

**علم الكلام في ضوء المتغيرات الحديثة
والمعاصرة
(دراسة تحليلية)**

الأستاذ المساعد الدكتور

باسم باقر جريو

جامعة الكوفة / عميد كلية التربية

علم الكلام في ضوء المتغيرات الحديثة والمعاصرة (دراسة تحليلية)

الأستاذ المساعد الدكتور

باسم باقر جريو

جامعة الكوفة / عميد كلية التربية

الفاعلية والمتغير المضاد:

لقد مثل 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 يمثل 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 الاحتياجات 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 مثل محور الحضارة الغربية المعاصرة، إن هذه الحضارة لم تكتف كمما 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 ينفذ 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 وبالأخص المسلم الأطروحة التي يمكن أن تكون المعادل الحضاري للطرح الليبرالي والتي ينبغي للمسلم أن يتبناها اعتقاداً وعملاً ليعيد للتاريخ والحاضر توازنه بعد أن 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 النجاح على صعيد الإنجاز المادي والسيطرة على الطبيعة قد منيت 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 هو فوق الطبيعة .. والعمل على سلخ الفلسفة عن الدين أو بعبارة أدق العمل على إقامة فلسفة خصيصة 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 مباشراً 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 أن 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).

وفضلاً عن التساؤل عن الوجود الإلهي كان التساؤل عن وجود الإنسان لأنه وجود "غير كامل وقلق وبائس إنه لا يأكل وينام كالحيوانات بل يخلق لنفسه دائماً 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)، ومن 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 حائراً 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 ريبه أو حينما بدأ هذا التأكيد يتناقض بشكل لا مفر له 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 أن 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 لا بد للإنسان المسلم وهو يواجه تساؤلات الفلسفة المعاصرة في أسئلته الكبرى أن يستعين بعلم الكلام باعتباره العلم الذي يمثل ذلك النور الذي يقود العقل الفلسفي المعاصر في رسم صورة الحياة والكون، خاصة وأن

التجربة التاريخية أثبتت عقم الأفكار الإنسانية في تلبية طموحات الإنسان في الوصول إلى الكمال والارتباط باللانهايي فلا يوجد شيء " يستطيع أن يحل محل الدين في حياة الإنسان في إرضاء طموحاته واهتماماته وضميره ولا شيء يستطيع أن يحقق شخصية الإنسان وكماله الإنساني الخاص به وقيمه 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 دعائها 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 كتحدٍ 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 وأحكامه

على النقل والإيمان، وإلى لاهوت يقدم النقل والإيمان على العقل^(٢٠).
وقد شهد القرن العشرين العديد من المناهج الجديدة في الثقافة الغربية
أخذت طريقها إلى التناج 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
وتدعى 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 .

أولا : المنهج النبوي :

أول هذه المناهج هو المنهج النبوي الذي كانت له الهيمنة على تحليل
النصوص .

لقد مثل ولادة علم اللغة الحديث من خلال أبحاث العالم اللغوي
السويسري سويسر (١٨٥٧ م - ١٩١٣ م) 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 بناء
متكاملا من أجزاء تربطها علاقات تؤثر على وظيفة هذه الأجزاء خلال هذه
البنية وهنا يأتي البنائي الذي يقوم بـ "إعادة تكوين الشيء بطريقة تبرز قوانين
قيامه بوظائفه، فالبنية إذن في نهاية الأمر إنما هي صورة الشيء التي تسمح

بفهم وإدراك تكوينه وطريقة 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 أثرها 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 الآتية : (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 كتنوعات مختلفة ناجمة عن نوع من التوافق والائتلاف .

٤. الامتداد عمقا لا عرضا : أي ضرورة الدراسة التفصيلية لحالات معقدة 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 جسدها 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 إلا، وما ينطوي عليه هذا التقليد من الزعم بوجود معنى موحد له هوية أو تطابق ذاتي يتميز من التدوين الثانوي المشتق لذلك المعنى في اللغة المكتوبة"^(٢٧)، إنه يقوم على التركيز على البحث عن التناقض واللاتجانس في النص والحدث، فحاول "أن يفكك أسس هذا التمرکز 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 ضار فاغر فكيه ليلتهم كل ما تقع عليه عيناه أو كأنه نار تشتعل في غابة لتحرق كل ما حولها"^(٣٠).

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 و د. نصر حامد أبو زيد .

لقد صدر للدكتور علي حرب العديد من البحوث التي تعني 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 مغلقة... نافية كل ما يمكن أن تنطوي عليه من كشوفات فكرية وإنجازات معرفية .

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

وفي هذه القراءة الثانية يكون القارئ فاعلا لا منفعا، قارئ يحتل مكان منتج النص ويملك النص ويضعه تحت سلطته ويخرجه عن سيادة المؤلف، قارئ يمارس إعادة إنتاج، لا تعبير لإرادة المؤلف وقوله أهمية بل تبعده من دائرة اهتماماتها وتركز على ممارسة "قراءة فعالة منتجة لا يمكن إلا أن 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 أماننا تطبيق لمنهج جديد يؤمم ملكية النص ويجعله ملكية عامة الجماهير القراء، لكل منهم الحق فيه : كل حسب حاجته وحسب 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 نبحت 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، إن " الحقيقة التي لا تخطئ ليست بحقيقة ... تتناقض مع الحقيقة عندما نعتقد بوجود حقيقة تخلو من التناقض ونقترب من مفهومها عندما نعتقد بأن الحقيقة أقل حقيقة مما ينبغي " (٣٤).

وانطلاقاً من ذلك أي من حيث عدم وجود حقيقة مستقلة وإن النص يكون لا تناسقي وغير منسجم داخليا، 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 ولكمل تفسير مميز أهميته ولكل قراءة تستحق اسمها حقيقتها، كانت تفسيراً أم تأويلاً أم 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 الأنحاء، وإن هذه اللاهوتية للنص هي مظهر يخفي تحت عدم لاهوتيته لأنه يرى أن هذه اللاهوتية قد مررت من خلال الناسوتية، التي كانت الواسطة بيننا وبينها ومن ثم تطعمت بها وخرجت عن لاهوتيتها كنتيجة أخيرة وكان لسان حالها هو تطبيق للمبدأ الأرسطي بأن النتيجة تتبع أخس المقدمات، وإذا كان الأمر كذلك فإنه " ينبغي أن نلتفت إلى ما لا يقوله النص النبوي الذي يصرح بلاهوتيته ويسكت عن ناسوتيته والذي يستخدم إستراتيجية العقل لكي يدعوك للصدوع بالأمر ولهذا يبدأ الخطاب، سواء كان فلسفياً أم نبوياً مساحة للتباين أو حيزاً للتعارض أو بؤرة للتوتر " (٣٦).

هذه الخطوط الأساسية لطرح د. علي حرب التفكيكية، وواضح جداً مدى خطورتها وتأثيراتها الانقلابية على الفكر والعقيدة الإسلامية لو تم

التعامل مع هذه العقيدة على أنها واقع ونص على أساس هذا المنهج ومنطلقاته، وتبرز هذه الخطورة في كون هذا المنهج قد قضى على أسبقية الحقيقة والنص فضلا عن إلهيتهما، وهذا يضع العقيدة كلها ضمن دائرة الإنساني والنسبي .

وعندما نتقل إلى مفكر معاصر آخر وهو د. نصر حامد أبو زيد نجد أنه 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 وإلى درجة عرضت نفسه إلى خطر وجودي بعد أن تم طرده من خلال السلطة الدينية من دائرة الدين .

ينطلق أبو زيد من حقيقة كون اللغة منتجاً بشرياً، وأنها تمثل " أداة الجماعة لإدراك العالم وتنظيمه وعلى ذلك لا يمكن أن نتحدث عن لغة مفارقة للثقافة والواقع " (٣٧)، ولا يمكن النظر إليها كوعاء فارغ لا يؤثر على محتوى النص، إذ لما كانت اللغة نظاماً 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 الحديثة التي 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 مفهوماً بالنسبي والمتغير

من جهة الإنسان ويتحول إلى نص إنساني ويتأنسَن ... وإن حالة النص الخام ميتافيزيقية لا ندري عنها شيئاً إلا ما ذكره النص وفهمه بالضرورة من زاوية الإنسان المتغير والنسبي" (٤٠) .

إن 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)

إن أثر 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 ﷻ (قائل النص) ثم يلي ذلك الحديث عن النبي ﷺ "المستقبل الأول" للنص ثم يلي ذلك الحديث عن الواقع ... إن مثل هذا المنهج دياكتيك هابط في حين أن منهج " أبو زيد " بمثابة دياكتيك صاعد ... يبدأ من الحس والعيني صعوداً، يبدأ من الحقائق والبديهيات ليصل إلى المجهول ويكشف عما هو خفي" (٤٢) .

وتجسيدا 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 سلوكاً يستند إلى مبدأ القهر والقوة في العلاقات بين القبائل والذي يمثل النقيض إلى ما يدعوا 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 منطلقاً من مبدأ أن لا حكم إلا لله ويترتب على هذا المنهج الدعوة إلى إقامة حكومة الإلهية الشيوقراطية ^(٤٣).

إذن أماننا مناهج حديثة لها منطلقات غير مسبقة وأخذت تتعامل مع الفكر لا من ناحية مصادره وطبيعته، بل من ناحية آليته التعبيرية والإبرازية التي بدأت إرهاباتها الأولى مع الوضعية المنطقية التي ترى في الفلسفة "أما أن تكون تحليلاً لكلام الناس وأما أن لا تكون شيئاً" ^(٤٤).

وتمثل خطورة هذه المناهج في انطلاقها مع الفكر الإسلامي في وجود نص صادر من الله ﷻ وصل إلينا من خلال الرسول ﷺ إلا أنها تقدم منهجاً جديداً "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 مقارنة للنزاع بين المدارس الإسلامية في فهم النص كالإمامي والمعتزلي والأشعري.

وفي الحقيقة أنه تم التركيز على هذه المناهج دون غيرها من المناهج الحديثة والمعاصرة 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 مضادات 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 كالمناهج الظاهراتي والمنهج الديالكتيكي الماركسي والمناهج التاريخية والمنهج الأنثروبولوجي، ونحن في مجال عرض المتغير المنهجي لم نجعل لها حيزا مستقلا للأسباب الآتية :

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 وبحته أمرا غير منتج عمليا.

٢. إن 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 كالمناهج السابق في النتيجة، سيكون البحث عنها وعرضها بلا ثمرة عملية .

ومثال لهذا القسم المنهج الأنثروبولوجي 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 أمكنت 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 بعضاً آخر منها لا يخرج عن دائرة المناهج النبوية 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 كاملاً 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 (المتوفى ١٩٣٨ م) القائلة بأن المعرفة الحقيقية للعالم لا تأتي 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 المنهج والمنهج النبوي 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 يجزأ بعض ويركز على جانب منه ويهمل الآخر، مما يمكن معه تسمية القرن العشرين بأنه عصر المناهج. والبحث إنما يكتفي بهذا القدر من العرض والتنبيه، اعتقاداً 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 والمؤسسية ومصادر السلوك الأيديولوجي والتعبيري، والهدف هو فهم التجربة الإنسانية الخاصة والعامة، والواعية وغير الواعية " (٥٠) منطلقة من مبدأ أن الإنسان له القدرة على الوصول إلى الحقيقة، وأن مصدر السؤال والجواب يكمن في وجوده وعقله، وأن المشكلة التي وقفت أمام التطور هي العبودية التي يفرضها الإنسان على نفسه قبل فرضها عليه من غيره، والمقصود بذلك أن الإنسان يجعل تفكيره وعقله تحت سيادة سلطة يقوم بخلقها بنفسه، أما سلطة قوي 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 أذفعوا، 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 " لتكون لديك الشجاعة لاستخدام عقلك " (٥٢). وهذه الوصية وإن لم تكن دعوة للإلحاد أو رفض الإيمان، ألا أنها كانت مستندا للعقل الغربي في أطروحاته 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 إذ " 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 يندس" ^(٥٤)، وهذه الحركة هي رفض ما هو خارج العقل، لم تتوقف إلى الوقت الحاضر وإن ظل محورها هو الذات العاقلة، لذلك نجد أن ماركس الذي مجد الحداثة قد انزوى فكريا بفعل هذه الحداثة نفسها وترك الساحة لمن اعتقد أن 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 والاستنساخ - 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 والأصولي" ولم يكن ممكنا تقديس السلطة السياسية عبر اعتبارها خدمة دينوية 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)) : إنجيل، مرقس / ص ١٢ / فق ١٧.

وهذا الفصل والشعار يتعارض مع ما يؤمن به الفكر الديني المسيحي منه والإسلامي، أما المسيحي فيرى أن 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 متداخلا 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، إذ كان مبني على صراع منطلق من الجزية التي يفرضها القيصر وهو ما تؤكد الفقرات السابقة في نفس الإصحاح 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 أن تكون موجهة لشخص ولا يحق لها أن تحدد للناس الجيد والردىء، فإن أفضل عمل يمكن للدولة أن تقوم به هو حفظ أمن الفرد وأن توجد أجواء حرة للناس

يتكلمون ما يشاءون أو يقومون بالعمل الذي يريدونه" (٦١)، وأما الحرية في النظام الإسلامي فلها أسسها وقيودها الخاصة لأن "المنهج الإسلامي قائم على أساس التوحيد أولاً ثم على أساس تنمية الإرادة الإنسانية والتأكيد على الأخلاق السامية ثانياً، ومن هان 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 الحديثة" (٦٢).

وأما مسألة الاستنساخ البشري وقبلها الدارونية فإنهما وإن كان الفكر الديني لا يرى فيها تصادماً مع مقولاته في حصر الخالقية بيد الله عدهما دليلاً على آيات الله ونواميسه في الكون، ألا أن هناك الكثير ممن عدهما بديلاً عن التفسير الديني للخلق ومن ثم رفض أحد أسس الدين وأدلتة 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 أن تسحب البساط من تحت أقدامنا والتي يمكن أن تزيد من تأخرنا وعزلتنا عن الحضارة التي أصبحت أمراً واقعاً، وهذه هي مهمة المتكلم المعاصر الذي لا بد أن يطور آلياته ومفاهيمه بما يستوعب هذه المتغيرات ويبرز واقعها وحقيقة الموقف الإسلامي منها وفق ثقافة العصر .

Abstract

Scholastic Theology has suffered from a good deal of changes and challenges right from its outset. It has adopted the positive role of refuting the attempts which targeted Islamic identity, reality and principles. It confronted ruling currents and corrected a lot of widespread creeds and ideas. With the advent of time and along the changes which happened in the humanity history, new challenges emerged at the level of ideological

creeds and value systems. Islam found itself facing a new pressing challenge which required stopping cherishing history and facing the actual reality instead. This study proposed ideas to face all new changes in accordance with new techniques which can cope with present through criticizing past and reviewing its stances. We reached some conclusions about the actual reality on scientific bases and in compliance with the western methodology in its challenge of religion in general and Islam in particular

قائمة المصادر والهوامش

- (١) ظ : حنفي، حسن : الاتجاهات الجديدة للكلام، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، عدد ١٤، سنة ٢٠٠١، ص ١٢ .
- (٢) خوري، بولس : تراث وحدانية : ط٢: المكتبة البوليسية، لبنان ١٩٩٩، ص ٨١ .
- (٣) سيلا، د. محمد : الحداثة وما بعد الحداثة : ط١: مركز دراسات فلسفة الدين : بغداد : ٢٠٠٥ : ص ١٠ .
- (٤) أوريان : محمد علي : الإسلام في مواجهة تيارات الفكر الغربي : ط بلا : دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٩ : ص ٨٦ .
- (٥) شمس الدين : محمد مهدي : بين الجاهلية والإسلام، ط١: دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٧٥، ص ٢٥٨ .
- (٦) كرم، يوسف : تاريخ الفلسفة الحديثة : ط بلا : دار العلم، بيروت، د ت، ص ٦-٨ .
- (٧) أوريان : الإسلام في مواجهة تيارات الفكر الغربي، م س : ص ٣٥ .
- (٨) ظ : يوخنسكي : تاريخ الفلسفة المعاصرة، ط١، ترجمة محمد عبد الكريم، مكتبة الفرجاني، طرابلس، د ت، ص ١٥٥ و ص ١٧٧ .
- (٩) الألوسي : حسام الدين : الفلسفة والإنسان، ط١ : وزارة التعليم العالي، بغداد، دار الحكمة، د ت، ص ٤٧ .
- (١٠) ظ : م. ن : ص ٥٠ .
- (١١) بدوي، د. عبد الرحمن : مدخل جديد إلى الفلسفة، ط١، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٥، ص ٢١١ - ٢١٢ .
- (١٢) الألوسي : الفلسفة والإنسان : م س : ص ٥٧ .

- (١٣) باقر، د. طه : ملحمة كلكامش، طه : دار الشؤون الثقافية، بغداد، ١٩٨٦ ص ٩٧ و ١٣٠.
- (١٤) شورن، جاك : الموت في الفكر الغربي : ط ١، ترجمة كامل يوسف، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ١٩٨٤، ص ٢٧٩ - ٢٨٠.
- (١٥) زايد، د. محمد : اللحظة العدمية المتعالية : ط ١، منشورات عويدات، بيروت، ١٩٨٢، ص ٧٦.
- (١٦) غريغوار، فرانسوا : المشكلات الميتافيزيقية الكبرى، ط بلا، ترجمة نهاد رضا، مكتبة الحياة، بيروت، د ت، ص ٢٢ .
- (١٧) إبراهيم، د. زكريا : مشكلة الفلسفة : ط بلا، مكتبة مصر، الفجالة، د ت، ص ١٤٧ - ١٤٩ .
- (١٨) الأصفي، 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، ص ٧٠ - ٧٩ .
- (٢٠) ظ: بدوي، د. عبد الرحمن : فلسفة العصور الوسطى، ط ٣، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٩، ص ١ - ٤ .
- (٢١) فضل، د. صلاح : النظرية البنائية في النقد الأدبي، ط ٣، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ١٩٨٧، ص ٢٤ .
- (٢٢) فضل، د. صلاح : النظرية البنائية في النقد الأدبي، م س، ص ٢٠٥ .
- (٢٣) ظ: محمد، سماح رافع : المذاهب الفلسفية المعاصرة : ط ١، مكتبة مدهولي، القاهرة، ١٩٧٣، ص ١٤٠ - ١٤١ .
- (٢٤) ظ: فضل، د. صلاح ، م س، ص ١٩٦ - ٢٠١ .
- (٢٥) العالي، عبد السلام بنعبد : الميتافيزيقيا العلم والأيديولوجيا، ط ١ : دار الطباعة، بيروت، ١٩٨١، ص ٨ .
- (٢٦) ظ: مرسللي، دليله وآخرون : مدخل إلى التحليل البنيوي للنصوص، ط ١ : دار الحداثة، بيروت، ١٩٨٥، ص ٥١ .
- (٢٧) ظ: غارودي، روجيه : البنيوية فلسفة موت الإنسان، ط ٣، ترجمة جورج طراييشي ،: دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٥، ص ٦ .
- (٢٨) راي، وليم : المعنى الأدبي من الظاهراتية إلى التفكيكية، ط ١ : ترجمة د. يونيل

- يوسف، دار المأمون، بغداد، ١٩٨٧، ص ١٦٢ .
- (٢٩) إبراهيم، د. عبد الله : المركزية الغربية، إشكالية التكون والتمركز حول الذات، مجلة آفاق عربية، ع ٢٥، سنة ١٧، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ١٩٩٢، ص ٨٤ - ٨٥ .
- (٣٠) مهدي، سامي : تفكيك التفكير : مجلة الموقف الثقافي، ع ٦٤، سنة ١، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ١٩٩٦، ص ٢٣ .
- (٣١) ظ : دريدا، جاك : الكتابة والاختلاف ، ط ١، ترجمة كاظم جهاد، دار توبقال، الدار البيضاء، ١٩٨٨، ص ٤٩ .
- (٣٢) سامي : تفكيك التفكير : م. س : ص ٢٣ .
- (٣٣) حرب، د. علي : أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر، ط ١ : دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٤، ص ٢٥ ، م. ن : ص ٢٣ .
- (٣٤) حرب، د. علي : نقد الحقيقة، ط ١ : المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٩٣، ص ١٤١ ، م. س : ص ١٤١ .
- (٣٥) حرب، د. علي : أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر، ص ٨ .
- (٣٦) حرب، د. علي : نقد الحقيقة، ص ١٤٤ .
- (٣٧) أبو زيد، د. نصر حامد : مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، ط ٣، المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٩٦، ص ٢٤ ، م. ن. ص ٢٥ .
- (٣٨) أبو زيد، د. نصر حامد : إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ط ١، المركز الثقافي العربي، بيروت، د ت، ص ٤٢ .
- (٣٩) أبو زيد، د. نصر حامد : نقد الخطاب الديني، ط ٣، مطبعة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٥، ص ١٢٦ .
- (٤٠) أبو زيد، د. نصر حامد : مفهوم النص، م س، ص ٢٦ ، م. ن.
- (٤١) ظ : أبو زيد، د. نصر حامد : نقد الخطاب الديني، م س، ص ٩٤ - ٩٨ .
- (٤٢) محمود، زكي نجيب : موقف من الميتافيزيقيا، ط ٢، دار الشروق، بيروت، ١٩٨٣، ص ٦٨ .
- (٤٣) بيومي، د. عبد المعطي : الاجتهاد الكلامي، ط ١، دار الهادي، بيروت، ١٤٣٢ هـ، ٢٠١٢ م، ص ٢٥٨ .
- (٤٤) ظ : كارل، بوبر : منطق الكشف العلمي، ط ١، ترجمة د. ماهر عبد القادر، دار النهضة العربية، بيروت، د ت، ص ٦٥ - ٦٦ .

- (٤٥) الألوسي : حسام الدين : دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي، م س، ص ١٠ .
- (٤٦) خوري، فؤاد : إمامة الشهيد : إمامة البطل :، ط ٢، مركز دار الجامعة، بيروت، ١٩٨٩، ص ٥ .
- (٤٧) الرويضي، د. ميجان و د. سعد البازغي : دليل الناقد الأدبي، ط ٣، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ٢٠٠٢، ص ٣٢١ .
- (٤٨) كيلي، ر. دونالد : بدأ الأيديولوجية في الغرب، ط ١، ترجمة محمد جعفر، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ١٩٩٠، ص ٦٢ .
- (٤٩) كانت، أمانويل : الإجابة على سؤال : ما هو التنوير؟ ترجمة عبد الغفار مكاوي، مجلة أوراق فلسفية، ع ٦، القاهرة، يونيو ٢٠٠٢، ص ٨٢ - ٨٣ ، م. ن.
- (٥٠) سيلا، محمد : الحداثة وما بعد الحداثة، م س، ص ١٧ .
- (٥١) م س : ص ٢٠ - ٢١ .
- (٥٢) سيلا، محمد : دفاعا عن العقل والحداثة، ط ١، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ٢٠٠٤، ص ٨٠ .
- (٥٣) هنري بيتا - روييف : ما هي العلمانية، ط ١، ترجمة د. ريم الأطرش، المؤسسة العربية للتحديث الفكري، دمشق، ٢٠٠٥، ص ١١٤ .
- (٥٤) الكتاب المقدس، العهد الجديد، ص ٧٩ .
- (٥٥) عون، مشير باسيل : مقالات لاهوتية :، ط ٢، المكتبة البوليسية، جونية، ١٩٩٩، ص ٥٦ - ٥٧ .
- (٥٦) ظ : العهد الجديد : ص ٧٨ - ٧٩، م. س (مقالات لاهوتية)، ص ٥٧ .
- (٥٧) عبد المهدي، عادل : في إشكالية الإسلام والحداثة، كتاب قضايا إسلامية معاصرة، عدد ١٠، ١٤١٩ هـ، ١٩٩٨ م، ص ٩٤ .
- (٥٨) لاريجاني : د. محمد جواد : التدين والحداثة، ط ١، دار الغدير، بيروت، ١٤٢١ هـ، ٢٠٠١ م، ص ١٠٦ .
- (٥٩) الطباطبائي، محمد حسين : الإسلام ومتطلبات التنوير الاجتماعي، م. س، ص ٨٠ .
- (٦٠) ظ : آل ياسين، محمد حسن : هل كان دارون أول قائل بالتطور، مجلة البلاغ، ع ٦، سنة ١٠، الجمعية الإسلامية للخدمات الثقافية، الكاظمية، ١٣٩٥ هـ، ١٩٧٥، ص ٦٠ - ٦١ .
- (٦١) ألجواهري، حسن : الاستاتام والاستنساخ : مجلة رسالة الثقلين، ع ٢٣٦، سنة ٦،

(٦٦) علم الكلام في ضوء المتغيرات الحديثة والمعاصرة

المجمع العالمي لأهل البيت، ١٩٩٧، ص ٦٣ : الحكيم، محمد سعيد فقه : الاستنساخ
البشري، ط ٣، مؤسسة المرشد، بيروت، ١٤٢٢ هـ، ص ١٨ .