ملف العدد

الواقع العقائدي
الفاعلية والمتغير المضاد

أ.م.د. باسم جريو
م.م. هاجر دوير
كلية التربية للبنات– جامعة الكوفة

ملف العدد

ملف العدد

الفاعلية والمتغير المضاد

لقد مثّل علم الكلام الرد والبيان المعرفي على التحديات التي واجهها الإسلام عند نشأته وهيمنته الحضارية في منتصف القرون الوسطى ،وكانت له فاعليته الإيجابية في الرد على المحاولات الداخلية والخارجية التي أرادت أن تطمس حقيقة الإسلام ومبادئه العامة في العقيدة ، فكانت له فاعليته في ثني المسلمين عن الاستسلام للقضاء والقدر والوقوف أمام تيارات سلطوية نشأت في الدولة الأموية تقول بطاعة الخليفة مهما كان[١]، فكان علم الكلام يمثّل مصححا لعقائد وأفكار سائدة تمثل خطرا فكريا على عقيدة المسلمين وفهمهم للإسلام.

ونحن نطل على مرحلة جديدة في التاريخ البشري، نجد أن أمام الإسلام– بوصفه حضارة ورؤية كونية تمثل الأطروحة الإلهية للحياة –تحديات كبيرة لا يمكن أن ينهض مجددا دون أن يقف أمامها بقوة مقدما أطروحته بما ينسجم مع الواقع الجديد على مستوى الإشكاليات وعلى مستوى الإحتياجات العقائدية والفكرية لأن الأطروحة المقابلة قوامها ((التنظيم العقلاني للمجتمع بحيث يأخذ العقل النقدي على عاتقه العالم والمجتمع والإنسان))[٢] ، عازلا المعرفة الدينية عن هذا التنظيم وهو ما مثّل محور الحضارة الغربية المعاصرة ، إن هذه الحضارة لم تكتف كما في الماضي بالتحدي الديني والفكري بل أخذت تسعى إلى ((السيطرة على الطبيعة عبر السيطرة على الإنسان وارتباط المعرفة بالسيطرة والقوة لا يطال الطبيعة والعلوم الطبيعية وحدها بل يطال الإنسان والعلوم الإنسانية ذاتها))[٣].

لقد وجد الإسلام نفسه وهو ينفض غبار التاريخ عنه في مواجهة أمر واقع ، تغلغل في جميع مفاصل الحياة متمثل بثقافة وفكر الغرب الليبرالي , مما أضاف له مسؤولية معاصرة بالإضافة إلى مسؤوليته التاريخية في إعطاء الإنسان المعاصر وبالخصوص المسلم الأطروحة التي يمكن أن تكون المعادل الحضاري للطرح الليبرالي والتي ينبغي للمسلم أن يتبناها اعتقادا وعملا ليعيد للتاريخ والحاضر توازنه بعد ان كاد العالم كله ينزلق إلى الرؤية الغربية باعتبارها ((علامة على التقدم والسمو في مجال الثقافة والعلم والمعرفة))[٤]، من دون أن يدرك أن هذه الرؤية والحضارة الغربية ((التي أفرزت أعظم ما يمكن أن يتاح من نجاح على صعيد الإنجاز المادي والسيطرة على الطبيعة قد مُنيت بأخطر ما يمكن من إخفاق على صعيد بناء الإنسان))[٥].

المطلب –١– أصالة الإنسان

إن مرجع التحول الفلسفي في العصر الحديث الذي بدأ مع عصر النهضة ، يعود إلى أصالة الإنسان ، فكانت النزعة الإنسانية في الفلسفة التي أخذت تعطي ((نظرية جديدة في الإنسان يقنع بما يسمى الطبيعة ويستغني عما فوق الطبيعة ...والعمل على سلخ الفلسفة عن الدين أو بعبارة أدق العمل على إقامة فلسفة خصيمة للدين))[٦]، والدعوة إلى دين جديد هو دين الطبيعة بدل من دين السماء، وأصبحت الطبيعة بقوانينها الرسول الجديد الذي يطرح دينا جديدا هو الدين الطبيعي وهذا الإلغاء للدين السماوي عند الغرب ترك أثره على الثقافة الإسلامية لظهور ((حركة التغريب ومحاولة إلغاء القديم أصلا وإهالة التراب عليه دون أن يكون له ذكر))[٧].

وبالرغم من سيطرة هذه النزعة على الفكر المعاصر إلا أنها لم توصله إلى الحقيقة التي يسعى لها فكان دائم المراجعة والتعديل لأفكاره وترميمها ، فكانت المادية الجديدة وكانت الواقعية الجديدة[٨] في محاولة للوصول إلى رؤية فلسفية للحياة وهو ما انعكس على مسائل أساسية كمسألة وجود الله ((فهناك من يعتبر وجود الله معطى مباشرا وهؤلاء يصح تسميتهم بالحدسيين وهم القائلون

بمعرفة مباشرة لله ويوضحون أنفسهم بأن الله معطى مباشر نلقاه في تجاربنا الروحية))[٩]، وهناك من اعتمدوا التجربة من خلال دليل النظام الذي فتح الباب أمام مدارس فلسفية أنكرت الغائية في الكون بالاعتماد على نظرية التطور[١٠].

إن انطلاق الإنسان مع العقل في مغامراته ومعاركه الفلسفية لم تأخذ بيده إلى الخلاص المنشود من حالة الشك والبحث عن الحقيقة ، بل ان العقل نفسه قد أوصل هذا الإنسان إلى حقيقة ، وهي أن تساؤلاته وأبحاثه حول مشاكله الكبرى خارجة عن قدرته إذا لم يجد ما يكمل قصوره هذا من خارجه ، فالبحث عن الله هو بحث عن طبيعة من ((نمط آخر مختلف عن الطبيعة الإنسانية أو الطبيعة المادية ... ولكن العقل الإنساني لا يستطيع أن يتوقف عن الكلام المنطقي حتى فيما يتجاوز نطاق الميسور له ، لأنه يحس بوجود شيء يتجاوز هذا الواقع))[١١] .

وفضلا عن التساؤل عن الوجود الإلهي كان التساؤل عن وجود الإنسان لانه وجود ((غير كامل وقلق وبائس إنه لا يأكل وينام كالحيوانات ، بل يخلق لنفسه دائما حاجات جديدة تجر عليه الوبال كالنقود ، إنه موجود وفي داخله إحساس باللاتناهي ومشكلته إنه لا يستطيع تحقيق ذلك ، إنه يشعر على الضد بتناهيه وبموته بوجه خاص ، إنه يسعى لشيء لا يمكن تحقيقه))[١٢]، و من ثم يجد الإنسان نفسه يعود إلى التساؤلات نفسها التي بدأت مع التساؤل الأول للإنسان الذي عبرت عنه ملحمة كلكامش .

((الآلهة وحدهم هم الذين يعيشون إلى الأبد

أما البشر فأيامهم معدودات

وكل ما عملوا عبث يذهب مع الريح))[١٣]

إن الإنسان يبقى حائرا بين أصالته وتساؤلاته ، فهو لم يستطع الوصول إلى الإجابة عن لغز الموت والحياة ، خاصة بعد أن أصبح التأكيد على الحياة الأخرى والخلود وما بعد الموت ((الذي يطرحه الدين مشكوك فيه وموضع ريبة أو حينما بدا هذا التأكيد يتناقض بشكل لا مفر منه مع شهادة حواسنا المباشرة التي لا جدال فيها وحينما أصبح الرد الديني على الموت موضع شك))[١٤] .

إن محاولة الإنسان تأصيل وجوده مقابل السماء اصطدم بحقيقة ((أن الفلسفة لا يمكن أن تكون غير الفلسفة ، الفلسفة أو فلسفة الفلسفة أو الفلسفة البحتة ، ما عدا ذلك ليس إلا مجرد محاولات تلفيقية))[١٥].

إذن الفلسفة تسجل اعترافها بأنها منتجة أسئلة ، منتجة إشكالية ، ولن يحصل الإنسان منها على إجابات حول أسئلته الكبرى أكثر من حصوله على أسئلة ، ولن يخرج من دائرة السؤال الفلسفي إلا من خلال ما يقدمه ((جوهر الدين من وجود نظام علوي للأشياء يشكل الكينونة يتحكم بمظاهر هذا العالم ويوضح نواقصه وغراباته الجزئية باسم نظرة جامعة))[١٦].((إن الإنسان قد يتوهم أنه يستطيع أن يجد في ذاته وبذاته كل الحقيقة الضرورية اللازمة لتوجيه حياته ولكن النور الذي لا بد ان يرشدنا في طريق حياتنا لا يمكن أن يكون هو نور العقل وحده لأن الدين هو الذي يأخذ بيد الفلسفة لفهم معنى الكون وسر الوجود))[١٧].

ومن هنا لابد للإنسان المسلم وهو يواجه تساؤلات الفلسفة المعاصرة في أسئلته الكبرى ان يستعين بعلم الكلام باعتباره العلم الذي يمثل ذلك النور الذي يقود العقل الفلسفي المعاصر في رسم صورة الحياة والكون ،خاصة وان التجربة التاريخية أثبتت عقم الأفكار الإنسانية في تلبية طموحات

الإنسان في الوصول الى الكمال والارتباط باللانهائي فلا يوجد شيء((يستطيع أن يحل محل الدين في حياة الإنسان في إرضاء طموحاته واهتماماته وضميره ولا شي يستطيع ان يحقق شخصية الإنسان وكماله الإنساني الخاص به وقيمته الحقيقية في هذا الكون كالدين والإيمان بالله سبحانه وتعالى))[١٨] .

وعلم الكلام يمثل الآلية المعرفية لهذا الدين والمؤسس للإطار الفكري والنظري والعقائدي لكي يبرز بعد الإنسان ، المسلم بهويته وعقيدته في العالم المعاصر ، بعد أن وصلت الفلسفات والأفكار المعاصرة إلى طريق مسدود.

المطلب -٢- التحدي المنهجي

إذا أريد تحديد التحدي الأكبر للفكر والعقيدة الإسلامية في ضوء المتغيرات الحديثة فيمكن القول أنه يتمثل بالمناهج الحديثة في تحليل النصوص والتي أصبح لها دُعاتُها من داخل العقل الإسلامي، الذين وصلوا إلى نتائج أثارت الكثير من الجدل في الأوساط الثقافية ووصلت الحكم بارتداد بعض رموزها ، لذلك لا يمكن لعلم الكلام في الوقت الحاضر تجاوز هذه المناهج كتحدي للرؤية الإسلامية في ثوابتها وتحديد موقفه منها سلباً أو إيجاباً، وهو ما لا يتم دون تحديد موضوعي لها في مرتكزاتها وخطوطها العامة . خاصة وإن قضية المنهج هي قضية متحركة بذاتها ، لذلك نجد أن علم الكلام في صورته التقليدية كان متعدد المناهج ((فكان هناك المنهج النقلي المحض الذي مثله الحنابلة والسلفيون وكان المنهج العقلي المحض الذي مثله المعتزلة وأصحاب الرأي وكان المنهج الذي اتخذ الوسط بينهما والذي مثله كل من الإمامية والأشاعرة والماتريدية إلى غيرها من مناهج أخرى)) [١٩].

وهذا التعدد في المنهج في الفكر الإسلامي نجده قد تكرر في الفلسفة المسيحية وعلم الكلام المسيحي ،إذ انقسمت إلى لاهوت يقدم العقل و أحكامه على النقل والإيمان ، وإلى لاهوت يقدم النقل والإيمان على العقل[٢٠].

وقد شهد القرن العشرين العديد من المناهج الجد يدة في الثقافة الغربية أخذت طريقها إلى النتاج الفكري الإسلامي المعاصر ولخصوصية هذه المناهج في كونها جعلت موضوعها النص كان لها من التأثير الانقلابي لبعض الأفكار الإسلامية وخاصة وإنها تنطلق من مساواة بين الإله والبشر في حالة النص وتدعي استحالة الحصول على نص إلهي أو نص مقدس مما يعني نسبية المصادر الأصلية في الإسلام (الكتاب والسنة القطعية) وهذا له نتائجه الخطيرة على المنظومة العقائدية للإسلام.

لذلك سنحاول بيان منطلق هذه النتائج وأطرها تمهيدا لتحديد الموقف منها .

اولا-المنهج البنيوي :أول هذه المناهج هو المنهج البنيوي الذي كانت له الهيمنة على تحليل النصوص.

لقد مثل ولادة علم اللغة الحديث من خلال أبحاث العالم اللغوي السويسري سوسير (١٨٥٧م -١٩١٣م) التي نشرت في بداية القرن العشرين الأساس الذي مهد لولادة منهج حديث يعتمد على مبادئ هذا العلم ، ((فقد أجمع الباحثون أو كادوا على أن حفنة من المبادئ اللغوية الأولية كرس لها {هذا} العالم السويسري حياته القصيرة... تمثل حجر الزاوية ونقطة الانطلاق في النظرية البنائية))[٢١]، وهذه النظرية كانت في أصل نشوئها تنظر إلى اللغة وتحليل عناصرها تنطلق من مبدأ عام وهو أن كل منظومة كلية تمثل بناءً متكاملاً من أجزاء تربطها علاقات تؤثر على وظيفة هذه

الأجزاء خلال هذه البنية وهنا يأتي البنائي الذي يقوم بـــ ((إعادة تكوين الشيء بطريقة تبرز قوانين قيامه بوظائفه ، فالبنية إذن في نهاية الأمر إنما هي صورية الشيء التي تسمح بفهم وإدراك تكوينه وطريقه تشغيله والإنسان البنائي يتناول الواقع ويفككه ويحلله ثم يقوم بتركيبه مرة أخرى)) [٢٢]، وتم تطبيق هذا المنهج على دراسة التاريخ وخاصة التحليل الماركسي لنشوء الطبقات وكذلك على علم النفس وعلى تاريخ الأجناس وقد أنتجت حقائق جديدة في هذه المحاولات[٢٣] .

وقد جعل هذا التوسع من البنيوية أشبه ما تكون بروح فلسفية أخذت تسري في الفكر المعاصر بحيث أصبح العالم والفكر مجموعة علاقات، ومن خلال فهم هذه العلاقات يمكننا فقط معرفة حقيقة الأطراف اثرها داخل هذه البنية وهذه الحقيقة لن تكون حقيقة مطلقة عبر الزمان والمكان بل تابعة لطبيعة هذه العلاقات وبتغيرها سوف تتغير هذه الحقيقة وتتحول إلى حقيقة ووظيفة أخرى حسب العلاقة الجديدة .

وقد حدد الباحثون أهم خصائص هذا المنهج بالنقاط الاتية[٢٤]:-

١- الكلية : أي أن البنية تتركب من عناصر خاضعة لقوانين تميز المجموعة.

٢- الاستقلال في ترابط: بمعنى أن التغيرات التي تحدث داخل المجموعة تكون تابعة للبنية ولقوانينها الداخلية دون توقف على عوامل خارجية ... إن البنية تتمتع بتنظيم ذاتي يحفظ وحدتها ويجعلها مغلقة بالنسبة إلى غيرها .

٣- الاعتماد على القيم الخلافية: فهو يتمثل بالاعتراف بالفوارق بين المجموعات المنتظمة ومعرفة العلاقات فيما بينها ، كما يتمثل بتنظيمها في محور دلالي دقيق يجعلها تبدو كتنويعات مختلفة ناجمة عن نوع من التوافق والائتلاف .

٤- الامتداد عمقا لا عرضا: أي ضرورة الدراسة التفصيلية لحالات معمقة محددة مهما أدى هذا إلى قلة عدد الأمثلة المدروسة لبناء قوانين عامة .

إذن هناك حالة عزل للحدث أو النص داخل عالمه الخاص وإخضاعه لقوانينه الخاصة، التي تحكم العلاقة بين أطرافه والتي جسدتها البنيوية في النقد الأدبي بمقولة عزل النص عن المؤلف وعن العالم الذي يرجع إليه [٢٥] وفي الفلسفة بموت الإنسان بعد أن أراد له نيتشه أن يأخذ مكان الخالق[٢٦].

ثانيا-المنهج التفكيكي :وثاني هذه المناهج هو التفكيكية الذي طرحه جاك دريدا والقائم على ((تجزئة الألفاظ والفرضيات الفلسفية الأساسية ثم تطوير الأبنية التناقضية والحجج التناقضية التي تنطوي عليها هذه الألفاظ والفرضيات ويهدف دريدا من ذلك إلى تفكيك تقليد الميتافيزيقية الغربية بأسره ليس الا، وما ينطوي علية هذا التقليد من الزعم بوجود معنى موحد له هوية او تطابق ذاتي يتميز من التدوين الثانوي المشتق لدلك المعنى في اللغة المكتوبة)) [٢٧]، إنه يقوم على التركيز على البحث عن التناقض واللاتجانس في النص والحدث ، فحاول ((أن يفكك أسس هذا التمركز عند الخطاب الفلسفي الغربي لتحليل ونقد مباشرين وحاول أن يطرح البديل بدعوته إلى إلغاء المركز والقصدية في الخطاب الفلسفي)) [٢٨]، وذلك من خلال ((التموضع في نقطة لا تجانس تقع في بنية النص أو في هامش من هوامشه وتوجيه ضربات من داخله وأحيانا من خارجه حتى يتم خلخلته وتفكيكه)[٢٩] ، ولتركيز التفكيكية على الهدم وإبراز التناقض في الحدث والنص،صورها بعض الباحثين ((كوحش ضارٍ فاغر فكيه ليلتهم كل ما تقع عليه عيناه أو كأنه نار تشتعل في غابة لتحرق كل ما حولها))[٣٠] .

ملف العدد

وبالرغم من كون هذين المنهجين قد وردا في البيئة والثقافة الغربية فقد كان لهما تأثير كبير لدى الكتاب الذين جعلوا التراث الثقافي والنصي للمسلمين مادة اهتمامهم ووظفوا هذه المناهج لطرح أفكار ورؤى لا تنسجم مع الثوابت الإسلامية وهذا ما نلمسه بصورة خاصة في كتابات د.علي حرب ود.نصر حامد أبو زيد .

لقد صدر للدكتور علي حرب العديد من البحوث التي تعنى بالنصوص ونقلها ، تبنى فيها الأطروحة التفكيكية للنصوص والأحداث التي ترفض القبول بتماسك وانسجام النص وقراءته على هذا الأساس ويعدها عملية نفي بمظهر الإثبات ، لا قراءة بمظهر القراءة ، فهو يميز بين ((نمطين من القراءة :

الأولى: تتعامل مع النصوص والخطابات كمنظومات فكرية متماسكة أو كأنساق معرفية مقفلة ... نافية كل ما يمكن أن تنطوي عليه من كشوفات فكرية وإنجازات معرفية .

الثانية :قراءة تطرق وتستنطق ، تكشف وتنقب ، تحفر وتفكك ، تفسح وتبدل ، تبني وترمم، تزحزح وتفتت، تفسر وتؤول... فتعيد إنتاج النص وتكون فعلا معرفيا يتجدد باستمرار)) [٣١].

وفي هذه القراءة الثانية يكون القارئ فاعلا لا منفعلا ، قارئ يحتل مكان منتج النص ويملك النص ويضعه تحت سلطته ويخرجه عن سيادة المؤلف ، قارئ يمارس إعادة إنتاج ، لا تعير لارادة المؤلف وقوله أهمية بل تبعده من دائرة اهتماماتها وتركز على ممارسة ((قراءة فعالة منتجة لا يمكن إلا ان تختلف عن النص المقروء ... قراءة لا ترمي أساسا إلى قول ما أراد مؤلف النص قوله ، بل هي كلام يحتمله النص من بين احتمالات أخرى مختلفة إنها تقوم على سبر النص وتحليله أو تفكيكه بغية تأويله)) [٣٢].

إذن أمامنا تطبيق لمنهج جديد يؤمم ملكية النص ويجعله ملكية عامة لجماهير القراء ، لكل منهم الحق فيه:كل حسب حاجته و حسب قراءته ، نص يوزع وفق مبدأ الشيوعية .

إن هذه القراءة وهذه الرؤية لها افتراضاتها وليس مجرد رؤية عائمة تنطلق من نفي استقلالية الحقيقة وجوهريتها فهي ((ليست شيئا قائما في ذاته نبحث عنه لكي نقبض عليه ، هي شيء نمارسه ونصنعه أو ننتجه ، إنها ما يخلقه النص أو الفكر ولا وجود لها يسبق الممارسات الفكرية والخطابية))[٣٣] ،هذا من جهة علاقة الحقيقة بالفكر من حيث الوجود أما من حيث واقعها الذاتي وماهيتها فإنها تتضمن الخطأ والتناقض الداخلي ، بل إن هذا التضمن بمقدار انطلاقنا واعتقادنا به نكون أقرب للحقيقة ، ان((الحقيقة التي لا تخطئ ليست بحقيقة ... تتناقض مع الحقيقة عندما تعتقد بوجود حقيقة تخلو من التناقض ونقترب من مفهومها عندما نعتقد بأن الحقيقة أقل حقيقية مما ينبغي))[٣٤]

وانطلاقا من ذلك أي من حيث عدم وجود حقيقة مستقلة وان النص يكون لا تناسقي وغير منسجم داخلياً ، يحتوي بذور تفكيكه وتهديمه ، لبناء جديد بدوره يكون كذلك بل لا بد أن يكون كذلك، ليحافظ على نصيته وكونه مشروع للقراءة يرى التفكيكيون أن ((لكل نص كينونته ولكل تفسير مميز أهميته ولكل قراءة تستحق اسمها حقيقتها ، كانت تفسيرا أم تأويلا ام تفكيكاً ، كل قراءة هي تجربة مولدة سواء تعلق الأمر بمعرفة العالم والخطابات، بإعادة إنتاج الواقع أو النصوص)) [٣٥].

وهذا المنهج بالرغم من أن إنتاجه كان لمعالجة واقع أرضي ونص بشري ، فإنه في نفس الوقت يرى استحالة وجود واقع ميتافيزيقي ونص لا بشري حتى لو اعترف بالإله بنحو من الإنحاء, وان هذه اللاهوتية للنص هي مظهر يختفي تحت عدم لاهوتيته لأنه يرى ان هذه اللاهوتية قد مُررت

من خلال الناسوتية , التي كانت الواسطة بيننا وبينها ومن ثم تطعمت بها وخرجت عن لاهوتيتها كنتيجة أخيرة وكان لسان حالها هو تطبيق للمبدأ الارسطي بان النتيجة تتبع أخس المقدمات, واذا كان الامر كذلك فانه((ينبغي ان نلتفت الى ما لا يقوله النص النبوي الذي يصرح بلاهوتيته ويسكت عن ناسوتيته والذي يستخدم ستراتيجية العقل لكي يدعوك للصدوع بالامر ولهذا يبدأ الخطاب , سواء كان فلسفيا ام نبويا مساحة للتباين أو حيزا للتعارض او بؤرة للتوتر))[٣٦]

هذه الخطوط الأساسية لطرح د.علي حرب التفكيكية , وواضح جدا مدى خطورتها وتأثيراتها الانقلابية على الفكر والعقيدة الإسلامية لو تم التعامل مع هذه العقيدة على انها واقع ونص على أساس هذا المنهج ومنطلقاته , وتبرز هذه الخطورة في كون هذا المنهج قد قضى على أسبقية الحقيقة والنص فضلا عن إلوهيتهما , وهذا يضع العقيدة كلها ضمن دائرة الإنساني والنسبي .

وعندما ننتقل إلى مفكر معاصر آخر وهو د.نصر حامد أبو زيد نجده ينطلق مع المناهج الحديثة في طرح رؤى جديدة تتعلق بالفكر الإسلامي من خلال نقله للخطاب الإسلامي ورؤيته الجديدة للنص والتي ولدت العديد من الأفكار التي تمس ثوابت الإسلام كما هو المتوارث والمتبنى من المسلمين والى درجة عرّضت نفسه إلى خطر وجودي بعد أن تم طرده من خلال السلطة الدينية من دائرة الدين .

ينطلق أبو زيد من حقيقة كون اللغة منتجا بشريا، وأنها تمثل ((أداة الجماعة لأدراك العالم وتنظيمه وعلى ذلك لا يمكن أن نتحدث عن لغة مفارقة للثقافة والواقع))[٣٧], ولا يمكن النظر إليها كوعاء فارغ لا يوثر على محتوى النص , إذ لما كانت اللغة نظاما للعلامات فإنها بالضرورة نظام يعيد تقديم العالم بشكل رمزي , إنها وسيط ينمو خلالها العالم المادي والأفكار الذهنية , فالنصوص طرائق لتمثيل الواقع والكشف عنه بفعالية خاصة[٣٨] .

وهذه الرؤية لدلالة النصوص نتيجة للنظرية الحديثةالتي ترى أن ((اللغة لا تشير إلى الأشياء, بل الأشياء تفصح عن نفسها من خلال اللغة وفهمنا لنص أدبي لا تعني فهم تجربة المؤلف بل تعني فهم تجربة الوجود التي تفصح عن نفسها من خلال النص))[٣٩].

وهذه الرؤية الجديدة في علاقة اللغة بالإنسان نجدها الحاكم والموجه لمنهج أبي زيد الذي يتبناه في استنطاق النص القرآني والنبوي بعد أن تحول هذا النص من مرتبته الوجودية الميتافيزيقية والإلهية إلى مرتبة الفيزيقية الإنسانية ، ((فالقرآن نص مقدس من ناحية منظومته لكنه يصبح مفهوما بالنسبي والمتغير من جهة الإنسان ويتحول إلى نص إنساني ويتأنسن ... وان حالة النص الخام ميتافيزيقية لا ندري عنها شيئا إلا ما ذكره النص ونفهمه بالضرورة من زاوية الإنسان المتغير والنسبي))[٤٠]

أن النصوص المقدسة –حسب رؤية د. أبو زيد– لا يمكن النظر إليها بوجودها في اللوح المحفوظ ولا يمكن أن يجعل ذلك الوجود هو المنطلق في تحليلها وفهمها ((لأنها لم تلق كاملة ونهائية في لحظة واحدة بل هي نصوص لغوية تشكلت خلال فترة تزيد على العشرين عاما وحين نقول أنها تشكلت فإننا نقصد وجودها المتعين في الواقع والثقافة بقطع النظر عن أي وجود سابق لها في العلم الإلهي أو في اللوح المحفوظ))[٤١].

أن اثر الواقع والثقافة في تشكيل النصوص مثل نقطة الانفصال بين المنهج الذي اتخذه أبو زيد عن المناهج الأخرى التي يتعامل بها الفكر الإسلامي، لأن ((الخطاب الديني المعاصر يعطي الأولوية عند مناقشة النصوص الدينية للحديث عن الله عز وجل (قائل النص) ثم يلي ذلك الحديث

عن النبي صلى الله عليه واله وسلم "المستقبل الاول" للنص ثم يلي ذلك الحديث عن الواقع ... إن مثل هذا المنهج ديالكتيك هابط في حين أن منهج " أبو زيد" بمثابة ديالكتيك صاعد... يبدأ من الحس والعيني صعودا ، يبدأ من الحقائق والبديهيات ليصل إلى المجهول ويكشف عما هو خفي))[٤٢].

وتجسيداً لهذا الاختلاف المنهجي يذكر أبو زيد نموذجاً يهدر البعد التاريخي ويقع في وهم التطابق بين الإنساني الحاضر والقصد الإلهي ، مفهوم الجاهلية والحاكمية ، فالجاهلية حسب الظروف التاريخية والاجتماعية لعصر النص كانت تمثل اللاعقلانية والخضوع لسطوة العاطفة والانفعال فهي تمثل سلوكا يستند إلى مبدأ القهر والقوة في العلاقات بين القبائل والذي يمثل النقيض إلى ما يدعو إليه الإسلام من الاحتكام إلى المنطق والعقل وهذا هو المنهج الصاعد ولكن عند تطبيق المنهج والجدل النازل نرى أن الخطاب الديني يفهم أن الجاهلية هي اعتداء على سلطان الله بالخضوع إلى سلطان البشر منطلقا من مبدأ أن لاحكم إلا لله ويترتب على هذا المنهج الدعوة إلى إقامة الحكومة الإلهية الثيوقراطية[٤٣].

إذن أمامنا مناهج حديثة لها منطلقات غير مسبوقة وأخذت تتعامل مع الفكر لا من ناحية مصادره وطبيعته ، بل من ناحية آليته التعبيرية والإبرازية التي بدأت إرهاصاتها الأولى مع الوضعية المنطقية التي ترى في الفلسفة ((إما أن تكون تحليلا لكلام الناس وإما أن لا تكون شيئا))[٤٤].

وتمثل خطورة هذه المناهج في انطلاقها مع الفكر الإسلامي في وجود نص صادر من الله وصل إلينا من خلال الرسول صلى الله عليه واله وسلم إلا أنها تقدم منهجا جديدا ((يطوع النص للثقافة الغربية))[٤٥] رافضة للمنهج التقليدي الذي يمارسه الأصوليون والفقهاء والمفسرون في فهم النص وتحليله.

ومن هنا يأتي اثر المتكلم المعاصر في تحديد الموقف اتجاه هذا المنهج لأن مثل هذا الموقف يحتاج إلى عقل وفكر ينتمي إلى هذه النصوص بدرجة عالية من الانتماء الفكري والمنهجي والذوقي (الحرفي) لكي تكون له المشروعية والقدرة المهنية على الاقتراب بأكبر درجة مع روح هذه النصوص ومنطلقاتها وثوابتها ومتغيراتها .

وهنا تبرز فاعلية المتكلم المعاصر (بمفهومه العام) وهو من يتصدى إلى البيان والدفاع عن العقيدة والثقافة والهوية الإسلامية ، إذ مع مثل هذه المناهج سوف لن يكون النزاع خارج النص بل داخل النص ، بمعنى على صورة مقاربة للنزاع بين المدارس الإسلامية في فهم النص كالإمامي والمعتزلي والأشعري .

وفي الحقيقة أنه تم التركيز على هذه المناهج دون غيرها من المناهج الحديثةوالمعاصرة كمنهج بوبر في نفي الاستقراء[٤٦] أو منهج الاستقراء عند محمد باقر الصدر لكون هذه المناهج تدخل ضمن المتغير المعاصر المحايد الذي لا يمثل بذاته تحديا مضادا للفكر الإسلامي بل يمكن توظيفه في بيان العقيدة في منظورها الجديد.

نعم هناك العديد من المناهج الأخرى التي أخذت حيزا من الدراسات في مراحل مختلفة كالمنهج الظاهراتي والمنهج الديالكتيكي الماركسي والمناهج التاريخية والمنهج الأنثروبولوجي ، ونحن في مجال عرض المتغير المنهجي لم نجعل لها حيزا مستقلا للأسباب الاتية :

١- إن بعض هذه المناهج قد تأسس على فلسفة معينة ، أثبت الواقع التطبيقي فشلها في إثبات مصداقيتها التحليلية والمنطقية وهو ما تجسد بصورة بارزة في المنهج الجدلي التاريخي الذي استند

على صراع الطبقات وعدم إمكانية انفصال الموقف الفلسفي والمعرفي بصورة عامة عن ((التحزب لهذا الفريق أو ذاك ، المادية أو المثالية ، قوى المحافظة أو قوى التقدم وإنه لا بد أن يحتوي على جانب أيديولوجي باعتباره تعبيرا عن المصالح المادية والطبقات المختلفة))[٤٧]، وقد كان المنهج الرسمي للفلسفة الماركسية وبسقوطها وتجاوز التاريخ لها لم يبق موضوع لهذا المنهج أو أساس منطقي أو فلسفي له، مما يجعل عرضه وبحثه أمرا غير منتج عمليا.

٢- ان بعضا آخر من هذه المناهج محورها وهدفها التأسيسي ، هو تحليل التاريخ والتراث بصورة عامة وليس إثبات عقيدة معينة أو الموقف منها الذي هو هدف البحث الكلامي ، فهي مناهج تحليلية وليس إثباتية ، فهي كالمنهج السابق في النتيجة، سيكون البحث عنها وعرضها بلا ثمرة عملية.

ومثال لهذا القسم المنهج الانثربولوجي الذي يتبنى ((دراسة التفاعل المتبادل بين الدين والدولة والطوائف والأقليات ويركز على الوسائل والأجهزة التي تولد الجماعات أي كان مضمونها : عائلات ، عشائر ، قبائل ، طوائف، فرق، مدن، قرى ....))[٤٨] ، فهذا المنهج وإن أمكن الاستفادة منه في تحليل نشأة المتكلمين والفرق الإسلامية إلا أن هدف المتكلم المعاصر هو الإثبات والدفاع عن عقيدة المسلم وليس التقييم التاريخي لنشأة المتكلمين والفرق، لذا لا حاجة إلى عرضه واتخاذ الموقف منه .

٣- إن بعضا آخر منها لا يخرج عن دائرة المناهج البنيوية والتفكيكية التي تم عرضها، لأنها تستند على نفس المنطلقات وتحاول تجاوز الانتقادات الموجهة لهذه المدارس ولكنها في نفس الوقت تحافظ على التزامها بالمبادئ التي تبنتها هذه المناهج ومن ثم فإن نقد هذه المناهج ورفضها ينسحب عليها .ومن هذه المناهج ، المنهج الظاهراتي الذي يقوم على ((أن النص لا يأتي كاملا من مؤلفه ، بل هو مشروع دلالي وجمالي يكتمل بالقراءة النشطة تملأ ما في النص من فراغات . والأساس الفلسفي لهذا المنهج يتمثل بنظرية هوسرل الفيلسوف الألماني (المتوفي ١٩٣٨م) القائلة بأن المعرفة الحقيقية للعالم لا تتأتى بمحاولة تحليل الأشياء كما هي خارج الذات وإنما بتحليل الذات نفسها وهي تقوم بالتعرف على العالم، أي بتحليل الوعي وتجريده من أي تصورات قبلية))[٤٩]، فالتوافق بين بين المنهج والمنهج البنيوي والتفكيكي ومن ثم – كما في السببين السابقين– لن تكون هناك نتائج عملية على عرضه التفصيلي واتخاذ الموقف منه .

وفي الحقيقة ، إن القرن العشرين قد شهد ثورة في المناهج وبرز العديد منها ، بعضها يكمل بعض وبعضها يجزء بعض ويركز على جانب منه ويهمل الآخر ، مما يمكن معه تسمية القرن العشرين بأنه عصر المناهج . والبحث إنما اكتفى بهذا المقدار من العرض والتنبيه ، اعتقادا منه أن ذلك يكفي في تقييم مسألة المنهج وارتباطها بعلم الكلام في ضوء المتغير الحديث الذي سيأتي الحديث عنه في الفصل القادم.

المطلب –٣– المتغير الفكري

يعد المتغير الفكري الثمرة المنطقية للمتغير الفلسفي الذي جعل المركز للإنساني في الوجود، وهو ما أدى إلى أن تتأطر النظريات والأفكار الكبرى في قيادة المجتمع وتفسير حركته من خلال هذه المركزية ، فكانت ((الحركات الإصلاحية في بداية عصر النهضة على المستوى الديني والاجتماعي والسياسي تبدأ بتفحص نقطة بدأ الإنسانية والكشف عن بعض الأنماط الإنسانية

ملف العدد

والمؤسساتية ومصادر السلوك الأيديولوجي والتعبيري، والهدف هو لفهم التجربة الإنسانية الخاصة والعامة ، والواعية وغير الواعية))[٥٠] منطلقة من مبدأ أن الإنسان له القدرة على الوصول إلى الحقيقة، وإن مصدر السؤال والجواب يكمن في وجوده وعقله ، وإن المشكلة التي وقفت أمام التطور هي العبودية التي يفرضها الإنسان على نفسه قبل فرضها عليه من غيره ، والمقصود بذلك إن الإنسان يجعل تفكيره وعقله تحت سيادة سلطة يقوم بخلقها بنفسه ، أما سلطة قوى غيبية أو سلطة إنسان آخر ، ومرجع هذه العبودية هما الكسل والجبن في استعمال العقل وهذا ما عبر عنه أحد كبار التنويريين ((إنني أسمع أصوات المنادين تتردد بكل جانب : لا تفكروا فالضابط يقول : لا تفكروا بل تدربوا : والخازن يقول : لا تفكروا ، بل ادفعوا : ورجل الدين يقول : لا تفكروا ، بل آمنوا))[٥١].

ومعالجة لحالة العبودية هذه قدم الوصية الكبرى للإنسان لكي يخرج من ظلمات العبودية إلى أنوار الحرية وهي ((لتكن لديك الشجاعة لاستخدام عقلك))[٥٢]، وهذه الوصية وإن لم تكن دعوة للإلحاد أو رفض الإيمان، إلا أنها كانت مستندا للعقل الغربي في أطروحته التي كانت في جزء منها إلحادية وفي جزء آخر منها علمانية تعزل القيم والدين في دائرة الشخصي والفرد وهو ما أدى إلى الفلسفة الليبرالية والماركسية في القرن التاسع عشر واستمرت مهيمنة على الثقافة الغربية إلى الوقت الحاضر مع انحسار واضح للماركسية وسيادة للرأسمالية في نهاية القرن العشرين.

إن الجامع ما بين هاتين الفلسفتين هو الحداثة اذ ((يتميز فكر الحداثة وثقافة الحداثة بإعلاء الإنسان قيمة مركزية نظرية وعملية ، ففي مجال المعرفة أصبحت ذاتية العقل الإنساني هي المؤسسة لموضوعية الموضوعات وتم إرجاع كل معرفة إلى الذات المفكرة أو الشيء المفكر أو الكوجيتو))[٥٣]، وفي مجال الاجتماع والاقتصاد ، يرى ماركس ((أن الطبقة البرجوازية عندما استولت على السلطة وضعت حدا للعلاقات القديمة المتوازنة والجامدة وما تجره وراءها من مواكبة الأوهام والأفكار القديمة المبجلة فكل ما هو صلب يتبخر وكل ما هو مقدس يدنس))[٥٤]،وهذه الحركة في رفض ما هو خارج العقل ، لم تتوقف إلى الوقت الحاضر وإن ظل محورها هو الذات العاقلة ، لذلك نجد ان ماركس الذي مجد الحداثة قد انزوى فكرياً بفعل هذه الحداثة نفسها وترك الساحة لمن اعتقد ان الحداثة سوف تقضي عليه وهو مبدأ الرأسمالية .

إن الحداثة لم تقتصر على رفض التقاليد والقوى الخارجة عن العقل بل أخذت تقدم أطروحتها العلمية والفكرية التي تمثل تحديا للفكر الديني والإسلامي منه بوجه الخصوص وخاصة في مرحلتها المعاصرة مرحلة ما بعد الحداثة ، ((ذلك أن الغرب اليوم يعيش الثورة الصناعية الثالثة:- ثورة وصناعة المعلومات والسياحة الفضائية

والتكنولوجيا الاستنساخ – اكتشاف أسرار الجينوم- إضافة للمعجزات الحربية الجديدة))[٥٥]، ومن ثم فإن المتغير الفكري الذي تأسس على أصالة الإنسان ابتداء من عصر النهضة إلى الوقت الحاضر يقدم منتجات فكرية لا يمكن للفكر الديني أن يغض النظر عنها، لأنها كما تقدم لا يمكن أن تنسجم مع ما هو مطروح من صورة تقليدية للأفكار الدينية وهو ما يتضح من خلال المقارنة بينها وبين المقولات الدينية كما يعيشها المسلم وفق الثقافة الموروثة.

فإذا جئنا إلى أبرز منتج من منتجات الحداثة وهو العلمانية نجدها ((تقطع كل أشكال العلاقة القائمة بين الدين والسياسة ، فلم يعد بكل تأكيد مطروحا أن يأخذ القانون الديني مقام القانون السياسي "الحكم الإلهي والأصولية" ولم يكن ممكنا تقديس السلطة السياسية عبر اعتبارها خدمة دنيوية للإلهة "ملكية بالحق الإلهي" ولا جعل القائد الزمني ممثلا رسميا للرب "القيصر والبابوية"))[٥٦]، وهي في رفضها هذا لا تفرق بين السلطة الدينية سواء كانت تتمثل بالأنبياء أو بالعلماء ، فهي ترفض أي

سلطة سياسية–دينية ، لذلك كان شعارها ((أعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله))[٥٧]:انجيل مرقس/صح ١٢/ فق ١٧.

وهذا الفصل والشعار يتعارض مع ما يؤمن به الفكر الديني المسيحي منه والإسلامي ، أما المسيحي فيرى ان هذا الجواب كانت له مغازي خاصة و ((ليس المقصود إنشاء هوة الطلاق بين ملك الله في الدين ومملكة قيصر في السياسة فكلا الحقلين متشابكان أشد التشابك متداخلان أعظم التداخل ، متنافذان أوفر التنافذ والمسيح يدرك أن رسالته لا تقوم على عزل ملك الله عن مملكة قيصر))[٥٨] والصراع الذي ولد جواب المسيح هو صراع بين قيصر وقيصر وليس بين قيصر السياسة وإله الدين ، اذ كان مبنياً على صراع منطلق من الجزية التي يفرضها القيصر وهو ما تؤكده الفقرات السابقة في نفس الأصحاح حيث أن القوم السائلين كانوا مرسلين ليصطادوا بكلمة[٥٩]، وأما الفكر الإسلامي فهو يؤمن بأن الإسلام دين ودنيا ((إنه دين المعاملات والعبادات، حيث تصبح العبادة سياسة والسياسة عبادة ، فليس هنالك مساحة تختص بها العبادة ومساحة أخرى تختص بها السياسة))[٦٠] .

وكذلك من مقولات الحداثة الليبرالية ((أن الدولة لا يمكن ان تكون موجهة لشخص ولا يحق لها أن تحدد للناس الجيد والرديء، فإن أفضل عمل يمكن للدولة ان تقوم به هو حفظ أمن الفرد وأن توجد أجواء حرة للناس يتكلموا ما يشاؤون أو يقومون بالعمل الذي يريدونه))[٦١]، وأما الحرية في النظام الإسلامي فلها أسسها وقيودها الخاصة لان((المنهج الإسلامي قائم على أساس التوحيد أولا ثم على أساس تنمية الإرادة الإنسانية والتأكيد على الأخلاق السامية ثانيا، ومن هنا فإن الإسلام قيد الفرد والمجتمع في إطار معين تسوده قوانين ونظم خاصة وبناء على هذا ، فإن الحرية في المفهوم الإسلامي تختلف كل الاختلاف عن الحرية في مفهوم الحضارة الغربية))[٦٢] الحديثة.

وأما مسألة الاستنساخ البشري وقبلها الداروينية فإنهما، وإن كان الفكر الديني لا يرى فيهما تصادما مع مقولاته في حصر الخالقية بيد الله عدهما دليلا على آيات الله ونواميسه في الكون، إلا أن هناك الكثير ممن عدهما بديلا عن التفسير الديني للخلق ومن ثم رفض أحد أسس الدين وأدلته وهو الخالقية الإلهية[٦٣].

هذه أبرز الأمثلة التي أفرزها الفكر والعلم الحديث وهي إن لم يحدد الإسلام موقفه منها ويحللها إلى عناصرها ويقارن بينها وبين ثوابته ومتغيراته، يمكن ان تسحب البساط من تحت أقدامنا والتي يمكن أن تزيد من تأخرنا وعزلتنا عن الحضارة التي أصبحت أمرا واقعا، وهذه هي مهمة المتكلم المعاصر الذي لا بد ان يطور آلياته ومفاهيمه بما يستوعب هذه المتغيرات ويبرز واقعها وحقيقة الموقف الإسلامي منها وفق ثقافة العصر.

الهوامش

١. ظ: حنفي ، حسن :– الاتجاهات الجديدة للكلام ، مجلة قضايا إسلامية معاصرة ، عدد ١٤ ، سنة ٢٠٠١ ، ص١٢.
٢. خوري ، بولس : تراث وحداثة ، ط٢ ، المكتبة البوليسية ، لبنان ١٩٩٩ ،ص٨١.
٣. سبيلا ، د.محمد : الحداثة وما بعد الحداثة ، ط١ ، مركز دراسات فلسفة الدين ، بغداد ،٢٠٠٥ ، ص١٠ .

ملف العدد

٤. أبو ريان ، محمد علي : الإسلام في مواجهة تيارات الفكر الغربي ،ط بلا ، دار المعرفة الجامعية ، الاسكندرية ، ١٩٨٩،ص٨٦.
٥. شمس الدين ، محمد مهدي: بين الجاهلية والإسلام ،ط١ ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، ١٩٧٥ ، ص٢٥٨.
٦. كرم ، يوسف :تاريخ الفلسفة الحديثة ، ط بلا ، دار العلم ، بيروت ، د ت ، ص ٦-٨ .
٧. أبو ريان ، الإسلام في مواجهة تيارات الفكر الغربي ، م س ، ص٣٥.
٨. ظ:يوخنسكي : تاريخ الفلسفة المعاصرة ، ط١ ، ترجمة محمد عبد الكريم ، مكتبة الفرجاني ، طرابلس، د ت ، ص١٥٥و ص١٧٧.
٩. الآلوسي، حسام الدين : الفلسفة والإنسان، ط١ ، وزارة التعليم العالي ، بغداد ، دار الحكمة ، د ت ، ص٤٧.
١٠. ظ:م ن ، ص٥٠.
١١. بدوي ، د.عبد الرحمن: مدخل جديد إلى الفلسفة ، ط١ ، وكالة المطبوعات ، كويت ، ١٩٧٥ ، ص٢١١-٢١٢.
١٢. الآلوسي : الفلسفة والإنسان ، م س ، ص٥٧ .
١٣. باقر، د. طه : ملحمة كلكامش ، ط٥ ، دار الشؤون الثقافية، بغداد ، ١٩٨٦ ، ص٩٧و ص١٣٠.
١٤. شورن، جاك : الموت في الفكر الغربي ، ط١ ، ترجمة كامل يوسف ، سلسلة عالم المعرفة ، الكويت ، ١٩٨٤ ، ص٢٧٩-٢٨٠.
١٥. زايد، د.محمد : اللحظة العدمية المتعالية ، ط١ ، منشورات عويدات ، بيروت ، ١٩٨٢ ، ص٧٦.
١٦. غريغوار، فرانسو: المشكلات الميتافيزيقية الكبرى ، ط بلا ، ترجمة نهاد رضا ، مكتبة الحياة ، بيروت ، د ت ، ص٢٢.
١٧. إبراهيم، د. زكريا :مشكلة الفلسفة ، ط بلا ، مكتبة مصر ، الفجالة ، د ت ، ص١٤٧-١٤٩.
١٨. الآصفي ، محمد مهدي :دور الدين في حياة الإنسان ، ط بلا ، دار التعارف ، د ت ، ص ١٨٥.
١٩. البراتي ، عباس علي :دراسة في المنهج لعلم الكلام المقارن ، م س ، ص٧٠-٧٩.
٢٠. ظ: بدوي ، د.عبد الرحمن: فلسفة العصور الوسطى، ط٣ ، وكالة المطبوعات ، الكويت ، ١٩٧٩، ص١-٤
٢١. فضل ، د. صلاح : النظرية البنائية في النقد الأدبي ، ط٣ ، دار الشؤون الثقافية ، بغداد ، ١٩٨٧ ، ص٢٤.
٢٢. فضل ،صلاح،النظرية البنائية،م س ، ص٢٠٥
٢٣. ظ: محمد، سماح رافع: المذاهب الفلسفية المعاصرة ، ط١ ، مكتبة مدبولي ، القاهرة ، ١٩٧٣ ، ص١٤٠-١٤١.
٢٤. ظ: د.فضل ، صلاح ، م س ، ص١٩٦-٢٠١.العالي ، عبد السلام بنعبد : الميتافيزيقيا العلم والأيديولوجيا ، ط١ ، دار الطليعة بيروت ، ١٩٨١ ،ص٨.
٢٥. ظ: مرسلي ، دليله وآخرون : مدخل إلى التحليل البنيوي للنصوص ، ط١ ، دار الحداثة ، بيروت ، ١٩٨٥ ، ص٥١.
٢٦. ظ:غارودي ، روجيه : البنيوية فلسفة موت الإنسان ، ط٣ ، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة ، بيروت ، ١٩٨٥ ، ص٦.

ملف العدد

٢٧. ١ راي، وليم: المعنى الأدبي من الظاهراتية إلى التفكيكية ، ط١ ، ترجمة د. يوئيل يوسف ، دار المأمون ، بغداد ، ١٩٨٧، ص١٦٢.
٢٨. ١ إبراهيم، د.عبد الله : المركزية الغربية ، إشكالية التكون والتمركز حول الذات ، مجلة آفاق عربية ، عدد ٢٥ ، سنة ١٧، دار الشؤون الثقافية ، بغداد ، ١٩٩٢ ، ص ٨٤-٨٥
٢٩. مهدي ، سامي : تفكيك التفكيك ، مجلة الموقف الثقافي ، عدد ٦ ، سنة ١ ، دار الشؤون الثقافية ، بغداد، ١٩٩٦ ، ص٢٣.
٣٠. ؛ظ: دريدا ، جاك : الكتابة والاختلاف ،ط١، ترجمة كاظم جهاد ، دار توبقال ، الدار البيضاء، ١٩٨٨، ص٤٩.
٣١. سامي: تفكيك التفكيك ، م س ، ص٢٣.
٣٢. حرب ، د.علي : أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر ، ط١ ، دار الطليعة ، بيروت ، ١٩٩٤ ، ص٢٥.
٣٣. حرب، د. علي : نقد الحقيقة ،ط١ ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، ١٩٩٣، ص١٤١.
٣٤. حرب ،د علي:نقد الحقيقة،م س ، ص١٤١.
٣٥. حرب ، أسئلة الحقيقة ، م س ، ص٨.
٣٦. حرب ، نقد الحقيقة ، م س ، ص١٤٤ .
٣٧. أبو زيد ، د. نصر حامد: مفهوم النص ، دراسة في علوم القرآن ، ط٣ ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، ١٩٩٦، ص٢٤ .
٣٨. ظ:م ن ، ص٢٥,
٣٩. أبو زيد ، د. نصر حامد ، إشكاليات القراءة وآليات التأويل ، ط١ ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، د ت ، ص٤٢
٤٠. أبو زيد، د. نصر حامد ، نقد الخطاب الديني ، ط٣ ، مطبعة مدبولي ، القاهرة ، ١٩٩٥ ، ص١٢٦.
٤١. أبو زيد ، مفهوم النص ، م س ، ص ٢٦.
٤٢. م ن ، ص٢٦.
٤٣. ظ:أبو زيد ، نقد الخطاب الديني ، م س ، ص٩٤-٩٨ .
٤٤. محمود ، زكي نجيب : موقف من الميتافيزيقيا ، ط٢ ، دار الشروق ، بيروت ، ١٩٨٣. ص٦٨.
٤٥. بيومي ، د.عبد المعطي : الاجتهاد الكلامي، ط١ ، دار الهادي ، بيروت ، ١٤٢٣هـ ، ٢٠٠٢ م ، ص٢٥٨.
٤٦. ظ: كارل، بوبر : منطق الكشف العلمي ، ط١ ، ترجمة د. ماهر عبد القادر ، دار النهضة العربية ، بيروت ، د ت ، ص٦٥-٦٦.
٤٧. الآلوسي ، دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي ، م س ، ص١٠ .
٤٨. خوري ، فؤاد : إمامة الشهيد ، إمامة البطل ، ط٢ ، مركز دار الجامعة ، بيروت ، ١٩٨٩ ، ص٥.
٤٩. الرويضي ، د.ميجان و د.سعد البازغي : دليل الناقد الأدبي ،ط٣ ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ،٢٠٠٢ ، ص٣٢١..
٥٠. كيلي ، ر. دونالد : بدأ الأيديولوجية في الغرب ، ط١ ، ترجمة محمد جعفر ، دار الشؤون الثقافية ، بغداد ، ١٩٩٠ ، ص٦٢.
٥١. كانت ، أمانويل : الإجابة على سؤال : ما هو التنوير؟، ترجمة عبد الغفار مكاوي ، مجلة أوراق فلسفية ، عدد٦ ، القاهرة ، يوليو ٢٠٠٢ ،ص٨٢-٨٣.
٥٢. كانت :الاجابة على سؤال ما التنوير؟م ن ، ص٨٢-٨٣.

ملف العدد

٥٣. سبيلا ، محمد : الحداثة وما بعد الحداثة، م س ، ص ١٧.
٥٤. م س ، ص٢٠-٢١.
٥٥. سبيلا ، د.محمد : دفاعا عن العقل والحداثة، ط١ ، مركز دراسات فلسفة الدين ، بغداد ، ٢٠٠٤ ، ص٨٠.
٥٦. هنري بينا- رويف: ما هي العلمانية ، ط١ ، ترجمة د. ريم الأطرش ، المؤسسة العربية للتحديث الفكري ، دمشق ، ٢٠٠٥ ، ص١١٤.
٥٧. الكتاب المقدس ، العهد الجديد ، ص٧٩.
٥٨. عون ، مشير باسيل: مقالات لاهوتية ، ط٢ ، المكتبة البولسية ، جونيه ، ١٩٩٩، ص ٥٦-٥٧.
٥٩. ظ: العهد الجديد، ص٧٨-٧٩ ؛ مقالات لاهوتية ، ص ٥٧.
٦٠. عبد المهدي، عادل : في إشكالية الإسلام والحداثة ، كتاب قضايا إسلامية معاصرة ، عدد ١٠ ، ١٤١٩هـ ، ١٩٩٨م ، ص٩٤.
٦١. لاريجاني ، د. محمد جواد : التدين والحداثة ، ط١ ، دار الغدير ، بيروت ، ١٤٢١هـ ، ٢٠٠١ م ، ص١٠٦ .
٦٢. الطباطبائي ، محمد حسين : الإسلام ومتطلبات التغيير الاجتماعي، م س ، ص٨٠.
٦٣. ظ: آل ياسين ،محمد حسن:هل كان دارون أول قائل بالتطور، مجلة البلاغ ،عدد٦، سنة١٠، الجمعية الإسلامية للخدمات الثقافية، الكاظمية،١٣٩٥ هـ ، ١٩٧٥ م،ص٦٠-٦١ الجواهري ، حسن : الاستأتام والاستنساخ، مجلة رسالة الثقلين ، عدد ٢٣ ، سنة ٦ ، المجمع العالمي لأهل البيت، ١٩٩٧ ، ص٦٣ ؛ الحكيم ، محمد سعيد: فقه الاستنساخ البشري ، ط٣ ، مؤسسة المرشد ، بيروت ، ١٤٢٢ ، ص١٨.

ملف العدد

Indeed, ideological

Efficiency and changing the opposite

Abstract

We have learned to speak such as restitution, the statement knowledge on the challenges faced by Islam at its inception and cultural dominance in the middle of the Middle Ages, has had positive effectiveness in responding to internal and external attempts that wanted to blur the truth of Islam and its general principles of religious beliefs, was effective in dissuading him from the Muslims to surrender To eliminate God and standing in front of authoritarian trends emerged in the Umayyad Caliph says obedience whatsoever, was aware of talk is corrected to prevailing beliefs and ideas were a threat intellectually on the doctrine of Muslims and their understanding of Islam.

We are fools for a new phase in human history, we find that before Islam - as a civilization and Cosmovision thesis represents the divine life - big challenges can not play again without standing in front of his thesis in advance strongly in line with the new reality on the level of problems and needs at the level of ideological and intellectual Because the thesis of the interview ((rational organization of society to take upon themselves the critical mind and the world community and human)), buffer religious knowledge about this organization, which like the centre of contemporary Western civilization, this civilization has not only in the past as religious and intellectual challenge, but are seeking to ((Control over nature through the control of the rights and link the knowledge and control does not reach the force of nature and natural sciences alone, but extends rights and human sciences themselves)).