

[1]_ محمد مجتهد شبستري، أبعاد القراءة الانسانية للدن، قضايا اسلامية معاصرة، العدد31_32، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، 2006، ص47.

لمختلف أنواع التفسير والتأويل والقراءات المنبثقة عن الفضاء البشري الحاضن له"[1].

فالمقدس مرتبط بالدين ويرفض كل من التحولات والتغييرات التي ممكن أن تظهرها القراءات، ويرتبط المقدس بمجال خارج الدين أيضا بطبيعة المجتمعات، فالإنسان يصنع مقدساته ويكونها عندما يخضع التفكير لعملية الفهم التي تقترن بوجوده الانطولوجي. فتتعدد بذلك أشكال المقدس وتتنوع ثقافة التقديس التي تجسدها المسألة الدينية، يوضح الرفاعي أنّ المقدس يساوي الدين في كثير من الأحيان، فالإسلام كأي دين يرتبط بالإجتماع البشري، ولن يحدث أي تحول أو تغيير في المجتمع مالم يحدث في المؤسسة الدينية ولا يمكن تحديث المؤسسة الدينية ما لم يتم تحديث المجتمع، فالمجتمع يحمل في طياته أنساق ثقافية تاريخية "تعمل على تحديد طبيعة فهم النص الديني وتفسيره، فإذا كانت تلك الأنساق مدنية متحضرة، يسودها التنوع والإختلاف الإيجابي، يهيمن فيها إتجاه تأويلي للنصوص، يتجاوز مداليلها الظاهرية، ويغوص في رؤياها الرمزية الإشارية، كذلك تنتج متسامحا إنسانيا للتدين، كما نلاحظ في بيئة الأندلس، التي أنتجت تصوف محيي الدين بن عربي وعقلانية إبن رشد"[2].

فطبيعة التفكير الديني هي التي تحدد عملية التفسير والتأويل سواء في تعددها أو في إختلافها وحتى في نمط نسقها من حيث الرموز والمعاني التي تنتجها "فإن التفكير في عملية تفسير النص و تأويله، أو فهمه، يعني الوعي بها من حيث هي صيرورة، وتفاعل بين مكونات لا تتحقق عملية الفهم أو التفسير إلا بها، وإذا

[1]_ عبد الجبار الرفاعي، الاشكاليات الراهنة للتفكير الديني، قضايا اسلامية معاصرة، العدد 45_46، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، 2011، ص9.

[2]_ عبد الجبار الرفاعي، الاشكاليات الراهنة للتفكير الديني، قضايا اسلامية معاصرة، العدد 45_46 المصدر السابق، ص10

كان هدف التفسير هو الكشف عن المعنى، وهدف الفهم هو الوعي بمعنى أو مقصد مختزن في النص،فإنّ تحقق هذا المعنى وخروجه إلى العلن لا يكونان إلا بعملية تفاعل خاصة بين ذات قارئة والنص الديني، وهي عملية يمكن تسميتها بقراءة النص "[1].

فغاية التأويل أن يصل إلى إنتماؤه إلى عالم إنساني فمشروع الكلام الجديد جوهره الإنسان غاية الدين ومحوره ؛ فوظيفة المتكلم المعاصر إستخدام آلية التأويل بنسق حفري يعيد قراءة النص العقائدي وكل التراث الديني وظواهره، "فالهرمينوطيقا حين تستخدم في تأويل النصوص الدينية، تحرر الدين من سجن الماضي، وتمنحه طاقة إضافية جديدة للحضور في العصر،لا أحد من فلاسفة الدين لا يعتمد الهرمينوطيقا في دراسة النصوص وتفسير الظواهر الدينية. كلهم هرمينوطيقيون، يشتغلون بتأويل النصوص، ويعيدون صياغة مفاهيم الدين، حين تغيب الهرمينوطيقا، يلبث المفسر غارقا في التفسيرات التراثية، وقتئذ يفتقر الدين لإنتاج معنى جديد يمنحه لإنسان هذا العصر"[2]عملية التأويل لها عمر ينقضي بإنتهاء العصر فلا يتخطى ذلك.

حسب ما أسلفنا في القول سابق أنّ الرفاعي يعتبر علم الكلام جزء من فلسفة الدين والكلام الجديد أيضا هو جزء من فلسفة الدين بإعتباره يتناول موضوعات الدين في التجديد في مسائله وقضاياه من علم النفس الدين وعلم الإجتماع الدين وأنثروبولوجيا الدين وغيرها، فهو يهتم بإلهيات كما يهتم بالطبيعيات، فالكلام

[1]_ وجيه قانصو، الفاعليات الحاضرة والمغيبة في فهم النص الديني، قضايا اسلامية معاصرة، العدد 45_46، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، 2011، ص ص106، 107

[2]_عبد الجبار الرفاعي، تمهيد لدراسة فلسفة الدين، موسوعة فلسفة الدين، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، العراق، ج1، ط1، 2014، ص19.

الجديد يفسر القضايا الدينية بمنهج علمي فالكلام الجديد وليد العلوم الإنسانية والفلسفة الحديثة.

محاولة المتكلم المعاصر مقابلة المقدس بالدنيوي وإسقاطه في قراءة غير إختزالية، فالدين هو إدراة وتدبير للمقدس وقراءة المقدس هي واقعية الدين في تحصيل المعرفة، فتكون علاقة الانسان بالمقدس بسياق علمي واقعي.

كما عبر عنها الرفاعي في كتابه الظما الانطولوجي الذي يقصد به الظمأ للمقدس[1]، فإن روح الدين، باطن الدين، جوهر الدين، يتمحور في إرواء ظمأ الشخص البشري للمقدس، وذلك ما يمنح حياته ووجوده معنى، حين يرتوي الظمأ الأنطولوجي للشخص البشري، يكف الدين عن أن يكون أداة للصراع على الثروة والقوة والسلطة، وتتكرس وقتئد الحياة الروحية الأخلاقية للشخص البشري"[2]، وهو مرام المتكلم المعاصر في التجديد أنه يأخد الكلام نحو الدنيوي نحو تقابل المقدس الديني بالإنسان الدنيوي وإرساء النزعة الإنسانية في قراءة النص للإنتقال به من الدنيوي إلى الديني.

فيعتبر بذلك المقدس فضاء مفتوح وليس مغلقا،ومدراته غير متناهية الأبعاد،فهي تتنوّع بتنوع الثقافات والأزمنة، وتتعدد بتعدد الجغرافيا البشرية،" فكل شي سواء أكان إنسانا،أو كائنا حيا آخر،أو زمانا،أو مكانا، يمكن أن يغذو مقدسا في إطار مشروطية معينة من خلال إنثروبولوجيا الدين، وعلم إجتماع الدين، وعلم نفس الدين، وعلوم الدلالة والهرمينوطيقا، بوسعنا أن نتعرف على

[1]ـالظما الانطولوجي للمقدس، يعني افتقار الشخص البشري الى ما يثري وجوده ويكرس كينونته ويمنحه وقودا لحياته، حيث تفتقر حياته لوقود يحركها، ويشبع حاجته لمعرفة معنى لحياته، ويكشف له عن سر الحياةتويعزز قدراته بالمستوى الذي يجعله قادرا على التغلب على مشكلةة الوجود البشري في هذا العالم. أنظر الدين والظما الانطولوجي لعبد الجبار الرفاعي، ص154.

[2] ـ عبد الجبار الرفاعي، الظما الانطولوجي، المصدر السابق، ص168

تجليات المقدس وتعبيراته وطبقاته ونفوذه البشرية،وإحدى البنى العميقة في الوعي واللاوعي البشرين فحتى المجتمعات شديدة العلمنة لا يمكن أن تغادر المقدّس، لأنه موجود في بنيتها العميقة، ونجد دائما تعبيراته في حياتها"[1]، فالدين نابع من تمثلاته المجتمعية ورموزه المترسبة في البنية العميقة للمجتمع، فتظهر كل تجلياته في الحياة الإجتماعية والمدنية، فالدين ليس غائبا ولا يختفي وإنما مجال حضوره يقتصر على مجال حضور التفكير الإنساني في الحياة، فالدين ظاهرة مستمرة ومتواصلة وحاجة بشرية.

فالكلام الجديد نابع تجديده من لغة وديانة ومعتقد أتباعه "فالتمثلات الأرضية لكل ديانة تشبه بيئتها، كل بيئة تشبه ديانتها كل مجتمع يشبه ديانته، كل ديانة تتكلم لغة أتباعها كل جماعة تتكلم لغة ديانتها"[2]، هنا تتحد قراءة المقدس بالواقع وترتبط علاقة النص بالإنسان مباشرة فيكون تقابل المقدس والدنيوي تقابل موضوعي لا صراطي، فالمقدس هو موضوع الدين"في مبحث العلوم الإجتماعية وفي علم إجتماع الدين تحديداً، وقد ركز السوسيولوجيون الأوائل أمثال: أوغست كونت،وجيمس فريزر، والمتأخرون عنهم أمثال دور كهايم، وماكس فيبر، على أن الدين يبحث في ماهو مقدس، ويحتكر هذا المفهوم، في الوقت الذي تنفتح فيه العلوم الإجتماعية الأخرى على تخوم المعرفة من دون إحتراز. فالعلم بحسب علم الإجتماع، لا ينكص على الولوج إلى عوالم ماقد يعد مدنسا بحسب المقولات الدينية"[3].

[1]_ عبد الجبار الرفاعي، الدين والنزعة الإنسانية، مركزدراسات فلسفة الدين، بغداد، ط3، 2018، ص46

[2] _ عبد الجبار الرفاعي، الدين والظمأ الأنطولوجي، المصدر السابق، ص169.

[3]_ عبد الجبار الرفاعي، الدين والنزعة الإنسانية، ط3، المصدر السابق، ص47

وهذا ماجعل تبلور دراسة اللاهوت إتجاه التجديد ولتجاوز علم الكلام الكلاسيكي ويصوغ لعلم كلام جديد يغلب عليه الطابع المعرفي الفكري منفتح على المعرفة البشرية بجغرافيتها ومجالاتها، ما إستدعى لتبني مسائل الهندسة المعرفية للكلام الجديد بالتركيز على مناهج العلوم الإنسانية الحديثة.

ف"منطلق التجديد هو التفتيش في البنية العميقة المولدة للمقولات الإعتقادية في عقل المتكلم، وما يوجه عقل الفقيه في الفتوى وإستنباط الأحكام، فإن نمط فهم النصوص يرتبط بالأحكام المسبقة للإنسان يوافق إنتظاره، ورؤيته للعالم ومفهومه للدين"[1]، التي يجدها في فهم النصوص التي ترتبط مسبقا بأحكام صادرة للإنسان، فلا يمكن أن نتشكل رؤية العالم وأراءه الإعتقادية قبل أن يتشكل التفكير الكلامي وقراءته، فالإجتهاد يبدأ بتجديد العقل الكلامي، "فإن الإجتهاد الفقهي يعتمد على الإجتهاد الأصول، ولا إجتهاد في أصول الفقه ما لم يتجدد علم الكلام، أي أنه لا معنى لتحديث الفقه من دون تحديث مرجعياته الكلامية "[2].

كما نجد ذلك في سياق المنهج القراءة سواء بالنسبة للتفسير أو التأويل أو بإعتبارهما عميلة فهم واحدة لا يختلفان، في النظر إلى القواعد العامة للقراءة وذلك بالنظر لعلوم القرآن التي تشكل بالنسبة للفكر الإسلامي مسلمات لاهوتية فاللزومية المعرفة بالقراءات سالفة تعطي إستبصار المستقبل لعقل المفسر والمؤول.

[1] ـعبد الجبار الرفاعي، الدين والظمأ الأنطولوجي، المصدر السابق ص201

[2] ـ عبد الجبار الرفاعي، الدين والظمأ الأنطولوجي، المصدر السابق ص ن

2/ الكلام الجديد والظمأ الأنطولوجي:

يقول شلا يرماخر: "((الدين رهبة وقداسة، حقل لانهائي للعقل، ينشأ بالضرورة من داخل كل روح طاهرة، وينتمي إلى منطقة غامضة غريبة من مناطق النفس البشرية، يسود فيها بشكل مطلق، وأنه يجدر به عبر ماله من قوة موغلة في العمق، أن يرمي لتحريك الأنبل والأكثر تفوقا من القيم))"[1].

يبحث الكلام الجديد ضمن قضاياه ومسائله المشتركة بين الدين والعلوم الأخرى في كل من ماهية الدين والأخلاق والعلوم المعاصرة والتعددية الدينية ولغة الدين والهرمينوطيقا والتجربة الدينية، فكلام الجديد يعتبر جزء لا يتجزء عن التجربة الدينية أو عن فلسفة الدين، فيدرس كل من أنماطها ويفسرها بإعتبارها جوهر وحقيقة الدين، "فالتجربة الدينية تعني مواجهة الله وإدراك حضوره، المثول في حضرته وتحسس هذا الحضور وتذوقه، رؤياه هي نحو تجل وجودي للإلهي في البشري"[2]، فالتجارب الدينية متنوعة بمعارفها فهي تهتم بتفسير كل التجارب وتصنيفها والبحث في عمقها والكشف عن الحقيقي وتميز الزائف منها هنا يتم بناء العلاقة العضوية بين النص المقدس (التجربة الدينية) بالظمأ الأنطولوجي.

فالظمأ الأنطولوجي للمقدس "يجتاح كل كائن بشري، بوصف هذا الكائن يتعطش للإمتلاء بالوجود، كي يتخلص من الهشاشة، ويجعل حياته ممكنة في هذا العالم الغارق بالألم والأوجاع، وتكون له القدرة على العيش بأقل ما يمكن من المرارات والأحزان، ويخرج من حالة القلق إلى السكينة ومن اللامعنى إلى

---

[1] ـعبد الجبار الرفاعي، الدين والظما الانطولوجي ص164عن شلايرماخر، حوار بعنوان مع من يحتقر الدين من المثقفين في مقالته المنشورة في، عبد الجبار، تمهيد لدارسة فلسفة الدين، الجزء الاول موسوعة فلسفة الدين نيروت مركز دراست فلسفة الدين، دار التنوير 2014، ص ص63 ـ110

[2] ـ عبد الجبار الرفاعي، الدين والظما الانطولوجي، المصدر السابق، ص153

المعنى، ومن السوداوية إلى النور،"[1] لعل الرفاعي يقصد بذلك أن إهتمام بالتجارب الدينية وعلى إختلافها تجعل الإنسان على أرضية إرتواء الظمأ للمقدس وهو مايجعل الإلهي يتمثل للبشري تختلف فقط مستويات الإرتواء حسب قدرته على المثول في حضرة الله. تمثل لدى الإنسان بصفة عامة وعلى علاقة بالواقع بما يسمى بالإيمان، الذي يشكل منبع الحياة الروحية وراحتها وحتى علاقتها بالواقع اليومي سواء على مستوى الفرد أو المجتمع فقهو له حيثيات كبيرة وتأثيرات أكبر والتجربة الدينية تمثل البعد الأنطولوجي في الدين.

الوجود الإنساني يتحقق بفعل ثلاثية (التفكير والذات والمجتمع) والتي ترتبط مباشرة بالعقل وعلوم الإنسان والمجتمع، فلا يمكن أن يتحقق حيزا أنطولوجيا للإنسان دون فهم الدين، وليس هناك "فهم للدين خارج ذات الكائن البشري ورؤيته للعالم ومعادلات الواقع الذي يعيش فيه. وطالما فرضت معادلات الواقع على كل ديانة إنتاج نسخها المضادة، ولا يمكن أن تحمي الديانة نفسها من تزوير النسخ المضادة وتزييفها إلا بالكفّ عن إستبعاد العقل في فهم الدين وتفسير تمثلاته في حياة الفرد والمجتمع، وإعتماد العقل مرجعية في إختبار صحة معتقدات الديانة وقبولها، ومواكبة الديانة لمعطيات العلوم والمعارف، وتوظيفها في إعادة إكتشاف ما تبدّد من معناها الروحي ورسالتها الأخلاقية"[2].

ينبثق عن ذلك كل صور الإيجابية والسلبية عن الدين التي تعبتر جوهره وروحه وباطنه وعمقه، وهي ماتسمى بالتجربة الجوانية التي تكون غاطسة في الذات ومتماهية معها، وتقابلها الخارجية التي تكون عكسها أحيانا كما نشير عند بعض رجال الدين ما يمارس من طقوس وشعائر وباطنهم بعيد عن الله، فيتلون

[1] ـ المصدر نفسه، ص155

[2] ـ عبد الجبار الرفاعي، الدين والإغتراب الميتافيزيقي، مركز درسات فلسفة الدين، بغداد، ط1، 2018، ص ص 25، 26

فهم الدين و يتأثر بفضاءات مختلفة عنه، فضلا عن ذلك نميز "بين الدين والتدين، الإيمان والتدين، الدين والحياة الروحية، تمثلات الدين الفردية والإجتماعة وجوهر الدين حين أتحدث عن الدين هنا "البعد الانطولوجي الذي يتمثل في الإيمان، الحياة الروحية، والحياة الأخلاقية، جوهر الدين"[1]. فالدين يعطي للكلام المعاصر وظيفة إجتماعية حينما يتمثل في كل تجاربه الحفرية الجيولوجية وحتى الأركيولوجية، فيعتمد الكلام الجديد في مسائله المعاصرة الإجتماع البشري أو مايسمى بعلم الإجتماع الدين.

فصورة الدين في كل المجتمعات تتشوه بفضل إختلاط الدين بكل شيء؛ فهل علم الكلام الجديد يزيد من أشكال الخلط؟، نقول أنّ الخلط السلبي من حيث الموضوعات وحتى الفهم إذ يختلط الدين بالعلم والعلم بالدين من حيث الوظفية ويختلط الدين بالشعر والشعر بالدين من حيث النص، ويختلط الدين بالفن والفن بالدين من حيث السياق، ويختلط الدين بالقبيلة والقبيلة بالدين من حيث السلطة، ويختلط الدين بالعادات والتقاليد والتقاليد والعادات بالدين من حيث القداسة، ويختلط الفلسفة بالدين والدين بالفلسفة من حيث المنهج، كل هذا اللبس والإلتباس يعالجه المتكلم الجديد من حيث الوظيفة والغاية، فتلزمه تحويل الدين من موت إلى حياة من داء الى دواء، فتكون غاية الخلط في الفهم مواضيعه وخدمة مجال للآخر على مستوى الإنسان أولا وثم على مستوى المعرفة ثانيا، دون تشويه وهو مايسميه الرفاعي بالتديين الدنيوي[2].

---

[1] ـ عبد الجبار الرفاعي، الدين والظمأ الانطولوجي، المصدر السابق، ص164

[2] ـتديين الدنيوي: وهو اعادة الدين الى حقله الطبيعي ومن دون ذلك ننهك ماهو ديني ونبدد ماهو دنيوي أي ان تمام الدين وكماله ليس استيعابه وشموله لكل شيئ في الدنيا، وانما هو بمعنى ان الدين لا يعوزه ولا نيقصه شيئ فيما يرتبط باهدافه وغاياته في الهداية وبناء الذات البشرية، ورفدها بما يفتقر اليه الخبرة البشرية في فضاء المها الحسي المادي اما مايؤمنه العقل وما تنجزه الخبرة البشرية، فلا

يستعمل بعضهم الوسطية[1] للتخلص من مأزق الراهن للتفكير الديني في عالم الإسلام وتعد من المسكنات المؤقتة للعقل، "فنحتاج اليوم الى عملية تفطير جسورة تستأنف نصاب العقل في التفكير الديني، كي يفضح اللامعقول في فهم الدين، ويجري حفريات على التراث تخترق بنيته التحتية لتكتشف الروافد العميقة لتشكيله، وتتعرف على أنساقه المضمرة التي تعيد إنتاج مكوناته، ويفكك المعرفة الدينية المنتجة في سياقات الإستحواذ على السلطة السياسية والروحية والهيمنة على أشكال الثروة المادية والرمزية المختلفة، فالوسطية بمعناها الجديد ليست خيارا للخلاص"[2]، فمن يريد الإنتماء لحاضره له ذلك ومن يريد بقاء قيد إنتماء للماضي أيضا له ذلك وهو واضح لكلاهما دون حاجة إسقاط ذلك على نصوص الدينية والتراث، فذلك يحدث تشويه للفهم وإضطراب للرؤية الفكرية.

تمثلات الدين في الواقع هو أحد أضلاع الهندسة المعرفية للكلام الجديد، الذي يعتبر من أساس إنتقال الدين من الإلهي إلى الإنساني من منهاج تقليدي إلى علمي عملي،"فالكثير من الإلتباسات في التفكير الديني، تنشأ من خلط المفاهيم وإبهامها ومن غموض التسميات الدين ظاهرة بشرية، هي الأعمق في حياة الإنسان، والأشد غموضا، في الوقت الذي تبدو فيه الأشد وضوحا، لولا

ضرورة لاقحامه في الدين او اقحام الدين فيه، انظر عبد الجبار الرفاعي، الدين والظما الانطولوجي، ص166

[1] ـ الوسطية : شاع هذا المصطلح أخيرا في الأدبيات الدينية في بلادنا بوصفه يحمل الى معنى قرآني ((وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا))، لكالمعنى القراني يشير الى ان الأمة المسلمة تمثل عقيدة لا تنسى الله كما فعلت الوثنيةنولا تنسى الانسان وطبيعته البشرية كما فعلت الرهبنة المسيحية، ولا تنسى حاجات الانسان المعنوية نكما لا تنسى حاجاته المادية كما فعلت أديان وثقافات محلية معروفة لدى عرب الجزيرة، اما استعمال الممصطلح فان مع الشيخ يوسف القرضاوي نكتاب كلمات في الوسطية الاسلامية ومعالمها، الكويت المركز العالمي للوسطية 2007، وتحت عنوان صلتي بالوسطية، للمزيد أنظر عبد الجبار الرفاعي، الدين والاغتراب الميتافيزقي، ص27.

[2] ـ عبد الجبار الرفاعي، الدين والاغتراب الميتافزيقي، المصدر السابق، ص28.

غموضها لما لبثت منذ فجر التاريخ حتى اليوم، لا تكف عن الحضور في الجدالات والنقاشات والكآبات والنزعات والصراعات والحروب"[1]، فإدراك الظمأ الأنطولوجي للدين أو للفهم المقدس وتفسير جوهر النص وإرجاعه لحقله الطبيعي يمكنه أن يبني حياة الأخلاقية للذات ويحقق الكينونة الباطنية الذاتية.

في الواقع المعاصر تجتاح الفكر الديني موجة تعصب تجعل من الإنسان في حالة تيه بين المقدس والمفسر والواقع والعالم، فيسقط في علم التمويه والخداع والإستغلال، "فاللامعنى يفضي إلى الضياع ولا أحسب أنّ هناك منبعا تستقي منه الروح البشرية المعنى أخصب من الدين، الدين هو المنهل لإرواء الظمأ الأنطولوجي، وهو المنبع لإثراء الحياة الروحية"[2].وهي مهمة المتكلم المعاصر بصفة الأولى، فأساسيات الكلام مأخودة من المعتقد والنص العقائدي، فأولى مهماته منذ الكلام القديم هي الدفاع عن الدين ونزع الشبهات عنه، لم تختلف الغاية وإنما إختلف الأسلوب والمنهج وأرضية التقابل.

لقد ينشأ الفهم الخاطئ للنص تصور عن الله تصورا لاهوتيا صراطيا أو مايسميه الرفاعي بلاهوت الإسترقاق، "وهذا اللاهوت بطبيعته ينسج شباكا معقدة لمختلف أنماط العبوديات التي تكبل حياة الشخص البشري، عبر إنتاج الإستبداد والنظام الأبوي العمودي في مختلف مستويات الإجتماع البشري، من العائلة والقبيلة إلى المدرسة والحزب والدولة "[3]، فهو هنا يرصد المقدس بإعتباره لاهوتا صراطيا يحد ويصادر حرية الإنسان ويكرس العبودية ويحجب لاهوت الرحمة والمحبة، فعملية التجديد تتمحور حول الإنسان والبحث في نمط العلاقة بين الله والإنسان هل هي مسدودة ومحدودة حتى تفضي إلى الإلحاد؟

---

[1] ـعبد الجبار الرفاعي، الدين والظما الانطولوجي، المصدر السابق، ص163

[2] ـ عبد الجبار الرفاعي، الدين والظما الانطولوجي المصدر السابق، ص164.

[3] ـ عبد الجبار الرفاعي، علم الكلام الجديد، المصدر السابق، ص30

وهي موجة عرفها الفكر من القدم وعرفت حيثيات تجديدية في الفكر المعاصر، وإن كانت تبدوا أنّها عملية تدين زائف أو فهم خاطئ فالشخص البشري بطبيعته ينفر ممن يستعبده، ويمقت من ينتهك كرامته ويكره من يمتهنه.

فالعلاقة بين الإنسان والمقدس أو بين الإنسان والله بصفة خاصة وجب أن تكون علاقة محبة لا علاقة خوف وصراع، أي كما يقول الرفاعي أنها ينبغي أن تكون علاقة مبنية على حرية وإختيار،لا على إكراه وإمتهان ((وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالأَغْلاَلَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ)) [1]، "فالنمط العمودي للعلاقة بين الله والإنسان الذي قوامه التربية على الخوف يجد مدلوله الإجتماعي في مختلف أشكال العلاقات السياسية والإجتماعية والإقتصادية في المجتمع"[2]، وهو مايجعل الإنسان في نفور دائم من السلطة الأبوية التي رافقها الظلم والإستبداد بإسم الدين.

فكل شيء نمنحه بعدا قيميا يتجاوز وجودنا الأنطولوجي كبشر، فهو مقدس "فالإنسان يصنع مقدساته إنّه يختلقها ويلفقها، بل بمعنى أن تكوين أي فكرة عن ماهو مقدس إنما يخضع لفهم الإنسان ونظريته بشأن وجوده ووجود العالم الذي يحيا فيه "[3]،هنا نجد كل صور المقدس وتمثلاته تتغير حسب ثقافة الإنسان، ففضاء المقدس يعد مفتوحا وغير متناهي يتعدد بتعدد الثقافات والجغرافيا البشرية وهذا ضمن أنثربولوجيا الدين، وسوسيولوجيا الدين وعلم نفس الدين والهرمنيوطيقا التي صاحبت الكلام الجديد في هندسته المعرفية أو تجديد مسائله وقضاياه وبوسعنا من خلالها أن نتعرف على المقدس ومجالاته وتعبيراته.

---

[1] ـالآية 157 سورة الأعراف، القرآن الكريم.

[2] ـ عبد الجبار الرفاعي، علم الكلام الجديد، المصدر السابق، ص32.

[3] ـ عبد الجبار الرفاعي، انقاذ النزعة الانسانية في الدين، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ط2، 2013، ص22

"فالمقدس ظاهرة أبدية موجودة في الحياة البشرية، وإحدى البنى العميقة في الوعي واللاوعي البشري، حتى المجتمعات شديدة العلمنة إذ صح التعبير لا يمكن أن تغادر المقدس، لأنّه موجود في بنيتها العميقة، ونجد دائما تعبيراته في حياتها"[1].

فالإنسان كائن متدين والدين ظاهرة واكبت التاريخ البشري من وجوده الأول، تظهر تجلياته ومظاهره في حياة الإنسان العملية، فيمثل الدين محرك الحياة مع مواكبة العقل البشري لكل تطورات العلم ومناهجه وقوانين الطبيعة وتفسيرها وإصطدام العقل بألغاز إستعصت على العقل فيعود بذلك إلى المقدس، يكتب مرسيا إلياد" (الإنسان غير الديني ينحدر من سلالة الإنسان الديني، وهو صنيعته أيضا، أراد ذلك أم لم يرد، وقد تكون إنطلاقا من أوضاع إتخذها أسلافه ...إن الإنسان الدنيوي، أراد ذلك أم لم يرد، لم يزل يحتفظ بأثار من سلوك الإنسان الديني، لكنها خالية من المعاني الدينية. مهما فعل فهو وارث،لا يستطيع أن يلغي ماضيه نهائيا مادام هو نفسه نتاجا لهذا الماضي ...الغالبية العظمى من الذين لا دين لهم ليسوا متحررين تماما من المسلك الديني، من اللاهوت والميثولوجيا نفهم أحيانا مثقلون بكل (لخبطة) سحرية ـــ دينية، لكنها منحطة إلى درجة الكاريكاتور،ولهذا كان من الصعب التعرف عليها)"[2].

بالعودة الى التفكير الذي يسمح للإنسان إعتبار نفسه آنية متواجدة كما عبر عنها هيدغر على أنها النوة الأولى والمركزية "فابتداء من الآنية وحدها يمكن

---

[1] ـ المصدر نفسه، ص22

[2] ـ عبد الجبار الرفاعي، انقاذ النزعة الانسانية في الدين، مجلة قضايا اسلامية معاصرة، العدد 35ـ36، مركز دراسات فلسفة الدين، 2008ص06.

للانسان تحقيق البعد التاريخي لحقيقة وجوده"[1] من علاقة الإنسان بوجوده تستعيد الفلسفة معناها الأصلي وتحقق حاجة الإنسان للدين كحاجته لوجوده الأنطولوجي كما تنبثق من أعماقه حتى لو واجه كل الظواهر المناهضة للدين فهي موجات مؤقتة لطالما تضمحل، ففي القرن التاسع عشر تحدث فيورباخ وماركس ونيتشه وغيرهم عن غياب الإله أو موت الله حسب مقولة نيتشه، غير أن الله إنتقم لنفسه في القرن الحادي وعشرون، عاد الإيمان كما قال أندريه مالرو"(إن القرن الحادي والعشرين سوف يكون روحيا أو دينيا، أو أنه لن يكون)[2]، ربما يكون إنتهى التصور القروسطي للإله لكنه لايزال حي وموجود في الفكر والفهم، مما يؤدي إلى الفقر الأنطولوجي للذات الإنسانية، بإعتبار الدين مشروع بشري يخلق كون مقدس للإنسان فهو أيضا يلزم بتحرير المقدس من الفهم المتوحش .

تحدث الرفاعي عن الدين بإعتباره الحاجة الأبدية لإكتشاف معنى الحياة قال: "أريد هنا مقاربة الموضوع بنحو لا يدرس الدين بوصفه مؤسسة أو متموضعا في مؤسسة إجتماعية، وإنما من حيث هو ظاهرة تعبر عن أعمق متطلبات الوجود والكينونة الذاتية للشخص البشري، وهي رؤية تتبصر النظام الوجودي ومراتبه، ومرتبة الحق تعالى في سلم الوجود، وكيف أن وصالة والسفر إليه، إنما هو المنبع للحياة الروحية، والعلاقة به هي مصدر الإلتزام في الحياة

[1] _ Martin Heidegger, de l essence de la vérité, traduit et introduction par alphonse de woelhes et walter biemel, nauwelarts, vrin, louvain, paris, 1948, p106

[2] _ عبد الجبار الرفاعي، انقاد النزعة الانسانسة في الدين، مجلة قضايا اسلامية معاصرة، المصدر نفسه، ص6

الأخلاقية"[1]، فالمبحث الأخلاقي إحدى مباحث الكلامية الجديدة التي يبحث فيه الكلام الجديد ضمن قضاياه وهذا بمفهوم الله الذي ينتمي الى الأخلاق حسب الإيمان عند كانط.

كما نجد، الفهم الغير بريئ للدين يحدد ترحيل البروتستانتية الإسلامية للدين من الأنطولوجيا إلى الإيديولجيا، وحاجة الإنسان للأنطولوجيا أكثر من الإيويدولوجيا المسيسة، فيخرج الدين من حقله الطبيعي الخاص إلى حقل الوهم العام، هنا لا يتم إرتواء الإنسان بذاته الإيمانية من الوجود والكينونة التي تحدد معنى لحياته بقدرة الدين على إشباعها، فتتمثل عملية تغيير الذات جدلية بين الباطن والخارج ((الروح والجسد))، فالتجديد يطال المباحث التي لها علاقة بالذات الإنسانية لأن الإنسان كمبحث معرفي كان مغيبا تماما، فالتجديد لازم التطور الحضاري "مثلما تهمل ثقافتنا البعد الأنطولوجي للكائن البشري ومتطلباته العميقة، يضيع ذلك الكائن ويتخبط في متاهات"[2].

فالدين يعمل على إرواء الظمأ الأنطولوجي بغية ترحيل المعرفة الدينية التي أنتجها المتكلمون ضمن التراث الكلامي، فنفرق بين دين الأنطولوجيا ودين الإيدولوجيا التي تحدد ماهية المعرفة الدينية، والفرق بينهما ينتجه المتكلم ويحدده ضمن نسق كلامي؛ "فالمتكلم فيلسوف دين الإيديولوجيا بمعنى أنه يصوغ رؤية لله والإنسان والعالم وفهما للدين، تبنى وتشاد عليه مرتكزات الإيديولوجيا، الجماعات الإسلامية كافة تنسج شباكها في سياق رؤية المتكلم لله والإنسان والعالم، وشيئ من فتاوى الفقيه، ولا تقترب من ميراث سواهم، كالفيلسوف والعارف والمتصوف، لأن الفيلسوف والعارف والمتصوف فيلسوف دين

[1] ـ عبد الجبار الرفاعي، الايمان والتجربة الدينية، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ط1، 2015، ص18

[2] ـ المصدر نفسه، ص20

الأنطولوجيا "[1]، فالكلام الجديد يريد أن يلتحق بدين الأنطولوجيا[2] وينزع عنه رداء دين الأيديولوجيا[3] الذي رافقه منذ التاريخ الكلامي.

ففهم الدين يلامس العالم الجواني الباطني للمعرفة ويحقق بذلك الوجود البشري ما ينبثق عنه صورة لكينونة الإنسان في العالم البشري، "فالدين يحقق نوعين من المكاسب: الأول يوفر للإنسان في داخله الجنة، رغم كونه يسكن وسط جحيم المجتمع، والثاني أنه يعطينا القدرة على الصلاح الفردي في غمرة الفساد الإجتماعي"[4].هنا يرتبط الدين بصفته الإيمانية مع الواقع الذي يجسد حياة الإنسان فيكون وجود تقابلي للروح والجسد في دائرة المعرفة الدينية العملية المنبثقة عن الفهم الصحيح.

فالعلاقة بين دين وعلم الكلام تناظر علاقة علم الأصول وعلم الفقه فيؤثر في أراء الكلامية التي يكون أساسها ونواتها الأولى النص الديني وهو مايحدد طبيعة العلاقة بين فلسفة الدين والكلام الجديد، فلا يمكننا تجديد المباحث الكلامية والتفكير الديني في الإسلام "إلا بالخلاص من الأنساق اللاهوتية المتوارثة الذي أنتج لاهوت المعتزلة والأشاعرة والشيعة، والنظام المعرفي الذي إنبثق عن العقلانية والفضاء المعرفي لعصره وتلك العقلانية لم تعد معبرة عن نمط وجودنا وفهمنا للحياة والكون اليوم، فالنص العقائدي يتيح لنا قراءة تاريخنا الروحي

---

[1] ـ عبد الجبار الرفاعي، الدين والظما الانطولوجي، المصدر السابق ص174.

[2] ـ دين الانطولوجيا : هدف تنشده وتنبعث وتتجدد به حياتنا، بوصفه تفاعلا وانعتاقا وانفتاحا للعقل والقلب والروح، على الله والانسان والعالم، انظر عبد الجبار الرفاعي، الدين والظما الانطولوجي، ص174

[3] ـ دين الايدولوجيا : يستهدفنا، يستزف ارواحنا، يعطل حياتنا ويستحوذ علينا بوصفه انغلاقا وانصياعا ورضوخا واستبعادا للعقل والقلب والروح.انظر عبد الجبار الرفاعي، الدين والظما الانطولوجي، ص174.

[4] ـ مصطفى لملكيان ما يعد به علم الكلام الجديد، ضمن كتاب الدين وأسئلة الحداثة لعبد الجبار الرفاعي، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد ط 1، 2015ص117.

ومعرفة كيفية إنتاج المعنى، والعلاقة بين السلطة وإنتاج المعنى، وتمنحنا أفقا تأويليا بديلا، يتيح لنا تجاوز الأفق التأويلي التاريخي للدين"[1]،وهو ماينتج عنه تفكير حر وكينونة أنطولوجية للذات. كما يعبر عنه"بالشغف الإنساني الذي يقوم بالتفتيش عن المعنى لا يتوقف مادام حيا، ولا ينجز ذلك إلا الإمتلاء الأنطولوجي"[2]، والبحث في فلسفة الدين يعطي معرفة عميقة للدين والنص التي يمكن أن يرتوي بها الظمأ الأنطولوجي للروح البشرية.

الظمأ الأنطولوجي للمقدس الذي يعتبر هو موضوع الدين والكلام الجديد هو جزء من الدين، هذه العلاقة الترابطية تحدد الدين كموضوع في مبحث العلوم الإجتماعية وفي سوسويولوجيا الدين تحديدا كما نجدها عند سوسيولوجيون أوغست كونت وجيمس فريزر ودور كهايم وفيبر، بإعتبار أن الدين يبحث في ماهو مقدس، فحاجة الإنسان للمعنى تعبر عن ظمئه الأنطولوجي كما يقول مارتن هايدغر:" إن الإنسان هو الكائن المسكون بمشكلة منح معنى للوجود"[3]،ففهم وجود الإنساني هو بالضرورة "فهم لوجود جميع الكائنات لذلك فإن الأنطولوجيا الأساسية يمكن أن تنبع فقط من الآخر ويجب البحث عنها في التحليل الوجودي للدزاين"[4] فمسألة الوجود تحقق تلك العلاقة العميقة بين الكينونة كذات مستقلة والبنية الوجودية كنظرية تبحث في جوهر هذا الكائن.

كما نجد اللاهوت أيضا يبحث عن تفسير للوجود كونها تتعلق بعلاقة الإنسان بالله ومعنى إيمانه وجوهر وجوده، فكل المفاهيم العقائدية سواءا في النصوص

---

[1] ـ عبد الجبار الرفاعي، تهميدا لدراسة فلسفة الدين، المصدر السابق، ص22.

[2] ـ المصدر نفسه، ص22.

[3] ـ عبد الجبار الرفاعي، انقاذ النزعة الانسانية في الدين، المصدر السابق، ص26.

[4] -Martin heidegger, être et temps, traduire par emmaneul martineau, édition numérique hors-commerce, France 1985, p 32

المقدسة أو كمعطيات الوحي تؤسس لظاهر تعارضي بين باطن النص وخارجه، بين مايفهم ومايجب أن يفهم، فيحتاج ذلك الفهم لأرضية مناسبة ترعى حق الإختلاف وتؤمن بالتعددية الفكرية، معتمدا في ذلك على العقل، "فالتدين العقلاني كالأوكسجين المتغلغل في كل واحدة من خلايا الجسم لابد أن ينفذ إلى كل جزء من أجزاء حياة الإنسان، فيمثل بالنسبة له (فلسفة حياة) شاملة"[1]، فالنصوص الدينية عليها أن تتماثل مع العلوم والمعارف البشرية.

فمشروع الرفاعي التحديثي والتجديدي في بناء لاهوت عقلاني مستنير،"يفضي إلى التحرر من الصورة النمطية للإله التي تشكلت في سياق الصراعات الدامية" [2]، فسعى الرفاعي من خلال كتباته إلى ترسيخ صورة الإله الله محبة والسلام والجمال، ويحاول الخروج من نزعة التقديس إلى الدخول إلى نزع القداسة وبهذا يتحقق الفهم للمثقف الديني للظمأ الأنطولوجي للمقدس وإعتباره نواة الأولى للتجديد.

الدين الذي خصه الرفاعي في حديثه "هو ذلك الإيمان الغاطس المتوحد بالذات، بل هو كينونة المؤمن الوجودية، سواء أسميت ذلك دينا أو إيمانا،أنا أعبر عنه بالإيمان، حذرا من الإلتباس بمفهوم ومصطلح "الدين"بمضمونه المؤسسي المجتمعي"[3]، نخلط الذي يحصل في فهم الدين وفهم الحياة الروحية

[1] _ مصطفى مليكان، التدين العقلاني، قضايا اسلامية معاصرة نالعدد 20، 21، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، 2002، ص5

[2] _ مشتاق الحلو، التفسير الثالث للدين، قضايا اسلامية معاصرة، العدد 59_60، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، 2014 ص381.

_ عبد الجبار الرفاعي، التجربة الدينية والظما الانطولوجي، قضايا اسلامية معاصرة، العدد 61_62، ص 367. [3]

والأخلاقية والعقلية، يمكن أن ينتقل بدين من دين الإيديولوجيا الى دين الأنطولوجيا ويمكن أن يسمى (بلاهوت التحرير)[1].

فالوظيفة الأساسية للقيم الروحية والأخلاقية التي يذكرها الرفاعي على أنها تشبع الفقر الوجودي للإنسان، وتروي الظمأ الذي يعيشه "كل كائن بشري للمقدس، فتكرس كينونته، وتلهمه القوة، وتمنح إرادته توترا وصلابة، والقيم الأخلاقية تعمل على إقامة بناء سليم للروابط الإجتماعية وتجعل العلاقة بالآخر عادلة، تنشد خير البشرية وأمنها وسلامها، لكن القيم الأخلاقية لاتثري الفقر الوجودي للكينونة البشربة ولا تروي الظمأ المزمن للمقدس الذي ترويه القيم الروحية، لذلك أضحى المقدس منبعا لأمن النفس وسكينة الروح وطمأنينة

---

[3]_"لاهوت التحرير" مصطلح تداوله الباحثون فى الستينيات من القرن الماضى، وان كان مدلوله يواكب الأديان فى مختلف العصور، فالأديان تسعى لمناهضة الظلم والتسلط والاستبداد والطغيان، وعبّر عن لاهوت التحرير فى القرن العشرين جماعة من رجال الدين والكنائس فى أمريكا اللاتينية، بعد أن عملوا على اكتشاف المضمون الاجتماعى الثورى للعقيدة، وتوظيفها فى مقاومة الاستعمار، واعتمادها كمرجعية فى النضال والتحرير. انخرط الراهب كاميو توريز ورهبان شباب آخرون فى المقاومة الوطنية، بدوافع إيمانية، وفهم دينى للثورة. " فنشأ لاهوت التحرير كأيديولوجية ثورية تحررية شعبية للجماهير، تربط بين الدين والثورة، والإيمان والعدالة، والله والشعب، والعقائد والمطالب الاجتماعية، والوحى من ناحية والحرية والإخاء والمساواة من ناحية أخرى" . ومنذ القرن التاسع عشر كان الإسلام وميراثه الفقهى منبع الإلهام المحورى الذى استقت منه حركات المقاومة فى بلادنا، واستلهم الثوار من فقه الجهاد مشروعية كفاحهم، ومن مفاهيم التضحية والشهادة حوافزهم وشعاراتهم النضالية .وفى السبعينيات من القرن العشرين اهتم مجموعة من المفكرين بصياغة رؤية عميقة للمقاومة، تتخطى الفقه، وتعمل على الاستناد إلى العقيدة كمنطلق للثورة، بتحليل المدلول الاجتماعى لأصول الدين، واستلهام الثورة من العقيدة. وأبرز ممثلى هذا الاتجاه، الدكتور حسن حنفى، فى مصر، من خلال مشروعه "من العقيدة إلى الثورة"، والدكتور على شريعتى فى إيران "1977"، من خلال "بناء الذات الثورية" بتحويل الدين إلى أيديولوجيا للثورة، والسيد الشهيد محمد باقر الصدر فى العراق (ت 1980)، عبر اكتشاف "المدلول الاجتماعى لأصول الدين"، والتعرف الى أثر العقيدة فى مسار التاريخ البشرى فى هذا المقال سنقصر الحديث بإيجاز عن الملامح الأساسية لرؤية الدكتور على شريعتى والدكتور حسن حنفى فى تحويل الدين إلى أيديولوجيا واختزاله فى لاهوت التحرير، انظر عبد الجبار الرفاعى، لاهوت التحرير عند علي شريعتي وحسن حنفي، المدى العراقية، العدد 2698، 2013/12/1.

القلب"[1]، وهذا ما لانجده في الكلام القديم مفتقرا للقيم الأخلاقية كمبحث كلامي خاص بالإنسان، لهذا هو مفتقر للقيم الوجودية لكينونة البشر، فالقيم الروحية والأخلاقية تخفف مواجع الحياة ونكباتها وتؤسس للإيمان عن طريق الحب الذي يجعل القلوب جوهرا نفسيا.

فالرفاعي مشروعه أكثر من إنساني ولربما لا يجد أرضية يتجسد عليها غير الفطرة الاولية للإنسان، لأن الفكر الإسلامي المعاصر لم يعد أرضية فطرية للمحبة وإنما أصبح مليئ بالشوائب التطرف والتعصب والطائفية وللإنسانية بإسم المقدس أو النص القرآني أو الفهم وكلها تأسيسات وهمية لإيديولوجيا معينة كما يبقى مشروع الرفاعي فكرا بدون أرضية أنطولوجية.

يقول أيضا الرفاعي: الدين هو الحب والحب هو الدين في علاقة المقدس بالظمأ الأنطولوجي،"فلا يرتوي الظمأ الأنطولوجي للمقدس بمعرفة الله، وإنما يرتوي هذا الظمأ بحب الله ووصاله، مثلما لا يتكرس الإيمان بمعرفة الله، وإنما يتكرس بحب الله، ولا يتحقق السفر إلى الله إلا بحب الله، وليس بمعرفة الله، كذلك لايكون الدين دواء وشفاء إلا بحب الله ولا تكفي لذلك معرفة الله. القلب الذي خطت عليه أسرار الحب هو القلب الذي لا يكف عن إنشاد ترانيم حب الله والإنسان والعالم"[2].

فالدين هو محبة الله، والحب الالهي هو ما يرتوي به المرء أنطولوجيا، فالتدين المفرغ من المعنوية والفارغ أنطولوجيا ومعدم الكينونة أنهك الإنسان وإستنزف إيمانه، نخلع عنه المعنى الذي هو رابطة الذات بالدين.

---

[1] ـ عبد الجبار الرفاعي، علم الكلام والحياة الاخلاقية، صحيفة المثقف،، مؤسسة المثقف العربي، العدد 4179، 13-02-2018.

[2] ـ عبد الجبار الرفاعي، الدين الظما الانطولوجي، المصدر السابق، ص177.

3/ الايديولوجية الفكرية والكلام الجديد:

حاجة الإنسان للمكون الأنطولوجي بإعتباره مكون عميق لوجود الكائن البشري وهو نداء الكينونة، الذي ينجز من خلاله الدين لوعوده إتجاه الإنسان ووظيفته إتجاه المجتمع، على مختلف المستويات سواء الثقافية أو السلوكية، فتديين يتحقق على مستويين (تدين روحاني أخلاقي الذي يضم حياة روحية ملهمة وحياة أخلاقية ملهمة وتذوق لجماليات العالم ومستوى الثاني وهو تدين ظاهري شكلي) ما يشكل لنا إلازدواجية، فالحديث عن الأديان بصفة عامة ودورها في بناء الذات الإنسانية والمجتمعات وغايتها الأساسية في بناء جسر بين الديني والدنيوي بين البشري والإلهي سواء عن طريق النص وفهمه أو عن طريق الإيمان والتجربة الدينية، هنا مابين العقل والروح كما عرفنا الأديان منذ قرون لم تبتعد عن مفاهيم الخاصة بالله التي جعلت الكلام لا يقتصر عن الأطر النمطية للفهم العقائدي فعلم العقائد أشبه بايديولوجيات العصر"[1].

فأنتجت بذلك لنا السلطة الأبوية للنص والدوغمائية للفهم والقروسطية للذات، أصبحت الذات الإنسانية وليدة سياجات متعصبة خالية من الروح مما أظهر كل صور الكفر والإلحاد، فجعلت العالم قدسيا بصورة أبدية أفقدت بذلك قدسية العقيدة "فيريد بذلك الدين التدخل والعمل في المجالات العامة سيغدو عقيما بنفس درجة الإيديولوجيات العلمانية التي يتقصد مناهضتها والقضاء عليها، عموما يمكن القول أنّ الأديان ورطت نفسها في أمور خارج صلاحيتها، أن من الناحية التاريخية، وأن من الجنبة النفسية ...، فالدين بهذه الصورة يخسر قدسيته ويتحول إلى شيئ عادي منزوع الهيبة إذا كانت ثمة معنوية

[1]_ حسن حنفي، نحو علم كلام جديد تارخية علم الكلام، ضمن كتاب، علم الكلام الجديد، المصدر السابق، ص236

وروحانية، فهي وليدة الروح وحسب وصنيعة مايسميه رودولف أوتو ((عرفان الروح)) أنّه عرفان لا شأن له بالقواعد الفقهية، ولا صلة له بحياتنا الشخصية "[1]، فتكتمل بذلك علاقة المقدس بالسياسي أي أنّه يعيش في حقبة الأنطولوجيا المهمشة.

فالمعتقد وفهمه يتيح لولادة كل التوجهات المختلفة، فعلم الكلام بإعتباره علم عقائدي يملك "المساهمة الكبرى في التمثيل العام للإيدولوجيا[2] الإسلامية، على أساس أن الإيديولوجيا هي الوجود الواعي للأمة، من حيث هي مجموعة الأفكار المبدئية العامة لكل جماعة معينة بشأن أصولها وأهدافها ومعاييرها وقيمها ومصالحها الحضارية"[3]؛ فالدين هو دائما إيديولوجيا من حيث نسق الفهم للمعتقد الذي ينتج عنه الفهم التعبوي الذي ينعدم فيه التفكير والسؤال.

---

[1]_ داريوش شايغان، الانطولوجيا المهمشة، مجلة قضايا اسلامية معاصرة، العدد 26، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، 2004 ص164.

[2]_ الايديولوجيا : وفق استخدامها الأصلي، الايديولوجي هي علم الأفكار العام، علم عناصرها وعلاقتها دست دي تريسي 1754_1836، رغم ان الاهتمام بالايديولوجيا بهذا المعنى ظل قائما ـــــــ حيث إتسم أحيانا بصبغة أكثر قبلية، واحيانا اخرى أكثر سوسيولوجية ـــــــربما يتعين أكثر الاستخدامات أهمية في الفلسفة وعلم السياسية المعاصرين في دلالة أكثر قصرا وقيمية، حيث تصير الى مجموعة من المعتقدات والقيم يتبناه فرد او جماعة لاسباب ليست ابستمولوجية، مثال الايديولوجية البرجوزاية، الايديولوجية القومية، او الايديولوجية الجنسية، وعادة مايشتمل الاستخدام القمي لهذا المصطلح على عنصرين اولا اسلتب بعينه في التفسير حيث يعزى سواد معتقدات وقيم بعينها (بدرجة كبيرة) الى دور غير ابستمولوجي تقوم به نسبة الى الافراد ...اما ثانيا فهو اسلوب بعينه في النقد يوظف في الارتياب في المعتقدات والقيم عبر طرح هذا النوع من التفسير الرمزي السوسيولوجي او المؤسس على مصالح لسواد تلك المعتقدات والقيم وهو تفسير يتميز بجهل المعتقدين أنفسهم اياه، للمزيد أنظر، تدهوندرتش دليل أكسفورد للفلسفة، ترجمة نجيب الحصادي، ج1، من أ الى ط, المكتب الوطني للبحث والتطوير، ليبيا، ص 129.المرجع السابق .

[3]_ يمنى طريف الخولي، الطبعيات في علم الكلام، المرجع السابق، ص29.

غاية علم الكلام الجديد والحاجة إليه تفضي القضاء على فوبيا الدين على إخراج النص من التقوقع الموروث المليء بالتطرف والعصبية واللإنسانية/فالكلام الجديد يسير نحو مستقبل الفهم الحر، ولا شك أن تجديد علم الكلام مسؤولية العقل في وضع النص المقدس مقابل الذات الإنسانية وضمن معنى كينونة الإنسان، نجد "محاولة لقطيعة معرفية بين علم الكلام القديم الآتي من الماضي وعلم الكلام الجديد المنطلق نحو المستقبل، تجد تسويغها وإعلانها وتبيانها في أن الهدف من علم الكلام القديم كما هو معروف والغاية التي كان يجتهد كي يصل إليها هي إثبات العقيدة وقد تم حسم هذه القضية وإنتهى زمان، أو على الأقل خطر اللجاج فيها من قبل العقائد المخالفة"[1].

والآن؛"ليس الخوف على التوحيد من الشرط، بل الخوف عليه من العجز والموت والصورية، بقاء المثال بلا تحقق وبقاء الوضع القائم بلا تغيير"[2]، من هنا ينطلق الكلام الجديد ليضع قطيعة حضارية في مباحث التفكير الكلامي والتراث موضوع التي يمثل أحد معوقات التي يجب إعادة قراءتها وبناءها حسب عملية التحديث لإخراجه من "العدمية التراثية"[3] وإحياء روحه فهو قالب لمادة خام وجب الحفر التاريخي فيها.

فالأديان تسعى لمناهضة الظلم والتسلط والإستبداد وعبر"عن لاهوت التحرير في القرن العشرين جماعة من رجال الدين والكنائس في أمريكا اللاتينية بعد أن عملوا على إكتشاف المضمون الإجتماعي الثوري للعقيدة وتوظيفها في مقاومة الإستعمار، وإعتمادها كمرجعية في النضال والتحرير، فنشأ لاهوت التحرير

[1] ـ يمنى طريف الخولي، الطبعيات في علم الكلام، المرجع السابق، 63

[2] ـ حسن حنفي، من العقيدة الى الثورة، المجلد الاول، المقدمات النظرية، دار التنوير بيروت، ط1، 1988، ص404.

[3] ـ طيب تيزيني، من التراث الى الثورة، دار ابن خلدون، بيروت، ط1، 1976ص97، 98.

كإيديولوجية ثورية تحررية شعبية للجماهير، تربط بين الدين والثورة، والإيمان والعدالة، والله والشعب والعقائد والمطالب الإجتماعية، والوحي من ناحية والحرية والإخاء والمساوة من ناحية أخرى "[1].

الإيديولوجيا اليوم لها الدور نفسه لميثولوجيا التاريخ، فهي إيديولوجيا دوغمائية ترضي الروح الإنفعالية دون منطق عقلي ولا علمي ولا فلسفي،"فإنها ليست في الحقيقة علما ولا فلسفة ولا دينا"[2].

فدين الإيديولوجيا يضرب كل من يكذب مبادئه، "فهو يسخر حياتك وطاقتك ومواهبك لتخدمه ويفرض عليك حدوده وإطاره وأسيجته، التي إن تخطيتها يصادر عليك دنياك وآخرتك"[3]، وحاجة الإنسان اليوم غير ذلك فهو بحاجة لدين يخدمه ويمنح حرية التفكير لعقله دين يمحوا الكراهية والتطرف والتسلط يطهر الروح من الخطايا كما عرفه الرفاعي بدين الأنطولوجيا أي تصبح هناك صلة تواصل بين الإنسان والله والعالم، حيث ترتوي روحه من الظمأ بنور الحق، فدين الإيديولوجي فارغ من الأبعاد الإنسانية ومنطقه عنيد وإختزالي.

مشروع الرفاعي التحديثي يريد به إنتقال الفكر من الفكر التحريري إلى الفكر التحرري بمناهج إنسانية إجتماعية علمية ذات طابع عملي غير بعيد عن صورة الإنسان، ويحمل كينونة الذات الإنسانية دون نسيان العقل الإنساني في غياهب المعتقدات، وهي دعوة صريحة لتحرر العقل الدوغمائي نحو نزعة التفكير الحر

---

[1] ـ عبد الجبار الرفاعي، اختزال الدين في الايديولوجيا لاهوت التحرير عند علي شريعتي وحسن حنفي، قضايا اسلامية معاصرة العدد، 50، 49، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، 2012ص105.

[2] ـداريوش شايغان، مالثورة الدينية، المرجع السابق، ص217

[3] ـ عبد الجبار الرفاعي، الدين والظما الانطولوجي، المصدر السابق، ص117.

أي إنتقال من إيديولوجيا إلى أنطولوجيا صورة الإنسان في الواقع، فلا يمكن أن نتحرر من قيود التاريخ والنص العقائدي المبني ظاهريا وباطنيا على الإيديولوجيا السياسية والفرق والطوائف إلا بالخلاص من صراطية التفكير نحو الفهم العقلاني وتدين العقلاني والتفكير الإنساني ما يشملها دين المحبة والجمال لا دين التقديس الفارغ من الإيمان، فلا خلاص إلا بالخلاص من تديين الدنيوي.

فالرفاعي يشدد على ضرورة ترحيل "البروتستانتية الإسلامية للدين، من الأنطولوجيا إلى الإيديولوجيا، جعل الإنسان ضحية فهم للدين، يخرج الدين من حقله الخاص، ويقحمه في مخاضات ومغامرات، تصادر ذات الشخص البشري، وتوهمه بوعود دنيوية خلاصية، لا صلة للدين بها"[1].

فمأزق الإسلام اليوم هو مأزق أخلاقي عقلي روحي لا يملك أرضية خصبة للتغيير والخروج من سياجات الدوغمائية التي واكبت الفكر الإسلامي لقرون، فما نعيشه اليوم هو نتيجة طبيعية لغياب العقل والقلب والروح، وهذا ما أفضت إليه البروتستانتية الإسلامية في عملية تديين الدنيوي، هنا تكمن مهمة الدين التي يرمي إليها الكلام الجديد بتلبية حاجات الكينونة البشرية العميقة المتمثلة في الفهم والتفكير أولا ثم الحياة الأخلاقية والثقافية.

فالكلام الجديد ينطلق من مشكلات الإنسان الواقعية "التي تعود للفشل في إكتشاف حقيقة الإنسان، مشكلات الشخص البشري تعود للفشل في إكتشافه لذاته وكينونته، يتوهم الشخص البشري حين يعتقد أنه يجد ذاته خارج ذاته وهو لا يدري أنه لن يجد ذاته إلا في ذاته، وما أجمل تصوير أبي

[1] ـ المصدر نفسه، ص172.

اليزيد البسطامي لنسيان الذات وكيف أغفل أبو يزيد أربعين عاما عن ذاته، كما يصرح حين سأله شخص عمن يكون هو :ومن ابو زيد ؟ومن يعرف ابازيد؟ابو يزيد يطلب ابا يزيد منذ أربعين سنة فما يجده"[1]، فموضوعات الكلام الجديد تعني بإكتشاف الذات الإنسانية وعلاقتها بالعالم ومتغيراته من علم ومنهج وفهم، فمهمة المتكلم خلع الكلام من الإيديولجيا نحو عالم واعي للتطرف بنسق عقلاني.

فالإيديولوجيا هي"عقيدة تحدد الإتجاه الإجتماعي والوطني والطبقي للإنسان، وتفسر نظامه القيمي والإجتماعي، وشكل الحياة، والوضع المثالي للفرد والمجتمع، والحياة الإنسانية بكل أبعاده"[2]، لكن ماهي حدود الإيديولوجيا ؟ يجيب عن ذلك على شريعتي: "الإيديولوجيا تهدي للإنسان ما تمنحه له الإمكانات التقنية تماما، مالتقنية إلا مجموعة الجهود الإنسانية الرامية إلى توظيف الطبيعة لتحطيم هيمنتها وجبرها، وفرض إحتياجاتنا عليها، الإيديولوجيا تقنية يستعين الإنسان بها وبالمعرفة لتوظيف التاريخ والمجتمع حسب ما يشاء"[3]، فالإيديولوجيا تقنية بالنسبة لشريعتي وهي ما توضح تأثره بلاهوت التحرير في دعوتهم لتحويل الدين إلى إيديولوجيا مناهضة الإستعمار وتحرير الأرض وتنمية المجتمع وغيرها، من مشاغل اللاهوت الكلاسيكي، هذا ما نقده الرفاعي للإيديولوجيا شريعتي التي تحول المثقف إلى تغير العالم دون تفسيره وفهمه فهي هنا أداة لبناء مجتمع مغلق ومقلد.

فإنتقال الإسلام من ثقافة إلى إيديولوجيا يوضح تأثير شريعتي بتفسير ماركسي لبعض الآيات "فأسقط المادية التاريخية على القصص القرآني"[4]، ففسر المجتمع

[1] ـ عبد الجبار الرفاعي، الايمان والتجربة الدينية، المصدر السابق، ص21.
[2] ـ عبد الجبار الرفاعي، انقاذ النزعة الانسانية في الدين، المصدر السابق، ص86
[3] ـ عبد الجبار الرفاعي، انقاذ النزعة الانسانية في الدين، المصدر السابق، 86ـ87.
[4] ـ المصدر نفسه، ص88.

على طبقات متصارعة إعتقاديا وثقافيا وسياسيا، فالثورة تقوم على تناقض ديالتيكي، فيصبح فكر بلا مكان. فنحن بحاجة ماسة لعبور ميراث شريعتي، مثلما عبره وتجاوزه التفكير الديني، "وبحاجة أيضا لعبور التفكير الديني للمفكرين الإيديولوجيين من رواد البروتستانتية الإسلامية[1]، في عالم الإسلامي في القرنين الأخيرين، ذلك أن مجتمعاتنا مسكون بنحت الأصنام البشرية، فالزعيم السياسي أو غيره سرعان ما يتحول في الوجدان الشعبي إلى أسطورة خارقة للطبيعة البشرية، فيصاب بجنون العظمة، ويصدق أنه أضحى أسطورة وأنه الرجل الضرورة"[2]. فالتفكير الدوغمائي يولد أصنام بشرية والجهل المقدس فيتحول الفكر إلى صنم ويكف عن التفكير في حين أن التفكير الديني الحديث والكلام الجديد مطالب بالإنتقال من الإيديولوجيا إلى الإبستمولوجيا وتحقيق وظيفة الأنطولوجية للدين.

فلاهوت التحرير عند كل من شريعتي وحسن حنفي، يختزل فيه الدين بالإيديولوجيا ويوضح وظيفة ومهمة الدين، فالإيديولوجيا "أشد إعاقة للعقل وهي الأكثر حضورا وتأثيرا في حياة مختلف المجتمعات وهي عادة ما تبدل أسماءها كل مرة وتتخذ أقنعة تتلون حسب المعطيات الفكرية والدينية والسياسية السائدة

[1] ـالبروتستانتية الاسلامية، يعني بها حركة الاصلاح الديني في الاسلام الحديث، التي يمكن ان تؤرخ لها بالسيد جمال الدين الافغاني وان نواتها الجنينية ولدت في زمن ابعد من ذلك، مع الشيخ رفاعة الطهطاوي، صاحب تخليص الابريز في تلخيص باريز" فالبروتستانتية الاسلامية والمسيحية كلاهما تشتركان بانهاك الدين وافقاره ميتافيزيقا وخفض طاقته الروحية، واهمال قيمه الاخلاقية والتشديد على مضمونه الدنيوي الارضي، لكن البروتستانتية الاسلامية مختلفة عن المسيحية فالمسيحية حررت الدولة من الدين والاسلامية افشلت الدولة بالدين وسممت الدولة بالدين،، انظر حوار الرفاعي مع رحيل دندش، لا خلاص الا بالخلاص امن تدين الدنيوي واعادة الدين الى حقله الطبيعي، صحيفة حريات، 24، 2، 2018 .

[2] ـ عبد الجبار الرفاعي، لا خلاص الا بالخلاص من (تدين الدنيوي) واعادة الدين الى حقله الطبيعي، حوار مع عبد اجدبار الرفاعي، رحيل دندش، صحيفة حريات، 24، 2، 2018.

في المجتمع"[1]، فهي تحجب الحقيقة وتنتج الوهم، وتعطل العقل وتشيع البلاهة إنها يوتيوبيا الإيديولوجيا.

دعوة حسن حنفي وعلى شريعتي للإيديولوجيا بهدف أنّ الدين يحقق لتحقيق العدالة، وهو ما رفضه الرفاعي بقوله أنّه لا يمكن أن يكون بأدلجة الدين لأنّ الأدلجة تفسد الدين والدين يتحور هدفه في مايفشل العقل، فأدلجة الدين يجعل من كل ماهو دنيوي مقدسا فيضيع المقدس ويضمحل الدنيوي ويختنق فضاء الحرية ويكف العقل عقلا، "الإيديولوجيا نسق مغلق يغدي الرأس بمصفوفة معتقدات ومفاهيم ومقولات نهائية، تعلن الحرب على أية فكرة لا تشبهها حتى تفضي إلى إنتاج نسخ متشابهة من البشر، وتجييش الجمهور على رأي واحد وموقف واحد وكأنها تمثل قول فرعون ((قَالَ فِرْعَوْنُ مَا أُرِيكُمْ إِلاّ مَا أَرَى وَمَا أَهْدِيكُمْ إِلاّ سَبِيْلَ الرَّشَادْ[2]))"[3].

إذ يعمل الكلام الجديد على التخلص من الأدلجة الدين التي تعمل على إشاعة التقاليد وترسخ الدوغمائية والتفكير المغلق، فهمها تدجيين ونمذجة الشخص البشري، فتغلق بذلك كل الأسئلة الميتافيزيقية والعلمية لأنه يتم تقويض الفكر بتقديم إجابات نهائية، فكر تعبوي مليء بالتراجيديا الدموية وهو ما أعابه الرفاعي على الشريعتي بقول "أن مشكلة شريعتي وغيره أنهم لا يبصرون سوى مايطفو على السطح من تمثلات الدين في الإجتماع البشري أنهم لا يبتعدون عن قشرة الدين، لا يتوغلون إلى طبقاته العميقة هذه القشرة تحجب عنهم إستبصار جوهر الدين وأبعاده القصية"[4]، يؤكد الرفاعي على ضرورة معرفة الفكر الديني لجوهر

---

[1] ـ عبد الجبار الرفاعي، الدين والظما الانطولوجي المصدر السابق، ص210.

[2] ـالآية 29، سورة غافر، القرآن الكريم.

[3] ـ عبد الجبار الرفاعي، الدين والظما الانطولوجي، المصدر نفسه، ص ص 120، 121.

[4] ـ المصدر نفسه، ص142.

الدين وبعده الأنطولوجي بدل الإيديولوجي وهي مهمة المتكلم المعاصر أوالمجدد في قلب عملية التفكير من عملية عاطفية وأسلوب بلاغي يؤثر دون فهم إلى عملية عقلانية وعلمية تعطي نتائج متماثلة مع تمثلات الدين والعقل معا.

نجد في القسم الأول من كتاب "العقيدة إلى الثورة" لحسن حنفي الذي يتمحور حول لاهوت التحرير والذي يسرد في رؤيته لإعادة بناء علم الكلام وتجديده، ويعتبر الإيديولوجيا مظهر وتعبير إجتماعي للدين، أي إختزال الإنسان في بعد واحد، "تنتهي الأدلجة التي أنجزها شريعتي وحنفي إلى: دنيوية الدين بمعنى إهدار الطاقة الرمزية في الشعائر والطقوس والممارسات الدينية، وبالتالي إنهاك الدين وتفريغه من محتواه المعنوي إنّ المفاهيم الدينية في غاية الدقة، وإذا ما خرجت عن حدودها الخاصة فقدت قابلياتها وإمكاناتها "[1] تعطي لا تاريخانية الإيديولوجيا تحيل الى إيلية [2]سياسية محضة.

لم يكن علي شريعتي وحسن حنفي الوحيدين في دوعتهما وجهودها لإختزال الدين في الإيديولوجيا بل كانت منذ الأفغاني أدبيات الجماعة الإسلامية إلى يومنا تناظل من أجل تحقيق تأسيس دولة دينية، تدرك أن لا يتم إنجاز هذا الحلم إلى بأدلجة الدين والتراث.

كالنظر التجديدي للفكر الديني الذي يعمل على إزالة التقليد والزيف الذي لازم الكلام منذ قرون سابقة وهو نتيجة طبيعية للفجوة الأساسية، فالإيديولوجيا إحدى صوره التي أنتجت "الإنفصال بين العقيدة والمعرفة، كما بين الدين والفلسفة، وهو الإنفصال الذي كان قد تسبب ـــــ بإعتبار قوة سلبية،

[1] ـ عبد الجبار الرفاعي، انقاذ النزعة ال انسانية في الدين، المصدر السابق ,ص103.

[2] ـ الإيلية : مدرسة فلسفية يونانية جعلت من الوجود ازليا ابديا ثابتا، ولم تقبل سوى التغيير بالكم من دون التغيير بالكيف . انظر داريوش شايغان، مالثورة الدينية، ص221.

وبالتالي قوة عدمية ـــــ في إنهيار رؤية الإنسان الأنطولوجية، أنها نمط فكري يحاول أن يلبي في أن واحد، وضمن إطار إختزالي، طاقة النفس الترميزية ومتطلبات العقل وهكذا، فإن الإيديولوجيا، بإعتبارها إطارا بنيويا، تصبح فكرا إختزاليا مؤسسا على تصعيد الحياة الغريزية"[1]، فهذا المنظور يكشف عن أن للإيديولوجيا ثنائية النزعة بالمقارنة مع الفكر التقليدي، فليس لها أي مقابل في النظام الأنطولوجي.

فالعقل الإيديولوجي ليس بخطاب عقلاني ولا هو بفلسفي ولا صوفي ولا هو عرفاني ولا هو بياني ولا كوني وإنما هو أداة لتبليد العقل وتشويهه، فلا بد من التحرر من النزعة الإيديولوجية التي تنافي العلم الموضوعي والنزعة الإبستمية للعلم، فالكلام الجديد يذهب نحو العلم الحقيقي دون الحفاظ على إزدواجية المذهب، فعلى الكلام الجديد أن يكون نواة التجربة الإبستمية، التي تفرغ الفكر من محتواه الإيدويولجي السياسي والذاتي.

[1] ـ داريوش شايغان، مالثورة الدينية، المرجع السابق، ص226.

4/ الالهيات المعاصرة والكلام الجديد:

الحديث عن التجديد في المسائل الكلامية التي يطال تجدد العلم وعلاقته بالتطور الحضاري كما يتم إضافة مسائل مستحدثة، كما يقوم مفهوم التجديد على أساس أهداف العلم ومناهجه ومواضيعه وهو نسبي متغير حسب حاجة العصر وبإختلاف الثقافات، "فقد نمت الإلهيات المسيحية في الغرب كأية ثمرة تنمو بشكل تدريجي، غير محسوس لذلك لا يعرف الغربيون أنفسهم شيئا بإسم الإلهيات الجديدة أو الكلام الجديد بل لا يوجد هنالك شيء بإسم الإلهيات الجديدة والإلهيات القديمة"[1].

فلايوجد نقطة فاصلة بين العلوم أي بين القديم والجديد، فقط الكلام الجديد يوجد في الفكر الإسلامي بإعتبار أن الكلام الإسلامي توقف لفترة عن النمو، فوجب أن ينطلق العلم من تحديثات كأساس لعلم متجدد، فكانت أول نظرة أولية إلى إلهيات الغربية المعاصرة المتطورة "المسلمون أيضا حينما إطلعوا في العصر الحاضر على الإلهيات المسيحية تساءلوا ؛ إذا كان هذا كلاما، فما ذلك الذي كان لدينا قديما؟ وإذا كان كلاما فما الذي نراه اليوم؟ ومن عمدوا إلى تصنيفات وتسميات وجدوها ممتعة فقالوا إلهيات تقليدية أو علم كلام قديم، وإلهيات حديثة أو كلام جديد، وبالتالي فإن تعبير الكلام الجديد لايوجد إلا في ثقافتنا نحن المسلمين"[2].

فالإلهيات مبحث من مباحث الكلامية مند الكلام القديم، سواء الكلام المسيحي أو الإسلامي فالإلهيات المسيحية في العالم الغرب عرفت بشقيها الإلهيات الكاثوليكية والبروتستانتية، كما نجد في الإلهيات الإسلامية التي صنفت

[1] ـمصطفى مليكيان، مايعد به علم الكلام، الدين واسئلة الحداثة، المرجع السابق، ص76.
[2] ـ المرجع نفسه، ص77.

فيها الإسلامية البروتستانتية التي شكلت رؤية دنيوية للدين، بسلطة أبوية دينية (التشديد على الدنيا)، "فالتحديث التفكير الديني منذ إقبال يستلهم مقولات الفلاسفة ويتعاطى مع خبرة اللاهوت المسيحي الجديد ويستعين بعلماء النفس والإجتماع والتصوف الفلسفي وهو بذلك يتخلص من حالة الوجل والخوف حيال معطيات اللاهوت الجديد والعلوم الإنسانية الحديثة، التي إستبدت بتفكير معظم الإسلاميين اليوم"[1]، فتم توظيف العلم المعاصر في تحليل المعرفة الدينية وإستعانوا بالهرمينوطيقا وتفسير النصوص والسيمياء (علم الدلالة) وإستعاروا المناهج من العلوم الإنسانية الغربية والإلهيات المعاصرة ووضفوها ضمن تفسير النصوص وتحليل التجربة الإيمانية والمعرفة الدينية.

فمشروع عبد الجبار الرفاعي التحديثي يجعل من التراث أساس لعملية التجديد،"فلا يمكن تخطي القراءة الموروثة للنصوص، وإنتاج قراءة تواكب العصر، مالم نعيد النظر بالبنية التحتية لتفسير النصوص، ونتخطى آليات النظر والمناهج الموروثة وأية بداية لتحديث التفكير الديني لا تبدأ بعلم الكلام ومسلماته وقبلياته المنطقية والفلسفية، فإنها تقفز إلى نتائج دون المرور بالمقدمات، تجديد الفقه ينبني على تجديد علم الكلام، ذلك أن خلفيات الفقه مسلمات ومقولات تحددها الرؤية الكونية وحقلها هو علم الكلام" [2].

كما فعلت الإلهيات المسيحية في الفكر الغربي كذلك يعطي الرفاعي لعلم الكلام بإعتباره الإلهيات الإسلامية للفكر الإسلامي، فعلم الكلام الجديد يقابل الإلهيات المسيحية في وظيفتها اليوم، لهذا أسس الرفاعي مشروعه على المنهج الإنساني ودعى للخروج "عن المناهج والأسس وأدوات النظر الموروثة للتفكير

[1]_ عبد الجبار الرفاعي، علم الكلام الجديد، المصدر السابق، ص47.
[2]_ عبد الجبار الرفاعي، لا خلاص الا بالخلاص من التدين الدنيوي واعادة الدين الى حقله الطبيعي، المصدر السابق .

الديني بوصفها "أنساق عميقة" وحدودا نهائية، يعاد إنتاج الأسئلة والأجوبة ذاتها من خلالها كل مرة، أنها تعطل العقل، وتسجن عملية التفكير الديني في مداراتها المغلقة ولا تكف عن التكرار والإجترار، تبدأ من حيث تنتهي، وتنتهي من حيث تبدأ من أصول الشافعي ولاهوت الأشعري وغيرهما في مختلف الفرق والمذاهب لتنتهي بها، وتنتهي بها لتبدأ منها"،[1] فلا يمكن للتحديث التفكير الديني أن ينجز دون إعادة النظر للموروث ومنهجه والإفادة من الإلهيات المعاصرة ومنهجها والفلسفة واللغة والهرمينوطيقا.

على الكلام الجديد مواكبة نواميس التطور والتحول فلا يمكن حسب قول الرفاعي أنه كلما واجهتنا مشكلة عميقة هربنا للماضي نستفتيه في حلولها فلا جدوى من إحياء الأموات ليحكموا عقول الأحياء "فلم يعد إحياء التراث خلاصا، وإلا كان كذلك لنهضنا بعد مضي أكثر من قرنين من إنشغال الكل بإحياء التراث، والكل مسكون بإستعادة ماكان كما كان"[2]، كأنها دعوة صريحة للقطيعة المعرفية للكلام الجديد مع التراث صياغة وأسلوباً ومنهجاً.

فلا يمكننا أن نبرهن على عقلنة الإلهيات الإسلامية بإحياء عقلانية المعتزلة اللاهوتية وعقلانية ابن رشد الفلسفية وروحانية إبن عربي، في حين الإلهيات المسيحية متصلة بالعلم والنسق التطوري للعقل، فالعقلانية والروحانية تنتمي إلى الأفق التاريخي، فيمكننا إستدعاء حرية المعتزلة العقلية وعقلانية إبن رشد في الطرح و يمكن إستلهام بصيرة المتصوفة الروحية، لكن لا ننكر أنّ الخلاص للفكر الإسلامي والعقل الديني اليوم في عقلانية تنتمي لعصرنا وتواكب تغيرات وتحولات أنجزتها الفلسفة والعلوم الحديثة، والخلاص للروح في روحانية القرآن الإيمانية.

[1] ـعبد الجبار الرفاعي، مأزق التفكير الديني، صحيفة المثقف، المصدر السابق.
[2] ـ المصدر نفسه.

فالإلهيات المعاصرة بالنسبة للمسيحيين هم المتألهون الجدد الذين يكون الحاضر زمنهم فيوجد فيزياؤيون جدد بدل فيزياء جديدة، حتى لا يحدث الخلط في العلم نفسه وأساسياته لأنّ العلوم بالنسبة لهم لم ينقطع فيها التفكير، فالكلام الجديد هو "بالضبط الالهيات المسيحية الجديدة مع قليل من الجرح والتعديل، الرامي إلى مطابقتها مع العقيدة الاسلامية، رغم أنّه لايوجد فوارق كبيرة بين المسيحية والإسلام، كتلك التي بين الإسلام والبوذية مثلا "[1]، فتدخل الإلهيات المسيحية المعاصرة إلى ثقافة الإسلامية مع التحوير والتغيير ما يتطابق والتفكير الإسلامي، ففي الواقع الكلام الجديد يمثل الإلهيات المسيحية المعاصرة التي أخذت صبغة إسلامية مع تطبيق لمسائل ومناهج علمية متعلقة بالثقافة الإسلامية وكانت بدايته في إيران.

إرتبطت مسائل الكلام الجديد بالإلهيات فأي نوع من الإسلام يدعوا إليه المتكلمون الجدد؟، علينا تحديد نوع الإسلام الذي يريدون تبليغه ومعالجة قضاياه، فالرفاعي يؤكد على إسلام المحبة إسلام الإنساني إسلام الروح القرآن، لكن نحن نعلم أن التيارات الإسلامية ثلاث (الإسلام التقليدي، الإسلام الأصولي، الإسلام الحداثي)/على غرار التقسيم الطائفي (الإسلام السني والإسلام الشيعي) / فهل نعيش الإسلام الأصولي وندافع عن الإسلام التقليدي ونعمل بالإسلام الحداثي فأي إسلام يعالج الكلام الجديد؟، ممكن أن يكون خليطا بين الأصولية والحداثية لم يحدد بعد، مع أنّه يتحدد ذلك بربط مسائل الكلام بكل ماهو إنساني وتحويل الفهم من إنساني إلى الإلهي، وبمنهج إنساني، أي أنّ نواة الأولى للدين لا تتعارض مع الإنسانية، وإنما الفهم المزدوج والمبني على الإيديولوجي هو ماجعل الإسلام ينقسم إلى تيارات وشعائر لا

[1] ـ مصطفى مليكيان، مايعد به علم الكلام الجديد، المرجع السابق، ص77.

تخدم إلى الإيديولوجية المؤسسة لها، فالدين هو دين محبة ودين العقل ودين الروح ليس دين تطرف والطائفية وشعارات وهو مانحتاج اليوم في خضم الصراعات التي يعيشها الفكر الإسلامي بين تكفير وإرهاب وتعصب خارج الإنسانية .

فنحتاج اليوم الى القراءة التاريخية للإلهيات التي ترتبط أولا بالنص المقدس وتفسيره وتأويله، فالإلهيات علم مقدس "اللاهوت ليس سوى إجتهادات بشرية وإتجاهات ومناهج عقلية للتعرف على شيئين إما الله ذاتا أو صفاتا أو أفعالا كما في تراث الكلامي"[1]، فاللاهوت (ثيولوجي) القديم كان يتمحور حول الله و يتكلم في مسائل خاصة بالله، أمّا اللاهوت الجديد(علم الكلام الجديد بالنسبة للإسلام) يتكلم في الإنسان وما يخص الإنسان من مجتمع والتقدم والطبيعة والعدالة الإجتماعية وغيرها، "اللاهوت القديم كان يهتم بالعقائد في المسيحية يهتم بطبيعة السيد المسيح وليس بكلام السيد المسيح إجتماعي وأخلاقي روحي، يدور حول السلام والرحمة والمغفرة والتواضع والمحبة وهذه قيم معروفة عند اليونان وعند الرومان ومعروفة في الشرق وفي الغرب"[2]، أمّا اللاهوت الجديد أو الإلهيات المعاصرة ثارت على التفكير الإلهي ومنح الإنسان المسؤولية، حيث أصبح فيه أفكار إعتزالية أصبح لاهوتا عقليا، ففي القرن العشرين تنوع اللاهوت بمقولة نيتشه بموت الإله مع أنّه لا يوجد في ثقافة الإسلامية قول بموت الله وهذا لم يتطرق إليه الكلام القديم وإنما كان يبحث في صفاته وأفعاله وغيرها، فإختلاف المسائل مع أنها ضمن إطار عقائدي واحد هو ما أدى لظهور لاهوت

[1]_حسن حنفي، اللاهوت الحديث والكلام الجديد، قضايا اسلامية معاصرة، العدد 26، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، 2004، ص72.

[2] _ حسن حنفي اللاهوت الحديث والكلام الجديد، المرجع نفسه، 73.

حديث بعيد عن سياق اللاهوت التقليدي فاللاهوت الجديد هو إعتزاز بالدين وتفعيله من أجل الإنسان.

"اذن ينبغي على الإلهيات بإتجاه نحو الله، ونتواصل بدراسة مفاهيم الإنسان والعالم والغايات وتختتم بالعودة الى الله فتقدم الإلهيات نفسها على نحوين الأول هو شأن يتعلق بالعقيدة والثاني أنها موحية ومقترحة"[1]، فيوجب تنظيم العقائد وتوضيحها والإيمان بمقترحاتها وهي الإلهيات العقيدية؛ في ضوء ذلك أكد الرفاعي على ضرورة "إستلهام الميراث المعنوي العميق، وإستدعاء التجارب الروحية التطهيرية التنزيهية السامية في التاريخ، بناء إلهيات عقلانية مستنيرة تحررنا من التفسيرات التعسفية القمعية للنصوص وتحديث الإلهيات يتطلب الخروج من السياقات الكلاسيكية للتفكير الديني، وعدم التوقف عن طرح تساؤلات بديلة، والتوكؤ على منهجيات ومفاهيم مستوحاة من المكاسب الجديدة لفلسفة الدين وعلوم التأويل وفتوحات المعرفة البشرية تفضي الى التحرر من الصورة النمطية للإله، التي تشكلت في سياق الصراعات الدامية والفتن والحروب العديدة بين الفرق والمذاهب، والسعي إلى ترسيخ صورة رحمانية للإله، تستلهم ما يتحلى به من صفاته الجمالية، وأسمائه الحسنى، ورحمته التي وسعت كل شيء، فلن ينقدنا إلا إله جديد.."[2]، تكون بذلك عملية التجديد في علم الكلام بإعتباره علم إلهي أو جزء من فلسفة الدين، قد رسمت علاقة بين الكلام وفلسفة الدين وهو ماينتج لنا خليطا بين الكلام الجديد والإلهيات المعاصرة (إلهيات المسيحية الحديثة)، علاوة على أنه لم يزل في طور التأسيس والبناء، تنوعت فيه الإجتهادات تسعى لإيضاح معنى تجديد علم الكلام.

---

[1] ـ محمد لغنهاوزن، المتكلمون واللاهوت الحديث، مجلة قضايا اسلامية معاصرة، العدد 20، 21، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، 2002، ص 285.

[2] ـ عبد الجبار الرفاعي، انقاذ النزعة الاتنسانية في الدين، المصدر السابق، ص11

خاتمة

إرتبط مشروع التجديد عند عبد الجبار الرفاعي في علم الكلام على العودة إلى الأدبيات الأولى للعقل الكلامي ودراسة كل لحظاته المتمثلة في لحظة نمو علم الكلام وبلوغه النضج الفكري في المسائل العقائدية والدفاعية ثم لحظة امتزاجه بالفلسفة، وبلوغ العقل من خلال إقتران العقل الكلامي بالمنطق وآليات المنطق كالإستدلال والإستقراء حتى إلى إنحرافه وجموده وسباته وتفوق الفلسفة عليه من خلال البحث في مسائل أكثر فاعلية.

من خلال دراسة كل تلك المراحل نجد الإتجاه السني في التجديد والذي تزعمه كل من محمد عبده ومحمد اقبال تم التجديد في فكرهم من خلال الفلسفة أكثر من علم الكلام كما خص محمد عبده أن الاستمرارية ليست التجديد في شروح العقائد أما مصطفى عبد الرازق وإمام الأشاعرة علي سامي النشار، فكانت نشأة الفلسفة الإسلامية تأخذ الحيز الأكبر من التفكير، وبالنسبة لمحمد عبد الهادي أبو ريدة وحسن حنفي من خلال ندوته حول التجديد التي تم عقدها في نهاية الثمانينات وطه عبد الرحمن فكان التجديد موضوعيا ومنهجيا أكثر من ارتباطه بالتاريخية، فهؤلاء المفكرين درسوا الدين من الداخل والخارج فالأولى تسمى دراسة لاهوتية والثانية تسمى دراسة تاريخية عقلية، وقد بدأت من خلال حوار علم الكلام مع علم اللاهوتي داخل المنظومة التاريخية لعلم الكلام القديم.

فالمتكلم اليوم أمام تحديات العلوم والمعارف بإختلافها، لهذا نجد الرفاعي من أبرز المفكرين المعاصرين الذين حاولوا أن يشتغلوا على النصوص وإخراجها الى نور العلم فدرس منهج باقر الصدر وكل من الفقه والتصوف وعلم الكلام، وحاول من خلال مجلة قضايا إسلامية معاصرة معالجة أكثر من قضية وموضوع

راهني يمس الحاجة الفكرية والمعرفية اليوم بالنسبة للإنسان العربي المسلم، فنلتمس توسع دائرة البحث في علم الكلام من خلال أنّه يوازي العلوم والمعارف الأخرى لما له من قيمة معرفية وتاريخية، والخطأ كل الخطأ يعود الى الفهم التقليدي الفقهي الذي لم يفهم جيدا طوال التاريخ الإسلامي؛ فالتاريخ يحمل من الصراعات والمتناقضات مالا يحمله عقل ولا فكر على استيعاب، لهذا ضرورة إخراج علم الكلام من دائرة الفقه والإتجاه به نحو الفلسفة والتعددية والتنوع والإختلاف والبحث في الضرورة إرواء الظمأ الأنطولوجي للخروج بالعقل الإسلامي من غياهب الدوغمائيات والقلق العقائدي والإغترابي.

ما ميز الفكر التجديدي عن التحديثي أنه يريد أن يكون أكثر علمية وعملية ومتوجها نحو الإنسان، كما نجد الرفاعي جمع دراسته لعلم الكلام تاريخيا وحتى رؤيته للتجديد ضمن محور الإنسان والأخلاق، لإفتقار المباحث الكلامية التقليدية لمبحث الإنسانيات ويؤكد الرفاعي على الأنسنة بمفهومها الروحي الأخلاقي مرتبطا بالدين والعقل والعلم والمعرفة لا خارج عنها، ويعطي هياكل مختلفة لعلم الكلام الجديد من علم نفس وعلم الإجتماع وعلم الأديان المقارن وأنسنة الدين بمناهج غربية علمية معاصرة، بأن يتوجه الكلام الجديد نحو الإنسان ويأخذ خطابه من السفلي إلى العلوي ليس من العلوي إلى السفلي أي من عالم الدنيا إلى عالم الدين.

التجديد كمشروع معاصر عبر عن قلق الإنسان المعاصر المواكب لتحديات العصر من علمنة وعلمانية وحداثة وتقنية بسؤاله حول الإنسان والله، أين يتمحور الله في حياة الإنسانية وأين يتمحور الإنسان في خطابات الإلهية؟ بإعتبار العالم يوم يعيش حالة إغتراب حقيقي عن الإنسان للإنسان وليس فقط الإغتراب الروحي والقيمي والأخلاقي، لهذا درسنا كل من اللاهوت الجديد وتموقعه في

الفكر الإنساني، جدلية العلم والدين وسلطة الدين وتوظيفه سياسيا إيديولوجيا الذي من خلاله إنبنت الحاجة الأنطولوجية للدين، ولا يوجد علم يكفل الحاجة من غير علم الكلام ليجيب عن تساؤلات الإنسان الروحية والعقيدية والأخلاقية.

قائمة المصادروالمراجع:

- الرفاعي عبد الجبار، الدين والإغتراب الميتافيزيقي، مركز دراسات فلسفة الدين، ط1، بغداد، 2018.
- الدين والظمأ الأنطولوجي، مركز دراسات فلسفة الدين، ط3، بغداد، 2018.
- الدين والظمأ الأنطولوجي، دار التنوير للنشر، مركز دراسات فلسفة الدين، ط1،بغداد، 2013.
- الدين والنزعة الإنسانية، مركز دراسات فلسفة الدين، ط1، بغداد، 2013.
- الدين والنزعة الإنسانية، مركز دراسات فلسفة الدين، دار التنوير ط3، بغداد، 2018.
- الإيمان والتجربة الدينية، مركز دراسات فلسفة الدين، ط1، بغداد، 2015.
- إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين مركز دراسات فلسفة الدين، دار التنوير، ط2، بغداد، 2013.
- الدين وأسئلة الحداثة، مركز دراسات فلسفة الدين، دار التنوير ط1، بغداد، 2015.
- الإجتهاد الكلامي، دار الهادي ط1، بيروت، دون سنة.
- الدرس الكلامي والفلسفي في الحوزة العلمية، دار المدى، ط1، بيروت،2005 .

- مقدمة في سؤال اللاهوتي الجديد، سلسلة فلسفة الدين والكلام الجديد، دار الهادي، ط1، بيروت،2005.
- مناهج التجديد، دار الفكر، ط1، دمشق، 2000.
- موسوعة فلسفة الدين، مركز دراسة فلسفة الدين، دار التنوير، ط2 بيروت، ج1، 2014.
- منهج الشهيد محمد باقر الصدر في تجديد الفكر الإسلامي، مؤسسة المثقف العربي للنشر، ط1، استراليا، شركة العارف للتوزيع، بيروت، لبنان، 2012.
- مبادئ الفلسفة الإسلامية، دار الهادي، ط1، بيروت، ج1و2 2001.
- علم الكلام الجديد وفلسفة الدين، مدخل لدراسة اللاهوت الجديد وجدل الدين والعلم، دار الهادي ط1، لبنان،2002.
- عن مقدمة كتابة إشكاليات التجديد، الماجد الغرباوي قضايا إسلامية، دار الهادي ط1، دمشق،2001 .
- تحديث الدرس الكلامي والفلسفي في الحوزة العلمية، دار المدى، ط1، بيروت، 2005.
- تمهيد لدراسة فلسفة الدين، موسوعة فلسفة الدين، مركز دراسات فلسفة الدين، دار التنوير، ط1، بغداد، العراق، ج1، 2014.

- **قائمة المراجع باللغة العربية :**

- النشار مصطفى، مدخل جديد إلى فلسفة الدين، الدار المصرية اللبنانية، ط3، القاهرة، 2016.
- مصطفى النشار، فلسفة حسن حنفي مقاربة تحليلية نقدية، نيوبوك للنشر والتوزيع، ط1، القاهرة،2017.
- النعماني الهندي شبلي، علم الكلام الجديد، تر جلال السعيد الحفناوي، مراجعة السباعي محمد السباعي، إشراف جابر عصفور، المركز القومي للترجمة، ط1، 2012 .
- إقبال محمد، تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة:عباس محمود، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والنشر،1968 .
- تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة محمود عباس مراجعة عبد العزيز المراغي ومهدي علام، دار الهداية، ط2، القاهرة، 2000.
- الخولي أمين، المجددون في الإسلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1992.
- بيترسون ميشيل وآخرون، العلم والدين هل يتوافقان أم يختلفان ؟ تر زهراء طاهر، ضمن كتاب علم الكلام الجديد وفلسفة الدين، مدخل لدراسة اللاهوت الجديد وجدل الدين والعلم، دار الهادي ط1، لبنان، 2002.
- حب الله حيدر، علم الكلام الجديد قراءة أولية، ضمن مؤلف جماعي العقلانية الإسلامية والكلام الجديد مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ط1، بيروت، 2008.

- علم الكلام المعاصر، المركز العالمي للعلوم الإسلامية، ط1، 1381ه.
- علم الكلام المعاصر، مركز العالمي للعلوم الإسلامية، مهرجان الشيخ الطوسي، ط1، 1323ه.
- حنفي حسن، التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، المؤسسة الجامعية الدراسات النشر والتوزيع ط4، لبنان،1992.
- ،في فكرنا المعاصر، دار التنوير، ط1، القاهرة، 1981.
- من العقيدة إلى الثورة، المجلد الأول، المقدمات النظرية، دار التنوير، ط1، بيروت، 1988.
- محمد إقبال فيلسوف الذاتية، دار المدار الإسلامي، ط1، بيروت لبنان،2009.
- من العقيدة إلى الثورة، المجلد الخامس: الإيمان والعمل ـالإمامة، مكتبة مدبولي، ط1، القاهرة، 1988.
- حوار الأجيال، دار قباء للطباعة والنشر، ط1، القاهرة، 1998.
- مقال بعنوان، تاريخية علم الكلام، علم الكلام الجديد علم الكلام الجديد وفلسفة الدين، مدخل لدراسة اللاهوت الجديد وجدل الدين والعلم، دار الهادي ط1، لبنان،2002.
- الإتجاهات الجديدة في علم الكلام، ضمن كتاب علم الكلام الجديد وفلسفة الدين، مدخل لدراسة اللاهوت الجديد وجدل الدين والعلم، دار الهادي، ط1 لبنان، 2002.

- طريف الخولي يمنى، الطبيعيات في علم الكلام (من الماضي الى المستقبل)، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1995.
- محمود زكي نجيب، تجديد الفكر العربي، دار الشروق، ط1 القاهرة، 1971.
- مليكيان مصطفى، التدين العقلاني، ترجمة عبد الجبار الرفاعي وحيدر نجف، مركز دراسات فلسفة الدين، ط1، بغداد، 2012.
- العقلانية والمعنوية، مقاربات في فلسفة الدين، ترجمة عبد الجبار الرفاعي، حيدر نجف، مركز دراسات فلسفة الدين، ط1، بغداد، 2010.
- ما يعد به علم الكلام الجديد، الدين وأسئلة الحداثة، عبد الجبار الرفاعي، دار التنوير، ط1، لبنان،2015.
- ما يعد به علم الكلام الجديد، ضمن كتاب الدين وأسئلة الحداثة لعبد الجبار الرفاعي، مركز دراسات فلسفة الدين، ط1، بغداد،2015.
- مايعد به علم الكلام الجديد، ضمن كتاب علم الكلام الجديد وفلسفة الدين، مدخل لدراسة اللاهوت الجديد وجدل الدين والعلم، دار الهادي ط1، بيروت لبنان،2002.
- سالم أحمد محمد، تجديد علم الكلام قراءة في فكر بديع الزمان النورسي، (لم تذكر البيانات).
- فان إيس جوزيف، علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة، تر سالمة صالح، منشورات الجمل، 2008 .

- قنواتي جوروج وغورية لويس، فلسفة الفكر الديني، تر الشيخ الدكتور صبحي الصالح، الأب الدكتور فريدجير، الجزء الثاني، دار العلم للملايين، ط1، بيروت،1967، ط2، بيروت،1979.
- قراملكي احد، الهندسة المعرفية للكلام الجديد، دار الهادي، ط1، بيروت،2002.
- شبستري محمد مجتهد، جواب عن ملاحظات على مقالة مراجعة نقدية للفكر الكلامي، ضمن كتاب علم الكلام الجديد وفلسفة الدين، مدخل لدراسة اللاهوت الجديد وجدل الدين والعلم، دار الهادي ط1، لبنان، 2002.
- شايغان داريوش، مالثورة الدينية (الحضارات التقليدية في مواجهة الحداثة، تر محمد رحموني، مراجعة مروان الداية، دار الساقي، ط1، بيروت، 2004.
- تيزيني طيب، من التراث الى الثورة، دار ابن خلدون، ط1، بيروت، 1976.

قائمة المراجع باللغة الأجنبية :

_ Heidegger Martin, de l essence de la vérité, traduit et introduction par alphonse de woelhes et walter biemel, nauwelarts, vrin, louvain, paris, 1948.

-Heidegger martin , être et temps, traduire par Emmanuel Martineau , édition numérique hors-commerce, France 1985.

_Alston ,william p :problems of philosophy of religion, ecyclopedia of philoso-phy, new york, macmillan publishing co 1967.

الموسوعات والمعاجم:

ـ كاشفي محمد رضا، فلسفة الدين والكلام الجديد، ترجمة محمد شمص، عبد الجبار الرفاعي، موسوعة فلسفة الدين، ج1.

المجلات:

- الأمين محمد حسن، العقلانية التراث والمعاصرة، قراءة النص في الفكر العربي المعاصر، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد 03، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، 1998.
- الحلو مشتاق، مشروع عبد الجبار الرفاعي: التفسير الثالث للدين رواية الجيل الثاني العدد 59،60 مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، 2014.
- الحلو مشتاق، التفسير الثالث للدين، قضايا إسلامية معاصرة، العدد 59_60، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد 2014.
- الرفاعي عبد الجبار، التجربة الدينية والظمأ الأنطولوجي، قضايا إسلامية معاصرة، العدد 61_62. شتاء ربيع، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد،2015.
- مقال بعنوان (علم الكلام الجديد تمهيد وعرض تاريخي) تأليف جماعي، بعنوان علم الكلام ...ضرورات النهضة ودواعي التجديد، الناشر مجلة الحياة الطيبة، بيروت لبنان، ط1، 2004.
- إنسانية إيمانية، موقع تعددية، 2017/5/3.
- الإشكاليات الراهنة للتفكير الديني، قضايا إسلامية معاصرة، العدد 45_46، شتاء ربيع، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، 2011.

- الإتجاهات الحديثة في التفسير، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد 4، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد،1998.
- إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين، مجلة قضايا إسلامية معاصرة العدد 35،36، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد،2008.
- إيقاظ المعاني الكونية المشتركة بين الأديان، صحيفة المثقف، العدد 4130، 26_12_2017.
- إختزال الدين في الإيديولوجيا لاهوت التحرير عند علي شريعتي وحسن حنفي، قضايا إسلامية معاصرة، العدد 49_50، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد،2012.
- الإستيعاب النقدي للتراث والمعرفة الحديثة، قضايا إسلامية معاصرة، العدد 23، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، 2003.
- لاهوت التحرير عند علي شريعتي وحسن حنفي، المدى العراقية، العدد 2698، 1 /2013/12.
- سؤال الدين، مؤسسة مؤمنون بلا حدود،22 فبراير 2016.
- علم الكلام والحياة الأخلاقية، صحيفة المثقف، مؤسسة المثقف العربي، العدد 4179، -02-2018.
- فلسفة الدين: تمهيد تاريخي موجز، قضايا إسلامية معاصرة، العدد شتاء ربيع57_58، مركز دراسات فلسفة الدين،2014.
- راهن التفكير الكلامي، قضايا إسلامية معاصرة، العدد 18، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد،2002 .

- تحرير التدين من الكراهية، قضايا إسلامية معاصرة، العدد صيف خريف 28،29، مركز دراسات فلسفة الدين،2004.
- حسن غالب، مقاربة في النص، وقفة مع علي حرب في مشروعه، قضايا إسلامية معاصرة، العدد03، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، 1998.
- حنفي حسن، الأنساق العقائدية وتجلياتها التاريخية، قضايا إسلامية معاصرة، العدد18، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، 2002
- حنفي حسن، الهرمينوطيقا وعلوم التأويل، قضايا إسلامية معاصرة، العدد19، مركز دراسات فلسفة الدين،بغداد،2002.
- حنفي حسن، اللاهوت الحديث والكلام الجديد، قضايا إسلامية معاصرة، العدد 26 مركز دراسات فلسفة الدين،بغداد، 2004.
- لغنهاوزن محمد، المتكلمون واللاهوت الحديث، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد 20،21 مركز دراسات فلسفة الدين،بغداد، 2002.
- مليكيان مصطفى، التدين العقلاني، قضايا إسلامية معاصرة، للعدد، 20،21، مركز دراسات فلسفة الدين،بغداد، 2002.
- الكلام الجديد في إيران، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد18 مركز دراسات فلسفة الدين،بغداد، 2002.
- العقلانية الدينية وعلم الكلام، مجلة قضايا إسلامية معاصرة،العدد 18 مركز دراسات فلسفة الدين،بغداد، 2002.

- سروش عبد الكريم، الصراطات المستقيمة التعددية الدينية بين النفي والإثبات، قضايا إسلامية معاصرة العدد 20، 21، مركز دراسات فلسفة الدين،بغداد،2002
- عمارة محمد، الإتجاهات الجديدة في علم الكلام، مجلة قضايا إسلامية معاصرة العددان السادس والسابع عشر، مركز دراسات فلسفة الدين،بغداد، 2001.
- فياض حبيب، التجديد المنهجي الكلامي عند الشهيد الصدر، قضايا إسلامية معاصرة، العدد 11-12، مركز دراسات فلسفة الدين،بغداد، 2000.
- قانصو وجيه، الفاعليات الحاضرة والمغيبة في فهم النص الديني، قضايا إسلامية معاصرة، العدد 45_46، مركز دراسات فلسفة الدين،بغداد، 2012.
- قراملكي احد،علم الكلام الجديد، قضايا إسلامية معاصرة، العدد14، مركز دراسات فلسفة الدين،بغداد، 2001.
- مسائل الكلام الجديد، قضايا الإسلامية معاصرة العدد 16_17، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد 2001.
- شبستري محمد مجتهد، أبعاد القراءة الإنسانية للدين، قضايا إسلامية معاصرة، العدد31_32 مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، 2006.
- شايغان داريوش، الأنطولوجيا المهمشة، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد 26 مركز دراسات فلسفة الدين،بغداد، 2004.
- خان وحيد، نحو علم كلام جديد، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد16_ 17 مركز دراسات فلسفة الدين،بغداد، 2001.

ملخص:

عبر عبد الجبار الرفاعي بمشروع التجديدي لعلم الكلام بمعنى التعايش والتعددية والتنوع ودراسة فلسفة الدين كمعطى الأساسي والأصلي للحقيقة والمعنى دون إغتراب ميتافزيقي أو ظمأ أنطولوجي، ففهم قضايا العقائدية للإنسان المعاصر والإجابة عنها يختلف تماما عن الكلام القديم من حيث القضايا نفسها والمسائل وحتى الأداة المنهجي.

وضح كتاب فلسفة الدين وعلم الكلام الجديد لعبد الجبار الرفاعي أهمية التجديد بعكس الحاجة والضرورة إليه في علم الكلام لتجاوز الصدمة الحضارية التي تعيشها باقي العلوم الغربية والمعارف وتطور آليات البحث، الإنطلاقة تكون أنطولوجيا قيميا روحيا كما فصل في ذلك عبد الجبار الرفاعي من خلال الإنسانية الإيمانية والإيمانية الإنسانية والحاجة لحوار الأديان على أساس منبعها واحد وهي كلها أديان إبراهيمية، فالوعي بضرورة التجديد كحاجة تجاوز التقليد والجمود ودخول مرحلة ناضجة من الفكر، فالتجديد إنبثق كواقعية حتمية لكنها معقدة لأنها تنطلق من كل المسائل والقضايا والمناهج واللغة وإن حدث هذا سيشهد الكلام تحديثا متكاملا..

يمكن بذلك استنباط إقتران فلسفة الدين بالإيمان والكلام الجديد وحتى الهرمينوطيقا ولغة الدين والمقدس والتعددية والأخلاق كان إرتباطا موسوعيا للبحث في الحياة الإنسانية، حيث تتجلى قيمة الكلام الجديد في التميز بين الإلهي والبشري وبين المقدس وغير المقدس وبين الدين ومعرفة البشر للدين، بين العقيدة وإدراك الإنسان لها، أي بين الدين والتدين والإيمان وحدود الوحي الالهي والعقل البشري، فغاية علم الكلام الجديد إحياء نزعة التفكير الحر وترسيخ العقلانية وإختراق الدوغمائية ونزع القداسة وإضفاء التعبير الجمالي للدين عوض التعبير المتوحش، وتحرير النصوص من التفاسير الفاشية، وبسط الرحمة الإلهية ودراسة التراث في ضوء العلوم الإنسانية والمعارف الإجتماعية بآليات علمية.