دور المنهج والمعرفة العلمية في تأسيس علم كلام جديد عند وحيد الدين خان

المدرس
نوال طه ياسين
جامعة البصرة – كلية الآداب

ملخص البحث:-

يعرف عن الهند بتنوع الثقافات و تعدد الديانات و قد أسهم ذلك في أن يواجه الاسلام على أرضها تحديان و يتمثل التحدي الأول في ما واجهه الاسلام على أرضها من صدام و صراع مع دياناتها المختلفة أما التحدي الثاني تمثل في مواجهة الاسلام من صدام و صراع مع الغرب بفكره و علمه ذلك أن علماء الهند و باكستان أتيح لهم أن يتصلوا اتصالا مباشرا بمصادر المعرفة الحديثة .

كان وحيد الدين خان واحدا من أولئك المفكرين الذين كان لاسمه رنين في شبه القارة الهندية حين تولى قضية الاسلام المعاصر في وجه تحدي العصر الحديث، فهو يعتقد أن الاسلام الصحيح هو دين العقل و أن المشكلات التي يواجهها الاسلام في هذا العصر منها ما هو علمي يوجه اليه بلغة العلم و مصطلحاته و لذلك علينا أن نأتي بعلم كلام جديد يوفق بين معطيات العلم الحديث و الاسلام،فسعى لتقديم الاسلام بلغة العصر الحديث، فإنسان العصر يريد أن يفهم الاسلام لكنه يطلب الكتب التي تعرضه بالأسلوب العلمي الذي يمتاز بالبساطة وهو يفضله على الأسلوب الفكري، فمحاولات السابقين للبرهنة على الحقائق الميتافيزيقية اعتمدوا على الاقيسة المنطقة و لغتها لم تعد مفهومة للشباب الاسلامي الذي يريد أن يؤسس موقفه على ارض من المعرفة الجديدة، وقد عرف عن مؤلفاته أنها كتبت الفكر الاسلامي بلغة العصر العلمي و منها الاسلام يتحدى، الدين في مواجهة العلم، نحو علم كلام جديد .

The Role of the Approach and Scientific Knowledge in the Formation of new Speech Science as Studied by Waheed id Diin Khan.

Lecturer: Nawal Taha Yaseen

University of Basra - College of Arts

Abstract

India is famous variety of cultures and religions, which helped confrontation between Islam and another religions . first clash and conflicts between Islam and the different religions in India. second the clash of thoughts between Islam and western civilization, because India scholars communicate with modern development knowledge .

Khan most famous Islamic thought in India, whenever he defiance about contemporary Islamic issue, he believe a really Islam is religion of mind, therefore, we ought to come new theology to aim agreement between religion of Islam and modern science, because the Old Theology has discuses old issues ,and language is not understand by young men .

Khan is knew about his books that it written Islamic thought by scientific language for example:-

1- Islam is challenge .

2- To new theology .

3- The religion in confrontation of science .

المقدمـــة :

(الفكر الفلسفي العربي الاسلامي) تسمية مشتقة من المجال الاسلامي الذي تتمثل فيه القيم العقائدية و الروحية المنبثقة من القران، ثم تجلت بصورة أكثر بالفهم الذي قدمه المسلمون لطبيعة الرسالة التي تجاوزت الانتماءات الثقافية والجغرافية والعرقية، وتكمن قيمة هذه التسمية في الدلالة الثقافية التي تعبر عنها فضلا عن الدلالة العقائدية و لذلك أطلقت عليه لحل إشكالية تسميته حتى اجمع عليها اغلب الباحثين من العرب و المستشرقين، إن هذه التسمية الجامعة المانعة سعت الى إعطاء الفلاسفة العرب المسلمون و الفلاسفة المسلمون حقهم في الانتماء الى هذا الفكر الذي أسهموا في تأسيسه، وقد يكون إضفاء صفة الاسلامي عليه جعلت رقعته الجغرافية اكبر بكثير مما لو تم التمسك فقط بالصفة القومية العربية .

إن خارطة الفكر تلك رسمت في ظروف فكرية معينة، أما اليوم فالخارطة الفكرية اتسعت لتشمل تجارب جديدة، و لذلك تسعى هذه الدراسة لأن تسهم في الكتابة الفلسفية- الكلامية- داخل نظم الفكر الفلسفي الاسلامي للتعرف عليه في مناطق جديدة منه أي – الفكر- متجاوزين خارطة الفكر الفلسفي العربي الاسلامي تلك، و من مثلوه كالكندي فيلسوف العرب و الفارابي و الغزالي من فلاسفة المشرق العربي، و ابن باجه و ابن الطفيل و ابن رشد من فلاسفة المغرب العربي على سبيل المثال لا على سبيل الحصر .

إن كل تلك التجارب ما هي إلا بنات بيئاتها و ظروفها الزمانية و المكانية، وان أشارت الى فلاسفة مسلمين في أنحاء معينة من الفكر بالبنان إلا إنها أغفلت أنحاء أخرى كان لها إسهامها الفكري الذي لا يغفل فرسمت لنفسها خارطة جديدة على صفحة الفكر الفلسفي الاسلامي، و تتمثل هذه التجربة الجديدة (بالفلسفة الإسلامية في الهند) و ابرز أعلامها سيد احمد خان(١) و محمد إقبال، أيضا على سبيل المثال لا على سبيل الحصر، ولا يستطيع احد أن ينكر لما كان للمذاهب الهندية من اثر و حضور في الفكر الفلسفي العربي الاسلامي باتجاهاته المختلفة و هذا يوثق حقيقة التفاعل و في بعض الأحيان التصادم بين الفكرين منذ القدم، و هنا لابد من الإشارة الى إن كل تسمية تعكس هوية ثقافية معينة .

و قد يتبادر سؤال لماذا الهند بالذات؟ و التجارب الفكرية في البلاد العربية كثيرة ومن مثلوها كثر أيضا، و الجواب على ذلك: إن الهند كبلد على الخارطة الجغرافية ليست هي المعنية بقدر ما كانت

معروفة به من تنوع الثقافات و تعدد الديانات فأسهم ذلك في أن يواجه الاسلام على أرضها تحديان:-

التحدي الأول:- وتمثل فيما واجهه الاسلام على أرضها من صدام و صراع مع دياناتها و ثقافاتها المختلة كما أشير سابقا .

التحدي الثاني:- و تمثل أيضا في ما واجهه الاسلام من صدام و صراع مع الغرب بفكره و علمه و تقنيته .

أما لماذا هذا المفكر؟ فأن لذلك أسبابه منها نضوج التجربة الكلامية الجديدة من حيث وضوح مبادئها و أهدافها، فذلك الاختيار إن وقع فأنه و قع على الإنسان، و المفكر الذي استطاع أن يوظف توظيفا سليما معطيات العصر العلمي الذي كان في وقت ما، وعند البعض مدخلا علميا للإلحاد، لتكون تلك المعطيات ذاتها للجميع دعوة و مدخلا علميا للإيمان، إذن انصب الهدف على العقل الذي أبدع و اغني الفكر بمعرفته و لاستعمالها- أي معرفة العقل- كطريق للتعرف على الفكر الهندي في الفترة المعاصرة من اجل الفهم و الاكتناه .

فضلا عن انعدام الدراسات و ليس قلتها عن وحيد الدين خان ساعد على نفوذ الرغبة في الكتابة الفلسفية (الكلامية) عنه فلم تكن هناك أية دراسة عربية تناولت فكره بالنقد او التحليل باستثناء إشارة يتيمة للباحث في الفكر العربي الاسلامي عبد الجبار الرفاعي في كتابه (مقدمة في السؤال اللاهوتي الجديد)، وحتى تلك الإشارة كانت تنبه عن إهمال هذه الشخصية في مجال البحث و الدراسة، أما سيرة حياته الشخصية فإنها لم تترجم إلا من خلال هذا البحث، فأخذت السيرة باللغة الانكليزية من مركز الرسالة الذي ينتمي اليه بعضويته .

اولاً/ وحيد الدين خان حياته وسيرته العلمية :-

قام الفكر الاسلامي في التراث الهندي بوظيفة تحديثية من جهة، و أثار من جهة أخرى تيارات أدت خدمات جليه و أحدثت تحديات و استجابات، فالأساطير الثرية في الفكر الهندي تغرق العقل و تضئل التوحيد بشكل خاص لاتساع الديانات المتنافرة، لذا كان الاسلام من حيث هو دين توحيدي حاملا فكرا جديدا فناقش و نافس و تحدى و حاور و ناقض و بنى(٢)، وقد قامت في الهند حركات فكرية كالمعتزلة الجديدة التي ظهرت في بداية النهضة(٣)، و المعتزلة الجديدة التي تعد ((حركة فكرية مؤلفة من بعض أحرار الهنود المسلمين شكلها السيد احمد خان، ورأى رجال هذه المدرسة إن

الاسلام الصحيح هو دين العقل و انه اقرب الى الطبيعة البشرية و لذلك فهم يقولون بضرورة التجديد في الدين، و سبيل التجديد لديهم العمل على تفسيره تفسيرا علميا من خلال التوفيق بين العلم الحديث و الاسلام و هذا ما جعلهم يحتجون على جمود علماء المسلمين المعاصرين))(٤)، ذلك أن علماء الهند و باكستان أتيح لهم أن يتصلوا اتصالا مباشرا بمصادر المعرفة الحديثة(٥)، و قد يكون هذا السبب الذي جعل أكثر المفكرين في تلك البلاد أي – الهند و باكستان- يكون منهجهم في تجديد الدين مغايرا لمنهج المفكرين العرب .

ومن المفكرين الذي كان لاسمه رنين في شبه القارة الهندية الذي يعد ثالثا لاثنين يتولون قضية الاسلام المعاصر في وجه تحدي العصر الحديث و هم أبو الأعلى المودودي(٦)، و أبو الحسن الندوي(٧) و وحيد الدين خان(٨)، وقد ظل المفكر الأخير مهملا في المشرق الاسلامي من قبل الباحثين على الرغم من أن كتابه (الاسلام يتحدى) ترجم الى العربية و نشر قبل ثلاثين عاما(٩) .

ولد وحيد الدين فريد الدين خان في الأول من يناير/ كانون الثاني عام١٩٢٥م في ازمجار(١٠)، وقد عاش يتيما منذ الصغر اذ توفي والده عام ١٩٣٠م وهو في سن الرابعة من العمر، فربته والدته زيبنسا خاتون Zaibunnsi Khatoon، و تكفل تعليمه عمه سوفي عبد الحميد خان Sufi Abdul Hamid Khan الذي علمه أن يتقبل يتمه كتحدي و ليس كمشكلة(١١) .

ينتمي خان الى عائلة كانت مشهورة بالكفاح من اجل حرية الهند منذ عام ١٨٥٧م حتى حصول الهند على استقلالها عام ١٩٤٧م، وقد تشبع بهذا الجو المطالب بالاستقلال(١٢)، درس في حياته المبكرة بمدينة (أعظم كره) بمدارس تقليدية، حيث تميزت هذه المدينة بما فيها من تقاليد دينية، و على الرغم من أن أفراد عائلته قد تعلموا في جامعات غربية سواء أخوه عبد المحيط خان Abdul Muhit Khan او ابن عمه إقبال احمد سوهل iqbal Ahmad Sohail وغيرهم، إلا أن وحيد الدين خان دخل الكلية الإسلامية (مادرا ساتول ايزلاهي) في ساري مير قرب ازمجار في عام ١٩٣٨م للتعليم الديني، و قضى فيها ست سنوات و تخرج منها عام ١٩٤٤م(١٣) .

وبعد تخرجه اهتم خان بالتواصل مع الناس و التفاعل مع همومهم لاعتقاده أن العمل مكمل للعلم، و تعلم اللغة الانكليزية بعد معرفته لأهمية تعلم اللغة نتيجة لاحتكاكه بالناطقين بها و التي أشكلوا من خلالها على الدين الاسلامي فأخذ يقرأ العلم و الفكر المعاصر، و نتيجة لهذا المسعى أصبح مثقفا جيدا في التعليميين (الاسلامي و العلم الحديث)، و هنا أدرك الحاجة لتقديم التعاليم الإسلامية في

أسلوب و لغة العصر الحديث محاولا تقديم الوجه الحقيقي للإسلام بوصفه دين السلام و التعايش، و ليس دين العنف فعرف بدعوته لنشر السلام متأثرا بغاندي خصوصا بعد حادثة مسجد بابري عام ١٩٩٢م في الهند، و ما حدث من مشاكل بين المسلمين و الهندوس في عموم الهند، فزار ٣٥ مدينة في خمسة عشر يوما داعيا الناس من بومباي الى ناميو الى السلام، و قد ساهمت دعوته هذه الى إرساء السلام، و تتويجا لهذا المسعى أسس في كانون الثاني عام ٢٠٠١م مركزا للسلام، و يهدف هذا المركز الى تعزيز و ترويج ثقافة السلام من خلال فكر أساسه العقل (١٤)،وعد حسب استبيان جامعة جورج تاون واحدا من بين الخمسمائة الأكثر تأثيرا في العالم لعام ٢٠٠٩م، حتى عده البعض سفير الاسلام الروحي للعالم، و من أهم نشاطاته (١٥):-

١- أسس المركز الاسلامي في نيودلهي في عام ١٩٧٠م .

٢- عضوا في مركز الرسالة و تصدر لهذا المركز مجلة شهرية باللغة الاوردية منذ عام ١٩٧٦م و لها شهرة بالعالم المتحدث بهذه اللغة و من ثم أطلقت باللغة الانكليزية و هي لازالت تصدر حتى الان .

٣- عمل على ترجمة القرآن من اللغة العربية الى اللغة الاوردية .

٤- ألف أكثر من ٢٠٠ كتاب في الاسلام و الحكمة و النبوة ناشرا روحانية الاسلام و دعوته للتعايش السلمي في مجتمع متعدد لإيمانه أن الاسلام هو دين التعددية .

وقد عرف عن مؤلفاته أنها كتبت الفكر الاسلامي بلغة العصر العلمي فمنذ دراسته بالكلية لاحظ أن القرآن يدعو الى تأمل الطبيعة لمعرفة خلق الله و قد تطورت هذه الملاحظة لتكون نزعة علمية و تحليلية معتمدة على العقل، وقد افلح في ذلك من خلال كتابه (الاسلام يتحدى) الذي ألفه عام ١٩٦٤م و الذي يعد انجازا رائدا في تشييد علم كلام جديد و قد استطاع أن يوصل ما بدأه محمد إقبال في كتابه(تجديد التفكير الديني في الاسلام) و بعده بسبعة أعوام اصدر كتابه الكلامي الجديد (الدين في مواجهة العلم) و أردفه بعد فترة بدراسة أعدها بعنوان (نحو علم كلام جديد) ألقاها في ندوة تجديد الفكر الاسلامي التي عقدتها الجامعة الملية الإسلامية بدلهي في ٢٧ ديسمبر عام ١٩٧٦م(١٦)، فضلا عن المبادئ التي حددها في كتابه قضية البعث الاسلامي(المنهج و الشروط) لتأسيس علم كلام جديد .

أما عن الجوائز التي حصل عليها فكانت(١٧):-

١-جائزة ديميورجس الدولية اثر تقديمه مقترح حول نزع الأسلحة النووية في منتدى السلام في سويسرا عام ٢٠٠٢، تحت رعاية الرئيس السوفيتي السابق ميخائيل غورباتشوفmikhil. Gorbachev

٢- منح عنوان سفير السلام بالاتحاد الدولي للسلام العالمي بكوريا .

٣- جائزة راجيف غاندي .

٤- جائزة التكامل الوطنية .

٥- جائزة الانسجام العمومية .

٦- جائزة ديوالين موهان Diwaliben Mohan قدمت له من قبل الرئيس الهندي السابق .

٧- جائزة الصداقة الوطنية من قبل رئيس الهند .

٨- جائزة دلي غاوراف Dilli Gaurav من رئيس الوزراء الهندي .

٩- جائزة المواطن الوطني قدمت له من قبل الأم تريزا Teresa .

ثانياً/ علم الكلام الجديد والمعرفة العلمية :-

أ- علم الكلام الجديد:-

علم الكلام الجديد حقل معرفي قديم في ظهوره حديث في رواجه معاصرا في توجهات الفكرية وقد مر هذا العلم بأطوار مختلفة حتى أصبح علما مستقلا له خصوصيته، وحسب رأي أحد الباحثين فأن أطوار محاولات تجديد علم الكلام تقسم كالآتي (١٨):-

١-**طور إحياء علم الكلام**:- وتبدأ هذه الفترة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر حتى نهاية الربع الأول من القرن العشرين وتميزت هذه المدة في الدعوة لإحياء علم الكلام و أبرز أعلام هذه الفترة محمد عبده، جمال الدين الأفغاني، عبد الرحمن الكواكبي، شبلي النعماني .

٢-**طور الكلام الجديد**:- و تبدا بجهود المفكر الهندي محمد إقبال عام ١٩٢٨م و التي تتجلى في مؤلفه(تجديد التفكير الديني في الاسلام) وكتاب مالك بن نبي(الظاهرة القرآنية) عام ١٩٤٦م، وكتاب الطباطبائي (أصول الفلسفة و المنهج الواقعي)، وكتاب محمد باقر الصدر(فلسفتنا) عام١٩٥٩م .

٣- **طور التأسيس المنهجي لعلم الكلام الجديد** :- وتبدأ هذه الفترة بصدور كتاب(الأسس المنطقية للاستقراء) لمحمد باقر الصدر عام ١٩٧١م، كما حصل انفتاح على مناهج متعددة فاستعان البعض بفلسفة العلم المعاصر وعمل على توظيف معطياتها في تحليل العقيدة الدينية .

و من أسباب ظهور علم الكلام الجديد التي عبر عنها فهمي جدعان في كتابه أسس التقدم الذي ألفه عام ١٩٧٦م عن عجز علم الكلام التقليدي، فقد أدرك المفكرون إشكالية علم الكلام هذه فراحوا يبحثون عن علم كلام جديد يكون للتوحيد فيه وظائف جديدة ويكون علما محرراً للإنسان(١٩)، و قد عرف علم الكلام الجديد من قبل احد المهتمين ((بأنه علم لا يهتم بإثبات تعاليم الدين و إبطال الآراء المعارضة وانما هو علم يهتم بتبيين الإيمان الذي ظهر مع نبي الاسلام))(٢٠)، لأن علم الكلام الجديد ليس كلاما عن الله بل خطاب في كلام الله مشتق من كلام المتكلم و ليس من كلام الله، و منهجه ليس الدفاع عن العقيدة كما فعل القدماء بل تحليل الواقع من اجل صياغته في قضايا، وغايته ليس الفوز في الآخرة، بل الصلاح في الدنيا و العودة الى الواقع بدلاً من الخروج منه(٢١)، و بهذا ينقي - أي علم الكلام الجديد - العقيدة من شغب المتكلمين القدماء الذي كان مبعثه التعصب المذهبي أكثر من الاختلاف الحقيقي، و هو لذلك القادر على اكتشاف المساحة الواسعة للأرض الفكرية المشتركة بين مذاهب و تيارات الفرق المختلفة حتى لا يغرق العقل المسلم المعاصر في مقولات لم يعد هناك مبرر لاستعادتها إلا لدارسي تاريخ هذا العلم(٢٢) .

ب- علم الكلام الجديد والمعرفة العلمية:-

راج مصطلح علم الكلام الجديد بين المفكرين في فترة تلت كما اتضح ذلك سابقا، وكانت دعوتهم ترتكز على جدة ما يواجهه الدين من شبهات فضلا عن تجدد المعارف و المناهج المؤدية اليها وبما إننا عشنا مراحل تطور التفكير الانساني حسب تقسيم أوجست كونت(٢٣) سابقا، ونعيش حاليا عصر التكنولوجيا و المعلوماتية مع توفلر(٢٤) فمن الأجدر بالعقل المسلم أن يستثمر منجزات التطور العلمي بما فيه المنهج العلمي و المعرفة العلمية لتبيين العقيدة الدينية .

ولتحقيق الهدف السابق الذكر من وجهة نظر بعض الباحثين((ينبغي تجاوز الإخفاقات التي ألمت بعلم الكلام القديم و تتمثل بهشاشته من الناحية العلمية حيث ساعد ذلك على نفوذ الأهواء السياسية اليه لتصنع منه أداة تحمي السلطان فالأفكار التي راجت مثل الجبر والإرجاء جاءت لتبرر عمل السلطان و تشرعه))(٢٥)، و يبدو أن هذا الرأي يحمل نوعا من الصحة ففترة ازدهار علم الكلام هي في فترة الدولة العباسية و تحديدا مع الخلفاء العباسيين الذين يميلون الى آراء المعتزلة (المأمون، و المعتصم، و الواثق) حيث كان هناك من رجالات المعتزلة من المقربين إليهم كثمامة بن الأشرس واحمد بن أبي دؤاد و هم من رجالات معتزلة بغداد، و في هذه الفترة راجت محنة خلق

القرآن التي انشغل الخلفاء المعتزلة ورجالاتها لفرضها على العامة و الخاصة من المسلمين وفي هذه المرحلة لم تكن خصومات المعتزلة الكلامية مع غيرهم من الشعوب بل أصبحت بين معتنقي الدين الواحد وقضية خلق القرآن من القضايا الميتافيزيقية التي كان لها النصيب الأوفر في مجال البحث و الجدال حتى انقطعت الصلة بين مبدا التوحيد و الأثر الواقعي من حيث انعكاسه على حياة الفرد المسلم .

و مع تطور العلوم لم يجد علم الكلام الاسلامي تلاؤما مع المعارف الجديدة، فقد اجتهد المتكلمون في الحكم على المعطيات العلمية الجديدة و وزن معاضدتها للمعارف الدينية بعلم الكلام القديم دون الانتباه الى المباحث الفلسفية الجديدة و منهجية العلم(٢٦)، فالعلوم الحديثة بدأت بالظهور منذ أكثر من ٤٠٠سنة تقريبا وقد تركت هذه العلوم بصماتها على علم الكلام الاسلامي الجديد(٢٧)، ومن هذه المعارف الجديدة هي: تقبل فكرة (إن الأرض متحركة)، لم تعن هذه الفكرة فقط بطلان قضية سكون الأرض، وانما دفع الى طرح علم وفلسفة جديدين، وقد اثر ذلك في آراء المتكلمين وفي فهم القرآن(٢٨)، وبذلك كان لتطورات العلم الحديث عون لعلم الكلام، فأخذ عن العلم أدلته الجديدة ليبين العقيدة الدينية، وهو صاحب مانسميه الان الإعجاز العلمي في القران(٢٩)، وهذا ما كان على مستوى المعرفة العلمية.

أما على مستوى المنهج(٣٠) واليات الفكر العلمي نجد أن الموقف مختلف فبعضهم من يدعو الى الأخذ بالمناهج الغربية سواء كانت علمية او فكرية وتطبيقها لتأسيس علم كلام جديد، و يعتقد د. حسن حنفي أن هناك أمثلة عديدة منها أن سياق الدولة الاموية هو الذي فرض موضوعات كالجبر في علم الكلام في مقابل حرية الاختيار عند القدرية، وهو هنا يميل الى المنهج البنيوي(٣١) في سعيه الى الاختيار بين البدائل من اجل تأسيس علم كلام جديد(٣٢)، ومنهم من يرى أن في المنهج الظاهراتي(٣٣)، والمناهج التجريبية والهرمونيطيقا(٣٤)، ومعطيات الإحصاء.....الخ، مناهجها مناسبة أيضا لتأسيس علم كلام جديد (٣٥) .

أما عن آليات الفكر الغربي فمنها آلية القطيعة المعرفية(٣٦)((ذلك أن القطيعة المعرفية بين العلمين –أي القديم والجديد- تجد أسبابها في أن الهدف من الكلام القديم إثبات العقيدة الدينية، أما في الوقت الراهن أصبحت العقيدة المثبتة هي نقطة بداية علم الكلام الجديد))(٣٧) .

و لابد من الإشارة الى أن العقيدة المثبتة لازالت في موضع التشكيك من قبل البعض، بحجة أن العقل الانساني باستطاعته اكتشاف وتسخير الطبيعة فأصبح لهذا العصر دينه الذي يعتنقه هو دين الإلحاد .

وهناك من الباحثين من يرى أن في توظيف المناهج الغربية والياتها تجاهلا للخصوصية الحضارية في المعارف الانسانية(٣٨)، لكن هذا الرأي لا يجانب الصواب لان آلية من آليات الفكر الغربي كالقطيعة المعرفية(لا تعني الانفصال النهائي عن التراث بل انه نتيجة حتمية للتطور في بيئة معينه، والفكر العربي يرفض هذه القطيعة لأنه يرفض أي علاقة بالفكر الغربي، وتدل هذه الظاهرة على مدى القطيعة المعرفية التي أصابت الفكر العربي – مع نفسه- لا ن المفكرين القدماء أمثال الغزالي وابن رشد اقبلوا على دراسة العلوم العقلية مع العلوم الدينية)(٣٩)، وعلى الرغم من تفاوت وجهات نظر الباحثين السابقين فالذي ينبغي الاتفاق عليه إن آليات العقل العلمي لاشأن لها بالايديولجيا والصدام بين الثقافات لأنها ملك للعقل الانساني(٤٠)، وبذلك يكون للمنهج والياته دور محدد ليس للسيطرة على العقل بل دوره يتضح باعتباره سبيلا للوصول الى المعرفة والسيطرة على الطبيعة وتسخيرها لصالح الإنسان

وهناك تصنيفات مختلفة للمناهج(٤١)، وما يهمنا هو تصنيف المناهج في العلوم ويصنف الأخير الى مجموعتين(٤٢):-

مجموعة العلوم الطبيعية: كالفيزياء والكيمياء، البيولوجيا والفسيولوجيا ويغلب على هذه المجموعة استخدام المنهج التجريبي .

مجموعة العلوم الرياضية :- كالهندسة والجبر والحساب وغيرها ويغلب على هذه المجموعة استخدام المنهج الاستدلالي .

و هناك منهجا آخر هو المنهج العقلي((وهو مجموعة من القواعد المنهجية- المنطقية- التي يرجع اليها عند البحث في أي حقل من حقول المعرفة))(٤٣)، وهذا المنهج كان ولا يزال المنهج المعتمد في الدراسات الإسلامية وبخاصة الفلسفة الإسلامية وعلم الكلام وأصول الفقه (٤٤)، إلا أن ذلك سابقا، أما الان فاهم الاكتشافات العلمية الحديثة من وجهة نظر وحيد الدين خان هي الأسلوب المنهجي الحديث وانطلاقا من هذا الأسلوب المنهجي، أصبح بإمكاننا أن نثبت المعتقدات الدينية على مستوى الاستدلال العلمي(٤٥)، ومن المناهج العلمية التي يستعان بها لتحقيق هذه الغاية هو المنهج التجريبي وهو(المنهج الذي يعتمد على الاستقراء في الكشف عن حقائق العلم مصوغة في شكل تعميمات، ويعني في مجال العلم الطبيعي العملية العقلية التي يتوصل بواسطتها العالم بناء على إدراكه لعدة حالات الى معرفة علمية)(٤٦)، إن إتباع المنهج العلمي بلغته و آلياته يوصلنا في

النهاية الى معرفة علمية(فإذا نظرنا الى غرض العلوم نرى أنها تهدف الى صياغة رياضية للقوانين لوضع علاقات ثابتة بين الظواهر)(٤٧).

إذن المعرفة العلمية ليست معرفة مطلقة و إنما هي معرفة نسبية تتقيد بالنتائج التي يتوصل اليها الباحث، وهي معرفة قائمة على أساس توظيف المنهج التجريبي وأداتيه(الملاحظة و التجربة) المعتمد في العلوم الطبيعية، فهل حقائق الدين هي حقائق نسبية حتى تخضع لنفس معايير الاستدلال الذي تخضع له الظواهر الطبيعية؟ وهل أن الدين والعلم متوافقان الى الدرجة التي تجعل من الممكن توظيف المعارف العلمية لتأييد حقائقه؟ هنا كان موطن قوة الحجة التي أراد وحيد الدين خان أن يستشهد بها من خلال عرضه لمواطن التناقض في فكر معارضي الدين باعتمادهم على المنهج التجريبي .

ج- التوافق بين الدين و المعرفة العلمية عند وحيد الدين خان:-

انشغل الفلاسفة العرب المسلمون بالتوفيق بين الدين و الفلسفة، في حين انشغل خان بمسالة أخرى هو إبراز التوافق بين الدين و العلم ليمهد بذلك عصرا جديدا لعلم الكلام الاسلامي الجديد يرتكز على أسس علمية .

يشير وحيد الدين خان الى إن الصدام التقليدي بين الدين و العلم صدام من نتاج القرنين (١٨-١٩) و هما العصران اللذان ظهرت فيهما العلوم الحديثة، وبعد ظهور هذه الاكتشافات الحديثة بدأ كثير من الناس يظنون أنهم لم يعودوا بحاجة الى الإيمان بالله(٤٨)، وهذا بحد ذاته يوضح انه كان هناك صداما بين الدين والعلم في الديانات الأخرى(٤٩)، فجاليلو (Galilo) الذي أيد من خلال كتابه (رسائل حول البقع الشمسية) نظام كوبرنيكوس (Koppernіqk) فثارت ثائرة رجال الدين وكنيسة روما الكاثوليكية ضده فحوكم بدعوى انه أيد آراء لا تتفق مع ما ورد في الكتاب المقدس وأتهم بالهرطقة(٥٠)، أما الاسلام فقد وضح أن عصر العلم ليس خطر على الاسلام، بل وسيلة لتبيان الحق((سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق))(فصلت-٥٣)، وهذا هو البعد العملي لأصل التوحيد الاعتزالي وبمعنى أدق البعد العلمي لهذا الأصل .

وقد عمر الإنسان الأرض منذ آلاف السنين غير أن التاريخ يشهد أن الإنسان لم يبلغ ما نعنيه بكلمة العلوم الطبيعية إلا بعد ظهور الاسلام فالشرك كان اكبر عائق في سبيل استيطان عالم الطبيعة وبهذا الشرك أصبحت المظاهر الطبيعية آلهة تعبد، فالإنسان المشرك يعد أن القمر معبودا فكيف يجرأ على تطأ قدميه والإسلام قد نشر الفكرة القائلة بأن الله واحد لاشريك له، وبهذا مهد الاسلام طريق تقصي الحقائق فالفضل عائد لعقيدة التوحيد بصورة غير مباشرة(٥١)، ونجد طبيعة العلم العربي

الاسلامي يشيد بـه فلاسفة وعلمـاء الغرب، فهذا روجر بيكن Roger Bacon ينقل منهجية العلم العربي وينصح معاصريه بقراءة كتب الفارابي وهذا ويتليو يصنف كتابا في البصريات يعتمد فيه اعتمادا كليا على ابن الهيثم وجيرا ردي يقضي سنين في طليطلة يترجم عن العربية٩٢ كتابا في الفلك والطب والطبيعيات، حتى الروح العلمية التي أنطقت دافيتشي كان من احد أسبابها نسيم العلم العربي الذي كان يهب نتيجة قراءة كتب أساتذة جامعة باريس وايطاليا، وفي هذه الجامعات تسمع وتقرأ اسم ابن رشد يتردد كثيرا كطبيب وفيلسوف وعالم يقدم لعلماء القرون الوسطى العلم العربي والفلسفة الارسطية مطهرة الى حد كبير من الشوائب والتحريفات(٥٢)، وهكذا كان العرب لهم دور بارز في إمكانات تسخير الطبيعة، ويعود الفضل الى الدين الاسلامي الذي غير شاكلتهم الفكرية، فكانت من نتائج فكرة التوحيد أن أصبحت العقلية العلمية الباحثة عن أسرار الطبيعة تهيمن على علماء العرب الأمر الذي أدى الى بروز حضارة، حتى وصلت الى أوربا عبر ايطاليا في القرن الثالث عشر الميلادي، وأصبحت الأندلس وصقلية من مراكز هذه النهضة الحضارية (٥٣)، فعصر العلم هو حقيقة عصر الاسلام، وهو -أي عصر العلم- لم يبدأ بأوربا بل في الأندلس وتؤكد حقائق التاريخ انه لم يوجد هناك أي صدام بين العلم والدين، والعلم كان يتطور ليخدم الدين، وهذا ما يوضح لماذا العلم لم يصطدم مع الدين في بغداد وقرطبة، أما في ايطاليا فقد كان ذاك الصدام(٥٤) .

وإذا كان ما تقدم حقيقة واقعة يشهد لها الغرب قبل العرب فما الذي أدى الى تأخر العرب في جانب الدراسات العلمية وتوظيف حقائقها في مجالات بحثيه أخرى إذا كان العقل المبدع لدى العرب المسلمين منذ القدم ؟

١-بعد انهيار الدولة العباسية وانتهاء حكم المسلمين في اسبانيا، لم يبق في العالم الأندلسي هيئة تقوم برعاية العرب الذين كرسوا وقتهم للبحث ولذلك اضطر هؤلاء العلماء للنزوح الى ايطاليا وفرنسا فتلقى هؤلاء العلماء حفاوة بالغة في أوربا وبالتالي بدأت أثار التوحيد الذي كان في العالم الاسلامي ينتشر في أوربا(٥٥) .

٢-كان الأتراك هم السبب في تأخر البحوث العلمية، وانتقال المركز العلمي من العرب الى أوربا لأن الأتراك كانوا يحسبون الدراسات العلمية خطرا عليهم ويظنون أن انتشار العلم سيقلل من ولاء الشعب فيصعب كبح جماحة، بينما كان الخلفاء العباسيون يضعون العلماء موضع التقدير(٥٦) .

و في علم الكلام الاسلامي القديم - على حد تعبير بعض الباحثين – نرى أن مفردة العلم كان لها وجودها وأول ما نلمس هذا الوجود هو في تسمية العلم في حد ذاته، فاستخدام هذه المفردة (علم) لا تعني (انه علما قائما على أسس تجريبية وانما تعني أن قضاياه عندما تبلورت و صار التكلم فيها بمنهج وفي إطار مذهب ارتفع الى مستوى العلم و أصبح قابلا للتبويب و العرض)(٥٧)، وعندما نقول معرفة تجريبية نعني معرفة قائمة على أساس اختبار العوامل الفاعلة في تجربة مختبريه للوصول الى قانون و الحكم بوجود مثل هذا الأساس في علم الكلام لا صحة له إلا أن كل ما تقدم لا يعني أن علماء الكلام القدماء لم يكونوا على اطلاع على العلوم الطبيعية بدليل أنهم وضعوا حدا لمفردة العلم، فالعلم عند الجبائي((اعتقاد الشئ على ما هو به عن ضرورة او دلالة))(٥٨)، و ترجع قيمة العلاف ((الى انه أول من مزج بين الكلام و الفلسفة اليونانية و تطرق الى الكلام عن علوم الطبيعة))(٥٩)، أما الجاحظ فقد قسم العلوم الى أربعة أنواع هي(٦٠) :-

١-علم النجوم وبروجها وحسابها الذي يعرف به الأوقات وأيام السنة .

٢-الهندسة وما اتصل بها من المساحة والوزن والتقدير .

٣-الكيمياء والطب اللذان بهما صلاح المعاش والأبدان وعلاج الأسقام .

٤-اللحون ومعرفة أجزائها ومقاطعها ومخارجها وغيرها .

إن هذه العلوم و الطبيعيات الفلسفية كانت عاجزة عن إحداث ما أحدثته العلوم الحديثة من التأثير في المجتمع و إنتاج المعطيات العلمية التي تساعد على تسخير الطبيعة و السيطرة عليها .

ثالثاً / موقف وحيد الدين خان من النظريات العلمية المعارضة للدين:-

كان لتطور العلوم في العصر الحديث اثر كبير في تبدل الحياة الفكرية المختلفة في نسقها عن الحياة التي سادت في العصور الوسطى، وكان للمناهج العلمية المستحدثة للوصول الى المعرفة، من أهم العوامل التي ساعدت على تطور الفكرين العلمي والفلسفي في آن واحد .

يبين خان إن من الحقائق العلمية إن المنهج التجريبي وهو من المناهج التي توظف في العلوم الطبيعية يعتمد على أداتين المشاهدة والتجربة للوصول الى الحقائق لكن ليس جميع الحقائق من الممكن أن تخضع لهذا المنهج واخصها حقائق الدين والتي تتعلق بعالم ماوراء الحس، ولذلك((يطالب العقل الحديث بإخضاع الحقائق الدينية للمقاييس العلمية وإلا لجاز لهذا العقل أن يشك في حقائق الدين))(٦١)، و يعلق خان على ذلك فيقول(أنه على الرغم من إيمان العلم بأداتيه التجربة و

المشاهدة إلا انه لا يعتمد عليهما كأداتين قطعيتين، فالعلم لا تنحصر حقائقه في الأمور التي شوهدت بالتجربة المباشرة لان العلماء يؤمنون بوجود بعض الحقائق غير المشاهدة فهم – أي العلماء- لا يخطون خطوة دون الاعتماد على بعض المفردات مثل القوة و الطاقة و الطبيعة، فحينما يقول العالم إن الكهرباء معناها تدفق الإلكترون، فليس معنى قوله هذا انه قد شاهد الإلكترون وهو يتحرك في إحدى الكابلات، وبذلك تكون التجربة والمشاهدة ما هي إلا مظاهر خارجية للحقيقة الواقعة)(٦٢) .

إن ما يريد قوله وحيد الدين خان هو أن العالم ورجل الدين كما سيتضح فيما بعد يؤمنان بعلل غير معلومة أي- غير مشاهدة- وبناء على ذلك هل استطاع معارضو الدين أن يثبتوا بأدوات المنهج التجريبي الى أن الدين باطل ؟ هذا ما سيناقش من خلال عرض مختصر لتلك النظريات ونقد خان لها .

أ- موقف خان من النظرية الميكانيكية (نيوتن Newton) :-

((لقد صورت نظرية الكون الميكانيكي المكان والزمان مطلقين، فلكي تتحقق القوانين الطبيعية يرى نيوتن ضرورة افتراض كون مثالي مطلق، وإذا كان الزمن مرتبط بالحركة، وان الحركة متغيرة في الكون، فلابد من وجود مقياس زمني ثابت الحركات)(٦٣)، إذن نيوتن كان يريد أن يفسر الكون تفسيرا طبيعيا(والطبيعة منظورا اليها على إنها وحدة الوجود الزماني- المكاني تخضع لقوانين طبيعية مضبوطة وبذلك يكون كل شيء هو ذو طبيعة فيزيائية ينتمي الى الكلية الموحدة للطبيعة الفيزيائية)(٦٤)، فيلاحظ مثلا أن الطبيعة لا تفعل شيئا عبثا فالنظام الشمسي لا يفسر بقوانين آلية، بل بقوة فائقة للطبيعة رتبت لكل جرم سماوي حجمه وثقله وسرعته ورتبت المسافات بين مختلف الأجرام وجعلت السيارات تدور بدلا من أن تخضع للثقل وتسقط على الشمس وهدفه من كل ذلك هو إثبات وجود الله(٦٥)، فنيوتن لم يكن ماديا إلا لربط الظواهر في نظام علمي(٦٦)، وهذا ما يتفق معه خان اذ يشير الى أن من جاءوا بعد نيوتن أعطوا هذه الفكرة مجالا علميا أوسع فقالوا إن كل ما يحدث في الكون خاضع لقانون الطبيعة وقانون الطبيعة: هو الحركات الداخلية العمياء للقوى الطبيعية والميكانيكية(٦٧)، لم يسع نيوتن أن يضع نظريته الميكانيكية بديلا عن الالة بل أراد أن يفسر الظواهر الطبيعية تفسيرا ميكانيكيا، وقد أخذت هذه النظرية مجالا علميا أوسع فوضفها دارون في المجال البيولوجي فوضع نظرية النشوء والارتقاء .

ب- موقف خان من نظرية النشوء والارتقاء (دارون Darwin) :-

نشر دارون كتابه أصل الأنواع حين دون نظرية التطور في صورتها العلمية الدقيقة(فهو لم يكن مبتكر هذه النظرية و إنما تلقاها من لامارك Lamarcke من الناحية البيولوجية و من هربرت سبنسر Herbert Spencer من ناحية تحديد قانون التطور)(٦٨) و قد لاحظ دارون ما يأتي:-

١-إن هناك تشابها كبيرا و مستمرا بين الأجيال القادمة و سالفاتها في جميع الأنواع، أي إن صغار كل نوع تشبه آبائها .

٢-إذا كان هناك تشابها في عملية التناسل فان ذلك لا يعني التماثل و المطابقة التامة بين الأجيال، فإننا نجد في التوائم مثالا واضحا على ذلك فالتوائم الأبناء لا يتماثلون تماما بينهم و بين آبائهم وهذا ما يعبر عنه بان مبدا الطبيعة هو التفرد و هو ما نلمسه في بصمات الإنسان التي يستحيل أن تتكرر في أشخاص أخر(٦٩) .

أما العوامل المؤثرة في عملية التطور فقد حددها دارون في ثلاثة عوامل هي:-

١-الصراع من اجل البقاء:- إن الطبيعة ذات خصوبة بالغة فعدد الكائنات العضوية التي تولد يزيد على ما تتحمله البيئة الطبيعية فيؤدي التنافس على الغذاء الى جعل الحياة صراعا مستمرا من اجل البقاء .

٢-البقاء للأصلح:- في هذا الصراع الذي لا ينقطع يجد بعض الأفراد ظروفا ملائمة لهم، بينما لا تلاءم الظروف أفرادا آخرين، فبعض السلالات تتفوق على غيرها من اجل البقاء .

٣-الوراثة:- تنتقل الصفات الوراثية القوية من الآباء الى الأبناء فيكون لهذا الجيل فرصة للبقاء(٧٠).

و هكذا تصل الأشياء الى أفضل غاياتها بالتعاون بين الكائنات المنتخبة التي يحسنها الانتخاب الطبيعي و بين الكائنات المهملة التي يكون التنافس الحياتي على استعداد دائم لتصفيتها(٧١) .

و خلاصة هذه النظرية إن دارون لاحظ الروابط الجيولوجية بين الحيوانات الحالية و الحيوانات البائدة في أمريكا الجنوبية كما لاحظ خصائص توزيع الأحياء في المناطق المختلفة، فانتهى به التفكير الى إثبات علاقات نسب بين أنواع الحيوانات و إنها لم توجد كل نوع منها منفردا بل كما انحدر بعضها من بعض تحت تأثير عوامل البيئة، فإنها تنحدر من بعضها البعض عن ريق التطور(٧٢) .

وإذا كانت أدوات العلم الحديث هما المشاهدة و التجربة فان خان يقول((إن دعاة نظرية النشوء و الارتقاء لم يجروا أية تجارب في إحدى حدائق الحيوانات فخرجت الزراف من بطون الشياه؟ و لم تجر أية تجربة تظهر تحول الفطرة الى العقل المدرك؟ و يعتقد خان إن الدليل الذي يقدم في هذا

الصدد هو دليل يقوم على علاقة منطقية و ليس على علاقة تجريبية بمعنى أن العلم الحديث لا ينحصر بدائرة الوقائع المجربة و إنما يعد أية قرينة منطقية تستند الى تجارب و مشاهدات غير مباشرة يمكنها أن تصبح حقيقة علمية بنفس درجة الحقائق العلمية المجربة و المشاهدة بصورة مباشرة))(٧٣) .

ويبين خان إن هذه النظرية التي فهمت على إنها بديل عن الخالق اكتشفت غيرها من النظريات البايلوجية يمكن من خلالها تحديد عمر الأرض بدقة فقد قام عالمان بايولوجيان بتقديم نظرية مفادها إن من بين الأشياء المكونة للأرض مادة المولبيدينم (molybdenun)، و إن لهذه المادة دور في النظام البيولوجي والأنزيمي وهذا المعدن يوجد بنسبة (٢بالمئة) من كل المعادن وهذا التكوين الكيميائي كان يجب أن ينعكس على تكوين الحيوانات إلا إن هذا لم يتم(٧٤)، لذلك تفترض هذه النظرية إن الحياة لم تظهر على الأرض بصورة تلقائية بل أرسلت الى الكرة الأرضية بصورة متعمدة من حضارة أكثر تقدما من حضارتنا(٧٥).

ويشير خان الى إن التعاقب بين النظريات العلمية واقتراح البدائل يدل بشكل واضح نسبية الحقيقة التي يتوصل اليها العلم فمهما بلغت الكشوف العلمية فسوف تبقى الانسانية بحاجة الى الدين، وما يحل محل الدين لابد أن يشرح الكون شرحا كليا وكاملا(٧٦) .

وهذا ما يوصلنا الى آلية القطيعة المعرفية الذي وظفه باشلار في دراسة النظريات العلمية حين نظر من خلاله الى العلاقات الابستمولوجية بين النظريات في العالم الواحد أنه ليس ثمة نمو ينطلق من المذاهب الجديدة بل أن الأفكار الجديدة تحتوي الأفكار القديمة(٧٧)، فكيف لعلم يقطع صلته بنظرياته ويدشن نظريات جديدة أن يقدم فهما شموليا للكون ؟

ج- موقف خان من الشيوعية:-

اخذ كارل ماركس Karl Marx عن هيجل Hegel منهجه الجدلي بعد أن أفرغه من الجانب الروحي، واخذ عن دارون الفكر التطوري، واتخذ منهجا أساسيا لتفسير التاريخ تفسيرا ماديا اشترك فيه مع انجلز Angelze وكونا معا المادية التاريخية التي لخصا من خلالها المراحل الخمس للتاريخ والتي هي (المشاعية البدائية، الرق والإقطاع، الرأسمالية، الاشتراكية، الشيوعية)(٧٨)، اذ رأى ماركس إن ثورة البروليتارية (Bourietarea) الناتجة من تناقضات النظام الرأسمالي حتمية وان القضاء على هذا النظام حتمي أيضا، وان ثورة البروليتاريا التي تطور نفسها الى طبقة حاكمة تهم بالعنف كل رابطة من الأفكار التقليدية بما فيها الدين والأخلاق التي نظر اليها على إنها مفاهيم

برجوازية(٧٩)،(إن هذا ما يشهد به تاريخ الأفكار والذي ماهو إلا نتاج ثقافي وطبيعة تتغير بمقدار ما تتغير طبيعة الإنتاج المادي فحينما كان العالم القديم يلفظ أنفاسه الأخيرة انتصرت المسيحية على الديانات القديمة وحينما استسلمت الأفكار المسيحية للأفكار العقلانية في القرن الثامن عشر كان الإقطاع يخوض معركته الأخيرة مع ما عرف بالبرجوازية وأدت أفكار الحرية الدينية الى التعبير عن هيمنة التنافس الحر في مجال المعرفة .

ولا شك أن الأفكار الدينية قد طرأ عليها تعديل في سياق التطور التاريخي إلا أنه استطاع الحفاظ على نفسه وسط ذاك التغير، لكن الشيوعية تقضي على الدين، وعليه فأنها تتخذ وجهة سير تناقض كافة التجارب التاريخية السابقة)(٨٠)،((فجميع الأديان المعروفة كانت تعبيرا عن مراحل التطور التاريخي ، غير إن الشيوعية هي مرحلة من التطور التاريخي التي تجعل كافة الأديان القائمة دونما أهمية وتلغيها))(٨١)، ويرى ماركس إن الدين هو عالم مقلوب يصبح فيه الواقع وهما والوهم واقعا فليس من الممكن فهم أسرار عالم يتجاوز عالمنا الأرضي إلا من خلال العيوب الواقعية لعالمنا الأرضي ولذلك انه يؤكد انه ليس هناك عالمان بل هناك عالما واحد هو عالمنا الأرضي(٨٢) .

و يعتقد خان إن الخلاف بين الشيوعية و الدين بدا مع ظهور ماركس الذي وضع نظرياته على أساس التفسير المادي للتاريخ، ذلك التفسير المناقض للتفسير الديني وقد احتد هذا الخلاف حينما ادعى كل من ماركس و انجلز أنهما قد جعلا اشتراكيتهما اشتراكية علمية أي أنهم سيقبلون كل ما يقبله العلم، فلو إن العلم تبنى فرضا ماديا لتفسير الكون و الحياة فان الاشتراكية ستقبله(٨٣)، إذن الأفكار الاشتراكية لم تكن ذات ضير مادامت تريد الإصلاحات الاقتصادية لكنها أضحت فكرا خطئا حين لبست ثوب الأفكار الماركسية العلمية(٨٤) .

د- موقف خان من علم النفس الحديث(فرويد Sigmund Froeud):-

إن علم النفس الحديث شانه شان العلوم الحديثة الأخرى التي كانت تؤيد كل ما هو انعكاس للملاحظة و التجربة، و من نظريات علم النفس الحديث نظرية التحليل النفسي (لفرويد).

أسس فرويد في كتابه تفسير الأحلام نظرية أوضح من خلالها أن الجهاز النفسي ينقسم الى ثلاثة أنواع:- الشعور و اللاشعور و ما قبل الشعور وهو الجزء الذي يربط بين النوعين الأوليين، أما أساس ذلك الجهاز النفسي هو اللاشعور وهو الحقيقة النفسية الكبرى و الشعور يحتل جزءا محدودا من ذلك الجهاز لان كل ماهو شعوري إنما يأتي نتيجة لسلسة من التمهيدات اللاشعورية التي تؤثر

فينا و نحن لا ندري فهو الصق ما يكون بنا و ابعد ما يكون عن إدراكنا(٨٥) فنسمي الأفكار قبل أن تصبح شعورية بالكبت و مفهوم اللاشعور مستمد من نظرية الكبت و تعد المكبوت كنموذج للاشعور(٨٦)، و اغلب مصادر الرغبات اللاشعورية تستمد من فترة الطفولة الأولى حيث يشتد الكبت(٨٧) .

و يؤكد احد الباحثين إن تعاليم التحليل النفسي لا تنحصر في مجال علم النفس فقط بل يمكن أن تجد التطبيق لها في العلوم المختلفة عن النفس، وان توجه التحليل النفسي الى إدراك المؤلفات الفنية و المعتقدات الدينية لم يكن ابتعادا عن الطب الى فهم الميتا بسيكولوجي لهذه الظواهر(٨٨)، و يسعى فرويد الى إثبات إن الدين هو من نتاج اللاشعور و ليس انكشافا لواقع خارجي (فهناك و هما واحدا يسود في الكنيسة وهذا الوهم هو وهم حضور مرئي و غير مرئي لزعيم المسيح الذي يحب جميع أعضاء الجماعة حبا متعادلا و هو بالقياس الى الأفراد الذين يتألف منهم الجمهور المؤمنين في وضع الأخ الأكبر، و إذا اختفى قضي على الكنيسة بالزوال)(٨٩) .

فكلي القدرة إذن ليس سوى إسقاط خيالي للأخ يرد على حاجات الطفل بسيطرته على المخاطر لتهدئة قلقه(٩٠)، أما المعجزات التي تأتي بها الكتب المقدسة فأن الأديان تستند عليها بدعواها وتطالب الناس بالإيمان بها كما أنها تجد فيها برهانا على فعل قوى فوق الطبيعة البشرية(٩١)، ويلوح لفرويد أن يفسر المعجزة عن طريق الأحلام فهي توحي أن تتجه الى موضوع الاستحساس وهو أن يشعر شخص ما بحصول حادثة وقعت في مكان بعيد عنه في نفس الان الذي وقعت فيه تقريبا ودون أن تصله طريقة من طرق الاتصال المعروفة(٩٢)، إذن الشخص المعني بالمعجزة يدرك العلم بالغيب أما كشفا او حلما لاريب انه يعني النوع الثاني .

وخان لايتعارض مع علم النفس الحديث في تأكيده على أن الذهن الانساني يحتفظ بأفكار -لانه سيستشهد بهذه النقطة لإثبات اليوم الآخر- في اللاشعور لكن من جهة أخرى يرى أن اللاشعور في أصله فراغ لاشيء فيه قبل مولد الإنسان، وانما تستقر الأفكار فيه عن طريق الشعور لأن اللاشعور ليس سوى مخزن المشاهدات والمعلومات التي شاهدها الإنسان من قبل ولا يختزن حقائق لم يعلمها، والذي يثير الدهشة أن الأديان التي جاءت على أيدي الأنبياء تشتمل على حقائق أبدية لم تخطر على بال احد، فضلا عن إن اللاشعور لا يخلو من الأكاذيب والأدلة الباطلة، أما الكلام النبوي فأنه بريء من ذلك(٩٣) .

وكما قلنا سابقا أن ما يحل محل الدين ينبغي أن يكون في حقائقه كليا، ففرويد في نظريته هذه لم يكن كذلك، فشكل الحقيقة الجديدة لم يزل الدين وانما أعلن عن نظرية لها خصوصيتها العلمية هذا من

جانب ومن جانب آخر(فأن الفرويديين الجدد يرون إن تفسيرات التحليل النفسي ليست متعارضة مع التيار التفسيري التأويلي الديني فهم – أي الفرويديون الجدد- يصححون فرويد بصورة سليمة)(٩٤).

رابعاً/ موقف وحيد الدين خان من الإلحاد (الدين الجديد) :-

يشير خان بعد أن كشفت العلوم الطبيعية أن العالم يسير وفقا لقوانين طبيعية محكمة غير هذا الكشف الشاكلة الفكرية القديمة (الشرك) وحلت محلها أخرى جديدة (الإلحاد) لا تؤمن بالماورئيات وهذا وَلّد إنكارا جماعيا للدين بعد إن كان إنكار فرديا، إن الكشف العلمي وهو المتقدم في الوجود على معرفتنا به الذي وصل اليه الإنسان بل وحتى الاختراع حين استطاع الإنسان أن يوجد أشياء جديدة لم تكن موجودة من قبل جعلت من الإنسان أن يبدي ثقته بذاته بأعتبارها ذاتا عاقلة فاعلة ومبدعة ولذلك سيكون الدين الجديد ((وهو دين بدون اله، والهداية الانسانية لا تكون عن طريق الوحي بل بوساطة العلوم التي يمكن الوصول اليها بالجهود الانسانية واهم أهداف هذا الدين نقل المقعد من الله تعالى الى الإنسان وهذا الدين الجديد هو المذهب الانساني (٩٥)))(٩٦) .

إن المذهب الانساني او الديانة الانسانية تحمل مجموعة من الأخطاء حسب رأي خان :-

أ- إن قانون الطبيعة الذي اعتبره معارضو الدين بديلا للإله يمكن تفسيره بأنه عمل الطبيعة فإرادة الله تعالى تجري في الكون بوساطة هذه القوانين فإذا قال احد العلماء إن للمد والجزر سببان هما قوة الجاذبية للقمر، والتكوين الجغرافي لأجزاء الأرض البرية والبحرية، فهذا الكشف العلمي مقبول لأنه لا يؤثر على صواب العقيدة، بل دليلا على صوابها فالجاذبية والوضع الجغرافي....الخ كلها من خلق الله تعالى، والله تعالى يستخدم هذه الرسائل لتنفيذ إرادته(٩٧) .

ب-إن الدين في ضوء التفسير الجديد لن يصبح شيئا واحدا، فبما أن الدين فن عقلي إنساني فأنه يمكن أن يخترع كل انسان دينا من نوع خاص .

ج-يتحول الدين في ضوء هذا التفسير الإلحادي الى ضرورة دنيوية في حين إن أصل الدين لضرورة أخروية .

د-إن اليهودية الرائجة لها دخل كبير في ترويج هذه النظرة نحو الدين (فشعب الله المختار) لدى الله تعالى هو ذلك الشعب الذي يتبع وحيه بصرف النظر عن انتماءاته القبلية او الجغرافية، إن دينا يقوم على عقيدة شعب الله المختار لا يعدو أن يكون سوى مشروع شخصي فدين هكذا صفاته من حقه أن يندرج تحت(لا اله إلا الإنسان) ولكن لا مكان له تحت (لا اله إلا الله)(٩٨) .

خامساً:- علم الكلام الجديد بوصفه علم كلام قرآني عند وحيد الدين خان:-

لم تكن دعوة وحيد الدين خان لتأسيس علم كلام جديد(جديدة)، إلا أن جدتها تكمن في دعوته لتوظيف المنهج و المعرفة العلمية في تأسيسه، و بعبارة أخرى استثمار إمكانات جديدة للكشف عن ما أطلق عليه(علم كلام قرآني)، وقد يكون أراد من ذلك تحاشي تقسيمه الى علمين قديم و آخر جديد، و على أية حال فانه يحدد منذ البداية((إن الدين الذي تركه لنا النبي(صلى الله عليه و سلم) لا يعتريه أي نقص حتى يتطلب الى إكمال و علينا أن نتناوله كما هو و الجرأة على إضافة او إنقاص منه شئ يسفر عنه نشوب الخلافات))(٩٩)، و قد يعني خان أن الموضوعات الكلامية التي نشأت عنها الخصومات الكلامية حين وصلت الى درجة الاعتقاد كقضية خلق القرآن حين فرضت على العامة و الخاصة تعد إضافة للدين بينما يدعونا الدين الى التخلي عن الخلافات ليتسنى للعقل المسلم التفكر في آيات الله التي تكمن في حقائق الكون

وفي هذا الطرح الجديد يحدد مجموعة من المبادئ التي ينبغي أن تراعى لتدوين هذا العلم، بل انه يرسم لنفسه خارطة طريق يحدد من خلالها مجالا لنشاطه الفكري و أساسا لهذا النشاط فيقول(أن المشكلات التي يواجهها الاسلام في هذا العصر منها ماهو علمي يوجه إلية بلغة العلم و مصطلحاته، و لذلك كان لزاما علينا أن نضع إجاباتنا في مواجهة هذه الحملات بنفس المصطلحات العلمية التي يستخدمها المعارضون للدين)(١٠٠)، و مما لاريب فيه أن هذه الحقائق العلمية منها ما عرفها الإنسان بالفعل و منها ما لم يعرفه حتى الان و هي كامنة في آيات الله .

و يشير خان الى مجموعة من الأسباب التي دفعته الى دعوته هذه :-

أ- إن انسان العصر يريد أن يفهم الاسلام و لكنه يطلب الكتب التي تعرض الاسلام بالأسلوب العلمي الذي يمتاز بالبساطة و هو يفضله على الأسلوب الفكري(١٠١)، فمحاولات السابقين للبرهنة على الحقائق الميتافيزيقية اعتمدوا فيها على الاقيسة المنطقية، و لغتها لم تعد مفهومة للشباب الاسلامي الذي يريد أن يؤسس موقفه على ارض من المعرفة الجديدة(١٠٢) .

ب- إن لكل زمان أساليب و ألفاظ، و حين يتجدد العصر تنقطع علاقة الذهن بالألفاظ، على أن هذه(الحداثة) تتسم بها الكلمات و الأساليب و ليس الأفكار(١٠٣)، فكلما أردنا مواجهة الأسئلة التي تثار ضد الدين كان لابد من تغيير الكلمات و الأساليب بتلك التي يستغلها الأعداء، و علينا الاننسى أن طريقة الكلام و أسلوبه قد تغيرا بتغير الزمن و لذلك علينا أن نأتي بعلم كلام جديد لمواجهة تحدي العصر الحديث(١٠٤) .

و بعد أن حدد دواعي تأسيس هذا العلم يعرب عن سبب تقسيمه الى دورين متغايرين فيقول(إن خطا المتكلمين في العصر العباسي هو السبب في هذا التقسيم، فلما بدا تدوين العلوم الإسلامية في تلك المدة تم ترتيب علم الكلام على نسق من الفلسفة و المنطق القديمين ثم ادخل علم الكلام الاسلامي منهجه هذا في مناهج الدراسة زمن الفيلسوف الغزالي حتى غدا علم الكلام مرادفا لعلم المنطق، و قد سيطرت الكلاميات المنطقية على عقول الناس حتى أضحت شغلهم الشاغل مدة ألف سنة)(١٠٥)، لم يكن السبب السابق أدى الى تقسيم علم الكلام الى دورين فقط بل كان سببا في وصول ذلك التقسيم الى حد القطيعة فالمعقولات الفلسفية البشرية كانت قياسية و من ثم كانت متغيرة بتغير الزمن، بينما لايطرا التغيير على المعقولات القرآنية(١٠٦)، فالنبي علمنا العقائد و ما يتصل بها و علمنا أن الله تعالى واحد وان هناك جنة و نار بعد الموت....الخ ولما خضنا فيها بأفكارنا البشرية وأدخلناها في المباحث الكلامية نشأت الآراء المتضاربة(١٠٧)، ولاشك انه يعني إن هذه القضايا الإخبارية ينبغي أن تفهم لكن على أساس علمي يتفق عليه الجميع و حتى إن كان هناك اتفاق بين الكثيرين على صدق ما اخبرنا عنه الرسول من تلك القضايا معتمدين في ذلك على أن العقل قسمة مشتركة بين جميع الناس ولكنها ليست متساوية بينهم أيضا،إذن(حقائق الكون ذات دلالة علمية و هي أيضا ذات دلالة على صحة مبدا التوحيد و المعتقدات المتعلقة به، و هنا أصبح من الممكن إثبات تلك الحقائق بأدلة منبثقة من عالم الطبيعة)(١٠٨) .

و تتلخص حقيقة علم الكلام الجديد لديه(في انه استجلاء حقائق الدين بالأدلة التي تطمئن العقلية الجديدة و توصل تعاليم الاسلام بأساليب الاستدلال الملائمة لتلك العقول، و بناء على ذلك يقوم الكلام الجديد على أساس المشاهدة و التجربة لا على أساس القياسات المنطقية فلا نكن مبالغين إذا قلنا إن الكلام الجديد هو(علم كلام قرآني)وهو العودة الى الكلاميات القرآنية)(١٠٩)، فإذا كانت دعوة النبي (صلى الله عليه و سلم) سابقا تقوم على المعجزات، فداعية اليوم عليه أن يستثمر الإمكانات التي قدمتها الثورة العلمية و الفكرية الحديثة(١١٠) .

أما وظيفة علم الكلام الجديد فيحددها خان من خلال الآية((يدبر الأمر يفصل الآيات لعلكم بلقاء ربكم توقنون))(الرعد-٢)، (فتدبير الأمر يعني تنظيم الكون الذي تسمى جوانبه الخارجية بالعلوم الطبيعية، و تفصيل الآيات يعني الوحي الذي يمثل آخر صورة في القرآن المحفوظ لدينا، و علم الكلام في حقيقته هو تقديم فهم لوحدة العلم الموحى و العلم الكوني و تفهيم الكون المجهول بالكون

المعلوم)(١١١)، فالقرآن يذكرنا انه لما دعا إبراهيم قومه الى التوحيد أقام الدليل على دعوته بمشاهدة الشمس و القمر و النجوم، و قد ذكرت هذه القصة في سورة الأنعام(و تلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه) فكلمة حجتنا تشير الى(نمط) الكلام الذي اتخذه إبراهيم كان نمط (الكلام الإلهي) و يتضح من هذا أن الحجة ألاهية او (الاستدلال ألإلهي) هو أن يستدل من الحقائق المشهودة لهذا الكون، و التعليم الذي أعطاه الله في كتابه بصورة كلامية جعل الكون بأسره دليلا عمليا لتأييده، و من هذا يبدوا لنا أن القرآن و الكون كليهما إظهار للمشيئة الربانية وهو إظهار بصورة (كلامية) في مكان و بصورة (علمية) في مكان آخر(١١٢)، فضلا عن أن أسلوب الاستدلال القرآني هو أسلوب كوني يستدل على الوقائع غير المحسوسة بالوقائع المحسوسة، و بما أن أي – الكلام الجديد- يقوم على القوانين الأرضية و السماوية الثابتة فعلم الكلام الجديد(القرآني) لا يتغير، و لكن حينما دون على أساس القياسات المنطقية أصبح عرضة للقدم و الجدة(١١٣) .

سادساً:- أهم الخطوات لتدوين علم الكلام الجديد عند خان:-

أ- إن أول عمل مطلوب هو صياغة نظرية علمية قائمة على أسس قرآنية، فالمعرفة في الزمان القديم كانت قائمة على القياس، و في العصور الحديثة قامت على الملاحظة و التجربة، لكن في العصر العلمي الذي بدا في أعقاب آينشتاين(١١٤) أوضح بجلاء إن الحقيقة في آخر صورها لا تخضع للمشاهدة البشرية(١١٥) .

إن العلم الحديث لا يجادل إن ما يصل اليه الإنسان من العلم ما هو إلا علما جزئيا و إن العلم الكلي فوق قدرته(١١٦)، و القران اخبرنا أن الإنسان لايتمتع إلا بالعلم القليل((يسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي و ما أوتيتم من العلم إلا قليلا))(الإسراء- ٨٥)، و هنا يلتقي العلم البشري بالوحي و لذلك عليه أي – الإنسان – أن يقنع بالعلم الغير مباشر، فهناك من الأسئلة لاتوجد أجوبتها إلا خارج حدود إدراك الإنسان .

ب- تدوين آيات الآفاق((سنريهم آياتنا في الآفاق و في انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق))(فصلت٥٣) (فالقرآن يشير الى آيات الكون التي تشير الى خالقها و توضح حكمة الله وراء خلق العالم، إلا أن الإنسان سابقا لم يكن يعرف عنها الكثير والآن قد تجمعت لدينا مواد مفصلة عن تلك الإشارات القرآنية بفضل تطور العلوم الطبيعية،وهذه العلوم أصبحت علم الكلام الاسلامي)(١١٧).

ج-اتخاذ الأسلوب السلس البسيط للكلام، فقد خلق الإنسان على فطرة بسيطة، فالكلام البسيط يسترعي طبيعة الإنسان بخلاف الأسلوب المعقد، و يفهم من هذا إن الأسلوب الجديد هو نتاج القوة العلمية و هو يدعى (الأسلوب العلمي) و قد ظهر هذا الأسلوب أول مرة في القرآن(١١٨)، و لذلك يمكن وضع كل الكتب الإسلامية القديمة من سيرة و نبوة و تفسير في صف الكلام القديم(١١٩) .

د-إن عنصرا من عناصر الاستدلال القرآني هو ما نسميه(بآيات الأنفس) ((وفي أنفسكم أفلا تبصرون))(الذاريات- ٢١) أي آيات الله الكامنة في النفس البشرية، و علم النفس الحديث قد وفر معلومات كثيرة تساعدنا على تفصيل إشارات القرآن، ولو أنجز هذا العمل على المستوى العلمي لأصبح تصديقا نفسيا لحقائق الكون(١٢٠) .

و-تدوين علم الآثار القرآني الذي يشير الى الحضارات القديمة و الأنبياء و هذا الجزء من القرآن يسمى بأيام الله((قل للذين امنوا يغفروا للذين لا يرجون أيام الله ليجزي قوما بما كانوا يكسبون))(الجاثية- ١٤) وهذه الأحداث التاريخية تثبت إن لهذا الكون اله وهو الذي يحدد مصير الشعوب و أقدار الحضارات بناء على قوانينه و سننه(١٢١)، فالإسلام جاء برسالة سماوية متكاملة تصور مسيرة البشرية و بالتالي يمكن شرح الإشارات القرآنية و تفسيرها، و هذا التفسير لا يتعلق بالماضي فحسب بل هو تفسير يمكن الإنسان المسلم من التعرف على حاضره و يمنحه القدرة على تقويمه بسبل شتى من بينها التماس العبر من الماضي و استشراف الملامح العامة للمستقبل(١٢٢) .

سابعاً:- تجليات المعرفة العلمية في علم الكلام الجديد عند وحيد الدين خان :-

يشتمل الدين الاسلامي على بعدين احدهما نظري و الأخر عملي و بسعتهما أديا الى توسيع الوظيفة الأساسية للمتكلم الجديد وتتلخص (بتبيين العقيدة الدينية) و إذا كان الدين لا يشمل فقط القضايا الاعتقادية فالكلام الجديد هو أيضا تجاوز تلك القضايا أي-الاعتقادية- ليعالج جملة من القضايا الأخرى منها الاجتماعية، و السياسية، و الثقافية، و الأخلاقية.....الخ وان حدد خان مجموعة من الخطوات لتدوين علم كلام جديد وكان من هذه الخطوات (التحول بموضوعه) إلا أن هذا لا يعني انه أهمل بعض موضوعات الكلام القديم فراح يعيد الاختيار بين البدائل ذلك إن بعض موضوعاته باقية و ذات اثر دنيوي و أخروي على حياة الإنسان، إلا إن اختلاف هذه الموضوعات متأت من اختلاف المنهجية و الرؤية التي قدمها خان لها، و بناء على ذلك تقسم الموضوعات التي ناقشها خان الى قسمين منها موضوعات تقليدية و منها موضوعات مستحدثة .

١ـ الموضوعات التقليدية

أ-إثبات وجود الله:-

إذا كانت العلوم الطبيعية هي علم الكلام الاسلامي، فحقائق هذه العلوم تشهد على وجود الله ((إلا أن هناك مجموعة من المفكرين تشك في وجود هذه القوة وهذا التشكيك في الوجود والذي يتخذ أحيانا شكل نظرية لا أدرية (Agnosticisme))(١٢٣)، يمكن أن يعد نكته فلسفية ويعتبر حالة استثنائية(١٢٤)، ويستدل خان على وجود الإله موظفا الأدلة العلمية :-

١- يستدل خان بالأنظمة المعقدة على وجود الله، فالنظام الذي يوجد في العوالم الكبرى نجده في صورته الكاملة في اصغر عالم عرفناه فالذرة هي اصغر عالم وقد تناهت في صغرها حتى لايمكن أن نشاهدها بالمنظار الذي يكبر الأشياء بملايين المرات، وهي -أي الذرة- تحتوي على نظام الدوران المؤلف من مجموعة من الالكترونات والنيوترانات، ولا يتصل بعضها بالبعض، إن هذا النظام الذري يستحيل قيامه بنفسه، ولايمكن تفسير عمله داخل الذرة بغير العلم، أما وقد تبناه العلم فلماذا لا نأخذ منه دليلا على وجود منظم قائم على هذا التنظيم(١٢٥)

٢- قانون التوازن:- إن اجتماع الغازات من أوكسجين وهيدروجين وثاني اوكسيد الكاربون..... الخ، تؤلف عناصر ذات أهمية للحياة، وهذا التناسب لا يكون عن طريق الصدفة، فعلى سبيل المثال لو كانت نسبه الأوكسجين ٥٠% او أكثر بدلا من ٢١% لزادت قابلية الاحتراق(١٢٦)، ونستدل من ذلك :-

أ-إن العلم لا يملك أي تفسير للحقائق خارج المعادلات الرياضية والقول إنها حدثت صدفة، وهذا يعد تصادما مع الرياضيات، لأن في الكون سنن رياضية محكمة .

ب - إن العقل حين ينظر الى كل تلك الخصائص الحكيمة والتنظيم الدقيق لا يلبث أن يحكم باستحالة أن يكون هذا كله قائما بنفسه بل إن هناك طاقة غير عادية هي التي تقيم هذا النظام وتهيمن عليه .

ب- إثبات حدوث العالم :-

يستعين خان بقانون الطاقة المتاحة أو ضابط التغير (low of entropoy) ويثبت انه لا يمكن أن يكون وجود الكون أزليا، ويصف هذا القانون إن الحرارة تنتقل دائما من وجود حراري الى عدم حراري، والعكس غير ممكن، وضابط التغير هو التناسب بين الطاقة المتاحة والطاقة غير المتاحة.

وبناء على هذا الكشف العلمي فان عدم كفاءة عمل الكون يزداد يوما بعد يوم، ولابد من وقت تتساوى فيه حرارة جميع الموجودات وحينذاك لا تبقى أية طاقة مفيدة للحياة ويترتب على ذلك أن

تنتهي جميع العمليات الكيميائية وتنتهي تلقائيا الحياة، وهذا يثبت بأن العالم ليس أزليا اذ لو كان كذلك لكان من اللازم أن يفقد طاقته منذ زمن بعيد بناء على هذا القانون(١٢٧) .

ج-إثبات الرسالة :-

من العقائد المهمة بعد الإيمان بالله في الدين عقيدة الإيمان بالرسالة ومعناه أن الله يرسل رسله الى الناس ويصطفيهم من بينهم ليبلغ رسالاته بوساطة الوحي، لكن البعض حين عجزوا عن رؤية أي اتصال بين الله والرسول أنكروا النبوة، لكن اليوم من الممكن أن نفهم هذه الرسالة بفضل الحقائق العلمية، ومن هذه الحقائق، إن البحوث العلمية أثبتت أن حشرة (العثة) تتمتع بقوة الإشراق(١٢٨)، فلو وضعت هذه الحشرة وهي حشرة مجنحة على نافذة مفتوحة، فسوف تحدث صوتا يسمعه زوجها على مسافة بعيدة جدا، ولسوف يحسها زوجها أيضا بطريقته(١٢٩)، وإذا كانت خاصية الإشراق تتمتع بها بعض الحيوانات، أفلا يمكن أن توجد في الإنسان ؟

إن التنوع العلمي الذي يستعين به خان لإثبات العقائد ماهو إلا التنوع النَّرَ الذي استدل به القران على صدقها – أي العقائد- و في تلك الآيات دلالة واضحة أن كل خلق من مخلوقات الله تعالى دليل على كونه، والقران إذا أعطى أهمية كبيرة للرسالة، فقد أعطى أهمية أيضا للدعوة، والدعوة تعني إيصال رسالة الله الى الأمم غير المسلمة، فالمراد من عقيدة ختم النبوة أن تكون الأمة المحمدية في مقام النبوة، والمسئولية التي يلقيها هذا المقام على عاتق المسلمين اعتبار جميع الأمم بمثابة المدعو وتقتضي أيضا إنهاء كافة أنواع الصراع والقتال، لكي ينشأ جو معتدل قوامه التسامح بين المسلمين والأمم الأخرى، إلا إن بعض الحركات الإسلامية في العصر الحديث لم يخلقها عقل ايجابي بل خلقتها دوافع سلبية من اجل استرداد حقوقهم ونيل مطالبهم وهكذا تحول هدف الاسلام الى أمور دنيوية، فأصبح دين الأمن في إطار التفسير الجديد دين الحرب، فالناس يطلقون صرخة الاسلام مع إنهم بعيدون عنه ويهتفون بأسم الله رغم إنهم لم يعرفوا الله بعد، وهذا المظهر قتل الاسلام بأسم الجهاد وهو جهاد ضد الله وليس في سبيل الله(١٣٠) .

د-الوحـــي :-

إذا كان مفكرو العصر الحديث ينكرون النبوة فكيف لهم أن يؤمنوا بالوحي على اختلاف الصور التي كان يتمثل بها للأنبياء، و إنكارهم مبني على أساس إنهم لا يعترفون بأية طرق يختص بها انسان واحد لا يمكن للآخرين تجربتها ولذلك يقدمون تفسيرات يظنون إنها مماثلة للوحي منها:-

١- الشعر:- فهم يرون أن الدين مثل كل الأعمال العقلية ليس إلا نشاطا ذهنيا(١٣١) .
٢- اللاشعور:- إن مصدر هذا الكلام هو اللاشعور وهو استعارة جميلة لكن يستحيل أن يعتبر واقعا حقيقيا(١٣٢) .
و فكرة الوحي لم تعد مستبعدة في العصر الحديث، فعلم الفلك يخبرنا أن هناك موجودات في الفضاء الخارجي وهي على اتصال دائم بأرضنا وهي ليست غير عابئة بنا، وقد أنشئ فرع جديد في علم الفلك يسمى علم الفلك الإشعاعي (Radio astronomy) ويقوم هذا العلم بإرسال الإشارات الى الفضاء الخارجي و يستقبل الإشارات الفضائية الخارجية القادمة الى الأرض ليدرسها(١٣٣) .
وقد عرض العلماء نظريات لشرح الإشراق الذي يكون في أكمل صورة حين يبلغ درجة الوحي بما يأتي:- إن هناك أمواجا تصدر من المخ و تنتشر في العالم بسرعة فائقة و لذلك أطلقوا عليها اسم الموجة المخية(Brain wave theory) ولما كان الإنسان يستطيع تحويل الأفكار بأكملها الى انسان آخر على بعد غير عادي و بدون استعمال أية واسطة مادية ظاهرة فلماذا تستحيل نفس العملية بين الإنسان و ربه؟(١٣٤)، إن هذا مظهر من مظاهر قوى الإنسان وهو ليس إلا قرينة تجريبية تجعلنا نفهم علاقة الألفاظ بالمعاني التي تربط العبد بالإله عندما يرسل رسله .

هـ- اليوم الآخر:-

تتعلق قضية اليوم الآخر بمسالة مهمة جدا هي الموت ففكرة الآخرة تقتضي أن لا يكون الإنسان و الكون في شكلهما الحالي أبديين فالإنسان سيموت و الكون سينتهي وفقا لقانون الطاقة المتاحة(١٣٥) ، و قبل أن يناقش خان موضوع اليوم الاخريسعى لوضع أجوبة علمية لقضيتين لاينفكان عن القضية الأولى وهما:-
١-سبب الموت:- إن هناك العديد من الأجوبة عن هذا السؤال منها تجمد الأنسجة العصبية، ضعف الأنسجة الرابطة...الخ، لكن خلايا جسمنا في تجدد دائم إلا الخلايا العصبية، و لذلك يرى بعض العلماء إن تلف الأنسجة العصبية هي سبب الموت لأنها تبقى في الجسم الى آخر الحياة ولا تتجدد، إذن من الممكن القول إن أي جسم يخلو من النظام العصبي من الممكن ان يحيا عمرا أطول، لكن المشاهدة العلمية لاتؤيد ذلك فهذا النظام لا يوجد في الأشجار و بعضها يعيش لمدة أطول و ليس في كائن الاميبا جهاز عصبي وهي مع ذلك لا تبقى على قيد الحياة أكثر من نصف ساعة(١٣٦)، فالموت إذن ليس في وهن الجسم الإنسان بل انه موجود في مكان آخر .
٢-الحياة بعد الموت:- ينكر الملحدون الحياة بعد الموت لان العالم الذي سيوجد غائب عن أنظارنا و لذا لايوجد فينا اليقين بوجود حياة أخرى(١٣٧)، فضلا عن إن النظام الجسماني سيكون عرضة

للتحلل و بناء على ذلك لم يعد للمركز العصبي وجود فهو الذي كان يتفاعل مع العالم الخارجي(١٣٨)، فالحياة المعروفة لا توجد إلا في ظروف معينة من تركيب العناصر الكيميائية، وهذه العناصر لا توجد بعد الموت، و من المعروف أن الجسم الانساني يتألف من الخلايا و هي في تغير مستمر وعملية فناء الجسم الظاهري تكون مستمرة لكن الإنسان في الداخل يبقى هوهو، علمه، عاداته، أمانيه، ولو كان الإنسان يفنى بفناء الجسم لكان لازما على الأقل لن يتأثر بفناء الخلايا وهذا يؤكد أن الإنسان هو شئ آخر غير الجسم(١٣٩)

وهناك الكثير من الشواهد التي توضح الحاجة الى الآخرة و على إمكانية وجودها، فبعض الفلاسفة يعتقدون إن هذه العقيدة اخترعتها عقلية الإنسان الباحث عن عالم حر، إلا إن هذا لاينفي الحاجة اليها فالمسافة الهائلة التي تفصل بين ما يحدث و ما ينبغي أن يحدث تدل على أن عالمنا ناقص وهذا النقص يقتضي ما يكمله(١٤٠)، وهناك الكثير من الشواهد التي تدل على إمكان وجود الآخرة:-

أ-البحث النفسي:- سلم فرويد أن كل ما يخطر على بال الإنسان ينقش في اللاشعور ولا يزول ولو قارنا هذا الواقع مقرونا بالآخرة لاستطعنا أن نصل الى حقيقة مفادها إمكان وجود سجل لأعمال الإنسان في حياته(١٤١)، فحتى لو مات جسم الإنسان وهو الجزء الظاهري منه فان اللاشعور يخرج عن نطاق قوانين الذي يمثل الجانب الحقيقي من الإنسان .

ب-الشهادة التجريبية:- إن هذه الآية القرآنية (ما يلفظ من قول إلا لديه رقيب عتيد) تحدد مسؤولية الإنسان عن أقواله و إن هذه الأقوال تحفظ في سجل كامل و إمكان وقوع هذا لا يتنافى مع العلم الحديث(فنحن عندما نتكلم نحرك ألسنتنا و بالتالي نحرك موجات في الهواء و هذه الموجات تصطدم بطبلة الإذن التي تقوم آليا بإرسال هذه الموجات الى العقل فما نفهمه من معنى يسمى (سماعا) ولقد ثبت أن هذه الموجات تبقى بالأثير الى الأبد بعد حدوثها للمرة الأولى وممكن سماعها مرة أخرى و بناء على هذا يثبت إمكان سماع الأصوات بالمستقبل ومن ثم لا تبقى قضية الآخرة بعيدة عن القياس)(١٤٢)، هذا من ناحية القول، أما من ناحية العمل (فان أعمالنا موجودة في الفضاء في حالة الصور و من الممكن تجميع هذه الصور حتى نعرف كل ما جاء به الإنسان من أعمال فكل شئ حدث تصدر عنه حرارة في كل مكان وهذه الحرارة تعكس الأشكال، وقد تم اختراع آلة لتصوير هذه الموجات الحرارية لتعطي صورا فوتوغرافية للكائن حينما خرجت منه، وهكذا حال الإنسان في اليوم الآخر حين يوضع بين يدي خالقه(١٤٣) .

٢- الموضوعات المستحدثة:-

إن من المشكلات التي يواجهها المسلمون في العصر الحديث قبول الحضارة(١٤٤) الغربية بتحديثها و تغريبها(١٤٥)، و يعتقد خان((إن الحضارة الحديثة اكتشافا لعصرها و ينبغي الاستفادة منها وفقا لظروف كل بلد و قد مثلت هذه الحضارة تحديا سياسيا و فكريا للإسلام و من الواجب مواجهة هذا التحدي ذودا عن الدين الاسلامي، لكن العالم الاسلامي اخفق في كل شئ حتى في إثباته انه يعي جوهر التحدي الذي إثارته تلك الحضارة))(١٤٦)، و مما لاشك فيه إن سبب تلك المشكلات هو إهمال الجانب الروحي في حياة الإنسان و التعامل معه كمادة جامد وكأنه مركب كيميائي يستقيم حينما تتعادل و يسقم حينما تختل، فكان نتيجة لذلك جملة من المشكلات عاناها المجتمع الغربي فانسحبت على مجتمعاتنا كنتيجة واضحة لتبني مفاهيم و التخلي عن أخرى فكانت هذه المشكلات :-

أ- التشريـــع:- ينبغي أن يتوفر في التشريع عنصر الدوام، فافتقار الدستور الى احد العنصرين (الأبدي والإضافي) سيشكل مصدر شقاء الإنسان فالقانون الوضعي الذي وضعه الإنسان لايمكن التوصل الى أساس ثابت للتمييز بين عناصره، فكل قانون يدعي انه صالح الدوام ثم يأتي مشرعون يعلنون عن الاستغناء عنه بتشريع جديد، بخلاف الدستور الإلهي الذي يتمتع بالعنصرين، الأبدي ويبقى الإضافي مفتوحا لاجتهادات الزمان والمكان(١٤٧) .

ب- التمدن:- شرع الاسلام القصاص لمن قتل عمدا إلا أن يرضي ورثة القتيل بالدية، وقد تعرض هذا القانون لنقد شديد من رجال القانون، واهم ما يستدلون به، إن معنى هذا التشريع أن تضيع نفس أخرى بعد أن ضاقت الأولى بالفعل ودفعهم هذا الى إلغاء قانون الإعدام في كثير من البلدان، إلا أن قانون القصاص الذي اقره الاسلام له فائدتان :-

١-أن تستأصل جذور الجريمة لأنه لن يندفع احد الى ارتكابها مرة أخرى نظرا للعاقبة الوخيمة التي لقيها احد أفراد المجتمع .

٢-دفع الدية وهو العفو عن الجريمة لقاء مبلغ يتقاضاه أهل المقتول إخمادا لنار الثأر، إن تجربة هذا التشريع تؤكدان غريزة القتل قد قضي عليها في البلاد التي طبقته، أما الدراسات قد أكدت إن البلاد التي الفته قد قفزت فيها جرائم القتل الى نسب مرتفعة(١٤٨) .

د- قضية المرأة:-

قد تكون من ابرز المشكلات التي أثارتها المنظومة الفكرية الغربية تجاه المنظومة الفكرية لإسلامية وذلك ((لارتباطها بالحياة الاجتماعية العامة الخاصة للفرد، حيث يرتبط بها كل انسان- رجل او امرأة- من جهاتها العديدة))(١٤٩)، فمن الاتهامات التي توجه للإسلام من قبل الغرب إن الاسلام قد حط من قيمة المرأة من عدة زوايا .

فالإسلام لا يقول عن المرأة إنها اقل من الرجل بل يقول إنها تختلف من الناحية التكوينية، وهو يتضح من التعليل العلمي الذي يحدد التباين بنسخة لهرمونات الذكورة التي تؤثر على الجنسين الذكر قبل الولادة، ولذلك نجد أن صغار الذكور يميلون الى العنف أكثر من صغيرات الإناث، وحتى إن مخ الرجل يختلف في اداء وظيفته عن مخ المرأة، بل إن الآية الكريمة التي تقول((خلق منها زوجها))(النساء- ١) توضح أن الله تعالى قد خلق ادم وحواء من النوع نفسه أي – الطين- مستهدفا إيجاد التوافق بينهما، فلو خلقا من نوعين مختلفين كالطين والنار لا نعدم التوافق بينهما(١٥٠)، وهذا التباين الذي يعنيه القران والذي كشف عنه العلم لا يعد نقصا بحد ذاته فكلنا بشر نتمتع بالمساواة ولكننا لسنا متشابهين من جميع الوجوه، لكن علينا نقبل الفرق الذي لا جدال فيه واحترامه(١٥١) .

وتتمتع المرأة في الاسلام بالمرتبة ذاتها التي يتمتع بها الرجل وقد ورد في القران((بعضكم من بعض))(ال عمران- ١٩٥)، للدلالة على عدم وجود أي تمييز بينهما في الوضع الاعتباري، فالإسلام لا ينظر الى الرجل والمرأة على أن كل منهما بديل للآخر وانما ينظر بأنهما يكملان بعضهما(١٥٢)، ولذلك اخطأ المفكرون الذين نادوا بحق المساواة بينهما واعتقدوا أنهما متساويان من حيث استعداداتهما الفطرية وبذلك اخطأو في تصور الوجود الكامل للمرأة(١٥٣)، وهذا ما توضحه الآية ((الرجال قوامون على النساء بما فضل بعضهم على بعض))(النساء- ٣٤) .

وحقوق المرأة أول من فتح الطريق أمامها الاسلام وذلك من خلال إقرار أحقيتها بالوراثة فمن العهد القديم عدت الوراثة من أهم القضايا الاجتماعية و كانت مقياسا لتحديد مراتب الأفراد في المجتمع(١٥٤)، ومن الموضوعات التي تتعلق بحقوق المرأة موضوع تعدد الزوجات وأطلقوا عليه (تذكار العصر الجاهلي) لكن التجارب العلمية أثبتت انه تشريعا يتناسب مع الطبيعة البشرية لأن سد باب تعدد الزوجات إنما هو فتح لباب العلاقات غير الشرعية والتي مؤداها انتشار لنسبة الأطفال غير الشرعيين(١٥٥)، والزواج من أكثر من امرأة لا يتوقف على رغبة الزوج فحسب بل يستلزم مجموعة من الشروط منها الفائض في عدد النساء في ذلك المجتمع (١٥٦) .

د- قلق التكنولوجيا:-

لا يشك احد إن التطور العلمي امتد أثره الى ميادين متعددة، الفكرية منها و السياسية و الاجتماعية و التكنولوجية، سواء في حياتنا اليومية بل و حتى المستقبلية، و ينشد الإنسان من وراءه – التطور العلمي - الحياة المثلى و السعادة، إلا أن التطور التكنولوجي لم يكن في جميع جوانبه في مصلحة الإنسان فالآثار السلبية لذلك التطور تتضح من خلال الصناعة و الحرب(فتاريخ الأربعمائة سنة الأخيرة التي ازدهرت فيها العلوم و التكنولوجيا لم تزد في سعادة الإنسان، فإنسان اليوم أكثر افتقارا للسعادة من سلفه لان النظام التكنولوجي لم يعط الإنسان أكثر من مظاهر مادية فهو لا يملك القيم الروحية حتى يمنح أتباعه السعادة و الطمأنينة القلبية)(١٥٧)، و كان من آثار التقنية العلمية ماسي يصعب حصرها فسعادة الإنسان الاعتيادي في أوائل القرن التاسع عشر تضاءلت مقارنة بما كانت عليه قبل مائة عام(١٥٨)، و كيف تكون السعادة في مجتمع يصبح فيه التقدم التكنولوجي احد أسباب تهديد الإنسان، فالسلام لا يسود في المجتمعات التي تسعى في حروبها للتطور التكنولوجي(لقد سببت القنبلة النووية و الى درجة اكبر القنبلة الهيدروجينية مخاوف جديدة تتضمن شكوكا حول تأثير العلم على حياة الإنسان و بينت إن هناك خطر إبادة لكل أنواع الحياة على هذا الكوكب)(١٥٩)، وهذا بحد ذاته تهديد بالحرب و هو يجبر الدول على إعادة بناء أنظمتها الاجتماعية من جديد وفق توجهات مسيطرة في إنتاج التكنولوجيا و استخداماتها، فعلى الدول أن تتمتع بالقوة لتقف بوجه جيرانها و منافسيها(١٦٠)، و إذا كانت هذه هي نتيجة التقدم العلمي و التكنولوجي فكيف بنا إذن أن نتوقع عالما يسوده السعادة و السلام من صنع التكنولوجيا؟(١٦١) .

إذن كيف بالإنسان أن يفكر بمستقبل أفضل؟ هل بجانبه الروحي الذي انتزع منه؟ بالتأكيد سيكون بجانبه المادي و كل ما سينتجه سيكون خدمة للمادة و بذلك تكون التكنولوجيا قد خلقت عدوا رابعا للبشرية يضاف الى أعدائها الثلاث الأوائل (الفقر، و الجهل، و المرض) ذلك العدو الرابع هو (الإنسان ذاته) فعليه استعمال عقله بالشكل الصحيح و وضع القيم الروحية في موضعها الصحيح أيضا حتى تتحقق إنسانية الإنسان بأكمل صورها و حتى ننتشل الإنسان (من اخطر ما تهددنا به البيوتكنولوجيا هو احتمال أن تتغير الطبيعة البشرية، لان الطبيعة البشرية الموجودة هي ذو مغزى و فر استمرارية وطيدة لخبرتنا كجنس الطبيعة البشرية مع الدين هما ما يحدد اهمم قيمنا الأساسية)(١٦٢) .

و خلاصة القول يبدو من كل ما تقدم أن وحيد الدين خان سعى الى إدخال المفاهيم الإسلامية من خلال طرح الأسئلة لعلمية على أساس المفاهيم الدينية حتى يتسنى لها النفوذ الى قضايانا، أما

توظيف المناهج العلمية كان في مرحلة لاحقة لان المفاهيم التي يقوم عليها الاسلام ذات طبيعة خاصة تعبر عن غايات و معتقدات مختلفة عن تلك التي يعكسها الفكر الغربي.

و إذا كان خان قد سعى الى تحقيق أمر ما فانه كان يسعى الى ماسسة علم كلام جديد بناء على اسلمة المعرفة من خلال طرحه لفكرة (علم الكلام القرآني) حين حاول الاستدلال على القضايا العلمية بالنص القرآني، وتجلى ذلك أيضا في معالجته للقضايا التقليدية و المستحدثة، و قد وفق في ذلك لانه كان مستوعبا للتراث الاسلامي و العلم الحديث فضلا عن استيعابه و وعيه بمشاكل العالم الاسلامي، فالاسلمة بهذا الاعتبار هي صب المعرفة العلمية في قالب إسلامي.

الخاتمـــة :-

١- على الرغم من الحملات الكثيرة التي شنت ضد علم الكلام الاسلامي و بالذات الاتجاه الاعتزالي و الذي اخذ على عاتقه الدفاع عن الدين الاسلامي لكن الاتجاه الذي أفل في زمن ما عاد ليبزغ من جديد متمثلا (بالمعتزلة الجدد) يحملون هدفا جديدا يضاف الى هدفهم السابق و الهدف الجديد هو تبيين العقيدة الدينية .

٢- لم يعتمد خان على منهجا واحدا في بحثه للنظريات العلمية الغربية و إنما سعى لاستثمار كل منهج في موضعه المناسب، و أول المناهج حضورا هو المنهج النقدي واتسم نقده بالدقة و الموضوعية، أما الدقة فجاءت من خلال أحاطته بتلك النظريات العلمية و عرضه لها عرضا وافيا، أما موضوعيته فنلمسها في موقفه من الفكر الغربي، فعلى الرغم من انه مولوي أي ما يشابه المدرسة الدينية في البلاد العربية و غياب النزعة الأكاديمية لديه لكنه لم يركز على النواحي السلبية فقط بل دعا العقل المسلم لاستثمار الإمكانات الجديدة للعصر ليواجه الدين الاسلامي العلم حتى يبعث من جديد و يكون العلم بناء على ذلك مدخلا علميا الى الإيمان .

و لم ينس بنقده رجال الدين فرأى إن أحدى المشكلات التي يواجهها الاسلام ليست ثقافة الغرب فقط، بل برجال الدين الذين اكتفوا بأحد الموقفين:-

أ- أما محاربة الآخر المتمثل بالغرب .

ب- الاكتفاء بالقول إن ما جاء به العلم هو ما نعني به في الدين (إعجاز القرآن) دون النظر الى الأسباب التي تكمن خلف تطور العلم في تلك البلاد، ناهيك عن اعداد الإنسان الى اليوم الآخر .

٣- إذا كان المنهج النقدي حاضرا و بقوة في مشروع خان لكنه لم يكن المنهج الذي دعا اليه بشكل صريح، إن المنهج الآخر هو المنهج التجريبي، إلا أن دعوته الى الأخذ بالمنهج الأخير ينبغي أن لا

تفهم على انه استخدمه فعليا كعالم الكيمياء و الفيزياء...الخ في مختبر علمي فهذا قول لا يجانب الصواب، بل انه وظف نتائج المعارف العلمية بمنهاجها التجريبي لتبين العقيدة الدينية .

٤- صحيح إن لكل عصر علومه، و العلوم الطبيعية لم تبلغ في القرون التي ازدهر فيها علم الكلام الاسلامي ما بلغت اليه في العصر الحاضر لكن لا احد يتجاهل ما أبدعه علماء العرب في مجالهم كالحسن ابن الهيثم و الخوارزمي على سبيل المثال لا على سبيل الحصر، لكن علماء الكلام (القديم) لم يوظفوا منجزات العقل العلمي تلك لإثبات العقيدة الدينية لان التحدي الذي واجهه الدين الاسلامي لم يكن من العلم بل من الديانات الأخرى أما اليوم فالتحدي أصبح تحديان الأول تمثل بالدين المغاير و الثاني بالعقل العلمي .

٥- يؤكد خان على الوظيفة الجديدة لعلم الكلام الجديد وهي تبيين العقيدة الدينية بالأسلوب العلمي وهو لم يشر لا من قريب و لا من بعيد الى الديانات المختلفة التي يزخر بها المجتمع الهندي و التي دخل الاسلام معها في تحديات مختلفة و هذا إن دل على شئ فإنما يدل على المرحلة الجديدة التي دخل علم الكلام فيها .

٦- لم يكن خان الوحيد الذي استخدم مصطلح علم الكلام الجديد لكنه انفرد بربطه بمصطلح آخر (علم الكلام القرآني) و في بعض الأحيان استعاض عنهما (بعلم الكلام العلمي)، فلم يكن همه صناعة مصطلح بقدر ما كان يسعى لحل إشكالية شغلت المفكرين و هي إشكالية تسمية علم الكلام الجديد، فكان الكلام الجديد التزام بالمنهج القرآني الذي اتضح في أكثر من موضع .

٧- من الموضوعات التقليدية التي ناقشها خان هي قضية حدوث العالم، فهو لم يختلف معهم في انه حادث لكن معنى الحدوث لديه تعدى من كونه قضية نظرية الى أخرى عملية، و تتعلق الأخيرة بإمكانية تغيير العالم و تشكيله على حسب رؤى الإنسان و إخضاعه لإرادته في شتى المجالات إلا في مجال واحد إيجاده من العدم، و هنا يتضح دور العلم و إسهامه في إيجاد ذلك التغيير .

٨- إن طرح خان لعلم الكلام بهذه ألحله الجديدة يدفع العقل الى التفكير بنحو آخر بمفهوم المعرفة الذي ارتبط مع فيلسوف في عصر من العصور بالفضيلة، فتحول ليرتبط بعصر آخر بالسلطة، فدراسة الطبيعة بالمنهج التجريبي و ليس التأملي سيحيل فيمل بعد الى إيجاد علاقات مبنية على أساس القوة بين البشر و بذلك تصبح المعرفة العلمية بتقنياتها من كونها معرفة تسعى للسيطرة على الطبيعة الى معرفة تضع القواعد للسيطرة على العقل لا على الطبيعة بتوظيف السلطة بمعناها الخاطئ .

الهوامـــش

١- احمد خان:- ولد بدلهي عام ١٨١٧م و يعد من ابرز رجال الإصلاح الاسلامي في القرن (١٩م) ألف العديد من الكتب رد فيها على بعض المغرضين من المستشرقين و دعا فيها الى تجديد الفكر الاسلامي انفرد بآراء تثير الجدل في تفسير القران منها:- قوله إن الوحي الإلهي لم يكن باللفظ بل بالمعنى، و عند جمعه للآيات القرآنية المتعلقة بتعدد الزوجات استخلص منها المنع و الاكتفاء بواحدة، و من تآليفه (خطابات محمدية) و (الظاهرة القرآنية) ، توفي عام ١٨٨٩م و دفن في ساحة مسجد جامعة عليكرة التي أسسها،(\ar. Wikipedia. Org \wiki)

٢- زيعور، علي، الفلسفة الإسلامية في الهند قطاعاتها الهندوكية و الإسلامية المعاصرة مع مقدمات عن الفلسفة الشرقية و في الصين، مؤسسة عز الدين، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م، ص٤١٦.

٣- المرزوقي، أبو يعرب، آ فاق فلسفة عربية معاصرة، دار الفكر المعاصر، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠١، ص١٦ .

٤- جار الله، زهدي، المعتزلة، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت، الطبعة السادسة، ١٩٩٠، ص٢٢٨ .

٥- خان، وحيد الدين، الاسلام يتحدى، ترجمة ظفر الاسلام خان، مراجعة عبد الصبور شاهين، دار النصر، القاهرة، ١٩٩١،(من مقدمة الكتاب بقلم عبد الصبور شاهين)، ص١١ .

٦- أبو الأعلى المودوي:-ولد بمدينة اورنج آباد في ولاية حيدر آباد بالهند من أسرة مسلمة محافظة، لم يعلمه والده بالمدارس الانجليزية و اكتفى بتعليمه بالبيت، لكنه تعلم اللغة الأخيرة في أربعة أشهر الأمر الذي مكنه من إجراء المقارنة بين ماتنطوي عليه الثقافة الإسلامية و ما تتضمنه الثقافة الغربية و من أهم أعماله انه اصدر مجلة (ترجمان القران) عام ١٩٣٢م و كان لها دور أساس في الحركة الإسلامية في القارة الهندية، له مؤلفات كثيرة بلغت (٧٠) مصنفا بين رسالة و كتاب منها الأخلاق الاجتماعية و فلسفتها نحن و الحضارة الغربية،الاسلام في مواجهة التحديات المعاصرة، الاسلام و المدنية الحديثة،توفي بنيويورك عام ١٩٧٩م، (\ar. Wikipedia. org \wiki.)

٧- أبو الحسن الندوي:- مفكر إسلامي و داعية كبير ولد بقرية تكية في الهند عام ١٩١٣م ، تعلم القران الكريم وتعلم لغات عديدة(الاوردية، و الفارسية، و العربية، و الانكليزية) مما مكنه من قراءة الكتب المؤلفة في المواضيع الإسلامية و الحضارة الغربية من أهم مؤلفاته(ماذا خسر العالم

بانحطاط المسلمين) و الصراع بين الفكرة الإسلامية و الفكرة الغربية في الأقطار الإسلامية، و غيرها من المؤلفات توفي في الهند عام ١٩٩٩م، (\ar . wikipedia. Org \wiki\) .

٨- خان، وحيد الدين، من مقدمة كتاب الاسلام يتحدى، بقلم عبد الصبور شاهين، ص١١ .

٩- الرفاعي، عبد الجبار، مقدمة في السؤال اللاهوتي الجديد، دار الهادي، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥، ص٣٢ .

١٠- en . wikipedia . \wiki\ wahidu ddin – khan .

١١- www. Al risala . \ zmwk\ z. html

١٢- maulana wahidu ddin khan .

١٣- www . alrisala . org \ z . mwk \ z . html.

١٤- المصدر نفسه .

١٥- المصدر نفسه .

١٦- الرفاعي، عبد الجبار، المصدر نفسه، ص٣٢ .

١٧- www . alrisala . org \ z . mwk \ z . html .

١٨- الرفاعي، عبد الجبار، المصدر نفسه، ص٣٢ .

١٩-جدعان، فهمي، أسس التقدم عند مفكري الاسلام في العالم العربي الحديث، دار الشروق، عمان، الطبعة الثالثة، ١٩٨٨، ص ١٨٧.

٢٠- قراملكي، احد، التجديد في علم الكلام(بحث منشور في سلسلة علم الكلام الجديد و فلسفة الدين اعداد عبد الجبار الرفاعي، دار الهادي، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢،ص) .

٢١- حنفي، حسن، نحو علم كلام جديد، (بحث منشور في مجلة قضايا إسلامية)، العدد الخامس، ١٩٩٧م، ص٢١٤ .

٢٢- عمارة، محمد، الاتجاهات الجديدة في علم الكلام(بحث منشور في مجلة قضايا إسلامية معاصرة)، بيروت، العدد السادس عشر، ٢٠٠١ ، ص٧٦ .

٢٣-أوجست كونت(Auguste Comte):- قال كونت إن العقل مر بحالات ثلاثة(الحالة اللاهوتية، الحالة الميتافيزيقية، الحالة الواقعية)، ونحن الان نعيش الحالة الأخيرة، فالإنسان لا يدرك سوى الظواهر الواقعية المحسوسة و ما بينها من علاقات و إن المثل الأعلى لليقين يتحقق في العلوم التجريبية و انه يجب العدول عن كل بحث في العلل و الغايات القصوى(كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار القلم، بيروت، ص٣١٧.) .

٢٤- الفن توفلر(Alvin Tofler):- قدم توفلر دراسة في الموجة الثالثة رؤية جديدة ترتكز على مفهوم الموجات حين طرح عصورا ثلاثة(العصر الأول تمثل بالموجة الزراعية، العصر الثاني تمثل بالموجة الصناعية ذات المداخن، أما العصر الثالث فتمثل بعصر المعلومات) و يوضح توفلر سبب اختياره مصطلح الموجة لأنها تتمتع بخاصية الديناميكية و إذا اصطدمت مع بعضها البعض ينتج عن اصطدامها تيارات متعارضة قوية(عماد، عبد الغني، سوسيولوجيا الثقافة،مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦، ص٢٤٨- ٢٤٩) .

٢٥-الغرباوي، ماجد، إشكاليات التجديد، دار الهادي بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠١، ص٣٩.

٢٦-سروش، عبد الكريم، القبظ و البسط في الشريعة، ترجمة د. دلال عباس، دار الفكر الجديد للطباعة و النشر، العراق، ص١٩ .

٢٧-ملكيان، مصطفى، العقلانية و المعنوية(مقاربات في فلسفة الدين) ترجمة عبد الجبار الرفاعي، و حيدر نجف، دار الهادي، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥، ص٦١٤ .

٢٨-سروش، عبد الكريم، المصدر نفسه، ص٨٤ .

٢٩-عمارة، محمد، المصدر نفسه ، ص١٦.

٣٠- حُدَّ المنهج بعدة حدود تختلف باختلاف رؤية كل مفكر إلا أنها تتفق حول قضية محددة وهي انه الطريق الموصل الى الحقيقة فهناك من يعرفه بأنه البرنامج الذي يحدد لنا السبيل للوصول الى الحقيقة في العلوم، او انه ((طريق البحث عن الحقيقة في أي علم من العلوم، او في أي نطاق من نطاقات المعرفة الانسانية)) (ألفضلي، عبد الهادي، أصول البحث، دار المؤرخ العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٢، ص٥٥,٥٦ .) .

و إن عرف المنهج بأنه مجموعة من الخطوات إلا أن ذلك لا يعني انه عبارة عن لائحة من التعليمات لا ينبغي الانحراف عنها و لا يعني أيضا انه مجرد منهج استقرائي او استنباطي الذي ألفنا ترديده لدى فرانسيس بيكون و جون ستيوارت مل فذلك ينتمي الى مرحلة معينة من تطور العلم، و مادام العلم يتطور فلابد أن يتطور منهجه، وهو لا يقتصر على الاكتشاف بل يتجاوزه الى الإبداع، ومن وظائف المنهج الوصف و التفسير و التحكم و التنبؤ، أما بنيته الأساسية هي الوقائع و المفهومات و الفروض و القوانين و النظريات، و أدواته الملاحظة و التجربة، أما لغته فهي الرياضيات . (قنصوه، د. صلاح، فلسفة العلم، دار الثقافة للطباعة و النشر، القاهرة، ١٩٨١، ص١٤٣) .

٣١- المنهج البنيوي(Structuralisme):- منهج مشترك بين بعض العلوم الانسانية لأدراك الواقع البشري من حيث هو ممارسة لا من حيث هو مفهوم و من حيث هو كلية (بنية) لها معنى في ذاتها و لا معنى لعناصرها إلا بالنسبة لبعضها البعض و بالنسبة للكل، و البنيوية منهج تحليلي و موضوعي لا يصف العناصر التي تؤلف كلاما مأخوذا في ذاته، ولكنه يصف ارتباط هذه العناصر و نظام عملها،(ديديه، جوليا، موسوعة الفلسفة، ترجمة فرانسوا أيوب، مكتبة انطوان، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٢، ص٣٢٦ .) .

٣٢-حنفي، حسن، الحضور هو في تحويل التراث الى حراك اجتماعي(حوار منشور في مجلة المستقبل العربي)، اجرى الحوار عبد الإله بلقزيز، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت،عدد (٣٢١)، ٢٠٠٥، ص١٤٦.

٣٣-المنهج الظاهراتي(Phenomenologie) :- تدل الظاهراتية على مذهب ادموند هوسرل، و تنطلق الظاهراتية من نقد الماورائية الكلاسيكية و تتجه للعودة الى ما هو حسي و قد تصور هوسرل هذه العودة عودة الى الحدس الأصلي بالأشياء و الأفكار و يفسر هذا الحدس الأصلي باللجوء الى مثل رياضي فيقول انه إذا كان بإمكاننا أن نتصور ثلاثة او أربعة أشياء فليس بإمكاننا بالحدس أن نتصور ألف من هذه الأشياء إنما يمكننا فقط أن نتناولها بالفكر، و على هذا النحو يميز هوسرل بين نمطين متعارضين من العلاقة مع المعطى هما:- الإدراك الحقيقي الذي هو أصلي، و الفكر الذي لا يقوم إلا باستهداف الشئ،(ديديه، جوليا، المصدر نفسه، ص٣٠٥).

٣٤-الهرمينوطيقا:- منهج تاويلي يسعى حيثما طبق الى الرجوع الى المصادر الأصلية و البدايات الأولى للحصول على فهم جديد للمعنى الذي ظل محل تحريف و الذي سببه الاستعمالات السيئة غير الوجيهة، و يستعمل التاويل عندما لا يمكن فهم دلالة النص فورا فيكون التاويل في هذه الحالة ضروري، و لا يحاول المؤول و بحضور نص ما تطبيق معيار عام لحالة خاصة و إنما ينصب اهتمامه على الكشف عن دلالة أصلية متوارية خلف المكتوب المراد معالجته،(غادامير، هانس غيورغ، فلسفة التاويل(الأصول، المبادئ، الأهداف)، ترجمة محمد شوقي الزين، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الثانية، ٢٠٠٦، ص٦٦) .

٣٥-قراملكي، احد، المصدر نفسه ، ص٨٧.

٣٦-قطيعة معرفية(Epistemologicol Break):- يعتقد غاستون باشلار(Gaston Bachelard)إن التراكم الفكري و الثقافي بقدر ما يساعد على أغناء الوعي يعمل أيضا على إعاقة تقدمه إن لم نحدث فيه تغييرا كيفيا و جذريا، فالمعرفة الموضوعية المباشرة تعتبر بالضرورة مغلوطة فهي تقدم خطابا يجب تصحيحه،(باشلار، غاستون، تكوين العقل العلمي، خليل احمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر، بيروت، ص١٣) .

٣٧-الخولي، يمنى، طريف، الطبيعيات في علم الكلام، دار قباء، القاهرة، ١٩٩٨، ص٧٠ .

٣٨-عمارة، محمد، المصدر نفسه، ص٢٢ .

٣٩-أركون، محمد، اين هو الفكر الاسلامي المعاصر، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٥، من مقدمة الكتاب.

٤٠-طريف، يمنى، المصدر نفسه، ص١٦ .

٤١-ألفضلي، عبد الهادي، المصدر نفسه، ص٥١-٦٦ .

٤٢-إسلام، عزمي، مقدمة لفلسفة العلوم الفيزيائية و الرياضية، مطبعة دياب، القاهرة، ١٩٧٧، ص٤٨ .

٤٣-ألفضلي، عبد الهادي، المصدر نفسه، ص٥٢ .

٤٤-ألفضلي، عبد الهادي، المصدر نفسه، ص٥٤ .

٤٥-خان، وحيد الدين، واقعنا و مستقبلنا في ضوء الاسلام، ترجمة د. سمير عبد الحميد، مراجعة عبد الحليم عويس، دار الصحوة، القاهرة، ١٩٨٤، الطبعة الأولى، ص٢٤٣.

٤٦-إسلام، عزمي، المصدر نفسه، ص٥٠.

٤٧-ديديه، جوليا، المصدر نفسه، ص٣٢٦ .

٤٨-خان، وحيد الدين، الدين في مواجهة العلم، ترجمة ظفر الاسلام خان، مراجعة عبد الحليم عويس، دار النفائس، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٩٨٧، ص٦٣.

٤٩-خان، وحيد الدين، واقعنا، ص ٢٨٤ .

٥٠-بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، مطبعة سليمان زادة، إيران، الجزء الثالث، الطبعة الأولى، ١٤٢٧، ص٩٥ .

٥١-خان، وحيد الدين، قضية البعث الاسلامي(المنهج و الشروط)، ترجمة محسن عثمان، مراجعة عبد الحليم عويس، دار الصحوة، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٨٤، ص٩٢ .

٥٢-الجابري، محمد عابد، المنهاج التجريبي و تطور الفكر العلمي، الجزء الثاني، دار الطليعة، بيروت، ص١٠ .
٥٣-خان، وحيد الدين، إمكانات جديدة للدعوة الإسلامية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٢، ص٤ .
٥٤- خان، وحيد الدين، واقعنا و مستقبلنا، ص٢٤٨ .
٥٥- المصدر نفسه، الصفحة نفسها .
٥٦-خان، وحيد الدين، قضية البعث، ص٤٦ .
٥٧-الجابري، محمد عابد، (من المقدمة التحليلية لكتاب الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة لابن رشد)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثانية، ٢٠٠١، ص١٦ .
٥٨-البغدادي،عبد القاهر، أصول الدين، مطبعة الدولة، استانبول، الطبعة الأولى، ١٩٢٨، ص٥ .
٥٩- فروخ، عمر، تاريخ الفكر العربي الى أيام ابن خلدون، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٨١، ص٢٩١ .
٦٠- الجاحظ، أبي عثمان عمرو بن بحر، رسائل الجاحظ الأدبية، تقديم د. علي بو ملحم، دار مكتبة الهلال بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٧، ص .
٦١- خان، وحيد الدين، الدين في مواجهة العلم، ص٦ .
٦٢- خان، وحيد الدين، الاسلام يتحدى، ص.٦١
٦٣- خليل، ياسين، مقدمة للفلسفة المعاصرة، مطبعة دار الكتب، بيروت، ص١٤٤.
٦٤- هوسرل، آدمون، الفلسفة علما دقيقا، ترجمة محمود رجب، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢، ص٣٠ .
٦٥- كان نيوتن بروتستانتي المذهب في الدين وكان متحمسا للبروتستانتية على الرغم من انه لم يكن متمسكا بالشعائر الدينية ولهذا انه لما حاول الملك جيمس الثاني أن يفرض المذهب الكاثوليكي على انكلترا كان نيوتن في طليعة المقاومين هذا الاتجاه، (بدوي، د. عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة،ج٣، ص٣٥٠) .
٦٦- كرم، يوسف، المصدر نفسه، ص١٥٤ .
٦٧- خان، وحيد الدين، الاسلام يتحدى، ص٣٥ .
٦٨- بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ج١، ص٤٧٤ .

٦٩- دارون، تشارلز، أصل الأنواع، ترجمة مجدي محمود المليجي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، طبعة أولى، ٢٠٠٤، ص٤٠ .

٧٠- دارون، تشارلز، المصدر نفسه، ص٤٤ .

٧١- كانغيلام، جورج، دراسات في تاريخ العلوم و فلسفتها، ترجمة محمد بن ساسي، مراجعة محمد محجوب، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧، ص١٧٤ .

٧٢- بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ج١، ص٤٧٤ .

٧٣- خان، وحيد الدين، الدين في مواجهة العلم، ص٢١ .

٧٤- خان، وحيد الدين، واقعنا، ص٢٤١ .

٧٥- خان، وحيد الدين، إمكانات جديدة، ص٧ .

٧٦- خان، وحيد الدين، الاسلام يتحدى، ص.٤٥

٧٧- باشلار، غاستون، الفكر العلمي الجديد، ترجمة عادل العوا مراجعة عبدالله عبد الدايم، منشورات وزارة السياحة و الثقافة و الإرشاد القومي، دمشق، ١٩٦٩، ص٥٨ .

٧٨- الجابري، علي حسين، فلسفة التاريخ في الفكر العربي المعاصر، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ١٩٩٣، ص٢٤٤ .

٧٩- مجاهد، حورية توفيق، الفكر السياسي من أفلاطون الى محمد عبده، مكتبة الانجلو المصرية، مصر، الطبعة الثالثة، ١٩٩٩، ص٤٨٨ .

٨٠- ماركس، كارل و انجلز، فردريك، البيان الشيوعي، ترجمة محمد شريح، دار الجمل، ألمانيا، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠، ص٦٥ .

٨١- انجلز، فردريك، مبادئ الشيوعية، دار الفارابي، بيروت، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٧، ص٦٣

٨٢- نبي، سربست، كارل ماركس (مسالة الدين)، قدم له د. نصر حامد أبو زيد، دار كنعان، دمشق، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢، ص١٣٨ .

٨٣- خان، وحيد الدين، الدين في مواجهة العلم، ص١٣٠ .

٨٤- خان، وحيد الدين، التفسير السياسي للدين، دار الرسالة القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩١، ص١٣ .

٨٥- فرويد، سيجموند، تفسير الأحلام تبسيط د. نظمي لوقا، دار الهلال، مصر، ١٩٦٢، ص.١٨٩

٨٦- فرويد، سيجموند، الأنا و ألهو، ترجمة د. محمد عثمان نجاتي، دار الشروق، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٩٨٢ .

٨٧- فرويد، سيجموند، تفسير الأحلام، ص١٨٥ .

٨٨- ليبين، فاليري، فرويد (التحليل النفسي و الفلسفة الغربية المعاصرة)، ترجمة زياد ملا، دار الطليعة الجديدة، سوريا، الطبعة الأولى، ١٩٩٧، ص٥٨ .

٨٩- فرويد، سيجموند، علم نفس الجماهير، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦، ص٦٠ .

٩٠- عباس. فيصل، التحليل النفسي و الاتجاهات الفرويدية-المقاربة العيادية- دار الفكر العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٦، ص٤٢ .

٩١- فرويد، سيجموند، محاضرات جديدة في التحليل النفسي، ترجمة عزت راجح مراجعة محمد فتحي، دار مصر للطباعة، مصر، ص٣٠ .

٩٢- المصدر السابق نفسه، ص٣٢ .

٩٣- خان، وحيد الدين، الاسلام يتحدى، ص٤٧ .

٩٤- ليبين، فاليري، المصدر نفسه، ص١٨٠ .

٩٥- المذهب الانساني(Humanisme):- حركة قام بها في عصر النهضة كل من (ايراسموسو مونتانيو بوديه) و الفلسفة الخاصة لهذا المذهب الدفاع عن فكرة تطور حضاري باتجاه صيغة مثلى للإنسانية يكون فيها الإنسان حرا بفضل التقدم التقني إزاء أعراض الطبيعة كالجوع و لمرض و البرد و حرا إزاء غيره من الناس في مجتمع لا صراع فيه و لا طبقات وتنطبق هذه المفردة على ديانة الانسانية التي أراد أوكست كومت إحلالها محل الديانة ألاهية كما تنطبق على كل نظرية فلسفية او اجتماعية او سياسية هدفها تطوير إمكانات الإنسان الى ما لا نهاية (ديديه، جوليا،المصدر نفسه، ص٤٩٦) .

٩٦- خان، وحيد الدين، الدين في مواجهة العلم، ص٩٤ .

٩٧- المصدر السابق نفسه، ص٦٧ .

٩٨- المصدر السابق نفسه، ص١٢٠ .

٩٩- خان، وحيد الدين، عليكم بسنتي، الرسالة للإعلام الدولي، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٢، ص٢٢ .

١٠٠- خان، وحيد الدين، الاسلام يتحدى، ص١٤ .

١٠١- خان، وحيد الدين، نحو علم كلام جديد(بحث منشور في مجلة قضايا إسلامية معاصرة)، رئيس التحرير عبد الجبار الرفاعي، الفلاح للنشر و التوزيع، العددان (١٦-١٧)، ٢٠٠١ ، ص٣٠١ .

١٠٢- خان، وحيد الدين، الاسلام يتحدى، ص١٤ .

١٠٣- خان، وحيد الدين، القضية الكبرى، الرسالة للإعلام الدولي، القاهرة، ص٨٣.

١٠٤- خان، وحيد الدين، الاسلام يتحدى، ص٣٠ .

١٠٥- خان، وحيد الدين، قضية البعث، ص١٠٥ .

١٠٦- خان، وحيد الدين، نحو علم كلام جديد، ص٢٩٨ .

١٠٧- خان، وحيد الدين، عليكم بسنتي، ص٢٢ .

١٠٨- خان، وحيد الدين، قضية البعث، ص٤٨

١٠٩- خان، القضية الكبرى، ص١١٦ .

١١٠- خان، وحيد الدين، إمكانات جديدة، ص٤ .

١١١- خان، وحيد الدين، نحو علم كلام جديد ، ٩٧ ٢ص

١١٢- خان، وحيد الدين، قضية البعث، ص١٠٤ .

١١٣- خان، وحيد الدين، نحو علم كلام جديد، ص٢٩٨ .

١١٤- النظرية النسبية:- لقد صاغ آينشتاين نظريته النسبية المقصورة عام ١٩٠٥ ثم تابع أبحاثه فخرج بنظرية النسبية المعممة عام ١٩١٥، و استخلص من طريقة التحول اللورنزية نتيجتها المحتومة فكسر طوق الفيزياء الكلاسيكية و مفاهيمها الأساسية كمفاهيم الزمان و المكان و الحركة و السرعة(المطلقات)، فرأى اينشتاين إن هذه المفاهيم نسبية، و من خلال هذا المنظور يرى اينشتاين إن عالم الفيزياء يسعى الى تأسيس نماذج فكرية لفهم حقيقة العالم الخارجي عن طريق الرياضيات التي تمثل الإبداع العقلي و الدقة المنشودة، (عبد القادر، د. ماهر، دراسات في فلسفة العلوم، دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٩، ص١٣١ .

١١٥- خان، وحيد الدين، نحو علم كلام جديد، ص٢٩٩ .

١١٦- خان، وحيد الدين، قضية البعث، ص١١٧ .

١١٧- خان، وحيد الدين، نحو علم كلام جديد، ص٣٠٠ .

١١٨- خان، وحيد الدين، قضية البعث، ص١١٨ .

١١٩- خان، وحيد الدين، نحو علم كلام جديد، ص٣٠١ .

١٢٠- خان، وحيد الدين، المصدر السابق نفسه، ص٣٠٠ .

١٢١- خان، وحيد الدين، المصدر السابق نفسه، ص٢٩٩ .

١٢٢- النجار، جميل موسى، فلسفة التاريخ مباحث نظرية، المكتبة العصرية، بغداد، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧، ص١٥٥ .

١٢٣- اللاادرية(Agnosticism):- مذهب فلسفي يعتبر بلوغ المطلق متعذر على العقل البشري، و هو تعبير عام عن عقل وضعي حين يتناول أمور التجربة و ارتيابي حين يتناول أمور الدين و يتعارض الفيلسوف اللاادري مع الفيلسوف الادري الذي يشيد بالاعتقاد اللاعقلاني، و مع الفيلسوف الدوغمائي الذي يؤكد الحقيقة المطلقة لتعليلاته العقلانية،(ديديه، جوليا، المصدر نفسه، ص٤٤٣).

١٢٤- خان، وحيد الدين، الاسلام يتحدى، ص٧٢ .

١٢٥-المصدر السابق نفسه، ص٨٠ .

١٢٦-المصدر السابق نفسه، ص٩١ .

١٢٧-المصدر السابق نفسه، ص٧٥ .

١٢٨- الإشراق:- هو حدوث الإلهامات من الله للصوفي بطريق مباشر و على باطنه او قلبه، و أداة المعرفة بالنسبة للصوفي الحدس الوجداني غير العقلي،(التفتازاني، أبو ألوفا، الموسوعة الفلسفية العربية (مادة الإشراق)، تحرير معن زيادة، مركز الإنماء القومي، بيروت، الطبعة الأولى، المجلد الأول، ١٩٨٦،ص ٧٣) .

١٢٩-خان، وحيد الدين، الاسلام يتحدى، ص١٥١ .

١٣٠- خان، وحيد الدين، القضية الكبرى، ص ٦٩ .

١٣١- خان، الدين في مواجهة العلم، ص ١١٢ .

١٣٢- خان، وحيد الدين، ص٢٥ .

١٣٣- خان، وحيد الدين، إمكانات جديدة، ص١٦ .

١٣٤- خان، وحيد الدين، الاسلام يتحدى، ص١٥٤ .

١٣٥-المصدر السابق نفسه، ص١١٢ .

١٣٦-المصدر السابق نفسه، نفس الصفحة .

١٣٧- خان، وحيد الدين، القضية الكبرى، ص١٢ .

١٣٨- خان، وحيد الدين، الاسلام يتحدى، ص١٢٠ .

١٣٩- نفس المصدر السابق، ص١١٨ .

١٤٠- خان، وحيد الدين، الاسلام يتحدى، ص١٣٥ .

١٤١- المصدر السابق نفسه، ص١٢٢ .

١٤٢- المصدر السابق نفسه، ص١٢٣.

١٤٣- المصدر السابق نفسه، ص١٢٦ .

١٤٤- الحضارة:- يذكر مفهوم الحضارة بمرحلة معينة بلغتها التقنية فنميز بين(حضارة العصر الحجري، و بين حضارة العصر الحديدي، و بين حضارة الفحم الحجري، و بين حضارة البترول، و بين حضارة العصر الذري)، و التقنية تمثل جسم الحضارة أما الثقافة فتمثل روحها و يحتفظ مفهوم الحضارة دائما بمعنى معياري، و يحتم تقدم الحضارة تقدم التقنية الذي يمكن الإنسان من السيطرة على الطبيعة كما يحتم تقدما اجتماعيا و أخلاقيا باتجاه تحرر الشعوب المستعبدة باتجاه مجتمع لا يعرف الحروب و الطبقات ولا سيما باتجاه زوال التخلف في البلدان المتأخرة، و يجب الانفهم مفهوم الحضارة في المجال الثقافي بشكل هيمنة الثقافة الغربية على بقية الثقافات إنما تفهم بشكل مبادلات يعود لها الفضل في جعل الثقافات تتفاهم و يغني بعضها بعضا،(ديديه، جوليا، المصدر نفسه، ص١٨٧).

١٤٥- التحديث و التغريب:- إن مفهوم التحديث يعني القبول بالتكنولوجيا التقدم العلمي الذي ينجزه الغرب، أما مفهوم التغريب فانه يعني القبول بالقيم الغربية المتمثلة بالحرية و المساواة و حقوق الإنسان، (ألمسيري، عبد الوهاب، الفلسفة المادية و تفكيك الإنسان، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢، ص١٣٦).

١٤٦- خان، وحيد الدين، الدين في مواجهة العلم، ص١٣٥.

١٤٧- خان، الاسلام يتحدى، ص٢٢٣ .

١٤٨- المصدر السابق نفسه، ص٢٣٨ .

١٤٩- الميلاد، زكي، الاسلام و المرأة(تجديد التفكير الديني في مسالة المرأة)، مركز الحضارة لتنمية الفكر الاسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨، ص٦٠ .

١٥٠- خان، وحيد الدين، المرأة بين شريعة الاسلام و الحضارة الغربية، ترجمة سيد رئيس احمد الندوي مراجعة د. ظفر الاسلام خان، دار الصحوة القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٤، ص٣٦ .

١٥١- خان، وحيد الدين، نفس المصدر السابق، ص٨١ .

١٥٢- المصدر السابق نفسه، ص١٨٠ .

١٥٣- خان، وحيد الدين، خطا التفسير، الرسالة الدولية للإعلام،القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٢، ص.٢٣٤

١٥٤- خان، وحيد الدين، المرأة، ص٥٥ .

١٥٥- خان، وحيد الدين، الاسلام يتحدى، ص٢٣٦ .

١٥٦- خان، وحيد الدين، المرأة، ص٢٣٧ .

١٥٧- خان، وحيد الدين، الاسلام يتحدى، ص١٣٢ .

١٥٨- رسل ، برتراند، اثر العلم في المجتمع، ترجمة صباح صديق، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨، ص٤٣ .

١٥٩- المصدر السابق نفسه، ص١١٠ .

١٦٠- خان، وحيد الدين، الاسلام يتحدى، ص١٣٣ .

١٦١- فوكوياما، فرنسيس، نهاية التاريخ و الإنسان الأخير، ترجمة فؤاد شاهين و آخرون، مراجعة مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت، ١٩٩٣، ص٩٥ .

١٦٢- فوكوياما، فرنسيس، نهاية الإنسان(عواقب الثورة البيوتكنولوجية)، ترجمة احمد مستجير، مكتبة الأسرة، القاهرة، ٢٠٠٣، ص٣٣ .

المصـــادر

أ- الكتب العربية والمترجمة:-

١-أركون، محمد، أين هو الفكر الاسلامي المعاصر، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٥.

٢-إسلام ،عزمي، مقدمة لفلسفة العلوم الفيزيائية و الرياضية، مطبعة دياب، القاهرة، ١٩٧٧.

٣- انجلز، فردريك، مبادئ الشيوعية، دار الفارابي، بيروت، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٧.

٤-باشلار، غاستون، الفكر العلمي الجديد، ترجمة عادل العوا مراجعة عبدالله عبد الدايم، منشورات وزارة السياحة و الثقافة و الإرشاد القومي، دمشق، ١٩٦٩.

٥-باشلار، غاستون، تكوين العقل العلمي، خليل احمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر، بيروت.

٦-بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، مطبعة سليمان زادة، إيران، الجزء الثالث، الطبعة الأولى، ١٤٢٧.

٧-البغدادي،عبد القاهر ، أصول الدين، مطبعة الدولة، استانبول، الطبعة الأولى، ١٩٢٨.

٨- التفتازاني، أبو ألوفا، الموسوعة الفلسفية العربية (مادة الإشراق)، تحرير معن زيادة، مركز الإنماء القومي، بيروت، الطبعة الأولى، المجلد الأول، ١٩٨٦.

٩- الجابري، علي حسين، فلسفة التاريخ في الفكر العربي المعاصر، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ١٩٩٣.

١٠-الجابري، محمد عابد، المنهاج التجريبي و تطور الفكر العلمي، الجزء الثاني، دار الطليعة،بيروت.
١١-الجابري، محمد عابد، (من المقدمة التحليلية لكتاب الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة لابن رشد)، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت، الطبعة الثانية، ٢٠٠١.
١٢- الجاحظ، أبي عثمان عمرو بن بحر، رسائل الجاحظ الأدبية، تقديم د. علي بو ملحم، دار مكتبة الهلال بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٧.
١٣- جار الله، زهدي، المعتزلة، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت، الطبعة السادسة، ١٩٩٠.
١٤-جدعان، فهمي، أسس التقدم عند مفكري الاسلام في العالم العربي الحديث، دار الشروق، عمان، الطبعة الثالثة، ١٩٨٨.
١٥- خان، وحيد الدين، الاسلام يتحدى، ترجمة ظفر الاسلام خان، مراجعة عبد الصبور شاهين، دار النصر، القاهرة .
١٦-خان، وحيد الدين، واقعنا و مستقبلنا في ضوء الاسلام، ترجمة د. سمير عبد الحميد، مراجعة عبد الحليم عويس، دار الصحوة، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٨٤ .
١٧-خان، وحيد الدين، قضية البعث الاسلامي(المنهج و الشروط)، ترجمة محسن عثمان، مراجعة عبد الحليم عويس، دار الصحوة، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٨٤.
١٨-خان، وحيد الدين، الدين في مواجهة العلم، ترجمة ظفر الاسلام خان، مراجعة عبد الحليم عويس، دار النفائس، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٩٨٧، ص٦٣.
١٩- خان، وحيد الدين، التفسير السياسي للدين، دار الرسالة القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩١.
٢٠- خان، وحيد الدين، خطا التفسير، الرسالة الدولية للإعلام، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٢.
٢١-خان، وحيد الدين، إمكانات جديدة للدعوة الإسلامية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٢,
٢٢- خان، وحيد الدين، عليكم بسنتي، الرسالة للإعلام الدولي، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٢.
٢٣- خان، وحيد الدين، المرأة بين شريعة الاسلام و الحضارة الغربية، ترجمة سيد رئيس احمد الندوي مراجعة د. ظفر الاسلام خان، دار الصحوة القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٤.
٢٤- خان، وحيد الدين، القضية الكبرى، الرسالة للإعلام الدولي، القاهرة .
٢٥- خليل، ياسين، مقدمة للفلسفة المعاصرة، مطبعة دار الكتب، بيروت .
٢٦-الخولي، يمنى، طريف، الطبيعيات في علم الكلام، دار قباء، القاهرة، ١٩٩٨.

٢٧- دارون، تشارلز، أصل الأنواع، ترجمة مجدي محمود المليجي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، طبعة أولى، ٢٠٠٤.

٢٨- ديديه، جوليا، موسوعة الفلسفة، ترجمة فرانسوا أيوب، مكتبة انطوان، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٢.

٢٩- رسل، برتراند، اثر العلم في المجتمع، ترجمة صباح صديق، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، طبعة أولى، ٢٠٠٨.

٣٠- الرفاعي، عبد الجبار، مقدمة في السؤال اللاهوتي الجديد، دار الهادي، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥.

٣١- زيعور، علي، الفلسفة الإسلامية في الهند قطاعاتها الهندوكية و الإسلامية المعاصرة مع مقدمات عن الفلسفة الشرقية و في الصين، مؤسسة عز الدين، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م .

٣٢-سروش، عبد الكريم، القبظ و البسط في الشريعة، ترجمة د. دلال عباس، دار الفكر الجديد للطباعة و النشر، العراق .

٣٣- عباس، فيصل، التحليل النفسي و الاتجاهات الفرويدية-المقاربة العيادية- دار الفكر العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٦.

٣٤- عبد القادر، ماهر، دراسات في فلسفة العلوم، دار المعرفة الجامعية، مصر، ١٩٨٩.

٣٥- عماد، عبد الغني، سوسيولوجيا الثقافة،مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت،الطبعة الأولى، ٢٠٠٦ .

٣٦- غادامير، هانس غيورغ، فلسفة التاويل(الأصول، المبادئ، الأهداف)، ترجمة محمد شوقي الزين، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الثانية، ٢٠٠٦.

٣٧-الغرباوي، ماجد، إشكاليات التجديد، دار الهادي بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠١.

٣٨- فروخ، عمر، تاريخ الفكر العربي الى أيام ابن خلدون، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٨١.

٣٩- فرويد، سيجموند، تفسير الأحلام تبسيط د. نظمي لوقا، دار الهلال، مصر، ١٩٦٢.

٤٠- فرويد، سيجموند، الأنا و ألهو، ترجمة د. محمد عثمان نجاتي، دار الشروق، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٩٨٢ .

٤١- فرويد، سيجموند، علم نفس الجماهير، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦.
٤٢- فرويد، سيجموند، محاضرات جديدة في التحليل النفسي، ترجمة عزت راجح مراجعة محمد فتحي، دار مصر للطباعة، مصر.
٤٣- ألفضلي، عبد الهادي، أصول البحث، دار المؤرخ العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٢،
٤٤- فوكوياما، فرنسيس، نهاية التاريخ و الإنسان الأخير، ترجمة فؤاد شاهين و آخرون، مراجعة مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت، ١٩٩٣.
٤٥- فوكوياما، فرنسيس، نهاية الإنسان(عواقب الثورة البيوتكنولوجية)، ترجمة احمد مستجير، مكتبة الأسرة، القاهرة، ٢٠٠٣.
٤٦- قنصوه، صلاح، فلسفة العلم، دار الثقافة للطباعة و النشر، القاهرة، ١٩٨١.
٤٧- كانغيلام، جورج، دراسات في تاريخ العلوم و فلسفتها، ترجمة محمد بن ساسي، مراجعة محمد محجوب، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧.
٤٨- كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار القلم، بيروت .
٤٩- ليبين، فاليري، فرويد (التحليل النفسي و الفلسفة الغربية المعاصرة)، ترجمة زياد ملا، دار الطليعة الجديدة، سوريا، الطبعة الأولى، ١٩٩٧.
٥٠- ماركس، كارل و انجلز، فردريك، البيان الشيوعي، ترجمة محمد شريح، دار الجمل، ألمانيا، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠.
٥١- مجاهد، حورية توفيق، الفكر السياسي من أفلاطون الى محمد عبده، مكتبة الانجلو المصرية، مصر، الطبعة الثالثة، ١٩٩٩.
٥٢- المرزوقي، أبو يعرب، آ فاق فلسفة عربية معاصرة، دار الفكر المعاصر، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠١.
٥٣- ألمسيري، عبد الوهاب، الفلسفة المادية و تفكيك الإنسان، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢ .
٥٤-ملكيان، مصطفى، العقلانية و المعنوية(مقاربات في فلسفة الدين) ترجمة عبد الجبار الرفاعي، و حيدر نجف، دار الهادي، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥.
٥٥- الميلاد، زكي، الاسلام و المرأة(تجديد التفكير الديني في مسالة المرأة)، مركز الحضارة لتنمية الفكر الاسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨ .

٥٦- نبي، سربست، كارل ماركس (مسالة الدين)، قدم له د. نصر حامد أبو زيد، دار كنعان، دمشق، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢، ص١٣٨ .

٥٧- النجار، جميل موسى، فلسفة التاريخ مباحث نظرية، المكتبة العصرية، بغداد، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧.

٥٨- هوسرل، آدمون، الفلسفة علما دقيقا، ترجمة محمود رجب، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢.

ب- البحوث والمقالات:-

٥٩ - حنفي، حسن، نحو علم كلام جديد، (بحث منشور في مجلة قضايا إسلامية)، العدد الخامس، ١٩٩٧م .

٦٠- حنفي، حسن، الحضور هو في تحويل التراث الى حراك اجتماعي(حوار منشور في مجلة المستقبل العربي)، اجري الحوار عبد الإله بلقزيز، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، العدد(٣٢١)، ٢٠٠٥ .

٦١- خان، وحيد الدين، نحو علم كلام جديد(بحث منشور في مجلة قضايا إسلامية معاصرة)، رئيس التحرير عبد الجبار الرفاعي، الفلاح للنشر و التوزيع، العددان (١٦-١٧)، ٢٠٠١.

٦٢- عمارة، محمد، الاتجاهات الجديدة في علم الكلام(بحث منشور في مجلة قضايا إسلامية معاصرة)، بيروت، العدد السادس عشر، ٢٠٠١.

٦٣- قراملكي، احد، التجديد في علم الكلام(بحث منشور في سلسلة علم الكلام الجديد و فلسفة الدين اعداد عبد الجبار الرفاعي)، دار الهادي، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢.

ج-شبكة المعلومات (الانترنت):-

64-en . wikipedia . \wiki\ wahiduddin – khan
65-maulana wahidu ddin khan
66-www . alrisala . org \ z . mwk \ z . html