

جامعة اليرموك
كلية الشريعة
قسم أصول الدين

آراء بعض الحدائين العرب في
الدراسات القرآنية المعاصرة
عرض ونقد

إعداد الطالب

مستطفي محمد مستطفي الحسن

الرقم الجامعي

٢٠٠٤٢٥٠١١

إشراف

الأستاذ الدكتور محمد إبراهيم الشافعي

قُدِّمت هذه الأطروحة استكمالاً لمتطلبات درجة دكتوراه
فلسفة في تخصص التفسير وعلوم القرآن في جامعة اليرموك

آراء بعض الحداثيين العرب في الدراسات
القرآنية المعاصرة

عرض ونقد

إعداد الطالب

مصطفى محمد مصطفى الحسن

قدّمت هذه الأطروحة استكمالاً لمتطلبات درجة دكتوراه
فلسفة في تخصص التفسير وعلوم القرآن في جامعة اليرموك - إربد - الأردن

وافق عليها

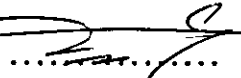
رئيساً ومشرفاً



أ.د. محمد إبراهيم الشافعي

أستاذ التفسير في كلية الشريعة - جامعة اليرموك

عضواً



أ.د. عبد الله مرحول السوالمة

أستاذ الحديث في كلية الشريعة - جامعة اليرموك

عضواً



أ.د. عبد الله أبو السعود بدر

أستاذ التفسير في كلية الشريعة - جامعة اليرموك

عضواً



أ.د. عزمي طه السيد أحمد

أستاذ الفلسفة والفكر الإسلامي في كلية الشريعة - جامعة آل بيت

عضواً



د. يوسف محمد الزيوت

أستاذ العقيدة في كلية الشريعة - جامعة اليرموك

نوقشت يوم الخميس 27 محرم 1433هـ الموافق 22 ديسمبر 2011م

الشكر والتقدير

يطيب لي أن أتوجّه بخالص الشكر والامتنان إلى أستاذي ومعلمي الأستاذ الدكتور محمد إبراهيم الشافعي -حفظه الله-، لما تفضل به إرشادات وتوجيهات ونصائح، مما كان له الأثر الكبير في إتمام هذه الرسالة، وظهرت بصماته واضحة عليها، وهو شرف لي، فجزاه الله عني خير الجزاء.

وأتوجه بالشكر الجزيل للأساتذة الذين تفضلوا بمناقشة هذه الأطروحة، وهم:

أ.د. عبد الله مرحول السوالملة

أ.د. عبد الله أبو السعود بدر

أ.د. عزمي طه السيد أحمد

د. يوسف محمد الزيوت

كما أتوجه بالشكر الجزيل لأساتذتي بالكلية، والقائمين عليها، الذين بذلوا لأبنائهم وإخوانهم الطلاب أوقاتهم وجهدهم، لإتمام العملية التعليمية على أكمل وجه.

وكل الشكر والوفاء إلى كل الأصدقاء الذين كان لهم الأثر البالغ في تيسير إقامتي في الأردن فترة الدراسة، وكانوا عاملاً رئيسياً في وصولي إلى هذه المرحلة، وأخص منهم الدكتور سفيان خليل، وعائلته الكريمة، والصديق العزيز محمد العباسي، والأستاذة لذة عياد، التي لم تأل جهداً في تقديم النصح لي لإتمام هذا البحث.

وأسأل الله العليّ القدير أن يوفقنا جميعاً إلى ما يحبّه ويرضاه

إنّه أعظم مأمول وأكرم مسؤول.

المحتويات

ب	الشكر والتقدير
ت	المحتويات
خ	الملخص
١	المقدمة
٣	أهمية الدراسة
٦	أهداف الدراسة
٧	الدراسات السابقة
٩	حدود الدراسة ومنهج البحث
١١	خطة البحث
١٦	الفصل التمهيدي: التأويل والتفسير، النشأة، وأهم الاتجاهات
١٧	المطلب الأول: التأويل والتفسير، المعنى اللغوي والاصطلاحي
٢٠	المطلب الثاني: نشأة التفسير
٢٣	المطلب الثالث: التأويل عند المعتزلة
٢٥	المطلب الرابع: التأويل عند أهل السنة
٣٠	الباب الأول: الحداثيون العرب، منطلقاتهم وموقفهم من القرآن الكريم
٣١	الفصل الأول: الحداثية، نشأتها وتطورها

٣٢	المبحث الأول: نشأة الحداثة وأبرز معالمها
٣٣	المطلب الأول: نشأة الحداثة الأوروبية، وأبرز معالمها
٤٥	المطلب الثاني: نشأة الحداثة العربية، وأبرز معالمها
٩٨	المبحث الثاني: الاستشراق وعلاقته بالحداثة العربية
٩٩	المطلب الأول: مفهوم الاستشراق
١٠٤	المطلب الثاني: الاستشراق في النصف الثاني من القرن العشرين
١٠٩	المطلب الثالث: موقف الحداثيين العرب من الاستشراق
١١٨	الفصل الثاني: موقف بعض الحداثيين العرب من القرآن الكريم
١١٩	المبحث الأول: موقف بعض الحداثيين العرب من مرجعية التشريع
١٢٠	المطلب الأول: مفهوم الظاهرة الدينية
١٣١	المطلب الثاني: أديان الحداثة
١٣٩	المبحث الثاني: موقف بعض الحداثيين العرب من علوم القرآن الكريم
١٤٠	المطلب الأول: موقف محمد أركون من جمع القرآن الكريم
١٥٠	المطلب الثاني: موقف نصر أبو زيد من علوم القرآن الكريم
١٥٧	المبحث الثالث: موقف بعض الحداثيين العرب من التفسير والمفسرين
١٧٦	الفصل الثالث: النزعة الإنسانية في الفكر الحداثي
١٧٧	المبحث الأول: مفهوم النزعة الإنسانية، وتطورها في الحداثة العربية

- المطلب الأول: النزعة الإنسانية في الحداثة الغربية ١٧٨
- المطلب الثاني: تطور النزعة الإنسانية في الحداثة العربية ١٨٦
- المبحث الثاني: النزعة الإنسانية في الإسلام ١٩٠
- الفصل الرابع: النزعة التاريخية في الفكر الحداثي ١٩٧
- المبحث الأول: جذور النزعة التاريخية وتطورها في الحداثة العربية ١٩٨
- المطلب الأول: النزعة التاريخية في الفلسفة الغربية ١٩٩
- المطلب الثاني: النزعة التاريخية عند بعض الحداثيين العرب ٢٠٢
- المبحث الثاني: اتجاهات بعض الحداثيين في توظيف النزعة التاريخية ٢٠٨
- الباب الثاني: آليات التأويل عند بعض الحداثيين العرب، عرض ونقد ٢١٨
- الفصل الأول: آليات التماثل بين القرآن الكريم والنصوص البشرية ٢١٩
- المبحث الأول: مدخل إلى علم اللسانيات، وتوظيف بعض الحداثيين له ٢٢٠
- المطلب الأول: اللسانيات في العصر الحديث ٢٢١
- المطلب الثاني: منهج بعض الحداثيين في توظيف اللسانيات ٢٣٦
- المبحث الثاني: العلاقة الجدلية بين اللغة والثقافة والفكر، وتوظيف بعض الحداثيين لها ٢٣٩
- المبحث الثالث: العلاقة الجدلية بين الدال والمدلول، وتوظيف بعض الحداثيين لها ٢٥٠
- المبحث الرابع: العلاقة الجدلية بين المرسل والمتلقي، وتوظيف بعض الحداثيين لها ٢٥٥
- الفصل الثاني: المجاز في الفكر الحداثي ٢٦٣

٢٦٤	المبحث الأول: المجاز، وتوظيف بعض الحدائين له
٢٧٢	المبحث الثاني: مفهوم العقل، وتوظيف بعض الحدائين له
٢٨٣	المبحث الثالث: علاقة المفسر بالنص (الهرمنيوطيقا)، وتوظيف بعض الحدائين لها
٢٨٩	المبحث الرابع: علم العلامات (السيمياءات)، وتوظيف بعض الحدائين له
٢٩٧	الفصل الثالث: أثر النزعة الإنسانية في الدراسات التفسيرية المعاصرة
٢٩٨	المبحث الأول: أثر النزعة الإنسانية في التأويل عند محمد أركون
٢٩٩	المطلب الأول: تأويل محمد أركون لسورة الفاتحة
٣٠٩	المطلب الثاني: تأويل محمد أركون لبعض آيات سورة التوبة
٣٢١	المبحث الثاني: أثر النزعة الإنسانية في التأويل عند نصر أبو زيد
٣٣٩	الخاتمة
٣٤٢	ثبت المصادر والمراجع
٣٥٢	الملخص بالإنجليزية

ملخص

تناولت هذه الدراسة آراء بعض الحدائين العرب في الدراسات القرآنية المعاصرة، عرضاً ونقداً، واستطاعت الدراسة أن تبني نموذجاً لخطابهم، من خلال دراسة كتابات اثنين من أبرزهم في هذا الميدان، وهما (محمد أركون) و (نصر حامد أبو زيد)، وأقامت الدراسة مقارنة دائمة بينهما، فثمة قواسم مشتركة، وفروق في مسائل كثيرة.

وبينت الدراسة الأصول الفكرية التي يعتمد عليها وينطلق منها الحدائون العرب؛ فبحثت في الفلسفة اليونانية، ثم أوضحت نشأة الحدائة العربية، وتطورها، وعلاقتها بالاستشراق.

كما أوضحت هذه الدراسة أصول النزعة الإنسانية في الفلسفة الغربية، وتطورها في الحدائة العربية، وقارنت ذلك بمفهوم الإنسان في الإسلام، ثم بينت توظيف الحدائين للنزعة التاريخية الغربية، وآليات التأويل عندهم؛ فكشفت عن توظيفهم لـ (علم اللسانيات)، ثم شرحت العلاقة الجدلية بين (اللغة والفكر والثقافة)، و(الدال والمدلول)، و(المرسل والمتلقي)، وتوظيفهم لها، ثم بينت توظيف الحدائين لـ (المجاز) و (الهرمنيوطيقا) و علم العلامات.

وقد سعت هذه الدراسة إلى تجسير هذه الكتب إلى دارجي العلوم الشرعية، وتحليل كثير من أفكارها وتبسيطها، وكسر الحاجز بين طلاب علم التفسير وعلوم اللسانيات والاجتماع الديني.

انتهت الدراسة إلى جملة من النتائج، أبرزها: أن بعض الحدائين العرب، مثل (محمد أركون) و (نصر أبو زيد)، ينطلق من أصولٍ تختلف جذرياً عن أصول المفسرين، ويمارس انتقائية في التعامل مع العلوم اللغوية الحديثة، ويفتقر إلى إيجاد البديل في التفسير، وأن كتاباتهم تتركز على التنظير، ويقل اهتمامهم بالتفسير المباشر للآيات، ولعل من أبرز النتائج كذلك أن (علوم اللسانيات) وغيرها من العلوم التي يوظفها الحدائون، ليست خصماً للقرآن الكريم، بل يمكن توظيفها في خدمته.

المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيد ولد آدم، خير الخلق أجمعين، نبينا محمد، وعلى آله وصحبه وأمته المؤمنين، وبعد:

فقد أنعم الله على هذه الأمة بهذه الرسالة الخالدة، التي تكفل - سبحانه وتعالى - بحفظها، فبقي القرآن الكريم صحيحاً صادقاً عبر الأزمان، كالصخرة التي تنكسر عليها شبهات الحاقدين، ونخاريق الجاهلين. وجعل - سبحانه وتعالى - هذا القرآن الكريم صمام أمان لهذه الأمة، فهو دستورنا ومنهجنا، والباعث للروح فيها.

وإن من نعم الله عليّ التي أذكرها في كلّ حين، تلك الأوقات التي أنعم فيها بقراءة القرآن الكريم، وتدبره، وفهم معانيه، والتأمل في آليات التعامل معه، والنظر في كتابات القدماء والمعاصرين من شتى الاتجاهات، فأقف موقف الناقد، محاولاً إضافة الجديد والمفيد؛ خدمةً لهذا الكتاب العظيم.

كانت المرة الأولى التي أقرأ فيها شيئاً من تلك الكتابات، التي توصف بـ (الحدائثية)، قبل سبع سنوات تقريباً، وقد واجهت صعوبة بالغة في فهم العبارات حينها، وفي إدراك أفكارها، وفهم مراميها، لكنني شغفتُ بفهمها، والبحث في مصادرها، والوصول إلى مآلاتها الفكرية؛ فالأسئلة والإشكالات والشبهات التي يطرحها الحداثيون العرب، لا يمكن تجاهلها، بل لا بد من الوقوف عندها، وتفحصها بتأنٍ وحذر، ثم مناقشتها وفق منهجية علمية صارمة ومنتزعة، تبتعد عن الأسلوب العاطفي والخطابي، وتقيد بمنهج البحث العلمي، وتنطلق من قواعد التفسير.

وثمة اختلاف كبير بين المفسرين والحدائين، في أسلوب اللغة، والمصطلحات، وترتيب الأفكار، وكثير من المنهجيات والعلوم التي يتوسلون بها، حيث لم نتعرض لها في دراستنا الشرعية؛ لذلك عزمنا على خوض هذا الميدان، رغم صعوبته، وقطعت عهداً على نفسي، أن أقرأ في مصادرهم بمبدء وروية، دون نتائج مسبقة، وأن أحاطب القوم بلغتهم وعلومهم؛ فقضيت وقتاً طويلاً في قراءة الفلسفات اليونانية القديمة والمعاصرة، وفي علوم اللسانيات، وعلم الاجتماع الديني؛ وهذا ما جعلني أعيد قراءة بعض كتب الحدائين أكثر من مرة، فقرأت بعضها ما يزيد على عشر مرات؛ حتى أطمئن لفهمي، وموضوعيتي؛ وهذا ما أطال زمن كتابة الرسالة.

ولا أخفي خطورة هذا المسلك، ووعورة طرقه، ولولا فضل الله عليّ، وتوجيهات أستاذي الدكتور محمد الشافعي لي، وتصويباته الدائمة، لما أتممت هذه الرسالة، فله الشكر والمنة، ولأستاذي الجليل.

أهمية الدراسة:

يواجه الباحث في الدراسات القرآنية المعاصرة، تحديات كبيرة ومتنوعة، ينبع بعضها من الإشكالات الناتجة من ظروف العصر الحديث ومتغيراته، وبعضها الآخر من شبهات قوم طرخوا هذا الباب وهم من غير أهله، فقد كانت الدراسات الاستشراقية، التحدي الذي شغل الباحثين في القرن الماضي. ولا أشك أنّ الحداثة العربية وأطروحاتها، بمنزلة التحدي الذي واجهته الدراسات القرآنية في العقدين الأخيرين من القرن الماضي، والتحدي المرشح في الألفية الثالثة.

وتأتي أهمية هذه الدراسة (آراء بعض الحداثيين العرب في الدراسات القرآنية المعاصرة)، ضمن هذا السياق، فمن المعلوم من الدين بالضرورة، أن الشريعة الإسلامية خاتمة الشرائع، بما نسخت سائر الأديان السماوية، وكانت معجزة النبي - صلى الله عليه وسلم - في رسالته؛ فالقرآن الكريم هو المعجزة والشريعة، وقد أثبت الدين الإسلامي بمصدره القرآن والسنة، صلاحيته لكل زمان ومكان، مهما تباينت الحضارات واختلفت الثقافات، على الرغم من محاولات المستشرقين قديماً، التشكيك في ذلك بأساليب متعددة، وطرق شتى، ومثلهم الحداثيون اليوم، ولا تزال المحاولات قائمة، إلا أن نور القرآن وشمس الحقيقة لا تحجبهما أفواه المخالفين، وتكمن أهمية هذا الموضوع في أمور عدة، منها:

١. إن الموضوعات المتعلقة بمفهوم النص والتأويل وآلياته، وأثر النزعة الإنسانية في الفلسفة الغربية، وامتدادها في الفكر الحداثي العربي، لاقت اهتماماً بالغاً عند الحداثيين في دراساتهم وأطروحاتهم، وأنا منذ زمن أتابع وأتأمل فيما يكتبون، ولم أجد في الدراسات الإسلامية، ما يوازي الجهد المبذول من قبل الحداثيين في هذا الجانب، لا من ناحية النقد ولا المشاركة، فكانت لهذه الدراسة أهمية في تناول ما كتبه بعض رواد هذا الاتجاه بالعرض والنقد.

٢. إن نقد النص عند بعض الحدائين العرب، يهدف إلى جعل القرآن الكريم نصًا إنسانيًا، دون النظر إلى قدسيته وخصوصياته. ولهذا النزعة آثارها القائمة حتى اليوم، وهي متنوعة ومختلفة، فجاءت هذه الدراسة لتفكك هذه الأفكار وتنقدها النقد العلمي.

٣. إن الجهود المبدولة في هذا المجال من قبل الغيورين على كتاب الله تعالى، تعد قليلة من ناحية، ومن ناحية أخرى هي تتكلم بلغة تختلف عن لغة الحدائين؛ وهذا ما جعل الحدائين يتهمونهم بقصور الفهم وعدم الإدراك. ومن الملاحظ أنّ الحدائين يغربون في المصطلحات، ويتعد بعضهم عن إنزال النظريات التأويلية على الآيات القرآنية، وبعضهم يغامر ويفعل ذلك؛ وهذا ما يجعل البحث في هذا المجال صعباً ووعراً، ويتطلب طول القراءة والتأمل في أطروحاتهم، ثم التأكد من أمانة نقل الأفكار في كتبهم؛ ففي علم (اللسانيات) و(الهرمنيوطيقا)، نجد اتجاهات مختلفة، وربما متباينة في الفلسفة الغربية القديمة والحديثة، بينما ينتقي منها الحدائون ما يؤدي إلى نتائجهم، دون الإشارة إلى الاتجاهات الأخرى، فجاءت هذه الدراسة لتقوم بهذه المهمة، وتناقش آراءهم بلغتهم وبالنظريات والوسائل ذاتها.

٤. لا نستطيع أن نتعامل مع الحدائين، بوصفهم مجموعة قليلة مغمورة لا أثر لها، إذ لم يعد الأمر كذلك، ولا أبالغ إن قلت: إن التحدي الذي يواجه الباحثين الغيورين على كتاب الله - عز وجل -، هو إيجاد أجوبة لكثير من الشبهات والإشكالات، التي يطرحها الحدائون اليوم، فهم يسطرون الصفحات التي تمتلئ بها الصحف اليومية، وكتبهم تملأ رفوف المكتبات، وهم حاضرون في وسائل الإعلام، وفي الفضائيات خاصة، وهم أساتذة وأكاديميون في كليات الدراسات الإسلامية وأقسامها، وجاءت هذه الدراسة لتقوم بهذا المهمة التي أعتقد أنها من أهم ما يجب القيام به.

٥. لا بد من التفريق بين العلوم التي يوظفها الحداثيون العرب، وهي العلوم التي تتعلق بدراسة (الظاهرة الدينية) و (اللسانيات) وغيرها، وبين توظيف الحداثيين العرب لها، ولا يمكن هذا التفريق إلا بتيسير هذه العلوم لطلبة العلم الشرعي، وتبسيط ما كتبه الحداثيون في ذلك، فقامت هذه الدراسة بجانب غير يسير من هذه المهمة.

أهداف الدراسة

تهدف الدراسة إلى أهداف عدة، تتمثل بما يأتي:

- تيسير أفكار الحدائين العرب لدارسي العلوم الشرعية، وكسر الحاجز بينهم، وبين علوم اللسانيات وعلم الاجتماع الديني؛ حتى يتسنى لطلبة العلم دراسة هذه الأفكار وكشف هويتها.
- مناقشة الحدائين العرب بلغتهم التي يكتبون ويحاورون بها؛ والنظر في صحة النتائج التي يقررونها، والآليات التي يتوصلون بها.
- كشف الهدف الذي يسعى الحدائون من أجله، وهو (أنسنة النص)، والوصول إلى (دين ما بعد الحداثة)، وأن إعادة بناء مفهوم التأويل لا يراد به البحث العلمي البريء، كما يزعم كثيرٌ منهم، بل الهدف منه إيجاد إسلام جديد وفق تصور قرآني جديد، له معالمة القائمة على أصولهم الفكرية.
- كشف النموذج الكامن وراء آراء بعض الحدائين العرب في الدراسات القرآنية المعاصرة، من خلال إيضاح مفاهيمهم المركزية، مثل مفهوم (الظاهرة الدينية)، و(النزعة التاريخية)، و (النزعة الإنسانية)، وتتبع مصادرها، وكشف تحيزاتهم الفكرية، أمام دعوات الموضوعية التي ينادون بها.

الدراسات السابقة:

الدراسات السابقة التي تناولت ما كتبه الحداثيون العرب في مفهوم التأويل كثيرة جداً، خصوصاً في الفترة الأخيرة، لكنها على كثرتها لا تشفي الغليل في عمقها، ولا في جديتها، بل إن بعضها لا يعدو أن يكون مجموعة أفكار متناثرة، ومحاولة للدخول في هذا المضمار لا أكثر، على الرغم من كون بعضها رسائل علمية، مثل رسالة (الحداثيون العرب في العقود الثلاثة الأخيرة) للجيلاني مفتاح؛ فلغتها خطابية، ولم تتعرض للأفكار إلا بعمومية شديدة.

أما الدراسات الجادة التي تناولت الاتجاه، الذي يسعى إلى أنسنة النص، أو الوصول إلى أديان ما بعد الحداثة، فهي قليلة جداً، وأبرزها:

- كتاب (روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية)، للدكتور طه عبدالرحمن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ٢٠٠٦م. تناول فيه الفكر الحداثي بعموم، وتطرق إلى الدراسات القرآنية عند الحداثيين العرب، في ثلاثين صفحة تقريباً، وهي صفحات رصينة، لكنها مختصرة جداً.
- رسالة دكتوراه بعنوان (موقف الفكر العربي العلماني من النص القرآني - دعوى تاريخية النص نموذجاً)، للدكتور أحمد الطعان، نوقشت في ٢٠٠٣م، بكلية دار العلوم، جامعة القاهرة، وقد قدمها في ثلاثة أبواب، تحدث في الباب الأول عن العلمانية من الشرق إلى الغرب، وعن جذورها، ثم تحدث في الباب الثاني عن مداخل التاريخية (المدخل الأصولي والكلامي والحداثي)، ثم تحدث في الباب الثالث عن الأصول الحقيقية للتاريخية وانعكاساتها، ورسائله تتركز على هذا الجانب. والفرق بين دراستي ودراسته ظاهر، حيث لم أتعرض للتاريخية إلا في فصل واحد، بينما تركزت دراسته عليها.

● رسالة ماجستير بعنوان (التيار العلماني الحديث وموقفه من تفسير القرآن الكريم، عرض ونقد)، لمني محمد يحيى الدين الشافعي، بإشراف أستاذنا الدكتور محمد إبراهيم الشافعي، وقد نشرت عام ١٤٢٩هـ، دار اليسر، القاهرة، قدمتها الباحثة في أربعة أبواب. تحدثت في الباب الأول عن مفهوم العلمانية ونشأتها، وأهداف العلمانيين من الخوض في التفسير. وتحدثت في الباب الثاني عن شبهات العلمانيين حول القرآن الكريم وتفسيره، والرد عليها، وشبهاتهم حول شروط المفسر، والرد عليها. ثم تحدثت في الباب الثالث، عن موقف العلمانيين من المناهج المستخدمة في دراسة علم التفسير، وعن موقفهم من علم التفسير. وتحدثت في الباب الرابع، عن أسباب تماثل أقوال العلمانيين في التفسير؛ فتحدثت عن الإلحاد في تفسير آيات الله تعالى، وعن القصور المنهجي والتناقض في كتاباتهم. والرسالة تمثل جهداً كبيراً للباحثة، وبصمات أستاذنا واضحة عليها، لكنها ناقشت الحدائين العرب بعموم، ووفق منطلقات المفسرين وقواعدهم، وقد ركزت دراسي على اثنين منهم، وناقشتهم وفق لغتهم ومصادرهم.

● رسالة ماجستير بعنوان (الحدائنة و النص القرآني)، للدكتور محمد ريان، نوقشت في كلية الشريعة بالجامعة الأردنية بعمان، ١٩٩٧م، قدمها في ثلاثة فصول، حيث تحدثت في الفصل الأول عن (الحدائنة، والعلمانية، والتراث). ثم تحدثت في الفصل الثاني عن (النص، خصائصه وضوابطه). وتحدثت في الفصل الثالث عن (شبهات الحدائين)، وتركزت دراسته على محمد أركون، لكنها غير كافية في تحليل أفكاره ومصادره، وما يهدف إليه، كما غلبت عليه الردود الشرعية؛ ما جعل الخطابين متباعدين، وهذا ما تجنبت في رسالتي.

حدود الدراسة ومنهج البحث

أولاً: حدود الدراسة

من غير الممكن، بناء نموذج واحد لكلّ الحداثيين العرب؛ فخطابهم وليد النصف الثاني من القرن العشرين، كما أنه لم يكتمل بعد، بالإضافة إلى أن بينهم فروقات رئيسة، تجعل لكل منهم منهجه الخاص به. ولا شك أن محاولة بناء نموذج واحد لهم، ستوقع الباحث في التلفيق المنهجي؛ وهذا يجعلني بين خيارين:

إما أن أتنازل عن محاولة بناء النموذج، وأكتفي بوصف عام لكل الحداثيين؛ فأنقل من هذا وهذا، مع تركيز النقد في الأمثلة والمسائل الجزئية، وحينها ستكون نتيجة البحث مكرورة، حيث إن كثيراً من الدراسات التي تناولت منهج الحداثيين العرب في التعامل مع القرآن، تناولته بهذه الطريقة، ولا أعتقد أن الدراسة حينها ستكون مثمرة. وإما أن أتناول «حداثياً»، واحداً أو اثنين، بحسب قدرة البحث على الاستيعاب، وأبني له أو لهما نموذجاً، وأتناوله بالوصف والنقد. وأنا أعني ببناء النموذج هنا، دراسة الأفكار دراسة استقرائية، ثم إعادة ترتيبها؛ من أجل تحديد الأفكار المركزية والأفكار الثانوية في الخطاب، ثم وصف العلاقة بينها، واكتشاف التصورات التي بنيت عليها وأدت إلى تشكيلها.

ومن خلال القراءة والبحث فيما كتبه الحداثيون العرب، رأيت أن أفضل من يستحقون

الدراسة هما:

(محمد أركون، ونصر أبو زيد)، وذلك لأسباب عدة:

أولاً: أن مشروعهما الرئيس هو (نقد النص)، أو أنه المشروع الرئيس ضمن مشروعات

أخرى.

ثانياً: أن لكلٍ منهما نتاجاً علمياً مكتملاً - في رأي كلٍ منهما - في توضيح أفكارهما

تجاه القرآن الكريم، ويمكن من خلال كتاباتهما اكتشاف النموذج ونقده.

ثالثاً: أن بينهما قواسم مشتركة كثيرة في هذا المجال، لعل أبرزها، اتخاذ المنظومة الغربية مرجعاً لهما، ولو بشكل مختلف، وجعل (أنسنة النصّ) هدفاً مقصوداً في دراستهما، مع وجود اختلاف بينهما في كلا الأمرين.

رابعاً: أن بين الاثنين فروقاً تجعل المقارنة بينهما مفيدة ومثيرة للبحث؛ فمحمد أركون، ينتمي للسوريون، وهو أشد تأثراً بالمدرسة الاستشراقية، أما نصر أبو زيد فيتنتمي للعلمانيين العرب، وهو خارج من رحم الصراعات بين الإسلاميين والعلمانيين، وسيتبين معنا كم هو مفيد المقارنة بين الاثنين، ولا أبالغ إن قلت إن فهم نموذج «محمد أركون» و «نصر أبو زيد» الحدائي، يشكل فهم أغلب ما كتبه الحدائيون العرب عن القرآن الكريم.

ثانياً: منهج البحث

ستتبع هذه الدراسة المنهج الاستقرائي، والوصفي، والنقدي، والاستنباطي، حيث سأقوم بمحاولة اكتشاف النموذج الكامن في (آراء بعض الحدائيين العرب، في الدراسات القرآنية المعاصرة)، ومن الممكن وصف إنتاجهم في هذا المجال بأنه إنتاج خطابي، حيث لم يتحول إلى سلوك ولا إلى فكرة عامة، يعتنقها المجتمع الإسلامي؛ لذا سأقف في دراستي عند هذا الحد، أي دراسة خطابهم، ومحاولة تفهمه، ومن ثم نقده.

خطة الأطروحة المُعَنونة بِ:

آراء بعض الحدائين العرب في الدراسات القرآنية المعاصرة

عرض ونقد

المقدمة:

وتتضمن أهمية الدراسة وأهدافها، والدراسات السابقة، وحدود ومنهجية البحث وخطته.

الفصل التمهيدي:

ويشمل: التأويل والتفسير، النشأة، وأهم الاتجاهات، وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: التأويل والتفسير، المعنى اللغوي والاصطلاحي.

المطلب الثاني: نشأة التفسير.

المطلب الثالث: التأويل عند المعتزلة.

المطلب الرابع: التأويل عند أهل السنة.

الباب الأول

الحدائون العرب، منطلقاتهم وموقفهم من القرآن الكريم

الفصل الأول

الحدائنة، نشأتها وتطورها

المبحث الأول: نشأة الحدائنة وأبرز معالمها.

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: نشأة الحداثة الأوروبية، وأبرز معالمها.

المطلب الثاني: نشأة الحداثة العربية، وأبرز معالمها.

المبحث الثاني: الاستشراق وعلاقته بالحداثة العربية

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: مفهوم الاستشراق.

المطلب الثاني: الاستشراق في النصف الثاني من القرن العشرين.

المطلب الثالث: موقف الحداثيين العرب من الاستشراق.

الفصل الثاني

موقف بعض الحداثيين العرب من القرآن الكريم

المبحث الأول: موقف بعض الحداثيين العرب من مرجعية التشريع.

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: مفهوم الظاهرة الدينية.

المطلب الثاني: أديان الحداثة.

المبحث الثاني: موقف بعض الحداثيين العرب من علوم القرآن الكريم.

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: موقف محمد أركون من جمع القرآن الكريم.

المطلب الثاني: موقف نصر أبو زيد من علوم القرآن الكريم.

المبحث الثالث: موقف بعض الحدائين العرب من التفسير والمفسرين.

الفصل الثالث

النزعة الإنسانية في الفكر الحدائي

المبحث الأول: مفهوم النزعة الإنسانية، وتطورها في الحداثة العربية.

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: النزعة الإنسانية في الحداثة الغربية.

المطلب الثاني: تطور النزعة الإنسانية في الحداثة العربية.

المبحث الثاني: النزعة الإنسانية في الإسلام.

الفصل الرابع

النزعة التاريخية في الفكر الحدائي

المبحث الأول: جذور النزعة التاريخية وتطورها في الحداثة العربية.

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: النزعة التاريخية في الفلسفة الغربية.

المطلب الثاني: النزعة التاريخية عند بعض الحدائين العرب.

المبحث الثاني: اتجاهات بعض الحدائين في توظيف النزعة التاريخية.

الباب الثاني

آليات التأويل عند بعض الحدائين العرب، عرض ونقد

الفصل الأول

آليات التماثل بين القرآن الكريم والنصوص البشرية

المبحث الأول: مدخل إلى علم اللسانيات، وتوظيف بعض الحدائين له.

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: اللسانيات في العصر الحديث.

المطلب الثاني: منهج بعض الحدائين في توظيف اللسانيات.

المبحث الثاني: العلاقة الجدلية بين اللغة والثقافة والفكر، وتوظيف بعض الحدائين لها.

المبحث الثالث: العلاقة الجدلية بين الدال والمدلول، وتوظيف بعض الحدائين لها.

المبحث الرابع: العلاقة الجدلية بين المرسل والمتلقي، وتوظيف بعض الحدائين لها.

الفصل الثاني

المجاز في الفكر الحدائلي

المبحث الأول: المجاز، وتوظيف بعض الحدائليين له.

المبحث الثاني: مفهوم العقل، وتوظيف بعض الحدائليين له.

المبحث الثالث: علاقة المفسر بالنص (الهرمنيوطيقا)، وتوظيف بعض الحدائليين لها.

المبحث الرابع: علم العلامات (السيمياءات)، وتوظيف بعض الحدائليين له.

الفصل الثالث

أثر النزعة الإنسانية في الدراسات التفسيرية المعاصرة

المبحث الأول: أثر النزعة الإنسانية في التأويل عند محمد أركون.

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تأويل محمد أركون لسورة الفاتحة.

المطلب الثاني: تأويل محمد أركون لبعض آيات سورة التوبة.

المبحث الثاني: أثر النزعة الإنسانية في التأويل عند نصر أبو زيد.

الخاتمة: وتتضمن أهم النتائج التي توصل إليها الباحث.

الفصل التمهيدي

التأويل والتفسير، النشأة، وأهم الاتجاهات

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: التأويل والتفسير، المعنى اللغوي والاصطلاحي.

المطلب الثاني: نشأة التفسير.

المطلب الثالث: التأويل عند المعتزلة.

المطلب الرابع: التأويل عند أهل السنة.

المطلب الأول: التأويل والتفسير، المعنى اللغوي والاصطلاحي

التأويل لغة من الأؤل، وهو الرجوع إلى أصل الشيء، قال الراغب الأصفهاني: "التأويل من الأؤل، أي: الرجوع إلى الأصل، ومنه: المائل للموضع الذي يرجع إليه، وذلك هو ردّ الشيء إلى الغاية المرادة منه"^(١).

أما المعنى الاصطلاحي للتأويل، فهو كما يقول الجرجاني: "صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله، إذا كان المحتمل الذي يراه موافقاً للكتاب والسنة، مثل قوله تعالى: {يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ}^(٢)، إن أراد به إخراج الطير من البيضة كان تفسيراً، وإن أراد به إخراج المؤمن من الكافر، أو العالم من الجاهل، كان تأويلاً"^(٣).

وهذا يقودنا إلى بيان الفرق بين التأويل والتفسير؛ ففي التفريق بينهما يظهر المعنى الدقيق لكلا المصطلحين. التفسير لغة من الكشف^(٤)، وذهب بعضهم إلى ترادف الكلمتين في الاصطلاح، وذهب آخرون إلى أنّ التفسير أعمّ والتأويل أخصّ، وذهب آخرون إلى أن المعنيين مختلفان؛ فالتفسير هو القطع بأن مراد الله تعالى كذا^(٥)، والتأويل ترجيح أحد الاحتمالات دون قطع^(٦).

(١) الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن الكريم، تحقيق صفوان عدنان، دار القلم، دمشق، ط١، ١٩٩٢م. ص ٣٨.

(٢) سورة الأنبياء، آية (٩٥).

(٣) علي بن محمد الجرجاني، المتوفى سنة (٨١٦هـ) التعريفات، تحقيق إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، ط٤، ١٩٩٨م، ص ٧٢.

(٤) انظر: أبو الفضل جمال الدين محمد ابن منظورالأفريقي المصري، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط١، ج١١، ص ١٨٠.

(٥) وهو رأي لا يمكن قبوله، فلا يستطيع أحد أن يقطع بمراد الله من كلامه.

(٦) انظر: محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، ط١، تحقيق فواز زمري، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٩٥م، ج٢، ص ٨.

ومن خلال النظر في ورود هاتين الكلمتين في القرآن الكريم، نجد أن كلمة «التفسير» وردت مرة واحدة، قال تعالى: {وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلاً (٣٢) وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا (٣٣)}(١)، قال الزمخشري: " {وَلَا يَأْتُونَكَ} بسؤال عجيب من سؤالاتهم الباطلة . كأنه مثل في البطلان . إلا أتيناك نحن بالجواب الحق الذي لا محيد عنه وبما هو أحسن معنى، ومأدى من سؤالاتهم . ولما كان التفسير هو الكشف عما يدل عليه الكلام، وضع موضع معناه فقالوا: تفسير هذا الكلام كيت وكيت، كما قيل: معناه كذا وكذا"^(٢)، أما كلمة «تأويل» فقد وردت في القرآن الكريم في مواضع عدة، وفي سياقات مختلفة، ففي سياق الحديث عن المحكم والمتشابه قال تعالى: {هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ (٧)}(٣)، وفي سياق الرؤيا قال تعالى: {وَرَفَعَ أَبْوَابِهِ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّدًا وَقَالَ يَا أَبْتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلْنَا رَبِّي حَقًّا وَقَدْ أَحْسَنَ بِي إِذْ أَخْرَجَنِي مِنَ السِّجْنِ وَجَاءَ بِكُمْ مِنَ الْبَدْوِ مِنْ بَعْدِ أَنْ نَزَغَ الشَّيْطَانُ بَيْنِي وَبَيْنَ إِخْوَتِي إِنَّ رَبِّي لَطِيفٌ لِمَا يَشَاءُ إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ (١٠٠)}(٤)، وفي سياق بيان تعليل الأعمال، قال تعالى في قصة موسى . عليه السلام . والعبء الصالح: {وَأَمَّا الْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَامَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِي الْمَدِينَةِ وَكَانَ تَحْتَهُ كَنْزٌ لَهُمَا

(١) سورة الفرقان، آية (٣٢، ٣٣).

(٢) أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، دار المعرفة، بيروت، ج ٣، ص ٩١.

(٣) سورة آل عمران، آية (٧).

(٤) سورة يوسف، آية (١٠٠).

وَكَانَ أَبُوهُمَا صَالِحًا فَأَرَادَ رَبُّكَ أَنْ يَبْلُغَا أَشُدَّهُمَا وَيَسْتَخْرِجَا كَنْزَهُمَا رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ وَمَا
فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا (٨٢) {^(١)، وفي سياق الأمر المحقق
الوقوع، قال تعالى: {بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعَلَمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ
قَبْلِهِمْ فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ (٣٩) {^(٢).

إذا تأملنا هذه الآيات الكريمة، فسنجد أن معنى (المحكم والمتشابه) - الذي اختلف
العلماء في تحديده اختلافاً طويلاً - بحاجة إلى تأمل وطول تدبر، وفي هذا تختلف قدرات الناس
بقدر ما وهبهم الله من العلم والفهم والذكاء، وكذلك الرؤيا لا يتاح تأويلها لكل أحد من
الناس، بل قد يصيب المؤول بعضها ويخطئ بعضها الآخر، وكانت حقيقة أفعال الخضر خافية
على موسى - عليه السلام - حتى كشفها له، وسمى ذلك تأويلاً.

(١) سورة الكهف، آية (٨٢).

(٢) سورة يونس، آية (٣٩).

المطلب الثاني: نشأة التفسير

نزل القرآن الكريم على النبي - صلى الله عليه وسلم - ليكون هداية للناس، وقد أدى النبي - صلى الله عليه وسلم - ما عليه من البلاغ، فانتقل إلى الرفيق الأعلى وترك أمته على المحجة البيضاء، وقد بلغ القرآن الكريم صحيحاً سليماً كما أنزل عليه، وقام بيانه - صلى الله عليه وسلم - على أكمل وجه، قال تعالى: {وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ (٤٣) بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ (٤٤)}^(١).

صحابة رسول الله - صلى الله عليه وسلم - هم الذين ورثوا القرآن الكريم؛ لذا هم أصح الناس فهماً له. يقول ابن خلدون: "فاعلم أن القرآن نزل بلغة العرب وعلى أساليب بلاغتهم، فكانوا كلهم يفهمونه ويعلمون معانيه في مفرداته وتراكيبه"^(٢)، كانوا يفهمون ألفاظه وتراكيبه دون الحاجة إلى الشرح والبيان، أما ما وراء الألفاظ من المعاني، فكان كل واحد منهم يفهمه بقدر علمه وقدراته الذهنية، وهذا ما برز أئمة في التفسير مثل ابن عباس - رضي الله عنهما - وغيره. روى الإمام البخاري - رحمه الله - أن عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - سأل: "فيم ترون هذه الآية نزلت {أَيُّودٌ أَحَدُكُمْ أَنْ تَكُونَ لَهُ جَنَّةٌ مِنْ نَجِيلٍ وَأَعْتَابٍ تُجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ لَهُ فِيهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ وَأَصَابَهُ الْكِبَرُ وَلَهُ ذُرِّيَّةٌ ضِعْفَاءُ فَأَصَابَهَا إِعْصَارٌ فِيهِ نَارٌ فَاحْتَرَقَتْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ (٢٦٦)}"^(٣)، قالوا: الله أعلم، فغضب عمر، وقال، قولوا نعلم أو لا نعلم، فقال ابن عباس - رضي الله عنهما -: في نفسي منها شيء يا أمير

(١) سورة النحل، آية (٤٣، ٤٤).

(٢) لابن خلدون مبحث موسع في هذا الموضوع، انظر: عبدالرحمن بن محمد بن خلدون، المقدمة، المكتبة التجارية،

مصطفى الباز، مكة المكرمة، ط ١، ١٩٩٤م، ج ٢، ص ٢٤٨-٢٦٠.

(٣) سورة البقرة، آية (٢٦٦).

المؤمنين، فقال عمر: يا ابن أخي قل ولا تحقر نفسك، قال ابن عباس: ضربت مثلاً لعمل، قال عمر: أي عمل؟ قال: لرجل غني يعمل بطاعة الله - عزّ وجلّ -، ثم بعث الله له الشيطان فعمل بالمعاصي حتى أغرق عمله"^(١).

ثم جاء بعدهم التابعون، يحملون كلّ علم الصحابة من قرآن وسنة وعلوم إسلامية أخرى، فساروا على نهجهم، وحافظوا على ما أخذوه وما تحمّلوه بحرص بالغ، ومن ثمّ ظهرت وتكوّنت المدارس التفسيرية في عهد التابعين، في مكة المكرمة والمدينة المنورة والكوفة، يقول ابن تيمية - رحمه الله -: "وأما التفسير فأعلم الناس به أهل مكة؛ لأنهم أصحاب ابن عباس كمجاهد وعطاء بن أبي رباح وعكرمة مولى ابن عباس، وغيرهم من أصحاب ابن عباس كطاووس وابن الشعثاء وسعيد بن جبير وأمثالهم، وكذلك أهل الكوفة من أصحاب ابن مسعود، ومن ذلك ما تميزوا به عن غيرهم. وعلماء أهل المدينة في التفسير، مثل زيد بن أسلم، الذي أخذ عنه مالك التفسير، وأخذ عنه أيضاً ابنه عبدالرحمن وعبدالله بن وهب"^(٢).

انتقل التفسير بعدها من مرحلة الرواية إلى مرحلة التدوين، ومن أوائل التفاسير التي وصلتنا، تفسير يحيى بن سلام التميمي البصري - رحمه الله - المتوفى سنة ٢٠٠هـ^(٣)، ثم جاء بعده الإمام العلامة ابن جرير الطبري - رحمه الله - المتوفى سنة ٣١٠هـ، فكتب سفره القيم (جامع البيان في تفسير القرآن). يقول الدكتور محسن عبدالحميد: "إن منهج الطبري هذا، الذي اعتمد فيه على الأثر والبيان والتاريخ والنظر، هو المنهج المتكامل الذي أثر فيمن جاء بعده من المفسرين، ابتداءً بابن عطية الأندلسي، مروراً بالزمخشري والرازي والقرطبي، إلى الألويسي والمدرسة الحديثة في

(١) أخرجه البخاري في (صحيحه): - كتاب التفسير - سورة النصر - حديث رقم (٣٦٢٧)، (٤٩٧٠)، أبو عبدالله محمد

بن إسماعيل البخاري، المتوفى سنة ٢٥٦هـ، الجامع الصحيح مع فتح الباري لابن حجر العسقلاني، دار الفكر.

(٢) أحمد عبدالحميد ابن تيمية، ١٩٩٤م، مقدمة في أصول التفسير، اعتنى به فواز زمزلي، دار ابن حزم، لبنان، ط١، ١٩٩٤م، ص ٢٥.

(٣) انظر: الفاضل ابن عاشور، التفسير ورجاله، دار الكتب الشرقية، تونس، ط٢، ١٩٧٢م، ص ٣٦.

تفسير القرآن الكريم^(١)، الذين تحركوا داخل عين الضوابط التفسيرية التي تحرك فيها الطبري، من تفسير القرآن بالقرآن، والسنة واللغة وعلومها والنظر العقلي والأخبار الصحيحة المروية". ثم يقول: "إن هذا المنهج الأصولي، هو المنهج الإسلامي الصحيح المتبع منذ عصر الصحابة إلى اليوم، على الرغم من أن عدداً من الباحثين، مسلمين ومستشرقين، قد درجوا على عدّ منهج الصحابة وتابعيهم منهجاً نقلياً أو مأثوراً، أو منهجاً يائياً من حيث العموم، غير أن الدراسة الدقيقة لهذا المنهج وتطوره، تجعلنا نتردد في قبول مصطلح النقل أو المأثور مطلقاً؛ لأن التيار العقلي القائم على الاجتهاد المنضبط في فهم القرآن الكريم، بدأ منذ عصر الصحابة؛ بدليل إقرار القرآن الكريم والسنة النبوية لمشروعية حركة العقل في فهم النص"^(٢).

كما أثبت الباحثون من خلال دراسة حركة الفكر الإسلامي في التاريخ، أن تفعيل العقل في فهم الإسلام نبع من الإسلام ذاته، ومن منهج القرآن الكريم والسنة النبوية، وليس بسبب مؤثر خارجي كما يدعي المستشرقون، وكان استجابة للحاجات الحضارية في ذلك الوقت. ويُعدُّ الإمام أبو حنيفة - رحمه الله - أوّل من صاغ نظرية الكلام في الإسلام، وكان يرمي إلى الردّ على من يشكّك في مسألتَي الإيمان والقضاء والقدر، وكذلك الإمام الشافعي - رحمه الله - تحدث في علم الكلام، وبلور علم أصول الفقه؛ استجابةً لحاجات عصره. وكانت وقفة الإمام أحمد بن حنبل - رحمه الله - في محنة خلق القرآن، هي التي هيأت السبيل أمام الاتجاه العقلي الكلامي لدى متكلمي أهل الحديث^(٣).

(١) يعني مدرسة جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا في التفسير.

(٢) محسن عبد الحميد، تطور تفسير القرآن، قراءة جديدة، طبعة وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، جامعة بغداد، بيت الحكمة. ص ٤٥.

(٣) انظر: محسن عبد الحميد - تطور تفسير القرآن، قراءة جديدة، ص ١٠٣.

المطلب الثالث: التأويل عند المعتزلة

أثار مفهوم «التأويل» عند المعتزلة نقاشاتٍ كثيرةً في الفكر الإسلامي، وعدّه كثيرٌ من العلماء من التفسير المذموم، وعدّه آخرون حركةً عقليةً تستحق الإشادة والدراسة. ويعتمد كثير من المعاصرين، والحداثيين خاصة، في أطروحاتهم على ما كتبه المعتزلة، ويعدُّ بعضهم نفسه امتداداً لهم، مثل نصر أبو زيد. لكن التأمل والنظر في منهج التأويل عند المعتزلة، يُظهر أن بين الاتجاهين - الحداثيين والمعتزلة - بوناً شاسعاً في الأهداف والوسائل ومنهجية التأويل، وهذا ما سأحاول بيانه.

اعتمد المعتزلة على خمسة أصول في فهم النصوص الشرعية، استنبطوها من دلالات العقل، ومن النصوص الشرعية كذلك، وهي: المنزلة بين المنزلتين، والتوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ وهذا ما أدى إلى إنتاج آلياتٍ للتأويل عندهم، لا تزال موضع أخذ ورد.

ويرى المعتزلة أن الله . سبحانه وتعالى . خلق الإنسان لغاية الاستخلاف في الأرض. ولأداء هذه المهمة، أودع فيه من الاستعدادات ما يعينه على ذلك. وغاية الاستخلاف أن يحقق الإنسان منفعته ويرتقي بإنسانيته. ويرى المعتزلة لأجل ذلك، أن هذه المهمة لا تتحقق إلا بجرية كاملة، تقوم على أساس معرفة الإنسان بوجوده؛ فالتوحيد مثلاً يستنبطه الإنسان من خلال نظره في الموجودات؛ لذلك هو ضرورة عقلية في نظرهم، يتوصل إليها الإنسان قبل أن يردّ بها النصّ، وهذا العقل الذي يقصده المعتزلة هو العقل العام، وليس العقل الفردي الذاتي، وهو يعبر عن الحدّ المشترك بين العقول، الذي يعتمد على المدركات الحسية والمعارف الضرورية الأولية^(١).

(١) انظر: محسن عبد الحميد - تطور تفسير القرآن، قراءة جديدة، ص ١١٠.

وهذا يشير بوضوح إلى أن إيمان المعتزلة بالعقل وأسبقيته على الشرع؛ كان لأجل إثبات حقائق الشرع، وليس لأجل منازعة الدين في مصدرية المعرفة، أو لإثبات منهج مغاير له؛ فمجرد ورود تلك الحقائق مثل «التوحيد» أو «العدل»، على لسان النبي، ليس دليلاً في ذاته، بل الدليل هو استناد ما يخبر به النبي على العقل.

وبناء على ذلك، تبلور عند المعتزلة منهج في التأويل يعتمد على أصولهم وقواعدهم؛ فما ثبت بالدليل العقلي القطعي عندهم، لا يُعارض بنص يخضع للتأويل اللغوي؛ لأن دلالة الألفاظ عندهم قابلة للتأويل، ذلك أن الوحي ابتداءً أساساً على موافقة العقل، ومن تتبع أقاويل المعتزلة وآراءهم وتفسيرهم، لا يجد أنهم أولوا أو ردوا نصاً قطعياً أصولياً في القرآن الكريم أو السنة النبوية، فما اعتقدوا أنه ثابت بالدلالة العقلية، وأنه يعارض فهم بعض الآيات غير قطعية الدلالة، ذهبوا إلى تأويلها وفق قانونهم اللغوي. والمعتزلة هم أساطين اللغة وأئمتها، ولهم يدٌ طولى في التأليف في إعجاز القرآن الكريم، اللغوي والبياني^(١).

(١) انظر: محسن عبد الحميد - تطور تفسير القرآن، قراءة جديدة، ص ١١٠.

المطلب الرابع: التأويل عند أهل السنة

أنواع التفسير:

درج كثير من الكاتبين في علوم القرآن الكريم، على تقسيم التفسير إلى نوعين: تفسير بالمأثور، وتفسير بالرأي. ولهم تفصيل في معنى التفسير بالمأثور، وفي جواز أو منع التفسير بالرأي، كما سيأتي معنا.

التفسير بالمأثور: يقول الزرقاني: "هو ما جاء في القرآن أو السنة أو كلام الصحابة بياناً لمراد الله تعالى من كتابه"^(١)، وبعضهم يُدخل فيه كلام التابعين، وبعضهم يقصره على ما جاء في الكتاب والسنة فقط^(٢).

التفسير بالرأي: والمراد بالرأي هنا الاجتهاد، وعلى هذا يكون التأويل من هذا النوع. ويذكر الكاتبون رأيين في هذا النوع من التفسير: رأياً يمجيزه وآخر يمنعه، وأطال كثير منهم في بيان أدلة الفريقين. وذهب الزرقاني إلى أن هذا الخلاف أقرب إلى الخلاف اللفظي، فمن أجازته أراد التفسير بالرأي وفق شروطه، ومن منعه أراد التفسير الباطل القائم على اتباع الهوى^(٣).

ملاحظات على هذا التقسيم:

مع كون هذا التقسيم مشتهراً في كتب علوم القرآن، إلا أن ثمة ملاحظات عليه، أبرزها تداخل القسمين، فجعل التفسير بالمأثور مقابلاً للتفسير بالرأي، يشعر بأن المأثور لا يتدخل فيه الرأي بتاتاً، وفي هذا إشكالات عدة، منها:

(١) محمد الزرقاني - مناهل العرفان في علوم القرآن، ج ٢، ص ١٢.

(٢) انظر: فضل حسن عباس، التفسير أساسياته واتجاهاته، دار دنديس، عمان، ط ١، ١٤٢٦هـ، ٢٠٠٥م. ص ١٨٥.

(٣) انظر: محمد الزرقاني - مناهل العرفان في علوم القرآن، ج ٢، ص ٤٢.

● أن تفسير القرآن بالقرآن منه ما هو تخصيص للعام، أو تقييد للمطلق، وفي هذا تدخل للرأي، وإعمال للاجتهاد، فقد يرى بعض المفسرين آية معينة تُقيد أخرى، وقد لا يراها آخر كذلك، مثاله قوله تعالى في كفارة الظهار: {وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسًا ذَلِكَمْ تُوَعِّظُونَ بِهِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ (٣)}^(١)، اختلف المفسرون هل تجزئ في الكفارة أي ربة؟ يقول الزمخشري: "فإن قلت: أي ربة تجزئ في كفارة الظهار؟ قلت: المسلمة والكافرة جميعاً؛ لأنها في الآية مطلقة. وعند الشافعي لا تجزئ إلا المؤمنة؛ لقوله تعالى في كفارة القتل: {فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ}^(٢)"^(٣)، فالشافعي . رحمه الله . اشترط أن تكون مؤمنة، وغيره جعلها مطلقة كأبي حنيفة . رحمه الله.^(٤)

● أن من أدخل تفسير الصحابة في التفسير بالمأثور، إنما أدخل اجتهاد رأيهم في كثير من المسائل، فقد يكون ما قالوه مرفوعاً، أو له حكم المرفوع، وقد يكون اجتهاداً.

(١) سورة المجادلة، آية (٣).

(٢) سورة النساء، آية (٩٢).

(٣) الزمخشري - الكشاف، ج ٤، ص ٧٢.

(٤) انظر: أبو عبدالله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١،

١٩٨٨م، ج ١٧، ص ١٨٣.

التأويل عند أهل السنة:

بيّنت أن التأويل هو (الرجوع إلى أصل الشيء)، وهو أيضاً (صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله)، ولا يتم ذلك إلا بإعمال العقل وطول التفكير والتدبر، ويختلف باختلاف الأشخاص بقدر ما آتاهم الله من العلم والفهم والقدرات الذهنية؛ وهذا ما يجعل التأويل أقرب ما يكون إلى التفسير بالرأي، وهو ما أولاه المفسرون عنايتهم قديماً وحديثاً. وقد اشترطوا في التفسير بالرأي، أن يكون مبنياً على قواعد التفسير وقواعد اللغة العربية، وذكروا شروطاً للمفسّر، وعلوماً لا بد له من التحصّل عليها^(١). وللإمام محمد عبده كلام نفيس في هذا، فقد قسّم التفسير إلى مرتبتين:

الأولى: أن يتشرب القلب عظمة الله من خلال الفهم الإجمالي للقرآن الكريم؛ وهذا ما يصرف النفس إلى الخير، ويصدّها عن الشر، وهذه متيسرة لكلّ أحد، وهي أدناها.

الثانية: الفهم العميق لمراد الله تعالى من كلامه، وهي المرتبة العليا^(٢)، وهي داخلة في

التأويل والتفسير بالرأي، ولا بد لها من شروط:

أولاً: فهم حقائق الألفاظ المفردة التي أودعها القرآن الكريم، والمقصود معناها وقت التنزيل، فإن كثيراً من الخطأ والخلط وقع لـ«الحداثيين العرب» في التفسير؛ بسبب فهم الألفاظ بحسب معناها في العصر الحديث، ثم حمل الآية عليها، خصوصاً أن للقرآن الكريم استعمالاته الخاصة؛ وهذا ما يجعل تتبع المفردات في القرآن الكريم، والنظر في المراد منها باختلاف سياقاتها أمراً في غاية الأهمية.

(١) انظر: محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، مكتبة وهبة، القاهرة، ط ٦، ١٩٩٥م، ج ١، ص ٢٦٥-٢٦٨.

(٢) انظر: محمد رشيد رضا، تفسير القرآن الحكيم، المشهور بتفسير المنار، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب

العلمية، بيروت، ط ١، ١٤٢٠هـ، ١٩٩٩م، ج ١، ص ٢١.

ثانياً: معرفة الأساليب، ويتم ذلك بدراسة أساليب العرب وعاداتهم في كلامهم وقت التنزيل، ثم النظر في أساليب القرآن الكريم.

ثالثاً: علم أحوال البشر، وهو النظر في السنن الإلهية، والقوانين الاجتماعية، "فلا بد للناظر في هذا الكتاب من النظر في أحوال البشر وأطوارهم، وأدوارهم، ومناشئ اختلاف أحوالهم، من قوة وضعف، وعز وذل، وعلم وجهل، وإيمان وكفر"^(١).

رابعاً: العلم بوجه هداية البشر كلهم بالقرآن، ومنه العلم بحال العرب قبل نزول القرآن، ثم ما أحدثه القرآن الكريم فيهم من تغيير، وكيفية حصول ذلك.

خامساً: العلم بسيرة النبي - صلى الله عليه وسلم - وأصحابه.

ومن الممكن إضافة شرط في غاية الأهمية، وهو أن تكون الوسائل والآليات التي يُتوسَّل بها إلى فهم القرآن الكريم نابعة من طبيعة القرآن نفسه، ومن الثقافة الإسلامية ذاتها، فمن الخطأ أن تُنقل آليات ومنهجيات التأويل من الثقافة الغربية إلى الثقافة الإسلامية، دون مراعاة خصوصية وطبيعة كل منها.

الخلاصة: أن منهج التفسير والتأويل من عهد النبوة، كان يعتمد على التفسير بالمنقول، والتفسير اللغوي والبياني، وكان يحضّ العقل على التدبر والنظر فيما وراء الألفاظ؛ فأتت ذلك منهجاً تأويلياً متزناً، يعتمد في أصوله على الفكر الإسلامي ذاته، ويسعى إلى تحقيق مقاصد الشريعة وغاياتها، وهذا ما سار عليه المفسرون من الإمام الطبري وحتى اليوم. ولئن ظهرت بعض الخلافات بين الفرق الإسلامية في منهجية التأويل، كما ظهر ذلك بين المعتزلة وأهل السنة، فقد كان يهدف الدفاع عن الإسلام وإثبات صدق الوحي، وكانت آلياتهم نابعة من طبيعة القرآن

(١) رشيد رضا - تفسير المنار، ج ١، ص ٢٣.

الكريم، فلم يكن التأويل عندهم يُؤدي إلى الفوضى، ولم تكن مصادرهم يونانية، ولم يكن هدفهم ديناً جديداً مختلفاً عما أنزل على المعصوم عليه الصلاة والسلام، وهذا ما يباين تماماً منهج الحداثيين اليوم في التأويل.

© Arabic Digital Library-Yarmouk University

الباب الأول

الحدثيون العرب

منطلقاتهم وموقفهم من القرآن الكريم

© Arabic Digital Library-Yarmouk University

الفصل الأول

الحدائفة، نشأها وطفورها

المبأء الأول: نشأة الحدائفة وأبرز معالمها

المبأء الثاني: الاستشراق وعلاقته بالحدائفة العربية

المبحث الأول
نشأة الحداثة وأبرز معالمها

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: نشأة الحداثة الأوروبية وأبرز معالمها

المطلب الثاني: نشأة الحداثة العربية وأبرز معالمها

المبحث الأول: نشأة الحداثة وأبرز معالمها

المطلب الأول: نشأة الحداثة الأوروبية وأبرز معالمها

أولاً: مفهوم الحداثة

مصطلح «الحداثة» من أكثر المصطلحات رواجاً هذه الأيام، وهو مع ذلك من أكثرها التباساً وتداخلاً، حيث تجدد بعض الباحثين يميل إلى تعريفها وفق مجال علمي خاص، مثل الأدب والسياسة والاقتصاد والفلسفة وغيرها، بينما يميل آخرون إلى تعريفها من منطلق (أيديولوجي)، كمن يحتزل الحداثة في العقلانية^(١)، أو الليبرالية^(٢)، أو المادية^(٣)؛ وهذا ما يجعل تعريف «الحداثة» صعباً ومجهداً على الباحث. ومما يزيده صعوبة كونه من المصطلحات الوافدة، فبعد تحديد معنى "الحداثة"، لا بد من تتبعه، وملاحظة ما طرأ عليه خلال انتقاله من فضائه الغربي إلى الفضاء العربي، الذي هو مختلف تماماً عن سابقه.

والحداثة الأوروبية ليست فكرةً أو أيديولوجياً أو حدثاً تاريخياً، أو عصراً معيناً، حتى نستطيع تعريفها بسهولة، بل هي وصف زمني للقرون الخمسة الأخيرة، أي أنها نتيجة تاريخ طويل وبطيء، وفي الوقت نفسه مليء بالأحداث الفكرية والسياسية والاقتصادية. وبطبيعة

(١) العقلانية: المقصود بها التمرکز حول العقل، وثمة خلاف طويل حول المقصود بالعقل: هل هو العقل الكلي أم غيره؟

انظر: عادل ظاهر، أولية العقل، نقد أطروحات الإسلام السياسي، دار أمواج، ط١، ٢٠٠١م، ص ١٧-٣٠

(٢) الليبرالية لها تعريفات كثيرة، منها: أنها عقيدة في العلاقات المتبادلة بين أفراد المجتمع، وتطبيق لهذه العقيدة على سلوك البشر. ومنها: أنها الفلسفة السياسية التي تمثل فيها (الحرية)، القيمة التي يجدر من أجلها. عند الضرورة. التضحية بكلّ القيم الأخرى. انظر، فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام، دار الشروق للنشر والتوزيع، الأردن، ط٣، ١٩٨٨م، ص ٢٠٥.

(٣) المادية: المقصود هو النزعة المادية التي اختزلت تفسير الكون بالقوانين الطبيعية، وجعلتها قوانين صارمة، وأقصت كل ما لا يمكن اختياره بالمناهج التحريية، أي إنها أقصت كل ما له صلة بعالم الغيب.

الحال، فإن هذه القرون حملت في طياتها أفكاراً متصارعة ومتضادة، ونماذج للحياة مختلفة ومتباينة، وتشير موسوعة «لاند» الفلسفية، إلى أن المصطلح استعمل بكثرة منذ القرن العاشر الميلادي^(١)، واحتاج إلى فترة من الزمن حتى ينضج ويتضح، ولم يأخذ معناه ودلالته إلا في القرن التاسع عشر الميلادي، فمن قائل إن الحداثة: "هي النهوض بأسباب العقل والتقدم والتحرر"، ومن قائل إنها "ممارسة السيادة الثلاث عن طريق العلم والتقنية: السيادة على الطبيعة، والسيادة على المجتمع، والسيادة على الذات". والبعض يقصرها على صفة واحدة: "قطع الصلة بالتراث"، "طلب الجديد"، "محو القدسية عن العالم"، "العقلنة"، "الديمقراطية"، "حقوق الإنسان"، "قطع الصلة بالدين"، "العلمانية"^(٢). بينما تشير تعريفات أخرى إلى أن الحداثة صيغة عامة، فهي "ليست مفهوماً سوسولوجياً أو سياسياً أو تاريخياً^(٣) بخصر المعنى، وإنما هي صيغة مميزة للحضارة، تعارض صبغة التقليد، أي أنها تعارض جميع الثقافات السابقة والتقليدية، فأمام التنوع الجغرافي والرمزي لهذه الثقافات، تفرض الحداثة نفسها وكأنها واحدة متجانسة مشعة عالمياً، انطلاقة من الغرب. ويتضمن هذا المفهوم إجمالاً، الإشارة إلى تطور تاريخي بأكمله، وإلى تبدل في الذهنية"^(٤).

(١) فمثلاً حين نقول: (التاريخ الحديث)، فإننا نعني تاريخ الوقائع منذ فتح القسطنطينية عام ١٤٥٣م، وحين نقول: (الفلسفة الحديثة)، فإننا نعني فلسفة القرن السادس عشر حتى اليوم، انظر: أندريه لاند - موسوعة لاند الفلسفية، منشورات عويدات، بيروت-باريس، ط٢، ٢٠٠١م، ج٢، ص٨٢٢، وعبارة الموسوعة (سقوط القسطنطينية).

(٢) انظر: طه عبدالرحمن، روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط١، ٢٠٠٦م، ص٢٣.

(٣) أي أنها لا تنطلق من مبادئ علم الاجتماع (سوسولوجيا) في دراسة تلك الحقبة التاريخية وتحولاتها ومنجزاتها، وتوصيفها وتفسيرها، وكذلك لا تنطلق من التفسير السياسي ولا التاريخي.

(٤) انظر: فارح مسرحي، الحداثة في فكر محمد أركون، الدار العربية للعلوم-ناشرون، منشورات الاختلاف، بيروت، ط١، ٢٠٠٦م، ص٢١.

ونلاحظ التأكيد في معظم التعريفات، على أن الحداثة تعارض صبغة التقليد، وهو وصف مشتهر، أي أن جوهر الحداثة يكمن في رفض الماضي والتمرد عليه، لكنها في الحقيقة ليست كذلك في كل الأحوال، فقد تكون الحداثة "سطحية تقوم على جهل التراث، وحب الجديد مهما يكن، والاضطراب، والمطالبة والمزايدة"^(١)، وقد تكون رفض شيء من الماضي وتقبل شيء آخر؛ ففلاسفة الحداثة يرجعون الفضل في حدثهم ونهضتهم إلى الفلسفة اليونانية، بمعنى أن أوروبا حين أرادت النهوض والخروج من ظلام العصور الوسطى، وسيطرة الكنيسة، تجاوزت ذلك العصر الذي يمثل ألف سنة، وعادت إلى فكر العصر اليوناني القديم وفلسفته؛ لتنهل منه ما تحتاج إليه لإقامة حضارة جديدة، وهذا ما يسميه بعض الباحثين (العودة والتجاوز)، أي أن العقل الغربي تجاوز العصور الوسطى؛ ليعود إلى العصر اليوناني، ويشكل منه مرجعية لفلسفته الحديثة^(٢)، وهنا يتضح مدى سطحية الآراء المنادية إلى القطيعة التامة مع التراث، وأن هذه القطيعة تعد شرطاً من شروط الحداثة لا يمكن تجاوزه أو القفز عليه؛ فالحداثة الغربية لم تحدث قطيعة سلبية مع الماضي^(٣)، وإنما عملت مبدأ «العودة والتجاوز»، أي أنها عادت إلى الماضي واختارت منه، وانتقت ما اعتقدت أنه إيجابي ونافع لها، وتركت وهجرت ما اعتقدت أنه ضار بما^(٤). يقول ول ديورانت عن كتاب الجمهورية لأفلاطون: "هنا في كتاب الجمهورية نجد المشكلات التي تواجه العالم اليوم، من الشيوعية إلى الاشتراكية، ومبدأ مساواة المرأة بالرجل في

(١) أندريه لالاند - موسوعة لالاند الفلسفية، ج ٢، ص ٨٢٢.

(٢) انظر: فتحي التريكي، رشيدة التريكي، فلسفة الحداثة، مركز الإنماء القومي، بيروت، ص ١٦.

(٣) يرى بعض الباحثين أن (القطيعة) لا تعني بالضرورة المحر التام لكل ما سبق، وإنما هذا المعنى ينطبق على (القطيعة السلبية)، أما (القطيعة الإيجابية) فمعناها اتخاذ موقف محدد من التاريخ أو التراث، وأن نأخذ منه ما نريد ونعتقد أنه نافع، ونترك ما لا نريد، ونعتقد أنه ضار، وأعتقد أن مصطلح (العودة والتجاوز) أوضح في دلالاته على هذا المعنى، انظر مثلاً: هاشم صالح - مدخل إلى التنوير الأوروبي، دار الطليعة، بيروت، ط ١، ٢٠٠٥م، ص ٤٧، ٤٨.

(٤) ابتدأ العصر اليوناني من القرن الخامس قبل الميلاد، وانتهى في القرن الخامس بعده، ثم ابتدأت العصور الوسطى واستمرت ألف عام تقريباً حتى فتح القسطنطينية عام ١٤٥٣م، ثم ابتدأ بعدها عصر الحداثة الأوروبية.

الحقوق، وتقييد النسل، وعلم تحسين النسل، والمشكلات التي أثارها نيتشه الفيلسوف الألماني، حول علم الأخلاق والحكومة الأرستقراطية، والمشكلات التي بحثها روسو الفيلسوف الفرنسي، حول العودة في حياتنا إلى الطبيعة وحرية التعليم، هنا نجد فلسفة برجسون وفرويد، كل شيء موجود في هذا الكتاب، إنه وليمة للصفوة والقلة يقدمه مضيف كريم سخّي" (١).

ومن الأفكار التي سادت في الثقافة الغربية حتى القرن التاسع عشر، أن بداية الفلسفة كانت في اليونان، ثم حدث ركود في العصور الوسطى، ثم عاد العقل الأوروبي باستعادة الفلسفة وإنعاشها وتطويرها، فهي منهم واليهم؛ فمن الرجل الأبيض ابتداء التاريخ، وإليه انتهى، وهذا ينم عن نزعة عنصرية واضحة، فكأنّ العالم ابتداء من الصفر في عهد طاليس، ولم تتأثر اليونان بأي فكر مجاور لها في الشرق أو الغرب، ثم استمر الغرب يطور ويعدل، والعالم يعيش خارج التاريخ، وينتظر الرجل الأبيض أن يأتيه بالإبداع الفلسفي والتقني. يقول الدكتور طه عبدالرحمن: "ليست روح الحداثة كما غلب على الأذهان، من صنع المجتمع الغربي خاصة، حتى كأنه أنشأها من عدم، وإنما هي من صنع المجتمع الإنساني في مختلف أطواره، إذ إن أسبابها تمتد بعيداً في التاريخ الإنساني الطويل" (٢).

(١) ول ديورانت، قصة الفلسفة، من أفلاطون إلى جون ديوي، ترجمة فتح الله المشعشع، مكتبة المعارف، بيروت، ط ١،

٢٠٠٤م، ص ١٩.

(٢) طه عبدالرحمن - روح الحداثة، ص ٣١.

ثانياً: مفهوم الفلسفة

الفلسفة كلمة معربة، أصلها (فيلوسوفيا)، وهي من مقطعين، الأول: (فيلوس)، وهي تعني الصديق أو المحب، والثاني: (سوفيا)، وهي تعني الحكمة، وعليه يكون معناها الاشتقاقي (حب الحكمة)، والملفت للانتباه أن كلمة (سوفيا) ليست يونانية، كما يشير أفلاطون، وهو ما يؤكد أن الفلسفة ابتدأت قبل اليونان، سواء في مصر أم في بلاد الشرق القديم مثل بابل وغيرها^(١).

وقد تساءل أرسطو عن بداية الفلسفة عند الإنسان، فقال: "لقد أتاحت الدهشة للإنسان قديماً، كما حديثاً أن يتفلسف، والذي يدهش ويسأل إنما يشعر بالجهل... حتى يتحاشى الإنسان الجهل بدأ بالتفلسف..."^(٢)، أي أن الإنسان حينما أصابته الدهشة مما حوله، بدأ يسأل الأسئلة الكبرى: لماذا توجد هذه الأشياء؟ ولماذا نعيش؟ وهكذا، وقد صاغ (كانط) هذه الأسئلة كالآتي:

- ماذا أستطيع أن أعرف؟ (ماورائيات).
- ماذا يجب أن أفعل؟ (أخلاق).
- بماذا آمل؟ (دين).
- ما الإنسان؟ (أنثروبولوجيا).^(٣)

يعرف الدكتور عبدالرحمن بدوي الفلسفة بأنها: "الكشف عن الحقيقة، والحقيقة معناها مطابقة الفكر للواقع"^(١)، وسواء أكان التعريف دقيقاً أم لا، فهو يشير بوضوح إلى الجانب الذي

(١) انظر: أفلاطون، محاوره كراتيلوس، (في فلسفة اللغة)، ترجمة ودراسة د. عزمي طه السيد أحمد، وزارة الثقافة الأردنية، عمان، ط ١، ١٩٩٥، ص ٨١، ٨٢.

(٢) بيتر كونزيمان، فرانز-بيتر بوركارد، فرانز فيدمان، أطلس الفلسفة، ترجمة جورج كتورة، المكتبة الشريفة، بيروت، ط ١، ٢٠٠١م، ص ١١.

(٣) انظر: أطلس الفلسفة، ص ١١.

أولته الفلسفة اليونانية اهتمامها، وحاولت أن تقدم فيه شيئاً يذكر، وأسستعرض في هذا المطلب أهم الفلسفات اليونانية من هذا الجانب، ثم أسستعرض في المطلب الثالث أهم الفلسفات الغربية الحديثة من هذا الجانب أيضاً؛ لأن الفلسفة بهذا المعنى شديدة الصلة بمفهوم التأويل، وستبين لنا بعد ذلك أن التسلسل الفكري من منظور «مطابقة الفكر للواقع»، بداية من العصر اليوناني، الذي شكّل مفهوم التأويل عند الفلاسفة المعاصرين والحداثيين العرب على اختلاف اتجاهاتهم.

ويعدّ طاليس الملطي^(١) أول فلاسفة اليونان؛ لأنه - كما قال نيتشه - قد قال بحقائق

ثلاث:

الأولى: أنه تحدث عن أصل الأشياء، وقد كانت الأساطير الشعبية قبل ذلك تتحدث عن الآلهة المتفرقة والموجودة على الأرض، التي تعبث بالكون.

الثانية: أن كلامه خلا من الأساطير، فقد حاول طاليس أن يقترب قدر الإمكان من الموضوعية، ولا يعني هذا أنه دَلّل على آرائه بتجارب علمية، بل إن مصدر آرائه تمثل بالحدس والخيال، ويكوّن من هذه الناحية أسطورة أقل شعبية إن صحّ التعبير.

الثالثة: أنه قال بأن الكل واحد، وهذا الواحد هو الماء، ولم يعرف أحد السبب الحقيقي وراء اختيار طاليس لعنصر الماء، وإنما توجد مجموعة تحليلات لأرسطو وشراحه. وفي الوقت نفسه يذكر عن طاليس أنه يقول بإله واحد، وإن هذا الإله مختلف عن الإنسان، فهل كان طاليس يؤمن بوحدة الوجود، ويعتقد أن عنصر الماء هو الإله الذي حلّ في كل شيء؟

سنلاحظ أن هذه المسألة حاضرة في رأي جميع الفلاسفة، أعني الأصل الأول للكون، ومحاوله معرفة هذا الأصل، وانتظام الكون فيه، وانتظامه في الكون، ثم الحديث عن الآلهة التي هي

(١) عبدالرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط ١، ١٩٨٤م، ج ١، ص ٤٠٩.

(٢) طاليس الملطي: عاش بين (٦٢٤-٥٤٦ ق م)، ويعدّ الفيلسوف الأول الذي عدّ الماء المادة الأولى، إلى جانب ذلك

كان له أثره في الرياضيات، وفي الفلك، انظر: أطلس الفلسفة، ص ٣١.

هذا الأصل. لكن كلام الفلاسفة الأوائل لم يكن صريحاً دائماً في هذا الشأن على عكس المتأخرين^(١).

وبشكل عام فقد كان الفكر اليوناني يعيش مرحلة الأسطورة، وكان التصور الديني للإله يقوم على التشبيه بالإنسان، فقد صوروا الآلهة على أشكالهم، وتصوروها تعيش على سطح الأرض. وجاءت الفلسفة اليونانية لتبحث عن مخرج من هذا التيه الأسطوري؛ فاتجهت نحو الطبيعة وبحثت عن أصل الوجود. ونلاحظ أن المخيلة اليونانية تبحث عن شيء واحد غير متعدد، وهذا الشيء كامنٌ وحالٌ في الوجود، وهو منسجم ومنتظم فيه، ثم أعطت هذا العنصر صفات الآلهة. وربما لم يجزم كثير من الفلاسفة بوحدة الوجود، بل ربما تحدث بعضهم عن الإله، وعن أصل الوجود في الوقت ذاته؛ ما يشعر الباحث بوجود الفارق بين الاثنين، وهذا راجع إلى عدم تبلور الفكرة تماماً في أذهانهم، لكنّ طريقهم سيؤدي بهم بعد ذلك إلى وحدة الوجود بلا شك، فليس المهم في هذه المرحلة أن يتفقوا على الأصل، هل هو الماء أو الهواء أو العدد أو أي شيء آخر؟ ولا على صفات هذا الأصل، المهم هو بحثهم عن شيء واحد وهو أصل الوجود، الذي ينتظم فيه كل شيء، ويخضع له كل شيء، ورغبتهم في إضفاء صفات الكمال عليه؛ ليرتقوا به إلى مقام الألوهية. لقد خط هؤلاء الفلاسفة الطريق لمن بعدهم من فلاسفة أثينا الثلاثة (سقراط^(٢)، وأفلاطون^(٣)، وأرسطو^(٤)).

(١) انظر: عبدالرحمن بدوي - موسوعة الفلسفة، ج ١، ص ٢٧٦-٢٧٨.

(٢) سقراط: عاش بين (٤٧٠-٣٩٩) ق.م تقريباً، من أسرة متوسطة الحال، كان أبوه نحّاتاً وأمه قابلة (مولّدة)، يذكر أنه كان قوي البنية يمشي حافي القدمين، لا يغير ثيابه صيفاً ولا شتاء، اشتهر بحواراته وأسئلته التي كان ينشر أفكاره من خلالها، لكنه لم يترك آثاراً مكتوبة، استمر يعلم في أثينا حتى حوكم بتهمة إفساد عقول الشباب وأعدم بتجرع السم، انظر: عبدالرحمن بدوي - موسوعة الفلسفة، ج ١، ص ٥٧٦-٥٧٩.

(٣) أفلاطون: عاش بين (٤٢٨-٣٨٤) ق.م، ولد في أثينا من أسرة أثينية عريقة في المجد، يقال إن اسمه الأصلي (أرسطوقلس)، ثم أطلق عليه (فلاطون)؛ بسبب سعة جبهته وعظيم بسطته، نشأ في بيت زوج أمه تنشئة علمية، ويعدُّ سقراط صاحب الفضل في تكوينه الفلسفي، تتلمذ عليه أفلاطون وعمره عشرون عاماً، وسافر إلى إيطاليا ومصر وتأثر

نظر فلاسفة أثينا إلى الفلسفة من ناحية مختلفة؛ فالبحث في الأشياء لا بد أن يتجه إلى الماهية، لا إلى الشكل الخارجي، مع أن وحدة الوجود والواحدية ظلت كامنة في هذه المرحلة، فسقراط يقول إن المعرفة الحقيقية هي معرفة الماهيات، وأفلاطون يرتفع بمذه الماهيات عن العالم الحسي، ويثبت النفس الكلية التي تسري في الوجود. أما أرسطو فيجعل من الماهيات والمحسوسات عالماً واحداً، ويثبت الطبيعة التي لا تختلف كثيراً عن النفس الكلية، ويثبت العقل الفعال الذي يعطيه صفات الإله. ونلاحظ أن فكرة الماهية والبحث عنها حاضرة بقوة في فكر فلاسفة أثينا، وسيكون لهذا الأثر البالغ في الفلسفة الغربية الحديثة، وفي التأويل بشكل خاص.

بما رآه في تجواله، وأنشأ الأكاديمية عام ٣٨٨ ق.م تقريباً، التي تعدُّ أول جامعة علمية أنشئت في أوروبا واستمرت قرابة الألف عام. انظر: عبدالرحمن بدوي - موسوعة الفلسفة، ج ٢، ص ١٥٤، وانظر: أطلس الفلسفة، ص ٣٩.

(١) أرسطو: عاش بين (٣٨٤ - ٣٢٢) ق.م، ولد في مدينة (أسطاغيرا) المقدونية، كان أبوه الطبيب الخاص لأمونتاس الثاني ملك مقدونيا، قدم أرسطو إلى أثينا وعمره ثمانية عشر عاماً والتحق بالأكاديمية، فدرس على أفلاطون حتى وفاته عام ٣٤٨ ق.م، وكان يشاركه في التعليم والتأليف، وفي عام ٣٣٥ ق.م افتتح أرسطو مدرسة اسمها (اللوقيون)، نسبة إلى معبد قريب منها، هو معبد أبولون اللوقيوني، وصارت تنافس أكاديمية أفلاطون التي كان يرأسها تلميذ أفلاطون بعد وفاته (أكسينوقراط)، وظل أرسطو يدرس في مدرسته ويقوم بالأبحاث الفلكية والتشريحية والجوية والبيولوجية مدة اثني عشرة سنة، ثم خاف أن يكون مصيره كمصير سقراط فأثر الابتعاد، وتوفي بعدها بعام واحد، انظر: عبدالرحمن بدوي - موسوعة الفلسفة ج ١، ص ١٢٠.

ثالثاً: الفلسفة الغربية في العصر الحديث

من أبرز الاختلافات بين الحداثة الغربية والعصر اليوناني، أن الحداثة تدين بالنصرانية، ولا بد أن يكون لهذا الاختلاف أثر في الفلسفة السائدة. ومن المعلوم أن عقيدة التثليث سادت وباتت عقيدة النصارى الرسمية منذ القرن الرابع للميلاد، ولو تأملت فيها لوجدتها تجلياً واضحاً وصريحاً لعقيدة «الحلول»، أي إن الرب حلّ في المسيح، وتمثل به في أثناء حياته، أما بعد صلبه فتمثل في الروح القدس، التي حلت وظهرت للناس في شكل الكنيسة^(١)، وهنا يشير إلى قبول الفكر الديني لأن يكون الإله حالاً في عالم الشهادة بذاته. لكن الأثر اليوناني كان حاضراً هنا أيضاً، فأفلاطون وأرسطو أثبتا الصانع، لكنهما عطلاه، وبحثا عن الشيء الذي يحكم هذا الكون ويسري فيه مثل (صورة الخير) و(النفس الكلية) عند أفلاطون، أو (الطبيعة) و (العقل الكلي) عند أرسطو. والفلسفة الغربية المعاصرة دانت بعقيدة التثليث، لكنها اتجهت نحو تعطيل الخالق والبحث عن (الواحدية) بعيداً عن الصانع، واتجهت في أحيان أخرى إلى (وحدة الوجود)، فجعلت الإله هو الطبيعة بأسرها^(٢).

(١) مفهوم (الروح القدس) يلقه الكثير من الغموض، وهذا أحد تفسيراته. انظر: هوستن سميث - أديان العالم، تعريب وحواشي سعد رستم، دار الجسور، الثقافية، حلب، ط٣، ٢٠٠٧م، ص ٣٢٣.

(٢) من المهم التفريق بين (الواحدية)، و(وحدة الوجود)، فالواحدية: المذهب القائل بمبدأ واحد في الوجود، أو بمجهر واحد، وقد يكون هذا الجوهر مادة أو روحاً. ووحدة الوجود: مذهب يقول إن كل شيء هو الإله، أو إن الإله هو كل شيء، أي أن الإله هو العالم، والعالم هو الإله، وهذا يفهم بمعنيين، الأول: أن الإله وحده هو الحقيقي، وما العالم إلا مجموع من التحليات التي ليس لها حقيقة ثابتة، ولا جوهر متميزاً. الثاني: أن العالم وحده هو الحقيقي، وما الإله إلا مجموع كل ما هو موجود. انظر: عبدالرحمن بدوي - موسوعة الفلسفة، ج ٢، ص ٦٢٤، ٦٢٣. لكن الملاحظ أن الكثير من الباحثين لا يهتم بمهذه التفرقة كثيراً، فتطلق مصطلحات (وحدة الوجود) و (الواحدية) و (الحلولية) على مفاهيم متداخلة.

يعد فرنسيس بيكون^(١) من أوائل فلاسفة العصر الحديث^(٢)، وكان مغرماً بالحديث عن غزو الطبيعة والسيطرة عليها والبحث عن قوانينها، فمن أراد أن ينتج عملاً "ينبغي أن تكون لديه معرفة، بحيث يكون عالماً وعارفاً؛ لأننا لا يمكن أن نسود الطبيعة إلا إذا درسنا قوانينها؛ لذلك دعنا نتعلم قانون الطبيعة، وبذلك نصبح أسياداً لها؛ لأننا بجهلنا بما نكون عبيداً لها"^(٣). وتظهر (وحدة الوجود) شيئاً فشيئاً في الفلسفة الأوروبية حين يتحدث بيكون عن قوانين الطبيعة بوصفها الإله الذي يسري في هذا الكون. لقد كان بيكون متردداً دائماً بين التفرغ للفلسفة أو السياسة أو الجمع بين الاثنين، ويتحدث في مقدمة كتابه (تفسير الطبيعة) عن اعتناء الطبيعة به، يقول: "لقد اعتقدت بأنني ولدت لخدمة الناس، وقدرت أهمية الخير العام بأن أكرس نفسي لخدمة الواجبات والحقوق العامة، التي يجب أن يتساوى فيها الجميع، كمساواتهم في استنشاق الهواء والحصول على الماء؛ لذلك فقد سألت نفسي عن أكثر الأمور نفعاً للناس، وما المهام التي

(١) فرنسيس بيكون: ولد عام ١٥٦١م في لندن، كان أبوه حارساً للختم الملكي الأعظم، وكانت أمه عالة بلغات كثيرة ومعلمة لاهوت، وكان لها أثر في تعليم ابنها وتنقيفه، تدرّج فرنسيس في المناصب، ففي عام ١٥٨٣م انتخب عضواً في البرلمان، وفي عام ١٦٠٦م عُيّن وكيلاً للمدعي العام، وفي عام ١٦١٣م عُيّن مدعياً عاماً، وفي عام ١٦١٨م تولى منصب رئاسة الوزراء وعمره سبعة وخمسون عاماً. ويُعدّ بيكون من أوائل فلاسفة عصر النهضة، وكان يدعو إلى غزو الطبيعة والسيطرة عليها بالبحث والكشف عن قوانينها. انظر: ول ديورانت - قصة الفلسفة، ص ٨٨-٩١.

(٢) تعدّ (النهضة الأوروبية) أولى مراحل الحضارة، وتبدأ من القرن السادس عشر، أو قبل ذلك، ثم يأتي عصر التنوير، ثم عصر الثورة الصناعية. والخلاف يدور اليوم عن الحقبة التي نعيش فيها، هل ما زلنا في عصر الحضارة أم أننا نعيش في (ما بعد الحضارة)، أم أننا نعيش (أزمة الحضارة)؟ يرى الدكتور المسيري أن أزمة الحضارة بدأت تظهر في بداية القرن العشرين، واشتدت مع نشوب الحربين العالميتين الأولى والثانية، وأنها دخلنا فعلياً في (ما بعد الحضارة) من عام ١٩٦٥م. انظر: عبدالوهاب المسيري - دراسات معرفية في الحضارة الغربية ١٠٢، ويعتقد غيره أنها ابتدأت فعلياً بعد انتهاء الحرب العالمية الأولى مباشرة عام ١٩١٨م، ولم يدرك الناس آثارها سوى في الستينيات. انظر: هاشم صالح - مدخل إلى التنوير الأوروبي، ص ٢٤٢.

(٣) ول ديورانت - قصة الفلسفة، ص ٩٩.

أعدتني الطبيعة لأدائها، أو ما المهام التي تتناسب مع مؤهلاتي الطبيعية؟ وبعد بحث لم أجد عملاً يستحق التقدير أكثر من اكتشاف الفنون والاختراعات، والتطور بما؛ للرقى بحياة الإنسان^(١).

لم يكن البحث عن الطبيعة وحقيقتها وقوانينها مجرد بحث علمي عابر، بل كانت النزعة اليونانية في البحث عن الأصل الذي يسري في الكون ويتحكم فيه، حاضرة في مخيلة بيكون، ولعدم شيوع هذه الفكرة في بداية عصر النهضة، اتهمه الناس بالإلحاد أكثر من مرة، لكنه كان يدافع عن إيمانه بشدة، يقول: "قد لا أعتقد بجميع القصص والأساطير التي جاءت بالكتب الدينية، ولكن لا يمكن أن أعتقد بعدم وجود عقل مدبر لهذا العالم. إن القليل من الفلسفة ينزع بعقل الإنسان إلى الإلحاد، ولكن التعمق فيها ينتهي بعقول الناس إلى الإيمان"^(٢). هذه الكلمات وهذا الدفاع يوضحان لنا ماهية إيمان بيكون. لقد كان يؤمن بإله، لكنه في الوقت نفسه يؤمن بعقل مدبر، وهو يذكرنا بكلام فلاسفة أثينا. والقليل من الفلسفة يوصل إلى الإلحاد، والكثير منها يوصل إلى الإيمان؛ لذلك كان أكثر الفلاسفة مؤمنين، ولكن شتان بين إيمان الموحدين وإيمان الواحديين. لقد كان فرنسيس بيكون يشق طريقه بوضوح نحو (وحدة الوجود)، ويبحث عن قوانين الطبيعة؛ لتكون البديل عن (صورة الخير) و(العقل الفعال) عند السابقين. إنه إله يسري في الكون لكنه أكثر منطقية، وثمة تفسير له وقدرة على إثباته بواسطة التجربة. أما عقيدته المسيحية (التثليث)، فهو في طريقه نحو تعطيلها، كما عطل فلاسفة أثينا (الصانع).

وبصورة عامة فإن الفلسفة الغربية الحديثة تنازعتها أفكار كثيرة، لكنها بحكم رجوعها إلى الفلسفة اليونانية، ظلت (وحدة الوجود) كامنة فيها، وبدلاً من البحث عن الأصل الذي يسري في الطبيعة مثل الماء أو النار، صار البحث عن القوانين التي تتحكم في كل شيء، وإليها يرجع كل شيء؛ ولذلك اتجهت الفلسفة الغربية إلى النزعة المادية اتجاهاً متطرفاً، وكما عطل اليونانيون

(١) ول ديورانت - قصة الفلسفة، ص ٨٩.

(٢) ول ديورانت - قصة الفلسفة، ص ٩٥.

الصانع عطل المسيحيون عقيدة التثليث، وبعضهم اتجه إلى وحدة الوجود مثل (أسبينوزا)؛ فجعل الإله هو الطبيعة، وأوامره قوانينها. وقد نجحت هذه الفلسفة أن تشكل مرجعية للعقل الغربي، وهي كما يقول عبد الوهاب المسيري: "تجيب عن كلّ الأسئلة الكلية والنهائية، التي تواجه الإنسان بطريقة معقولة تتسم بالاتساق أو معظمها؛ لذا فهي تدخل على قلوب المؤمنين الطمأنينة والأمن، وقدرًا عالياً من التفاؤل، وتفي بالاحتياجات النفسية للإنسان في فهم العالم، وفي التوازن مع ذاته ومع عالمه، وتحل له مشكلة المعنى. ويمكن القول إن المنظومة التحديثية المادية في مرحلة التحديث والصلابة، حاولت أن تجيب عن الأسئلة الكلية والنهائية والتقليدية، وأن تزود الإنسان بمنظومات معرفية وقيمية، ونجحت في هذا بأن أخذت المنظومات المعرفية والأخلاقية المسيحية، والإجابات المسيحية عن الأسئلة النهائية، وقامت بعلمنتها بأشكال مختلفة، فحل محلّ الإله مطلقات علمانية مختلفة، مثل (العقل الكلي) أو (روح التطور) أو (المجتمع)، أو (الطبقة العاملة). وحلّ محلّ (تجسد الإله في العالم) مسميات أخرى، مثل (تحقق العقل الكلي في التاريخ)، أو (حتمية التقدم) أو (مسار التاريخ). وحلّ محلّ (الآخرة والبعث ويوم الحساب)، مفاهيم مثل (حكم التاريخ) و (نهاية التاريخ) و (اليوتوبيا التكنوقراطية)"^(١).

ولقد كان للحدائثة الغربية بأفكارها ومناهجها وثقافتها أثر كبير في الثقافة العربية، حيث استمدت الأخيرة كثيراً من الأفكار والمعارف والمناهج، التي ظهرت معالمها في التأويل الحدائثي، الذي لحق بكثير من الأفكار الإسلامية، كما هو واضح مما سأسوقه من كلام عن الحدائثة العربية في المطلب الآتي.

(١) عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحدائثة الغربية، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط ١، ٢٠٠٦ م. ص ١٢٨.

المطلب الثاني: نشأة الحداثة العربية وأبرز معالمها

أولاً: التعريف اللغوي والاصطلاحي

الحداثة مصدر الفعل (حدث)، ومعناه اللغوي يدور على معانٍ عدة، منها:

أولاً: حدوث الشيء، يقال: "حدث الشيء يحدث حدوثاً وحداثة"^(١).

ثانياً: نقيض القدم، جاء في لسان العرب: "والحدوث نقيض القدم"^(٢).

ثالثاً: الجديد الذي لا سابق له، جاء في لسان العرب: "والحدوث: كون الشيء لم يكن"^(٣)؛ لذلك يطلق على ما ابتدعه أهل الأهواء مما لم يكن معروفاً في الكتاب ولا في السنة، ولا في الإجماع من محدثات الأمور.

رابعاً: قرب العهد بالشيء، كما جاء في حديث عائشة رضي الله عنها: "لولا جِدْثَانُ قومك بالكفر، لهدمت الكعبة وبنيتها"، ومثله (حداثة السنن)، كناية عن الشباب وأوّل العمر^(٤).

وهذه المعاني تتوافق مع اتجاه البحث، في أن الحداثة العربية ضد القدم، ولا سابق لها، ولا تخلو من اعتراضات وتساؤلات كثيرة؛ فهل استعمل العرب كلمة (حداثة) دون إضافة؟ وهل من معاني الحداثة استقلال العقل و(الأنسنة) و(التنوير)؟ وهل التحديد هنا ضد القدم، أم أنه يحتمل بث الروح في القدم وتجديده؟

والسؤال الأهم: هل الوصول إلى أجوبة عما مضى من تساؤلات، سيقرب لنا معنى

الحداثة؟! يبدو أن السؤال الأخير أكثر أهمية من التساؤلات السابقة.

(١) ابن منظور - لسان العرب، ج ٢، ص ١٣٠.

(٢) ابن منظور - لسان العرب، ج ٢، ص ١٣٠.

(٣) ابن منظور - لسان العرب، ج ٢، ص ١٣٠.

(٤) انظر: ابن منظور - لسان العرب، ج ٢، ص ١٣٠.

لا بد أن نلاحظ أن (الحدائثة) مصطلح منقول من ثقافة مختلفة عن الثقافة العربية الإسلامية، فالمعنى هنا يسبق المصطلح، أي أن المعنى وردنا، ثم بحثنا عن اسم قريب مناسب له في لغتنا. فهل إذا قلنا إن الحدائثة لا تعني نبذ القدم سيصغي لنا الحدائثيون العرب؟ وهل سيغير ذلك من تصوراتهم شيئاً؟ أم أن المعنى ركز في أذهانهم، وسواء أكان التعريف اللغوي لكلمة (حدائثة) يوافق المعنى الغربي أم يخالفه، فإن ذلك لا يغير من الأمر شيئاً؛ لذلك لا تفيد الإطالة في البحث اللغوي في المصطلحات المنقولة؛ لأننا نبحث هنا عن دقة الترجمة لا أكثر، وسواء أقلنا إن الترجمة صحيحة أم خاطئة، فإن المعنى سيبقى كما هو، والمعنى هو الذي يعيننا في هذه الدراسة، وقد سبق تعريف الحدائثة الغربية في المبحث السابق^(١). من ناحية أخرى لا بد أن نلاحظ أن مصطلح الحدائثة العربية لم يظهر إلا في النصف الثاني من القرن العشرين، أما قبلها فكانت الأسماء الأكثر تداولاً هي: (النهضة، التقدم، الترقى، التمدن... الخ)؛ وهذا ما يؤكد الاهتمام بالمفهوم لا بالمصطلح.

وإذا كانت (الحدائثة الغربية) وصفاً زمنياً للقرون الخمسة الأخيرة في الغرب، فهل يصح هذا التعريف على الحدائثة العربية؟ وهل يصح أن يقال إن الحدائثة العربية هي وصف زمني للقرنين الأخيرين في العالم العربي؟ لا أعتقد ذلك؛ لأن الغرب كان يمضي نحو الحدائثة اجتماعياً وثقافياً ودينياً وسياسياً، فكانت الأفكار تعكس الواقع، والواقع يعكس الأفكار. أما في الحالة العربية

(١) هل نستطيع الوثوق بأن الحدائثيين العرب اطلعوا بشكل كافٍ على الحدائثة الغربية، وفهموا تلك المعاني التي تتعلق بالعقل والتنوير والأنسنة؟ يرى علي أواميل أنه من المستبعد أن تكون للمفكرين النهضويين والإصلاحيين العرب، معرفة كافية بعصر التنوير، إذا نحن أمام مشكلة أخرى تتجاوز مشكلة الترجمة، ومقابلة مصطلح (حدائثة) للمعنى المترجم، وهي أننا لا نتق بمطابقة المعنى المنقول للمعنى الغربي الأصلي. انظر: مجموعة باحثين - حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمتها مركز دراسات الوحدة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط ١، ٢٠٠٥م، ص ١٣٥.

فالأمر مختلف، وثمة سياق اجتماعي وثقافي يمضي في اتجاه، ومجموعة من الحدائين العرب لهم رؤى مختلفة وطموحات مفارقة للواقع، يمضون في اتجاه آخر.

الحدائين العرب لهم منظومة فكرية، يحاولون جهدهم تحويلها إلى واقع، لكن ذلك لم يتم لهم، إذاً في الحالة العربية، نحن نتحدث عن حداثةٍ نظريةٍ ثقافيةٍ؛ وعن مجرد تنظيرٍ لواقع غير موجود.

إذا حاولنا أن نجد تعريفاً لـ«الحدائنة الغربية» الفلسفية أو الثقافية، فنستطيع أن نقول إنها تلك النماذج أو المنظومات المعرفية السائدة في الغرب، وبناء عليه، فتعريف الحدائنة العربية يكمن في حقيقة علاقتها بالمنظومة المعرفية الغربية، ونستطيع أن نعرف الحدائنة العربية بأنها: "تلك الأفكار التي تتخذ من النموذج المعرفي الغربي في العلوم الإنسانية مرجعاً لها في بحثها عن النهضة والتقدم"، وبهذا يخرج من هذا التعريف من يرى إمكانية الاستفادة من الحدائنة الغربية في كل جوانبها، دون اتخاذها مرجعية؛ لأن إمكانية الاستفادة هي عملية تتأقف بين الأمم، والحكمة ضالة المؤمن؛ لذلك يرى الدكتور طه عبدالرحمن أنه: "كما أن هناك حداثة غير إسلامية، فكذلك ينبغي أن تكون هناك حداثة إسلامية"^(١)، وهي حداثة مبدعة قادرة على نقل ثقافات الأمم الأخرى، وتبنيها إسلامياً، وإعادة صياغتها بما ينسجم مع طبيعة الثقافة الإسلامية النابعة من القرآن الكريم والسنة النبوية.

الخلاصة: أن التعريف اللغوي للحدائنة لن يفيدنا كثيراً في إدراك معناها عند الحدائين العرب، وأن تعريف الحدائنة الغربية، بأنها وصف زمني للقرون الخمسة الأخيرة، لا ينطبق على الحدائنة العربية؛ لذا لجأت إلى تعريف الحدائنة العربية، من خلال علاقتها بالمنظومة الثقافية الغربية.

(١) طه عبدالرحمن - روح الحدائنة، ص ١٧.

ثانياً: نشأة الحداثة العربية

تبدأ الحداثة العربية في اللحظة التي أدرك فيها المفكر العربي، أنه بات متأخراً ومتخلفاً، ويؤرخ لهذه اللحظة بغزو نابليون لمصر في أواخر القرن الثامن عشر الميلادي، أي أننا لم تنشأ في سياق ثورة ثقافية داخلية خالصة؛ لذلك اختلفت رؤى الباحثين حول هذه اللحظة، أعني لحظة سؤال المثقف العربي: كيف نهض؟ فبعضهم يراها غزواً ثقافياً وامتداداً للاستعمار الغربي في المنطقة العربية، ومن ثم فكل الأفكار، التي تأثرت بتلك اللحظة هي أفكار غريبة مشبوهة، وبعضهم يراها لحظة من لحظات التنوير التي أتاحت للعقل العربي، أن يكتشف قصوره وقصور تراثه عن بث روح النهضة في المجتمعات العربية، وبعضهم يراها لحظة استفزاز، أتاحت للعقل العربي أن يفيق من رقدته التي طالت، فبعثت هذه اللحظة فيه الروح نحو التقدم، ولعل ارتباط سؤال النهضة بقدوم الجيوش الفرنسية جعل السؤال مثقلاً بالتهم، فهل كانت النهضة المنشودة نخضة صادقة، أم أنها غلاف للتبعية تجاه الغرب المستعمر؟

سيبقى هذا السؤال معلقاً، فتوصيف تلك اللحظة يرجع إلى رؤية كل باحث لمحاولات النهضة العربية، لكن المهم هنا أن غزو الجيوش الفرنسية لمصر، حتى إن حمل غزواً ثقافياً في داخله، إلا أنه يمثل أيضاً لحظة استفزاز إيجابي، أيقظت العقل العربي وجعلته يبحث عن سؤال النهضة، ولا يعني ارتباط السؤال بلحظة انبهار بالمستعمر أنه سؤال خاطئ، بل التعامل مع الجواب هو الذي يحتمل الصواب والخطأ.

كان الالتقاء بين المنظومتين: الإسلامية والغربية، في عام ١٧٩٨م في حملة نابليون على مصر، لقاءً خاضعاً لظروف زمانية جعلت من الشرق منتجاً متخلفاً للمنظومة الإسلامية، ومن الغرب منتجاً متفوقاً للمنظومة الغربية، وهذا ما أبحر الناس وجعل الشيخ حسن العطار يقول:

"إن بلادنا لا بد أن تتغير أحوالها، ويتجدد بها من المعارف ما ليس فيها"^(١). وقد رأى محمد علي باشا أن أفضل وسيلة للتعرف على الغرب المتفوق حضارياً، إرسال بعثات تعليمية إلى فرنسا خاصة؛ لتحصيل علومها، والنظر في واقعها وطريقة معيشتها. وكان من بين أفراد أول بعثة سافرت إلى باريس عام ١٨٢٦م، «رفاعة الطهطاوي»، الذي عُيّن رئيساً للبعثة، وكان تلميذاً للشيخ حسن العطار، وقد مكث الطهطاوي خمس سنوات في باريس، اطلع فيها على الفكر الفرنسي في القرن الثامن عشر، وقرأ فكر فولتير وروسو ومونتسكيو، وبعد عودته عكف على نقل عدد من المؤلفات في الجغرافيا والعلوم العسكرية والتاريخ إلى اللغة العربية، وتعكس المؤلفات التي اختارها للترجمة سؤال النهضة لديه، وكيفية نخوض الحضارات وكيفية سقوطها^(٢).

نلاحظ بعد ذلك أن سؤال النهضة والتقدم والتقدم، ظل متداولاً في كتابات المفكرين العرب على اختلاف اتجاهاتهم وآرائهم، وارتفعت وتيرة الاهتمام بالتقدم في نهاية القرن التاسع عشر^(٣)، لكن الانقسام في التعامل مع المنظومة الغربية كان واضحاً بين الحداثيين العرب والإصلاحيين الإسلاميين؛ فالحداثيون العرب صرحوا بخطابهم التغريبي في بلاد الشام، مثل (بطرس البستاني، وشبلي الشميل، وفرح أنطون، وأديب إسحق)، وفي مصر (أحمد لطفي السيد، وسلامة موسى، وطه حسين). فشبلي شميل يصرح بتلازم التقدم، مع قيام نظام علماني في الدولة والمجتمع، ويسقط النظرية الداروينية على المجتمع، فيرى أن التقدم حصيلة اصطفاء تاريخي، يقوم على أنقاض ما قبله، وهو يسلم بمركزية المثال الأوروبي في التطور التاريخي. وكان سلامة موسى يصف أي محاولة نقدية لهذا الاتجاه، بأنها ترديد مقولات القرون الوسطى. أما فرح أنطون فقد

(١) فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام، دار الشروق للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٨م، ص ١١٦.

(٢) عرض رفاعة الطهطاوي بمجلد آرائه في كتابين أساسيين هما (تخليص الإبريز في تلخيص باريز)، و (مناهج الألباب المصرية في مباحث الآداب العصرية).

(٣) انظر: عبدالإله بلقزيز، العرب والحداثة، دراسات في مقالات الحداثيين، مردز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط ١،

نقل المعركة والسجال إلى معركة مع الدين الإسلامي ليحمله خصم التقدم؛ وهذا ما دعا محمد عبده إلى الرد عليه. يقول عبد الإله بلقزيز: "مع الشدياق والشميل وأديب إسحق وفرح أنطون، ستخرج مقالة علمانية عربية إلى الوجود، وسيعلن خروجها - وهو عينه ميلاد الخطاب الحدائبي العربي - سيمّة ميّزت ولادة ذلك الخطاب. فهل الاندفاع التي تجتري على نقد كل شيء بدا لها قرينة على الانحطاط والتراجع الحضاري، بما في ذلك الدين؟"^(١).

أستطيع أن أشير إلى بعض ملامح الحدائبي العربية في النقاط الآتية:

١. الاعتقاد بمركزية الحضارة الغربية، والقياس عليها، والاحتكام إليها؛ فالغرب هو الغرب المتفوق في جميع المجالات، خصوصاً الجانب المعرفي.
٢. قراءة التاريخ والتراث الإسلامي، وتحديد مفهوم التقدم والنهضة والتمدن في مرآة المنظومة الغربية. وبناء عليه فالتاريخ الإسلامي تاريخ مظلم، إلا في استثناءات قليلة، وهي لحظات مضيئة، موافقة للمنظومة المعرفية الغربية.
٣. الاعتقاد بأن الغرب أحدث قطيعة معرفية مع ماضيه (العصور الوسطى)؛ وهذا سبب تفوقه، وعلى الشرق أن يفعل مثل ذلك، وأن سبب التفوق الغربي هو البعد الفلسفي اليوناني؛ ولذلك لا بد من اتخاذها مرجعية معرفية بديلة من المرجعية الإسلامية.
٤. الانطلاق من فكرة التنوير، أي تخليص العقل من كل ما يسبب له القصور، بما في ذلك الدين والعادات والمجتمع وغيرها.
٥. إمكانية تكرار التجربة الغربية المعاصرة في التقدم بحذافيرها.

(١) عبد الإله بلقزيز - العرب والحدائبي، ص ٧١.

أما الإصلاحيون الإسلاميون، فقد تشكلت رؤيتهم مع الشيخ حسن العطار، ومن بعده رفاعة الطهطاوي وخير الدين التونسي إلى عبدالرحمن الكواكبي وجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا. ويصف فهمي جدعان هؤلاء بأن: "أغلبهم قد نشط نشاطاً فردياً خالصاً، بيد أن ما يجمع بينهم كلهم، اشتراكهم في الاعتقاد بأن الإسلام . من حيث هو دين وثقافة وحضارة . ينبغي أن يقوم بدور فعال في توجيه الحياة الاجتماعية والثقافية والسياسية للفرد، في مجتمع محدد، أو للأمة في مجمل التجمعات البشرية على الأرض"، وهم "الكتاب العرب الذين تقع تجاربهم الفكرية الأصلية الصميمية، في مجمل الفعاليات الإسلامية، أو في هذه الفعالية، أولئك الكتاب الذين قدموا إسهاماً قوياً مستلهماً من الدور الذي رأوا أن الإسلام من حيث هو دين حضارة، مدعو لأن يحتله في قضية التقدم"^(١)، وهذا الوصف لا يكفي هنا؛ لأن توصيف (الإصلاحيين الإسلاميين) يأتي في سياق مباينتهم للحدائين العرب. وإذا كانت الحدائنة العربية اتخذت من النموذج الغربي مرجعاً، فالإصلاحية الإسلامية هي تلك الأفكار التي اتخذت من المنظومة الإسلامية مرجعاً لها في بحثها عن النهضة والتقدم، وسأشير إلى بعض ملامح الإصلاحية الإسلامية في النقاط الآتية:

١. الإيمان بمرجعية الإسلام، والوعي بالمنظومة والنموذج الإسلامي، وإذا كان الغرب المعاصر قد تفوق في كثير من المجالات؛ فإن الإفادة منه ضرورة لا بد أن تتم قراءتها في مرآة النموذج الإسلامي.

٢. الاعتقاد بأن الإسلام متفوق في منظومته، والإخفاق الحضاري المعاصر لا يقلل من قيمته، وإذا كان الغرب استطاع التفوق في العصر الحديث؛ فلأنه توسل بقيم إسلامية أصيلة، وهذا ما يعد شبهة التغريب.

(١) فهمي جدعان - أسس التقدم عند مفكري الإسلام، ص ١١٦.

٣. الاعتقاد بوجوب الإصلاح الديني، أي العودة إلى التراث الإسلامي، وتنقيته مما

لحقه من الشوائب، وبثّ روح الإسلام؛ من أجل تحقيق النهضة المنشودة.

يتبين هنا أن النهضة العربية لم تكن اتجاهًا واحدًا، ربما جمع بينهم البحث عن التقدم والتمدن والتغيير، لكن هذا لا يعني اتفاقهم في التفاصيل. ولم تكن التفاصيل الخلافية تفاصيل هامشية، بل كانت مركزية كما نلاحظ. إن ألفاظ (التقدم، والتمدن، والنهضة... الخ)، ليست ألفاظًا محايدة، بل هي مثقلة بالقيم والأخلاقيات، فمن ينادي بـ(التقدم)، إنما يتضجر من واقعه ويسعى للوصول إلى واقع أفضل، هذا الواقع له شكله ومواصفاته، ولكل منادٍ للتقدم والتغيير واقع منشود يختلف عن الآخر، بحسب منظومته المعرفية التي يحملها مسبقاً؛ فمن يرى الإسلام مرجعاً حال كونه واعياً بالمنظومة الإسلامية، لا يمكن أن يتفق طموحه المدني مع من يرى الغرب مرجعاً، حال كونه واعياً بمنظومته المعرفية؛ لذلك لم يكن رد جمال الدين الأفغاني على الدهريين من باب الاعتراض على سؤال النهضة، وإنما كان رده على النزعة التغريبية التي تثقل الجواب.

ومن أكثر القضايا التي يختلف فيها الإصلاحيون الإسلاميون والحداثيون العرب ويتباينون فيها، اختلاف رؤيتهم تجاه (الأنا والآخر)، و (الأصالة والمعاصرة). تشير (الأنا) إلى الذات والهوية، ويختلف توصيفها وتعريفها باختلاف الاتجاهات الفكرية. لكن ما يجدر الانتباه له، أن (الأنا) لا تكتسب تعريفها إلا من خلال الوعي بالآخر، ولولا وجود الآخر ووجود توصيف له في الذهن، لما استطعنا إيجاد توصيف للذات، فحين نضع محددات المنظومة الإسلامية، نلاحظ أننا نحددها وفي ذهننا الآخر المتفوق؛ لنبين المفارقات بين كلتا المنظومتين؛ لذلك نكتفي ببعض المحددات ونترك أخرى. ويقودنا هذا إلى (الآخر)، وتحديد ماهيته ومنظومته. ولأن (الآخر) ليس واحداً في أذهان النهضويين العرب، فلن تكون الـ (الأنا) كذلك، وسأحاول تقريب الفكرة من خلال تقسيمهم إلى قسمين:

القسم الأول: فئة واعية بالنموذج الغربي، وهي تنظر إليه باتجاهين مختلفين.

الأول: يرى أن الغرب يمتلك منظومة معرفية أسست لهذا التفوق المعاصر، ولا يمكننا الفصل بين هذه المدنية ومنظومته المعرفية، ف (الآخر) مختلف عنا في الكليات والمقاصد، وصحيح أن المدنية والسياسة والتقنية والسوق وغيرها، ظاهرها الحياد تجاه القيم. لكن الحقيقة ليست كذلك، فلكل واحدة منها منطلقات وأخلاقيات ومقاصد، ف(الأنا) عند هذه الفئة، (أنا) تمتلك منظومة مختلفة في جوهرها عن الآخر؛ لذلك لا بد من إعادة قراءة الحضارة الغربية، في ضوء المنظومة الإسلامية قبل نقلها، مع ضرورة الإفادة منها.

الثاني: يرى أن الغرب يمتلك منظومة معرفية أسست لهذا التفوق المعاصر، ولا يمكننا الفصل بين هذه المدنية ومنظومته المعرفية، فهو الذي أحدث قطيعة مع ماضيه القروسطي، واتخذ من اليونان مرجعية فلسفية له - وهو في هذا يشترك مع القسم الأول - لكنه يرى ذلك قد حدث في تطور دارويني، يجعل من الغرب مركزاً للتفوق. فعلى من يريد النهضة أن يتخلى عن خصوصيته الثقافية، وأن يلحق بالمنظومة الكونية؛ فالغرب هو المركز وهو المقياس، و(الأنا) عند هذه الفئة، (أنا) تفتقد إلى المعرفة الكونية، وكل محاولة لإيجاد منظومة بديلة، عبث حضاري ومضيعة للوقت.

القسم الثاني: فئة لا تمتلك الوعي بالنموذج الغربي؛ لذا هي تمارس انتقائية في توصيف هذا (الآخر)، وهي تنظر إليه باتجاهين مختلفين:

الأول: فئة رافضة للغرب، ولا ترى فيه إلا الشر والسوء، ولا تعترف له بأي حسنة حضارية، فالغرب عندها هو: (الاستعمار، والغزو، وحب امتلاك العالم، والاستعلاء، والعنصرية، والمادية الالحادية، والعداء للأديان وللإسلام بخصوص، والسيلان الكامل، وتدمير الإنسان... الخ)؛ لذا ف (الأنا) عند هذه الفئة، (أنا) مقدسة لا ترى فيها إلا كل حسن وجميل، عادة ما

تنكفي هذه الفئة على نفسها، ويغلب على خطابها الدفاع والتبرير دائماً، وعدم الاعتراف بأي خطأ، وانتقاد (الآخر) أيّاً كان حاله.

الثاني: فئة معجبة منبهرة بالغرب، لا ترى فيه إلا كل خير وتقدم وإبداع، حتى الإفساد الواضح تراه إصلاحاً كونياً، لا نستطيع فهم مغزاه الحضاري، فالغرب عندها هو: (العلم، والعقل، والحرية، والمدنية، والتنظيم، والإنتاج، والثورة الصناعية، والديمقراطية، والعدل... الخ)؛ لذلك ف (الأنا) عند هذه الفئة، (أنا) ممثلة بالأخطاء في تاريخها وواقعها وأفكارها وعاداتها وسلوكياتها، وعادة ما تمارس هذه الفئة جلدأ للذات، فلا تعترف بأي سابقة حضارية للأمة الإسلامية.

أما (الأصالة والمعاصرة)، فيرى الحداثيون أن الدعوة إلى الأصالة غالباً ما تكون مؤشراً على الانكفاء على الذات، أمام الدعوة إلى التقدم والتمدن، أو في مواجهة التحولات المنهمرة على المجتمع في شتى المجالات. يقول عبدالإله بلقزيز: "لا تكاد ثقافة تعود إلى نفسها عؤدّ المستمسك بمقدماته، إلا متى اضطرت صلاتها بحاضرها والمحيط الحاضر، وامتنع عليها التفاعل الخلاق مع المعضلات التي يطرحها عليها ذلك المحيط"^(١). ومن الممكن أن ينطبق هذا على الاتصال السلبي بالتراث، أي البحث عن أجوبة في التراث الإنساني، مع الانقطاع عن الحاضر، لكنه لا يكون كذلك في الاتصال الإيجابي. ويرى الحداثيون أن مجرد الاعتقاد بوجود شيء تاريخي مطلق، غير خاضع للزمان والمكان يعدّ ظلامية وتخلفاً، وفي هذا محاولة صريحة لهدم فكرة الوحي من الأساس.

ومن الحداثيين من كان يرى القطيعة التامة مع التراث، والتحول إلى تراث بديل، وهو التراث اليوناني، ومن ثم استبدال الثقافة الإسلامية بثقافة بديلة، وهي الثقافة الغربية. ومنهم من

(١) عبدالإله بلقزيز - العرب والحداثة، ص ١٣.

كان يرى قراءة التراث الإسلامي من منظور يوناني غربي، ومحصلة ذلك أن يكون تراثنا مظلماً، إلا في استثناءات قليلة منه.

يصرّ الإصلاحيون المسلمون على الاتصال بالتراث الإسلامي، وبمرجعية الكتاب والسنة. صحيح أنهم تعاملوا بمبدأ (العودة والتجاوز)؛ فقرأوا التاريخ والتراث، وأخذوا وتركوا وفق منظومتهم الإسلامية، واعتمدوا آليات في القراءة من صلب ثقافتهم، وليست أجنبية عنها؛ ذلك ليقينهم بأن الأمة لا تنهض في ظل ثقافة خارجية. يقول الدكتور طه عبد الرحمن: "لا سبيل إلى الانفكاك عن حقيقة التراث التاريخية، ولو سعى المرء إلى ذلك ما سعى، وإن بدت في الظاهر حقيقة بائنة ومنفصلة، بحكم ارتباطها بالزمان الماضي، فهي في جوهرها حقيقة كائنة ومتصلة، تحيط بنا من كل جانب، وتنفذ فينا من كل جهة. كما أنه لا سبيل إلى الانقطاع عن العمل بالتراث في واقعنا؛ لأن أسبابه مشتغلة على الدوام فينا، آخذة بأفكارنا وموجهة لأعمالنا، ومتحركة في حاضرنا ومستشفرة لمستقبلنا، سواء أقبلنا على التراث إقبال الواعي، بآثاره التي لا تنمحي، أم تظاهرها بالإدبار عنه، غافلين عن واقع استيلائه على وجودنا ومداركنا"^(١).

إن استعراض التاريخ الكامل لمسيرة النهضيين العرب، بحاجة إلى الكثير من الصفحات، وليس هذا مقصود البحث، لكن ما يهمنا أن معادلة النهضة بكل اتجاهاتها لم يكتب لها النجاح لأسباب كثيرة ومتراكمة، منها ما يرجع إلى ضعف الوعي بالذات، ومنها ما يرجع إلى ضعف الوعي بالآخر، الذي كان مسيطراً بأسئلته على النهضة العربية، مع أن أسئلتها مختلفة، ومنها ما يتعلق بالظروف السياسية والاقتصادية والثقافية، التي مرت بالعالم الإسلامي ذلك الوقت. ومع انتهاء تلك الحقبة، نلاحظ أن الإصلاح الديني ومحاولة تجديد قراءة النص، كانت من هموم الإصلاحيين الإسلاميين، ولم يكن نقد الحداثيين للتراث في ذلك الوقت، يهدف إلى إيجاد قراءة

(١) طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز العربي الثقافي، الدار البيضاء - بيروت، ط ٢، ٢٠٠٥م، ص ١٩.

وفهم جديد للنصوص، بل كان هدفهم إثبات أن الفكر الإسلامي القائم على التعسّر في فهم النصّ الديني - في رأيهم -، هو سبب تخلف الأمة في القرون الماضية، وأنه لا يملك القدرة على مواكبة العصر الحديث، فما سبب التحول النوعي في طبيعة الحدائين؟ أعني ما الذي جعل الحدائين في النصف الثاني من القرن العشرين يعتنون بـ (التراث) عنايةً مختلفةً اختلافاً نوعياً عن سابقهم؟ وما الذي دفعهم إلى دخول ميدان التجديد الديني، ومنافسة الإصلاحيين في ميدانهم؟

رأي نصر أبو زيد في النهضة العربية

بعد محاكمته في مصر، أخرج كتابه (النص والسلطة والحقيقة، إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة)، كتب فيه تمهيداً يزيد على ستين صفحة، يستعرض فيها تجربة النهضة العربية، ويبين رأيه فيها، وأسباب الإخفاق، ومنهجه في التغيير. وتكمن أهمية هذه الصفحات في إيضاح نقد الحدائين لمسيرتهم، وبيان أسباب تحولهم من أسلوبٍ إلى أسلوب، ومن طريقةٍ للتغيير إلى طريقةٍ أخرى مختلفة تماماً.

ويشير نصر أبو زيد إلى تلك اللحظة التاريخية، لحظة غزو (بونابرت) لمصر، وظهور سؤال النهضة، لكنه يقول إن سؤال النهضة عند رفاة الطهطاوي، كان سؤالاً تصالحياً، أي لم يكن الطهطاوي يشعر بوجود تناقض بين المنظومتين: الإسلامية الشرقية والمسيحية الغربية، ويستدل على ذلك بإرسال البعثات إلى فرنسا، فلا تعارض بين المنتجات التقنية وبين هوية الإسلام، لكن نظرة التصالح لم تدم طويلاً، فمع ظهور الوجه الاستعماري لأوروبا بدأت تظهر فكرة التعارض بين المنظومتين، فبرز المنهج التوفيقي أو التلفيقي، على يد جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده^(١)،

(١) انظر: نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة، إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء،

ويعني بالمنهج التلفيقي الاختيار، أي محاولة نفي الضار واستبقاء الصالح في التراث، وهذا الاختيار يقوم على أساس منفعي أي النهضة، ويرى أبو زيد أن هذا المنهج أحدث تردداً في خطاب النهضويين، فمحمد عبده كان ينظر للغرب، وبالتحديد للقرن الثامن عشر عصر الأنوار، والفكر المنسجم مع الأنوار هو الفكر المعتزلي الرشدي، لكنه فكر مهمش في التراث الإسلامي على عكس الفكر الأشعري؛ لذلك كان محمد عبده متردداً بين فكر الاعتزال وفكر أهل السنة^(١)، ففي كتابه (التوحيد) حاول تجديد علم الكلام، لكنه كان متردداً بين القول بخلق القرآن والقول بقدمه، بل يذكر نصر أبو زيد أن الطبعة الأولى لكتاب التوحيد، نص فيها محمد عبده على أن القرآن مخلوق، ثم تراجع بعد ذلك^(٢).

ويمتد التردد إلى طه حسين، حيث شكك في مرجعية الشعر الجاهلي لذلك العصر، لكنه يثبت مرجعية القرآن، أي أنه طبق منهج الشك على نص، ولم يعممه على نص آخر، وهو القرآن الكريم. وهو في نظر أبو زيد تردد في حسم القضايا الرئيسية لمعادلة النهضة العربية، لكنه يبين أن معادلة التوفيق أو التلفيق، كانت عند طه حسين أكثر تقدماً من محمد عبده، "فلم يعد (الغرب) بالنسبة له أفكاراً تحتاج إلى إيجاد مثيل لها يوافقها من التراث الإسلامي، بل تحول إلى (أداة) لتحليل التراث وفهمه ونقده"^(٣)، وهو تحول نوعي يرى أبو زيد أنه استمر بعد ذلك في خطاب النهضة العربية، حتى يحدد تاريخ سقوطها بالسستينيات، ويعد نفسه من جيل سقوط معادلة النهضة العربية.

وعلى الرغم من هذه التحولات النوعية من منهج التصالح عند الطهطاوي، إلى منهج التلفيق بعده عند الأفغاني، ومن الإفادة من بعض أفكار (الغرب) عند محمد عبده، إلى اتخاذ

(١) انظر: نصر أبو زيد - النص والسلطة والحقيقة، ص ٣١.

(٢) انظر: نصر أبو زيد - النص والسلطة والحقيقة، ص ٢٩.

(٣) نصر أبو زيد - النص والسلطة والحقيقة، ص ٣٢.

فكرها آلة لنقد التراث عند طه حسين، إلا أن أبو زيد يصنفها في اتجاه واحد، فيرى أن محمد عبده رغم منهجه التلفيقي، نجح في إنجاز أمورٍ عدة، فيما يتعلق بالعلاقة بين (الاجتماعي) و (الديني)، وقراءة النص الديني وآليات التأويل، أي أنه أوجد بذوراً مهمة تلقفها بعده مجموعة من المثقفين، مثل قاسم أمين، وعلي عبدالرازق في (الإسلام وأصول الحكم)، وطه حسين، ومحمد أحمد خلف الله في (الفن القصصي في القرآن الكريم). ويعدُّ نصر حامد أبو زيد خطابه امتداداً لذلك الخطاب، فيقول: "الخطاب الذي يطرحه هذا الكتاب يعدُّ في جانب منه تواصلًا مع خطاب النهضة في جانبه الديني، ليس فقط بدءاً من محمد عبده حتى محمد أحمد خلف الله، بل هو تواصل مع هذا التراث الأعمق، المتمثل في الإنجازات الاعتزالية الرشدية"^(١).

ولا بد من الوقوف عند هذه الفكرة: هل الحداثيون العرب مثل نصر أبو زيد وغيره، يُعدّون امتداداً للطهطاوي والأفغاني ومحمد عبده؟ يتحدث نصر أبو زيد عن أسباب إخفاق معادلة النهضة، ويشير إلى أن بُعد المسلمين عن دينهم، هو سبب التخلف الرئيس في رأي الطهطاوي؛ لذلك حاول أن يرد التقدم الذي وجده في باريس إلى القيم الإسلامية، وينقل المقولة المشهورة عن محمد عبده: "وجدت هناك إسلاماً بلا مسلمين، بينما يجي هنا مسلمون بلا إسلام". ويقول أبو زيد: "وهكذا في حين تم الفصل بين (الإسلام) و (المسلمين)، تم إعادة تفسير الإسلام لينطق بقيم التمدن والحضارة الوافدين، دون النظر إلى اختلاف السياق. وبدلاً من إدراك أسباب التقدم والتطور والنهوض، بردها إلى عملية تحرير الإنسان وتحرير عقله، يصر الإمام محمد عبده على التعبير عن دهشته لما حققته أوروبا من تقدم رغم كونها مسيحية"^(٢). نقلت هذا الكلام لبيان الفرق بين المنهجين، وهو ما ارتضيته تعريفاً للحداثيين العرب والإصلاحيين الإسلاميين؛ فمحمد عبده اتخذ من المنظومة الإسلامية مرجعاً له في السعي

(١) نصر أبو زيد - النص والسلطة والحقيقة، ص ١٠.

(٢) نصر أبو زيد - النص والسلطة والحقيقة، ص ٢٤.

للنهضة، ولم يتمركز حول المنظومة الغربية، وحول الحداثة الغربية ومنجزها الحضاري. أما أبو زيد فيعيب ذلك على محمد عبده، ويرى أنه لم يدرك أسباب التقدم، وهذه الأسباب متمركزة في المنظومة الغربية، فبنفس الأسباب نتقدم؛ ولذلك أيضاً يعد التحول الذي حدث لطله حسين تحولاً إيجابياً، فمحمد عبده كان يقرأ الآخر ويفيد منه، لكن طه حسين جعل من الفكر الغربي أداة لتحليل التراث الإسلامي، ولن يجدي نفعاً أن نعترض على أبو زيد، بوجود خلل معرفي في نقل آليات من فضاء ثقافي إلى فضاء ثقافي آخر؛ لأن التمرکز حول حضارة ما، تجعل من العبث التفكير في آليات أخرى^(١).

رأي محمد أركون في النهضة العربية

على خلاف نصر أبو زيد، نجد محمد أركون يمايز بين هذين الاتجاهين الحداثيين: العرب والإصلاحيين الإسلاميين، ويقسم تلك الحقبة إلى مراحل: أولها مرحلة المثقفين الليبراليين، التي امتدت من عام (١٨٢٠م) إلى عام (١٩٥٢م)، ثم مرحلة المثقفين الثوريين العرب، التي امتدت من عام (١٩٥٢م) إلى عام (١٩٧٠م)، ثم مرحلة الثوريين الإسلاميين بعد عام (١٩٧٩م)، وهو يعني بالليبراليين ما وصفتهم في بحثي بالحداثيين العرب؛ لذلك ينبه إلى أن الإصلاحيين الإسلاميين لم يَخْتَفُوا من الساحة، بل كان حضورهم قوياً، مؤكدين أولوية العامل الديني وأسبقيته^(٢).

(١) انظر: نصر أبو زيد - النص والسلطة والحقيقة، ص ٢٤-٤٠.

(٢) انظر: محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط ٢، ١٩٩٦م، ص ١٥.

ويتحدث أركون عن الفرق بين منهج الإصلاحيين الإسلاميين، والمنهج الذي يدعو إليه: "بعد أن ذكرنا هذه التجربة - يقصد الإصلاحيين - التي لا تزال أهميتها التاريخية غير واضحة المعالم، أو غير مقيمة بشكل دقيق حتى الآن، يمكننا أن نطرح هذا السؤال: هل ينبغي علينا أن نستمر في التحدث عن هذه المسائل بعبارات (الإصلاح)؛ من أجل بعث إسلام (أصيل، ونقي، وحقيقي)، متموضع دائماً في لحظة تدشينية نموذجية (لحظة النبوة)؟ نقول ذلك ونحن نعلم أن المعرفة التاريخية بهذه اللحظة، قد أصبحت خارج نطاق إمكانياتنا إلى الأبد؛ بسبب ضياع وثائق أولى أساسية كثيرة، ضياع لا مرجوع عنه، ولا تعويض له، أم أنه ينبغي علينا أن نشتغل على زحزحة المشروع الإسلامية وتفكيكها داخلياً؛ من أجل التوصل إلى مشروعية أخرى كونية، أو قابلة لأن تعمم كونياً"^(١).

وهو يرى أن الصحوة والحركات الإسلامية المعاصرة تعد امتداداً لهم. أما الليبراليون فقد فشلوا في إنجاز مشروعهم، وهذا ما يتفق عليه جميع الحداثيين العرب اليوم.

(١) انظر: محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، رهانات المعنى وإزادات الهيمنة، ترجمة وإسهام هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط ٢، ٢٠٠١م، ص ١١٥.

ثالثاً: الحداثيون العرب في النصف الثاني من القرن العشرين

بعد فشل مشروع النهضة العربية في اتجاهها الحداثي خاصة^(١)، وخروج المستعمر، ودخول الدول العربية في مرحلة ما بعد الاستعمار، كان من الضروري إعادة التفكير في منهجية التغيير بالنسبة لهم، ففي الحقبة السابقة كان الحداثيون منشغلين بميدانهم، كما كان الإصلاحيون منشغلين بميدانهم. ولا علاقة للحداثيين بآليات التعامل مع النصوص الشرعية، ولا بتأويلها، لكن مع عودة الناس إلى النص، وتمسكهم به بعقلية نصية أكثر محافظة، كان على الحداثيين أن يفكروا في دخول الميدان ذاته، وأن ينازعوا الإصلاحيين في مجاهمهم، فلا سبيل إلى إقناع المسلمين بعدم صلاحية دينهم، ولا سبيل إلى نقل نموذج آخر إلى ثقافتهم. الممكن الوحيد هو إعادة قراءة نصوصهم؛ للوصول إلى فهم مساوٍ للنموذج الغربي، وهذه القراءة لا بد أن تتم وفق المنظومة الغربية وآلياتها، حتى توصل القارئ إلى الناتج الغربي. هذا هو التحول النوعي والكيفي في مسيرة الحداثيين في العصر الحديث، ويبقى أن لكل فرد منهم منهجه المستقل، وتبقى الاختلافات بينهم في الأفكار والتوجهات^(٢)؛ لذلك ذكرت أني سأعتمد على اتجاه واحد، وهو الساعي إلى أنسنة النص، واعتمدت اثنين بارزين لهما إنتاج لا يستهان به، هما محمد أركون ونصر أبو زيد، وسأتحدث عن كل منهما بشيء من التفصيل، فيما يتعلق بـ (توصيفه للواقع)، ونموذجه المعرفي المعرفي، وقراءته للتراث، ومشروعه الفكري).

(١) يكفيك أن تقرأ كتاباً مثل (حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر)، وهو مجموعة بحوث ومناقشات لندوة فكرية، نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، وشارك فيها كل من (حسن حنفي، ورضوان السيد، وطارق البشري، وعبدالإله بلقزيز، وعلي أومليل، وعلي محافظة، وفيصل دراج، وكمال عبداللطيف)؛ لتدرك مدى الاتفاق على إخفاق تجربة النهضة العربية وسقوط مشروعها.

(٢) يطلق بعض الكتاب على هذا الاتجاه التيار النقدي، انظر مثلاً: حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر، ص ٤٢، ٧٦. وانظر: عبدالإله بلقزيز - العرب والحداثة، ص ٩٦-١٠٠. لكني أفضل وصفهم بالحداثيين العرب، وفق التعريف الذي ارتضيته في بحثي، دون تعميم إلا على من أنصّ عليه.

أولاً: محمد أركون

جزائري الأصل، من بلدة صغيرة اسمها (توريرة ميمون) بمنطقة القبائل الكبرى بالجزائر، درس الابتدائية في قريته والثانوية في (وهران)، وكانت دراسته الجامعية بكلية الفلسفة في الجزائر، ثم في السوربون بباريس. درّس اللغة العربية والأدب في باريس سنة ١٩٥٦م، وحصل على الدكتوراه في الفلسفة من جامعة السوربون سنة ١٩٦٨م^(١).

شغل مناصب عدة، فهو أستاذ متقاعد في السوربون، وأستاذ زائر وعضو في مجلس إدارة معاهد الدراسات الإسلامية في لندن منذ ١٩٩٣م، وهو المدير العلمي لمجلة Arabica منذ سنة ١٩٨٠م، وعضو في اللجنة القومية للأخلاق والرؤيا العالمية والصحة ١٩٩٠-١٩٩٨م، وعضو اللجنة الدولية لتحكيم جائزة اليونسكو لأصول تربية السلام لسنة ٢٠٠٢م، وعضو في لجنة تحكيم الجائزة العربية الفرنسية لسنة ٢٠٠٢م، التي أنشأها السفراء العرب في فرنسا، وعضو لجنة العلمنة في فرنسا لسنة ٢٠٠٣م، وقد توفي سنة ٢٠١٠م؛ إثر مرض ألمّ به في باريس.

كتب مجموعة كتب بالفرنسية، وترجمها هاشم صالح إلى العربية، وهي:

١. تاريخية الفكر العربي الإسلامي: ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي -

بيروت ١٩٨٦.

٢. الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي،

بيروت ١٩٨٧م.

(١) عن مركز ابن رشد للفكر الحر، الرابط الإلكتروني: <http://www.ibn-rushd.org/arabic/CV->

[Arkoun.htm](http://www.ibn-rushd.org/arabic/CV-)

٣. الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ترجمة هاشم صالح، دار الساقى، بيروت ١٩٩٥م.
٤. الإسلام، أوروبا، الغرب، ترجمة هاشم صالح، دار الساقى، بيروت ١٩٩٥م.
٥. الفكر الأصولى واستحالة التأصيل، ترجمة هاشم صالح، دار الساقى، بيروت ١٩٩٩م.
٦. نزعة الأنسنة فى الفكر العربى، ترجمة هاشم صالح، دار الساقى، بيروت ١٩٩٧م.
٧. من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامى، ترجمة هاشم صالح، دار الساقى، بيروت ١٩٩١م.
٨. الإسلام، الأخلاق والسياسة، دار النهضة العربية للنشر والتوزيع، ١٩٩٠م.
٩. العلمنة والدين، الإسلام والمسيحية والغرب، دار الساقى، بيروت ١٩٩٦م.
١٠. من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، أين هو الفكر الإسلامى المعاصر؟ ترجمة هاشم صالح، دار الساقى، ١٩٩٥.
١١. معارك من أجل الأنسنة فى السياقات الإسلامية: ترجمة هاشم صالح. دار الساقى، بيروت ٢٠٠١م.
١٢. قضايا فى نقد العقل الدينى، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت ١٩٩٨م.
١٣. القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ٢٠٠٥م.

١٤. نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، ترجمة هاشم صالح، دار الساقى،

بيروت ٢٠١١م، صدر بعد وفاته.

توصيفه للواقع

يقسم أركون التاريخ الإسلامي إلى العصر الكلاسيكي، وهو الممتد والبالغ ذروته في القرن الرابع الهجري، وهو عصر الأنسنة كما يصفه، ثم يبدأ عصر الانحطاط، حيث يقتل الإبداع وتنتشر الطريقة المدرسية في التعليم. يصف أركون تلك المرحلة بالظلامية، حيث يرى أن الحركات الإسلامية اليوم امتداد لها، ومن ثم هي منقطعة عن الفكر الإنسي في القرن الرابع الهجري^(١).

من ناحية أخرى يصبّ أركون غضبه ولومه على الغرب، وعلى أنظمة ما بعد الاستعمار، فالغرب الذي أهلك العالم الإسلامي بالاستعمار الظالم، يحاول أن يُرضي ضميره بتقدم بعض المساعدات الشكلية، لكنه في الوقت نفسه يُصرّ على دعم الأنظمة المنتهكة لحقوق الإنسان في بلادنا. هذه الأنظمة هي التي قضت على الفكر الحدائى في رأيه، وسمحت بمامش لهم غير مؤثّر في الواقع، وغدّت ودعمت الاتجاهات الإسلامية الحركية، يقول: "والغرب العجيب أن أنظمة الحزب الواحد التي سادت بعد الاستقلال، هي التي غدت هذا الاتجاه المتمتتة، وهي نفسها الآن التي تحاول التخلص منه بأي وسيلة، بعد أن أصبح يشكل خطراً عليها"^(٢)، لذلك لا يجد أركون حلاً لهذه الأنظمة المدعومة من الغرب، سوى الثورة السياسية في وجهها"، وهذا

(١) انظر: محمد أركون - الإسلام، أوروبا، الغرب، رهانات المعنى وإزادة الهيمنة، ص ٥٥.

(٢) محمد أركون، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، ط٣، ١٩٩٨م، ص

يتطلب الاكتساب السريع للثقافة الحديثة، المتعلقة بحقوق الإنسان والممارسة الديمقراطية للحكم في المجتمعات المهمشة، والمستغلة من قبل (نخبها) الطفيلية، كما من قبل العنف البيوي لأنظمة التبادل التجاري والإنتاج. هذه الأنظمة المفروضة من قبل الدول الغنية في الغرب الأوروبي والأمريكي^(١).

نموذجه المعرفي بين الغرب والشرق

ذكرت في مبحث سابق، أن النموذج الغربي يقوم على (وحدة الوجود) وفقاً للمرجعية اليونانية، فإلى أي النموذجين ينتمي أركون؟ وحدة الوجود أم التوحيد الإسلامي؟ يعتقد أركون أن (الغرب) بالمعنى الثقافي هو أوروبا والعالم العربي والإسلامي، أما الشرق فهو الشرق الأقصى المتمثل بالصين واليابان والهند. ويرى أن النموذج الغربي هو نموذج الإغريق والديانات التوحيدية، أما التضاد المزعوم - في رأيه - فهو من آثار الحركات الأصولية في العالم الإسلامي^(٢)، فما الذي يعنيه أركون؟ هل يعتقد أن الفكر الإغريقي مبني على التوحيد؟ وهذا مستبعد، أم أنه يعتقد أن النموذج الإسلامي يقوم على (وحدة الوجود)؟

جمعت نصوصاً عدة تتعلق بهذا الأمر، وسأذكرها بنصها لخطورة الموضوع. يرى أركون أن التنوير على الرغم من إيجابياته، إلا أنه أضر حين فصل الأخلاق عن مرجعية الدين، ويقول: "ولكن فلسفة التنوير الملهمة لهذا الخطاب، فصلت الأخلاق العامة والتشريع والروحانية عن

(١) محمد أركون - الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ص ١٦٠.

(٢) انظر: محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم؟، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط ٣، ٢٠٠٤م، ص ٢٠٢.

المرجعية الدينية، لقد فصلتها عن الإحالة إلى الله الحي الذي يتجلى للبشر من خلال التاريخ"^(١). إن وصفه لـ (الله تعالى) بأنه يتجلى عبر التاريخ، يفيد بأنه متغير غير أزلي. وفي موضع آخر يتحدث عن مفهوم (الله) ويشير إلى أنه مفهوم متطور، يقول: "وعلى عكس ما تظن المسلمة التقليدية التي تفترض وجود إله حي ومتعال وثابت لا يتغير، فإن مفهوم الله لا ينجو من ضغط التاريخية وتأثيرها، أقصد أنه خاضع للتحويل والتغير بتغير العصور والأزمان"^(٢). وحتى أكون منصفاً، فإني لا أنفي احتمال اللغة المجازية في هذه النصوص؛ لذلك لا أراها جازمة وواضحة في (وحدة الوجود)، فتجلي (الله) خلال التاريخ، قد يقصد به تجلي آثاره، وتطور (الله) قد يعني تطور المفهوم في عقول الناس، وليس تطور الحقيقة الإلهية نفسها.

يتحدث أركون عن الاعتقاد الإسلامي، الذي يتخذ كلام الله مرجعاً، ثم يعتقد بأنه هو القرآن، ثم يعتقد بأحقية المفسرين في تأويله، ثم يحوّل النموذج إلى فعلٍ أرضي، ويرى أهمية نقض هذه المنظومة الفكرية واستبدالها بالعلوم التجريبية، يقول: "ولأن فكر العلوم الاجتماعية وعلوم الإنسان المتأثرة أكثر فأكثر بالعلوم الدقيقة، تفضل طريقة التجريب والملاحظة المستعادة والممتحنة والمغتنية باستمرار، عن طريق المعرفة الإيجابية للتاريخ الأرضي، الذي يدعي المؤمنون أنه محكوم بكلام الله، حسبما فسرتة الأمة، والذي هو في الواقع خاضع للحتميات والقوانين الفيزيائية والكيميائية والكونية والسوسيولوجية والبيولوجية"^(٣)، وهذا يشبه إلى حد كبير كلام فرانسيس بيكون عن تأليه القوانين.

(١) محمد أركون - قضايا في نقد العقل الديني، ص ١٧٧.

(٢) محمد أركون - الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص ١٠٢.

(٣) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، المركز الثقافي العربي،

بيروت، ط ٣، ١٩٩٨م، ص ٢٢٠.

يتحدث أركون عن الصوفية في مواضع متعددة بشكل إيجابي، ومعرفة التصوف الذي يرتضيه يساعدنا في فهم هذه المسألة، يقول: "إن التصوف، في مقصده النهائي والأعمق، يمثل، أولاً، التجربة المعاشة نتيجة اللقاء الحميمي والتوحيدي بين المؤمن والإله الشخصي، (أي اللائحائي والمطلق المرتبط بالألوهية بالنسبة لمجمل الأديان)"^(١)، عبارة (اللقاء الحميمي) و (الإله الشخصي)، أي ما يعتقد الفرد إلهاً بحقه، عبارات تدل على الاتجاه الصوفي اليوناني، فليس ثمة حقيقة للإله سوى ما يعتقد الإنسان أنه حقيقة، يقول: "والتأمل الصوفي عبارة عن تمرين فردي ومستقل عن الشعائر والفرائض التي تؤديها الجماعة، وهو معاش بصفته هبة مجانية لله، ويرد عليه الصوفي بهبة العشق والمحبة. قيل إن الإسلام يجتذ التواصل المباشر بين المؤمن وربّه، دون وساطة الكهنة (كما هو عليه الحال في المسيحية)، ولكن الصوفيين يذهبون في هذا الخط بعيداً في الانفصال الشعائري عن الأمة، خصوصاً عندما يتوصلون إلى مرتبة الوحدة مع الله. ومن المعروف أن الصوفي الكبير الحلاج، قد أعدم بعد تعذيبه عام (٩٢٢م)، وكان قد لفظ العبارة الشهيرة: أنا الحق، وعندئذ اصطدم بسوء تفاهم وفهم الحرفيين الظاهريين له، أقصد أتباع الشعائر والطقوس، الذين لا يستطيعون القبول بأن تتحدّ الأنا البشرية إلى مثل هذا الحد بالأنا الإلهية المتعالية. كان الحلاج يقول بما معناه: «نحن روحان في جسد واحد»؛ ولذلك اتحموه بالحلول"^(٢). لاحظ أنه يجعل من الانفصال عن الشعائر مؤدى للتصوف، وهو سلوك من يرى (الحلول)، أي أن يصل إلى الانفلات السلوكي والسيلان الكامل، ثم هو يؤيد أن تتحد الأنا البشرية مع الأنا الإلهية، ويصفها في الوقت نفسه بـ«المتعالية». ويرى أن هذا شيء آخر غير الحلولية، وهنا يتعمق الإشكال في كلام أركون، فهو من ناحية يثبت الحلول ثم يعود لينفيه، ويثبت التعالي لله تعالى.

(١) محمد أركون - الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ص ١٥٧.

(٢) محمد أركون - الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ص ١٥٨.

وفي رسالته «الدكتوراه»، نزع الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيدي، يتحدث عن عقيدة مسكويه في (الله) تعالى. وملخص كلامه أنه سار على طريقة أرسطو في إثبات المحرك الأول، لكنه كان يثبت التعالي في الوقت نفسه، وينقل عن البروفيسور «أوبنك» قوله: "في الواقع أن المحرك الأول ينبغي أن يحرك الأجسام رويداً رويداً، ما دامت أصغر الأجسام المتحركة تدور وتحرك. ذلك أنه لا يمكن أن تدور من دون أن يحركها، وبما أنه متطلب من قبلها، فإنه يبدو معاصراً لها وملازماً لزوماً كاملاً. وبما أنه أول حلقة في السلسلة، أفلا ينبغي أن ينتمي إليها ويعتمد عليها كما تعتمد هي عليه؟"^(١)، وبعد أن يعرض هذا الفهم لـ (المحرك الأول)، يقول عن مسكويه: "وعن طريق البراعة الأسلوبية، فإن مسكويه يتوصل من جهته إلى غرس مفهوم التعالي في عقل القارئ، بشكل لا يختلف إطلاقاً عن ذلك التعالي المحدد من قبل القرآن، فعنده نلاحظ أن المحرك الأول لا يبدو (مرتبطاً بالعالم) و لا (معاصراً) للمتحركات، ولا (مندمجاً) فيها أو محصوراً بما فقط"^(٢)، ثم يلخص كلامه ويختتم بقوله: "مهما يكن من أمر، فيمكن أن نختتم كلامنا قائلين: إن إله مسكويه هو نفسه إله الأدباء، الذين نحلوا من الأدبيات الفلسفية وألفوها وعاشروها، وهو يتخذ، بحسب السياقات الأسماء الآتية: الله، المحرك الأول، الكائن الضروري، العلة الأولى أو المسبب الأول، المبدأ الأول، الواحد، إنه يمثل التحم أو الحد الأقصى الذي بدءاً به فإن العلم يصبح التبخر الذي يبدد ظلمات الجهل، ونبع الكينونة، وضمانة العدالة والنظام وديمومة الكون، أو السبب الفعال (أو العلة الفاعلة النهائية)"^(٣).

(١) محمد أركون، نزع الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيدي، ترجمة هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، ط ٢،

٢٠٠٦م، ص ٥٤٨.

(٢) محمد أركون - نزع الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيدي، ص ٥٤٩.

(٣) محمد أركون - نزع الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيدي، ص ٥٥٤.

سأحاول تلخيص كلام أركون في هذه المسألة، على النحو الآتي: هو يرى أن اعتقاد اليونان في (الإله)، يمكن أن يتوافق مع التعالي، أي إنه ينفي القول بـ (وحدة الوجود)، وفي الوقت نفسه يبين أن هذا الاعتقاد يختلف عن اعتقاد الفقهاء^(١)، فالإله عنده هو إله الأدباء والفلاسفة، وهو يثبت اتحاد الأنا البشرية مع الأنا الإلهية، ويرى أن نتيجة هذا الاعتقاد وسببه حالة ذهنية، لا علاقة لها بالشعائر والطقوس، ويرى أن القوانين الطبيعية هي المحرك الحقيقي للكون، ويرى أن الإله متعدد الأشكال ومتغير عبر التاريخ، فهو نفسه المبدأ الواحد والعلة الفاعلة وهو نفسه (الله) تعالي. ويعتقد أن هذا الاعتقاد هو الطريق إلى العلم. لاحظ أن كل هذه الآراء من خصائص وسمات الفكر اليوناني القائم على وحدة الوجود، لكنه ينفيها ويثبت التعالي، هذا ما يجبر في رأيه، ولو أن المتحدث غير محمد أركون، لقلت ربما يراوغ في الكلام، لكن أركون شديد الصراحة في كلامه، وجريء في طرحه لأقصى حد، دون مراوغة وتلاعب في الألفاظ^(٢).

قراءته للتراث

يقول أركون إنه لم يستفد من المستشرقين شيئاً يذكر، سوى أسماء معدودة مثل (ريجيس بلاشير)، وقد قال هذه العبارة في مناقشة أطروحته للدكتوراه، وذكر أنها كادت تتسبب في

(١) انظر: محمد أركون - نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيدي، ص ١٩.

(٢) سأتناول هذا الإشكال بمزيد من التفصيل في مبحث (موقف الحدائين العرب من مرجعية التشريع).

رسوبه، كان (بلاشير) متخصصاً في (علم الفلولوجيا)^(١)، يقول: "لقد علمني الدقة والصرامة الفلولوجية، ولكنه لم يعلمني كيف أخرج من الفلولوجيا بعد أن دخلت فيها"^(٢).

محمد أركون معجب إلى حد كبير بمدرسة الحوليات الفرنسية^(٣)، يذكر أنه حين كان طالباً في جامعة الجزائر في عام (١٩٥١م أو ١٩٥٢م)، جاء مؤسس المدرسة (لوسيان فيفر)؛ لإلقاء محاضرة في الجامعة، يقول عنها: "كانت بمثابة الصاعقة أو الوحي الذي ينزل عليّ. لقد كشفت لي الطريق الذي ينبغي أن أسلكه فيما بعد بسنوات عدة"^(٤)، بعدها ابتداءً أركون في قراءة مجلة الحوليات، وواظب عليها، وبعدها (مجلة الباحثين)^(٥). وحين درّس في السوربون عام (١٩٦٠م)، اتبع منهج الحوليات في دراسة وتدريس التاريخ، ثم توصل بعد زمن إلى أنها بلغت في نقد المدرسة التاريخية التقليدية، وتطرفت في الجانب الآخر، فاتجه إلى (علم النفس التاريخي)، وهو علم خرج من رحم (الحوليات) أيضاً، يهتم بدراسة العقلية التي سادت في فترة ما، أي

(١) علم الفلولوجيا أو (فقه اللغة): يقصد به في الغالب الاتجاه الذي يتخذ من اللغة وسيلة لدراسة الحياة العقلية والثقافية لأمة ما أو شعب ما، من خلال دراسة آدابها وفنونها وفلسفاتها وأديانها، انظر: الزواوي بغوره، الفلسفة واللغة، نقد (المنعطف اللغوي) في الفلسفة المعاصرة، دار الطليعة، بيروت، ط١، ١٩٥٥م، ص ١٣٠-١٣١.

(٢) انظر: محمد أركون: الإسلام، أوروبا، الغرب، ص ٨٩.

(٣) تأسست مدرسة الحوليات عام (١٩٢٩م) على يد (لوسيان فيفر) و (مارك بلوك)، ثم انتعشت وتطورت على يد تلاميذهم أمثال (فيرنان بروديل)، وهي مدرسة تعنى بإدخال العلوم الإنسانية والاجتماعية إلى ساحة التاريخ والمؤرخين؛ لذلك كانت المدرسة أشبه بثورة على مدرسة التاريخ التقليدية التي تعنى بسرد الوقائع وتتبع سلالات الحكام والملوك، فالحوليات تركز على الزمن الممتد الطويل، وتهتم بالأطر الاقتصادية والمادية والديمقراطية. انظر: محمد أركون - الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ص ٢٥٢، ونزعة الأنسنة في الفكر العربي، ص ٦١.

(٤) محمد أركون - الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ص ٢٥١.

(٥) انظر: محمد أركون - الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ص ٢٥٢.

العقلية الجماعية ثم الخيال والأسطورة، فمقابل اهتمام مدرسة الحوليات بالبنى المادية، يهتم (علم النفس التاريخي) بالبنى العقلية والمعنوية^(١).

تأثر أركون بعالم آخر هو (ميشيل فوكو)^(٢)، وبمنهجته الأركيولوجية، ويعتقد هاشم صالح أنه لا يمكن للقارئ أن يفهم كلام أركون إن لم يكن مطلعاً على أفكار ميشيل فوكو^(٣)، حيث يرى أركون أن صاحب الفكر الأركيولوجي هو من: "يستطيع التوصل إلى تلك العصور الغابرة المظلمة بالركام، عن طريق الحفر والتعرية"، فهو كالباحث في طبقات الأرض، لكنه يفعل ذلك مع عالم الأفكار، وهو يعني أيضاً: "تعرية آليات الفكر الذي ولّد النظريات المختلفة والتشكيلات الأيديولوجية المتنوعة، والتركيبية الخيالية والأنظمة الإيمانية والمعرفية؛ وكل ذلك من أجل نزع البداهة عنها، وتبيان منشئها وتاريخيتها ومن ثم نسبتها"^(٤). لاحظ أن المنهج الأركيولوجي ينتقل بالباحث من البحث عن الحقيقة إلى البحث عن تشكّل الحقيقة تاريخياً، وهو فارق مهم، وسمة بارزة للحدائين، فحين تكون الحقيقة متغيرة، ومشكلة تاريخياً بفعل الإنسان والأطر المادية (كما تبحث الحوليات)، والمعنوية كما يبحث (علم النفس التاريخي)، يكون البحث عن الإنسان وفاعليته في تشكيلها، باعتبار أن الحقيقة متغيرة بتغير الزمان، وفي رأيي أن العيب ليس في المنهج الأركيولوجي؛ فالبحث بهذه الطريقة مفيد في اكتشاف تكوين الثقافات، وفي اكتشاف الإنسان، وفي محاولة تفهم ما حدث، قبل الانتقال إلى مرحلة النقد، أي العرض

(١) انظر: محمد أركون - الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ص ٣٠٧.

(٢) ميشيل فوكو: مفكر فرنسي عاش بين (١٩٢٦-١٩٨٤م)، وحصل على شهادة التبريز في الفلسفة، وشغل كرسي تاريخ مذاهب الفكر في الكوليج دي فرانس بباريس. يقول جورج طرابيشي: "توقف عند الحدود غير المعروفة كثيراً، بين الأبتستمولوجيا وتاريخ العلوم والأفكار؛ ليتحرى عن الأحداث التي صنعت منذ مطلع القرن السابع عشر عقلانية الحضارة الحديثة". انظر: جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط ٣، ٢٠٠٦م، ص ٤٦٩، ٤٧٠.

(٣) انظر: محمد أركون - الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ص ٢٢٨.

(٤) محمد أركون - الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص ١٠.

على الحقيقة التي نعتقدها، لكن المشكلة في محاولة الانتقال من الاهتمام بالحقيقة إلى الاهتمام بطريقة تشكيلها، وهو منهج يعبر عن يأس في وجود الحقيقة أصلاً، ويعتقد بسيلانها كما هو عند مفكري (ما بعد الحداثة).

بعد أن أتمّ أركون أطروحته للدكتوراه، أدرك أن العودة للحظة التأسيسية للإسلام مهمة للغاية، ولكونها مرتبطة بالنصّ أدرك أهمية اللسانيات، وقد اطلع على التجربة الغربية في التعامل مع الإنجيل، مثل دراسات (دانييل روس)، وهو مؤلف مسيحي كتب مجموعة كتب عن الأناجيل في الخمسينيات والستينيات، يقول أركون: "وعندما اطلعت على كتبه لأول مرة تساءلت قائلاً: ألا يمكن أن نفعل شيئاً مشابهاً فيما يخص القرآن؟ وما النتيجة التي ستوصل إليها إذا ما قارنا بين الإنجيل والقرآن بهذه الطريقة؟"^(١)؛ وهذا ما جعله يعتقد أن تحرير الأفكار سيتم إذا أعطيت الأولوية للنقد التاريخي والألسني والسيميائي والأنثروبولوجي على التراث^(٢)، لكن هذا لا يكفي، فمن المهم أن نعثر على نموذج أركون في فهم التراث، وعلى مفتاحه في قراءة التاريخ، أي ما قواعده في الفهم؟

أركون من أصل جزائري أمازيغي، ينتمي للبربر، والأمازيغ أصحاب ثقافة شفوية، يتناقل تراثه من جيل إلى جيل شفاهة، وطبيعة المجتمعات الشفهية أنها تفقد كثيراً من تراثها، لعدم قدرتها على تدوينه، وتنتشر فيها الثقافة الأسطورية على حساب الثقافة الواقعية، ومهما كانت ثقافتها ثرية ومفعمة، إلا أنها تظل بجانب المجتمعات الكاتبة والمجاورة لها بمثابة التابع، وهذا حال الأمازيغ بجانب ثقافة المدن الناطقة باللغة العربية. يذكر أركون دائماً هذه المعاناة الثقافية التي شهدها بنفسه حين كان صغيراً في قريته، فحين رأت الجزائر النور، والتفت العالم الخارجي إلى

(١) محمد أركون - الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ص ٢٧٠.

(٢) انظر: محمد أركون - قضايا في نقد العقل الديني، ص ٢٢٥.

ثقافتها، والثقافة المكتوبة في المدن بوصفها ثقافة المجتمع الجزائري، دون اهتمام بالثقافات الشفهية. ويجعل أركون من هذه الفكرة معادلة تاريخية، مستمرة في كل الحضارات، ويطورها إلى أن يجعلها مؤامرة تحاك دائماً في المدن الكاتبة ضد القرى والأطراف أصحاب الثقافات الشفهية. إن أركون يعمم معاناته الشخصية ومعاناة قومه؛ ليجعلها قاعدة يقرأ بها التاريخ، فالتاريخ في رأيه عبارة عن تضامن بين الدولة والكتابة والثقافة الحضارية العالمية والدين الرسمي، وتضامن آخر بين المجتمعات القبلية والمجتمعات الشفهية والثقافة الشعبية والأديان المحلية^(١)؛ لذلك على الباحث ألا يثق أبداً في الثقافة المكتوبة؛ لأن كل ذلك تم عبر تزوير، وهذه أصل المشكلة عند أركون، فحين يتحدث عن القرآن الكريم، يعتقد أن كتابته تمت بمؤامرة في المدن لأغراض سياسية، فأبو بكر الصديق - رضي الله عنه - حذف وأضاف لغرض تكريس سلطته، ويعتقد جازماً أن ثمة قرآناً آخر كان موجوداً في القرى يتلى شفاهة، لكنه اندثر؛ لأن القرى لا تكتب. ويعتقد أن الأشاعرة انتصروا بفعل تحالف مع الدولة، وأن ثمة فكراً آخر، لم يكتب له النجاح لأنه لم يكن حليفاً لها، وهو فكر المعتزلة، وهكذا، لا يكلف أركون نفسه بإثبات نص قرآني آخر، بل يجعل من قاعدته مفتاحاً لقراءة التاريخ، هذا المفتاح الناتج عن أزمة نفسية عاشها في بيئته الثقافية الشفهية^(٢).

(١) استعار أركون مصطلح (القوى المركزية، قوى الهامش والأطراف)، من المفكر الماركسي الفرنسي هنري لوفيفر، وقد أضاف عليه وعدل، وجعل منه قاعدة لقراءة جميع المجتمعات، فهو يرى أن ثمة أربع قوى تتصارع مع أربع أخرى، الدولة تتصارع مع القبيلة، والكتابات المقدسة تتصارع مع الثقافة الشفهية، واللغة الفصحى تتصارع مع الثقافة الشعبية، والدين الرسمي الذي يسميه (الأرثوذكسية الدينية)، يتصارع مع الأديان الخارجة عنها، وتسعى الدولة دائماً بكتبتها المقدسة ولقتها المكتوبة الرسمية، والدين الذي تتبناه إلى صهر الثقافات الهامشية فيها، فبهر التاريخ تزداد قوة الدولة دائماً وتضعف الأطراف؛ لذلك يعتقد أركون أنه لا يوثق أبداً بالتراث المكتوب، وسيأتي معنا استخداماته لهذه القاعدة في

قراءة التراث الإسلامي في المباحث القادمة. انظر: محمد أركون - قضايا في نقد العقل الديني، ص ٧٨.

(٢) محمد أركون - تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص ٢٦٥ - ٢٦٨، ٢٨٥، ٢٨٤.

مشروعه الفكري

يسعى أركون إلى جعل (اللامفكر فيه)^(١) مفكراً فيه في الساحة الإسلامية^(٢)، وهو يعتقد أن مشروعه مشروع تحرري للعالم الإسلامي، وهو بذلك يستشعر صعوبة طريقه، خصوصاً أنه يعتقد أن المستشرقين والباحثين المسلمين لا يمتلكون القاعدة المعرفية المؤهلة لاستقبال هذه الأفكار؛ لذلك يشكو من قلة القراء، ويبدو متشائماً حين يقول: "نعم إنني أحلم بجمهور غير موجود لا في الجهة الأوروبية ولا في الجهة العربية - الإسلامية. أحلم بجمهور مستعد لتلقي البحوث الأكثر انقلابية وتفكيكاً لكل الدلالات والعقائد واليقينيات الراسخة"^(٣)، لكنه يكون أكثر تفاؤلاً حين يتحدث عن التراث الإسلامي بعد الحداثة: "فالأول مرة أصبح التراث الإسلامي العريق واقعاً تحت هذا التأثير، وبشكل نهائي لا مرجوع عنه، بمعنى أن الأمور لن تكون بعد اليوم كما كانت عليه من قبل، وسوف تضطر النواة الصلبة لهذا التراث الإسلامي إلى التغير والتحلل والتبدل لأول مرة في التاريخ"^(٤).

يقوم مشروع أركون على جبهتين: المستشرقين من ناحية، والإسلاميين من ناحية أخرى^(٥)، وهو في خطابه يوجه اهتمامه إلى الغرب، وإلى المستشرقين أكثر من اهتمامه بالعرب والمسلمين، فعلى الرغم من إتقانه اللغة العربية، إلا أنه يكتب بالفرنسية، وسياق كلامه يدل بشكل واضح على أن المخاطب الرئيس هو الباحث الغربي، ومشروعه التحرري - كما يذكر -

(١) مصطلح (اللامفكر فيه) و (المفكر فيه) رائج في الكتابات المعاصرة، خصوصاً الحداثية منها، ويستخدمها أركون كثيراً، ويعني بـ (اللامفكر فيه): كل ما لا يخطر على بال ثقافة معيّنة في فترة ما، وعكسه المفكر فيه. انظر: محمد أركون - نزعة الأنسنة في الفكر العربي، ص ٢١.

(٢) محمد أركون - الإسلام، أوروبا، الغرب، ص ٤٤.

(٣) محمد أركون - قضايا في نقد العقل الديني، ص ٢٠.

(٤) محمد أركون - قضايا في نقد العقل الديني، ص ١٩٠.

(٥) انظر: محمد أركون - الإسلام، أوروبا، الغرب، ص ٨٩.

متوجه بالأساس إلى العالم (الإيراني، والتركي، والعربي، والبربري)؛ فمنع أن هذا النطاق الجغرافي شديد الاتساع، إلا أنه متجانس تاريخياً، ويتميز بصفات مشتركة ودائمة^(١)؛ لذلك هو مجال بحثه ومشروعه، وهذا يشير أيضاً إلى اعتقاده الراسخ أن المنظومة التي تجمع هذه المناطق هي ذات المنظومة اليونانية، بخلاف إندونيسيا والهند اللتين ينتمي أهلها. ولو كانوا مسلمين - إلى منظومة مختلفة.

يرى أركون أنه من الخطأ ترك الأمور تسير على ما هي عليه، وكأننا ننتظر فرصة سانحة للتغير، بل يدعو إلى عمل مشترك يضطلع بهذه المهمة التحريرية، وأهم هذه المهام بحث الظاهرة الدينية^(٢). كتب أركون مقالاً عام (١٩٥٧م)، بعنوان (مغزى تاريخ شمال إفريقيا)، في مجلة (فكر) التونسية، تحدث فيه عن نقد العقل الإسلامي^(٣)، وهو بهذا يعدّ من أوائل من ابتداء مشروع الحدائث العربية في ثوبها الجديد، إن لم يكن هو أول من ابتدأها.

دعا أركون إلى مشروع (ورشة كبيرة عن الدراسات القرآنية)، يعنى بتطبيق المنهج التاريخي الفيلولوجي على دراسة النص القرآني، وهو يرغب أن تقوم هذه الورشة في العالم العربي باللغة العربية، يقول: "ومن الغريب العجيب أنه لم تفتح حتى الآن أي ورشة فكرية أو علمية حول القرآن في أي بلد من بلدان المؤتمر الإسلامي، بل إن المسكين نصر حامد أبو زيد، الذي نشر دراسة متواضعة عن القراءة الألسنية للقرآن، ظلوا يلاحقونه في محاكم القاهرة؛ وهذا لا يشجع إطلاقاً على الانخراط في هذه البحوث المرغوبة من قبل المفكرين الأحرار"^(٤)، ثم بدأ هذا المشروع

(١) انظر: محمد أركون - الإسلام، أوروبا، الغرب، ص ٩٢.

(٢) انظر: محمد أركون - الإسلام، أوروبا، الغرب، ص ٨٦.

(٣) ثم تبلور هذا المشروع في ذهنه وكتب عنه بشكل مفصل بين عامي ١٩٧٦م و١٩٨٤م. انظر: محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، ص ٣٤، ١٨٣.

(٤) محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، ص ٥٨.

في جامعة تورنتو في كندا من قبل ناشر هولندي، وترأسه البروفيسورة (جين دام مين ماك أوليف)، مع فريق عمل مؤلف من أربعة أساتذة، وهو مشروع ل (أنسيكلويديا القرآن) أو (الموسوعة القرآنية)، يتبعون فيه كل كلمة قرآنية بدراسة تاريخية في مادة مستقلة^(١).

في عام (١٩٧٦م) تبلورت أفكار أركون في مشروع سماه (الإسلاميات التطبيقية)^(٢)، أي تطبيق مناهج علم الاجتماع والألسنيات والإنترولوجيا والتاريخ الحديث والتاريخ المقارن على الإسلام، وهي في مقابل منهجية المستشرقين في دراسة التراث، التي يسميها (الإسلاميات الكلاسيكية)، وتعتمد على المنهجية الفلولوجية، لكن مشروعه لم يلق ترحيباً في الأوساط العلمية في السوربون، ولا في الأوساط السياسية كما يذكر أركون. وقد تشجع بعض طلابه لأفكاره فقاموا بمشاريع أشرف هو عليها بين عامي ١٩٧٠ و ١٩٨٠م^(٣).

ومن أبرز ما يلحظه القارئ لكتب أركون، أنه مهووس بالتنظير، حتى إنه ينظر إلى أهمية التنظير، ويدعو لمشاريع وورش عمل، ويحيل على كتب ستصدر، وأبحاث قيد التنفيذ، وهكذا، وقد انتقده المستشرقون في السوربون على هذه الطريقة في التأليف، لكنه متمسك بها ويدافع عنها. يقول هاشم صالح بعد أن ذكر ضخامة المشروع الذي تبناه أركون: "إنه يتطلب تضافر جهود كاملة من الباحثين العرب والمسلمين؛ ولهذا السبب نجد أن الكثير من دراسات أركون

(١) محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، ص ٥٩،٦٠.

(٢) في عام (١٩٧٠م) كتب محمد أركون بحثاً بعنوان (كيف نقرأ القرآن)، وهو أول بحث يدعو فيه إلى تطبيق إشكاليات ومناهج اللسانيات والسميائيات على النصّ القرآني. انظر: محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط٢، ٢٠٠٥، ص ٥.

(٣) انظر: محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط١، ٢٠٠١م، ص ٣٤.

تتخذ هيئة برنامج عمل، ينتظر التنفيذ والإنجاز أكثر مما تتخذ هيئة البحوث الناجزة
والنهائية"^(١).

© Arabic Digital Library-Yarmouk University

(١) محمد أركون - الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص ٩، ١٠. وانظر: محمد أركون - قضايا في نقد العقل الديني، ص ٥٢.

ثانياً: نصر حامد أبو زيد

ولد في مصر، في قرية (قحافة)، إحدى القرى الملاصقة لمدينة (طنطا)، عام ١٩٤٣م. يقول نصر أبو زيد: "وتفسير سيّد قطب (في ظلال القرآن) كان مدهشاً ومذهلاً بالنسبة لي"^(١)؛ وهذا ما دفعه إلى التفكير في إعداد دراسة عن (النظرية الجمالية في الإسلامية)، لكنه حشي أن يلحقه ما لحق محمد أحمد خلف بعد رسالته (الفن القصصي في القرآن الكريم)؛ فأثر أن يتوجه للنقد الأدبي، يقول: "ما لا يعرفه الناس، أن مجلس قسم اللغة العربية هو الذي أعادني إلى الاتجاه الأول، أعني دراسة القرآن من مدخل الأدب، حيث قرّر مجلس القسم أنني يجب أن ألبي حاجة القسم إلى متخصص في الدراسات الإسلامية، وإلا عليّ أن أبحث لنفسني عن عمل آخر، غير أن أكون معيداً"^(٢).

أنهى مرحلة الماجستير عام ١٩٧٢م، ونشرت رسالته تحت عنوان (الاتجاه العقلي في التفسير، دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة)، ثم أنهى مرحلة الدكتوراه عام ١٩٨١م، ونشرت رسالته تحت عنوان (فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي)، وصدرت له دراسات عديدة، وهي:

- الاتجاه العقلي في التفسير، دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط ٥، ٢٠٠٣م.
- إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط ٦، ٢٠٠١م.
- الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط ١، ٢٠٠٠م.

(١) نصر أبو زيد - مقال (من البدايات إلى تحليل الخطاب)، موقع الأوان الإلكتروني.

(٢) نصر أبو زيد - مقال (من البدايات إلى تحليل الخطاب)، موقع الأوان الإلكتروني.

- دوائر الخوف، قراءة في خطاب المرأة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط٣، ٢٠٠٤م.
- فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن الكريم عند محيي الدين بن عربي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط٥، ٢٠٠٣م.
- مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط٥، ٢٠٠٠م.
- النص والسلطة والحقيقة، إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط٤، ٢٠٠٠.
- أنظمة العلامات في اللغة والأدب والثقافة؛ مدخل إلى السميوطيقا، إشراف مشترك مع سيزا قاسم، دار إلياس العصرية، القاهرة، ١٩٨٦. ودار عيون، الدار البيضاء، ١٩٨٧.
- الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية، دار سينا بالقاهرة ١٩٩٢، مكتبة مدبولي بالقاهرة، ١٩٩٦.
- التفكير في زمن التكفير، دار سينا بالقاهرة، ١٩٩٥، ومكتبة مدبولي بالقاهرة، ١٩٩٥.
- الخلافة وسلطة الأمة، تقديم ودراسة، دار نحر بالقاهرة، ١٩٩٥.
- القول المفيد في قصة أبو زيد، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٦.
- اليسار الإسلامي: إطلالة عامة، معهد إبراهيم أبو لغد للدراسات الدولية، جامعة بير زيت ٢٠٠٤.
- التجديد والتحرير والتأويل بين المعرفة العلمية والخوف من التكفير، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ٢٠١٠م.

صدر حكم محكمة الاستئناف عام ١٩٩٥م، بتفريق نصر أبو زيد عن زوجته ابتهاج يونس؛ وذلك لردته عن الإسلام، استناداً إلى مقاطع وردت في كتب عدة له^(١)، وبعدها يوم أعلنت منظمة (الجهاد) إهدار دمه، وإهدار دم كل من يدافع عنه، فأتخذت إجراءات مشددة حول بيته، وفي تنقلاته^(٢). بعدها قرّر أبو زيد الهجرة إلى هولندا، وأقام بها حتى وفاته عام ٢٠١٠م؛ إثر إصابته بفيروس غامض في زيارة علمية لإندونيسيا، يقول: "لقد اتسعت آفاق اهتماماتي العلمية والأكاديمية بحكم عملي هنا في جامعة (ليدن)، وهي من أقدم المؤسسات الأكاديمية في أوروبا، التي اهتمت بدراسة الإسلام والحضارة الإسلامية وعلومها، وتتضمن أهم وأكبر مكتبة مخطوطات باللغات الإسلامية (العربية، والفارسية، والتركية، والملايو، والأردو، بالإضافة إلى العبرية). ومن أهم المجالات التي تزايد اهتمامي بها عن ذي قبل، مجال الفكر الإسلامي بغير اللغة العربية، خاصة الفكر الإسلامي التركي والهندي والباكستاني والإندونيسي والبلقاني، فضلاً عن الإيراني"^(٣).

توصيفه للواقع

يعتقد نصر أبو زيد أن الخطاب العربي الحالي (خطاب مأزوم)، أو هو (خطاب الأزمة)، هذه الأزمة الاقتصادية والاجتماعية والفكرية، التي ظهرت في المجتمع المصري بشكل خاص، وفي جميع المجتمعات العربية بشكل عام، بعد هزيمة ١٩٦٧م، فقد: "تم التراجع عن كل المنجزات التي تحققت في التاريخ العربي الحديث المعاصر. ولعل من مظاهر التراجع، التحول الذي أصاب

(١) انظر نص الحكم كاملاً في: محمد سليم العوا، الحق في التعبير، دار الشروق، القاهرة، ط٢، ٢٠٠٣م، ص ٧٩-١١٠.

(٢) انظر: نصر أبو زيد، الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط١، ٢٠٠٠م، ص ٢٢٤.

(٣) نصر أبو زيد - الخطاب والتأويل، ص ٢٤٩.

الخطاب العربي، الذي انتقل مثلاً من أن يكون خطاب (مخضة) وتحوّل ليكون خطاب أزمة^(١)، وهذا الخطاب يشمل في نظره جميع اتجاهات الفكر العربي، أي أنه لا يختص بالخطاب الإسلامي، بل إن الأزمة تغلغت في جميع الأنساق الفكرية؛ فانتجت خطاباً عربياً مأزوماً؛ ولذلك فالتخلف هو الذي أنتج فهماً مأزوماً للنصوص الدينية وليس العكس، يقول: "هل نحن إزاء خطاب ديني؟ مغالطة أن نقول ذلك، بل نحن إزاء تخلف قد يتوسل لغة الدين أو لغة السياسة أو لغة الاجتماع والاقتصاد، لكن في الحقيقة خطاب تخلف يكرّس الأزمة بقدر ما يعكسها"^(٢).

بناءً على ذلك يكون الخطاب الديني المعاصر في رأيه خطاباً نفعياً، يتكئ على النصوص ليقرر قناعات مسبقة، أو ليمرر أفكاراً مقصودة، يقول: "هكذا يصبح النصّ مجرد تكتة لإنتاج الأيديولوجيا، أي أيديولوجيا، فينطق - مع المد القومي الوطني في مرحلة الستينيات - بقيم الاشتراكية والحرية والمساواة، ويمجد قيمة العمل. لكنّ النص ذاته يعود في بداية السبعينيات، مع سقوط المشروع القومي وسيطرة البرجوازية الطفيلية على مقدرات الشعب المصري؛ لينطق بقيم المشروع الفردي الخاص، ويكرّس الحرية المطلقة للنشاط الاقتصادي، ويكتشف خطأ القوانين والتشريعات السابقة"^(٣)؛ لذلك فالخطاب الديني في رأيه يقع بين: "مطرقة القراءة الأيديولوجية المغرضة وسندان القراءة الحرفية المثبتة لدلالة النصوص عند مستوى الدلالة التاريخية. في القراءة الأولى يعتصم الخطاب الديني بمقولة (صلاحية النص دلاليًا لكل زمان ومكان)، بينما يعتصم في القراءة الحرفية بمقولة (فهم الخطاب كما فهمه المعاصرون لنزوله)"^(٤). ويقول: "والحقيقة أننا لسنا

(١) نصر حامد أبو زيد، دوائر الخوف، قراءة في خطاب المرأة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط ٣، ٢٠٠٤م، ص ٧٧.

(٢) نصر أبو زيد - دوائر الخوف، ص ٣٩.

(٣) نصر أبو زيد - النص والسلطة والحقيقة، ص ١١٤.

(٤) نصر أبو زيد - النص والسلطة والحقيقة، ص ١٣٢.

إزاء نمطين من القراءة، تأويلية مغرضة، والأخرى حرفية تاريخية، بل نحن إزاء نمط واحد من القراءة الأيديولوجية، التي تختار آلياتها بطريقة نفعية براجماتية خالصة، وليس المهم في تلك القراءة ما تقوله النصوص من داخل بنيتها ومستويات سياقها، بل الأهم هو ما يحتاج إلى أن يقوله الخطاب الديني من خلالها"^(١)، هذا الخطاب الديني النفعي في رأيه خلّف آثاراً سلبية كبيرة، منها أنه نقل النصوص الدينية من سياقها التاريخي، إلى أن جعلها مرجعية شاملة للحياة، وهذا بدوره أفقد الخبرات الإنسانية مشروعيتها.

يقف نصر أبو زيد موقفاً حاداً وواضحاً من الغرب (السياسي)، فهو الغرب الذي تحكمه علاقات المصالح، التي هي امتداد لمرحلة الأطماع الاستعمارية في سياق جديد هو العولمة، أو (السوق العالمية الموحدة)، وهو يتصف بالاعتداء الدائم على السيادة الوطنية لدولنا. هذا الاعتداء الذي بلغ ذروته في زرع الكيان الصهيوني في أرض فلسطين، وفي احتلال العراق؛ لذلك فعداوة الغرب السياسية، (أي مجموعة النظم السياسية والإيديولوجيات الحاكمة في بلدان أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية)، أضعف الإيمان، ولا يعني هذا في رأي أبو زيد، تبرئة ساحة (أنظمة الحكم العربية)، بل على المثقف أن يعلن في كل المنابر إدانته لها، وأنها تتحمل المسؤولية عن هذا الوضع المتردي"^(٢).

لذلك فثمة - في رأيه - تحالف موضوعي بين العدو الخارجي وبين القوى التي يصفها بـ (الرجعية) في العالم العربي، هذه القوى الرجعية تشمل الخطاب الرسمي، وخطاب جميع التيارات الإسلامية، وخطاب التيارات الليبرالية والعلمانية وغيرها المتحالفة مع الأنظمة كذلك، هذا التحالف أدى إلى تحديد الوجود؛ فالدفاع اليوم هو دفاع عن البقاء. وأمام هذا التحدي تبرز

(١) نصر أبو زيد - النص والسلطة والحقيقة، ص ١٣٣.

(٢) انظر: نصر أبو زيد - الخطاب والتأويل، ص ٢٣٨.

إجابات عدة، أولها: "أن خلاصنا الحقيقي يتمثل في العودة إلى الإسلام، بتطبيق أحكامه وتحكيمه في حياتنا كلها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، انتهاءً إلى أصغر التفاصيل في حياة الفرد والجماعة"^(١)، وهو يعني بما التيارات الإسلامية على تنوعها وتباينها، وهي - في رأيه - لا تقدم لنا تصورات للتغيير الاقتصادي والسياسي والاجتماعي، بل تكفي بالاستشهاد بما حققه المسلمون الأوائل، وهي تتجاهل مقاصد الشريعة، وتمسك بالقراءة الحرفية للنصوص. أما الاتجاه الثاني وهو المقابل للأول: "هو تيار (التجديد)، وهو تيار يرى أننا لا يمكن أن نقلد القدماء، فقد عاش القدماء عصرهم، واجتهدوا، وأسسوا علوماً، وأقاموا حضارة، ووضعوا فلسفة، وصاغوا فكراً، ومجمل هذا كله هو (التراث) الذي ورثناه عنهم، وهو تراث ما زال يسهم في تشكيل وعينا، ويؤثر في سلوكنا بوعي أو دون وعي. وإذا كنا لا نستطيع أن نتجاهل هذا التراث، ونسقطه من حساباتنا، فإننا بالقدر نفسه لا نستطيع أن نتقبله كما هو، بل علينا أن نعيد صياغته؛ فنطرح منه ما هو غير ملائم لعصرنا، ونؤكد فيه الجوانب الإيجابية، إنه التجديد الذي يجمع بين الأصالة والمعاصرة"^(٢)، ويمثل هذا الاتجاه (حسن حنفي)، وفي رأيه أنه اتجاه لا يمكن أن يحقق شيئاً.

ومن الملاحظ أن نصر أبو زيد لا يؤيد أي محاولة لإصلاح الخطاب الإسلامي، فهو ينتقد أعمال حسن حنفي، ومحمد شحرور، وكذلك محمد أركون، ويرى أن كل محاولة لإنتاج خطاب إسلامي معتدل - حسب معايير - لن تحقق شيئاً. ونقد هذا قد يثير الاستغراب من الوهلة الأولى، فنصر أبو زيد ينتصر للتأويل العقلي المتمثل في فكر المعتزلة، ويدافع عنهم في ثنايا

(١) انظر: نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط ٥، ٢٠٠٠م، ص ١٤.

(٢) انظر: نصر أبو زيد، مفهوم النص، ص ١٦.

كتبه بشكل دائم، أي إنه يمارس الفعل نفسه، في تجديد التراث من خلال اختيار أفكار ونبد أفكار أخرى، فهل هو يناقض نفسه؟

إذا تأملنا منهجه، يتبين أنه مختلف عنهم فعلاً، وأنه لا يناقض نفسه في هذه النقطة. إن نصر أبو زيد ينطلق من واقع معركة ثقافية أيديولوجية، وهو في الحقيقة لا يسعى لإيجاد خطاب إسلامي جديد أو معتدل أو وسطي، بقدر ما يسعى لتوجيه ضربة قاصمة للخطاب الإسلامي المعاصر، إنه موغل في الصراع المحلي، بشكل يوقعه في تناقضات ضخمة ستمرّ معنا، فليس مقصده إصلاح الخطاب، بقدر أن يكون مقصده إضفاء الشرعية على اتجاهه الفكري، ويصف اتجاهه بأنه اتجاه (الوعي العلمي بالتراث)، يقول: "ينبغي إذاً أن يكون التحدي المطروح أماناً الآن هو إنتاج وعي (علمي) بالتراث، من حيث الأصول التي كونته، والعوامل التي أسهمت في حركته وتطوره حتى وصل إلينا"^(١).

نموذجه المعرفي بين الغرب والشرق

من الصعب جداً الوقوف بدقة على النموذج المعرفي لـ«نصر أبو زيد»، فهو مقلد في الحديث عن أفكاره ومعتقداته، بل لا تجد له كلاماً في تصوره لـ (الإله) أبداً. ومع أنه يمتدح الفكر الاعتزالي، إلا أنه لا ينسب نفسه لهم، وكلامه عن (الحقيقة) و(الإنسان) مقتضب للغاية، والسبب في ذلك إستراتيجي بحت؛ فنصر أبو زيد ينتمي إلى التيار العلماني في مصر، وهو تيار محدود الانتشار، خصوصاً في شكله المعارض للسلطة، وهو يعي ذلك تماماً؛ لذلك يسلك

(١) انظر: نصر أبو زيد: مفهوم النص، ص ١٧.

مسلك جيوب المقاومة، فهو يعي أن أفكاره ومعتقداته ليست مقبولة، وإظهارها يعني توجيه النقد له، وفي هذه الحالة ستكون الغلبة للأكثرية بالطبع؛ لذلك هو يلتزم موقف الناقد الذي يكشف الثغرات، ويبيّن الأخطاء، دون أن يبيّن الاتجاه الصحيح في رأيه، ومن ناحية أخرى يصرّ على عدم انتمائه لأي شكل فكري، أي إنه يقاوم التجسيم؛ لأن الجسم يمكن أن يوصف، ويُدرس، ويُبنى نموذج المعرفي، ومن ثم يُنقد، إنه يعي تماماً أن أفكاره لا تقوى على المنافسة، فجُلُّ ما يسعى إليه هو توجيه الضربات للخطاب الإسلامي بوجه خاص.

لقد قال أبو زيد كل ما يسمح به سياقه الاجتماعي والثقافي وزيادة، أي أنه وصل إلى الحد الأقصى من الجرأة؛ ولذلك لا يمكننا مقارنته بمحمد أركون، الذي يعيش في فرنسا ويدرس في السوربون، حيث يراه بعض المشتركين أصولياً متخفياً، رغم جرأته البالغة وسط التيار الحدائثي، فقد تجاوز نصر أبو زيد الخطوط الحمراء في العالم العربي. ومنذ الخمسينيات من القرن العشرين، كما يقول محمد سليم العوا: "لم تثر دعوى قضائية من الجدل داخل مصر وخارجها، ما أثارته دعوى التفريق بين نصر حامد أبو زيد وزوجته؛ بسبب الردة عن الإسلام. ولم يكن الجدل مصرئاً فحسب، ولكنه لا يزال جدلاً عربياً وعالمياً"^(١)، ومع افتراض المبالغة في كلامه، إلا أنه يصف لنا رؤية الآخرين للحدث، رغم أن أبو زيد لم يكشف عن معتقداته إلا باقتضاب شديد.

يعيب نصر أبو زيد على بعض الكتاب تمرکزهم حول الفلسفة اليونانية^(٢)، أي إنه من حيث المبدأ يرفض التمرکز حول المرجعية الغربية، لكنه في الوقت نفسه ينسب نفسه فكرياً للتيار العلماني العربي، كيف ذلك؟ يتحدث أبو زيد دائماً عن (ابن رشد)، ويثني عليه بوصفه التراث

(١) انظر: محمد سليم العوا - الحق في التعبير، ص ٧.

(٢) انظر: نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن الكريم عند محيي الدين بن عربي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط ٥، ٢٠٠٣م، ص ١٤.

المقابل لتراث (الغزالي)، الذي يعتمد عليه الخطاب الإسلامي المعاصر، وي طرح سؤالاً عن منهجية دراسة فكره؛ فأبي (ابن رشد) سيستدعي؟ هل هو ابن رشد الموجود في التراث العربي الإسلامي، أي من خلال كتاباته العربية، أم ابن رشد الذي انتقلت أفكاره إلى الغرب فتطور باتجاه (التنوير)؟ ويرى أن الحديث عن فكر ابن رشد بوصفه مقدمة لـ (التنوير) الغربي، سيثير اعتراضات شديدة، وهذا يعود بنا إلى موقفه الدفاعي، لذلك يقول أبو زيد: " إننا نحتاج إلى قراءة الخاصة التي لا تعني الانفصال التام والانعزال الكامل عن القراءة الأوروبية من جهة، ولا تعني من جهة أخرى فصم أو اصر الاشتباك بين ابن رشد وسياقه العربي الإسلامي تاريخياً وحضارياً"^(١)، ومعنى هذا أنه لا يتمركز حول الغرب ولا ينفصل عنه.

يرى نصر أبو زيد أن خطاب النهضة الذي يتبناه: "خطاب مفتوح يرى الآخر في تقدمه وعقلانيته، كما يدرك أطماعه الاقتصادية والسياسية؛ لذلك يتعلم منه لكي يحاربه بنفس السلاح"^(٢)، ذلك أن الحضارة الغربية هي حضارة إنسانية في حقيقتها، فهي تمثل تراكمًا لإنجازات الإنسانية السابقة، من مصرية، وفينيقية، وسومرية، ويونانية، وهندية، وصينية، وفارسية، وهي إنجازات استمدتها من الحضارة العربية والإسلامية، ثم أضافت إليها وطورتها حتى ظهرت بشكلها التنويري^(٣).

يرى نصر أبو زيد أن ثمة صراعاً بين ثقافتين في الوقت الحالي، بين الإسلاميين من ناحية، والعلمانيين من ناحية أخرى، الأولى تقليدية محافظة، والثانية تنويرية منفتحة، وهناك فريق ثالث يحاول أن يمثل الوسط المعتدل، ويمثل الإسلاميين كتاب مثل: (محمد عمارة، وفهمي هويدي، ومحمد الغزالي)، ومناير حزبية مثل (الإخوان المسلمين)، ويمثل العلمانيين كتاب مثل: (فؤاد زكريا،

(١) نصر أبو زيد - الخطاب والتأويل، ص ٢٢.

(٢) انظر: نصر أبو زيد: دوائر الخوف، ص ٦٠.

(٣) انظر: نصر أبو زيد: الخطاب والتأويل، ص ٢٣٨.

سيد ياسين). أما الفريق الثالث المعتدل فيمثله (عبدالمنعيم سعيد)، من مركز الدراسات الإستراتيجية بجريدة (الأهرام)^(١)، وهذا الصراع أو الاستقطاب يوشك أن يكون حرباً أهلية. وينتقد أبو زيد منهج الوسط لأنهم: "يتطلقون أساساً من مقولة الإسلاميين، بأن الصراع القائم هو صراع بين (العلمانية) و (الإسلام)، وهي أطروحة خاطئة في أساسها"، وهو رفض للتحسيم، كما ذكرت سابقاً، يقول نصر أبو زيد: "العلمانية مصطلح يتجنب كل المفكرين المصريين - إلا قليلاً - استخدامه، ويفضل الجميع استخدام مصطلحات (التنوير) و (الليبرالية) و (الدفاع عن المجتمع المدني)... الخ، وليس من المقبول إصاق الفكر باتجاه لا يعلنه صراحة، إلا بتحليل الخطاب الفكري تحليلاً عميقاً، يكشف عن مستوى (الإضمار) و (التضمين) و (المسكوت عنه)، وهو تحليل لم يتحقق حتى الآن من جانب أي من الإسلاميين لفكر خصومهم"^(٢)، ويرفض أبو زيد إصاق سمة العلمانية بهذا الاتجاه، ليس رفضاً لذات العلمانية؛ ولكن لأنها شوهت من خلال إصاقها بالإلحاد وبمعادة الإسلام، وقد أسهم الإسلاميون في هذا التشويه، فنقد (سيد قطب) للانحلال الخُلقي في الغرب، ونقده كذلك النظرية الداروينية والفرويدية شوه المرجعية الفكرية للعلمانيين العرب. يقول أبو زيد: "لم يكن نقد أوروبا في خطاب (قطب) - في أحد جوانبه ولعله أهمها - إلا نقداً للخطاب (العلماني) العربي والمصري بصفة خاصة، في جذوره وأصوله الأوروبية"^(٣).

وينفي نصر أبو زيد أن تكون العلمانية قرينة الإلحاد، بل هي في حقيقتها صراع تاريخي بين العلماء، وما توصلوا إليه من نظريات وكشوف علمية، وبين رجال الكنيسة، واحتكارهم فهم

(١) انظر: نصر أبو زيد - الخطاب والتأويل، ص ١٩٤.

(٢) نصر أبو زيد - الخطاب والتأويل، ص ١٩٦.

(٣) نصر أبو زيد - دوائر الخوف، ص ٥٧.

النصوص الدينية، فهو صراع: "من أجل إقرار حق العقل في اكتشاف قوانين الطبيعة والمجتمع، بمعزل عن سلطة التأويلات الحرفية للنصوص الدينية"^(١).

إن ثوابت الإيمان الديني في رأي نصر أبو زيد هي العقائد والعبادات، وهي أركان الإيمان الستة، وأركان الإسلام الخمسة، يقول: "والإيمان لا يستبعد الفهم والشرح والتأويل، ففي مجال العقيدة اختلفت اتجاهات العلماء المسلمين مثلاً حول فهم طبيعة (الإيمان)، واختلفوا حول تعريفه، وأكثر من ذلك اختلفوا حول عقيدة (التوحيد) بين من يفصل بين (الذات الإلهية) و (الصفات)، وبين من يوحد بينهما، كما اختلفوا حول طبيعة (القرآن الكريم): هل هو محدث مخلوق أم أزلي قديم؟ وكل تلك الخلافات لم تكن خلافات حول (الأصول)، وإنما كانت اجتهادات مختلفة في فهم تلك الأصول وشرحها"^(٢).

لا تكاد تجد نصّاً واضحاً في تصور نصر أبو زيد لـ«الإله»، رغم أنه تعرض لهذه القضية في مواضع كثيرة، فهو يصف أبا حامد الغزالي بأنه يعتقد (وحدة الوجود)، ومثله (ابن عربي)، لكنها تختلف عن (وحدة الوجود) الغربية اليونانية. وفي كتابه (فلسفة التأويل) تحدث بتفصيل عن اعتقاد (ابن عربي)، ولم يبد رأيه أبداً، سوى عبارات غير واضحة، سأوردها هنا، محاولاً اكتشاف (المسكوت عنه).

يقول نصر أبوزيد في حديثه عن اعتقاد الأشاعرة، وحرصهم على تنزيه الذات الإلهية، وقد أدى هذا في رأيه إلى الاهتمام بالصفات على حساب الذات الإلهية، يقول: "وقد أدى هذا الحرص إلى عزل الذات الإلهية عن الانغماس في شؤون العالم، وجعل الصفات هي القوى الفاعلة

(١) نصر أبو زيد - دوائر الخوف، ص ٣٠٦.

(٢) نصر أبو زيد - دوائر الخوف، ص ٧.

والمؤثرة"^(١)؛ فما مراده من انغماس الذات الإلهية في شؤون العالم؟، هل هي حلولية مادية تماهي بين الذات الإلهية وقوانين الطبيعة؟! إن عبارته تحتل هذا المعنى، دون الجزم بذلك، واهتمام نصر أبو زيد بالقوانين الطبيعية يصل إلى حد الهوس، فهو يختزل العقل والوعي والتقدم والنهضة في اكتشاف القوانين الطبيعية والاجتماعية، في أكثر من موضع وأكثر من سياق، يقول مثلاً: "ولا شك أن كل تقدم اجتماعي وعمراني وتقني، إنما يرتبط بتطور الوعي الإنساني وبتنامي قدرته على اكتشاف القوانين الطبيعية والاجتماعية. وبعبارة أخرى ليس التقدم إلا تقدماً في نشاط (العقل)، الذي يمثل مركز المشروع الإسلامي في تناقضه مع الجاهلية"^(٢).

ويثبت نصر أبو زيد وجود (الحقيقة)، ويبيّن أن إدراك الإنسان لها إدراك نسبي؛ وهو ما يبعده عن شبهة وحدة الوجود، فيقول: "وإذا كان مفهوم (الحقيقة) مفهوماً نسبيّاً في ذاته، فإن النسبية هنا يجب أن تفهم على أنها نسبية (ثقافية)، لا نسبية ذاتية"^(٣)، ويقول عن نفسه أيضاً: "والباحث هنا لا يزعم امتلاكه للحقيقة بألف ولام العهد، وإنما يزعم أنه بسبيله للبحث عنها ومقاربتها بالقدر الممكن علمياً وإنسانياً"^(٤).

إن «نصر أبو زيد» يمثل الفكر السائد للعلمانيين العرب، وهذا الفكر هو أقرب ما يكون إلى عصر التنوير، وهو حسب تعريف (كانت): "خروج الإنسان عن حالة قصوره التي يتسبب فيها بنفسه، والقصور هو عجزه أن يكون لنفسه عقلاً دون مساعدة من سواه"^(٥). إنه تعريف يرفع من شأن العقل إلى أقصى درجاته، والعقل هنا مرتبط باكتشاف القوانين الطبيعية

(١) نصر أبو زيد - مفهوم النص، ص ٢٥٣.

(٢) نصر أبو زيد - الخطاب والتأويل، ص ٢٠٧.

(٣) نصر أبو زيد - مفهوم النص، ص ١٨.

(٤) نصر أبو زيد - مفهوم النص، ص ٢٣.

(٥) أطلس الفلسفة، ص ١٠٣.

والاجتماعية، وهو من ناحية أخرى يرفع مستوى الإنسان، فيضعه في المركز، أي إن التنوير يضم النزعتين العقلية والإنسانية، دون إدراك للتناقض بينهما؛ لذلك يعتقد نصر أبو زيد بمركزية العقل ومركزية الإنسان كذلك، ويعتقد أن العلمانية لا تتعارض مع الإسلام، ولا شأن لها بالإلحاد، ويعتقد بثبات الحقيقة، ويربط بين النهضة والتقدم وبين اكتشاف الكون. إنها منظومة التنوير الأوروبي في القرنين السابع عشر والثامن عشر بكل وضوح، وهي لم تدرك بعد تناقضاتها، لتعترف أنها نزعة مادية تسيطر على الإنسان، وأنها ملحدة في جوهرها، كان على الغرب أن يدخل في القرن التاسع عشر ليدرك ذلك، وأن يدخل في القرن العشرين ليدرك أزمة منظومته، ولتحدث بعد ذلك عن (ما بعد الحداثة)، لكن العلمانيين العرب أو بعضهم على الأقل ومنهم نصر أبو زيد، لا يزال يتحدث عن التنوير في صيغته القديمة.

قراءته للتراث

يرى نصر أبو زيد، أن الأفكار تفرض نفسها على العقل لأسباب منها: وجود سلطة داعمة لها، أو كثرة تردادها، أو خواء العقل من فكرة سابقة؛ ما يحولها إلى عقيدة راسخة لا تقبل النقاش. ويستحيل التجديد الفكري -أي إضافة أفكار جديدة - دون نقد وتمحيص الأفكار القديمة، التي تحولت إلى عقائد، من هنا يتبنى أبو زيد مقولة (قتل القدم ببحثاً)، التي ينقلها عن أمين الخولي، فيقول: "لذلك ذهب الشيخ الخولي . رحمه الله . إلى أن منهج التجديد لا يستقيم ولا يصح، إلا بعد (قتل القدم ببحثاً)؛ لأن التجديد - دون فحص القدم فحصاً نقدياً - من شأنه أن يضيف أفكاراً إلى أفكار، فتجاور الأفكار القديمة والأفكار الحديثة، دون أن يزحزح الجديد القديم ويحل محله"^(١)، هذه هي الفكرة التي أخذها نصر أبو زيد وطورها، وبنى عليها

(١) نصر أبو زيد - الخطاب والتأويل، ص ١٩.

معظم كتاباته، فهو لا يهدف إلى بناء منظومة جديدة أبداً، بل همه أن يتفحص الأقوال القديمة، وهذا التفحص الذي يعنيه هو بناء (النموذج) للآخر المخالف له، أي الخطاب الإسلامي المعاصر، يقول: "من هنا يصحّ لنا أن نفهم عبارة (قتل القدم بحثاً)، على أساس أن هذا البحث النقدي التحليلي للأفكار والمسلمات القديمة، من شأنه أن يكشف عن جذور هذه الأفكار، ويُفصح عن دلالتها في سياق تكوّنها التاريخي الاجتماعي، وبذلك يردها إلى أصولها بوصفها (فكرة) وليست (عقيدة)"^(١). وبناء النموذج يقوم على أساس عقدي في رأيه، وهذا ما أوقعه في أخطاء جسيمة ستمّر معنا، فهو يتصور أن كل سلوك إنما يصدر عن تصوّر عقدي^(٢)، وهذه الطريقة في بناء النماذج تفرض رأي الباحث أكثر من أن تكتشف الحقيقة.

أما في دراسته للنص، فيعتمد نصر أبو زيد على (منهج التحليل اللغوي)، ويراه المنهج الوحيد لدراسة النص القرآني، يقول: "إن اختيار منهج التحليل اللغوي في فهم النص والوصول إلى مفهوم عنه ليس اختياراً عشوائياً، نابعاً من التردد بين مناهج عديدة متاحة، بل الأخرى القول بأنه المنهج الوحيد الممكن من حيث تلاؤمه مع موضوع الدرس ومادته"^(٣). والغريب هنا أن (نصر أبو زيد) يعتقد أن القرآن الكريم (مُنتج ثقافي)، أي إنه: "تشكّل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على العشرين عاماً"^(٤).

(١) نصر أبو زيد - الخطاب والتأويل، ص ١٩.

(٢) لا شك أن بناء النماذج على أساس التصورات منهج صحيح في أصله، لكنه صحيح في التصورات الكبرى، أي من خلال الإجابة عن الأسئلة الكبرى وهي (الإله، الإنسان، الكون)، لكن (أبو زيد) يُفرق في التفاصيل العقدية، وهو ما يوقع الباحث في توهمات لا أصل لها، وتناقضات واضحة.

(٣) نصر أبو زيد - مفهوم النص، ص ٢٥.

(٤) نصر أبو زيد - مفهوم النص، ص ٢٤.

مشروعه الفكري

يسعى نصر أبو زيد إلى جعل اللامفكر فيه مفكراً فيه، ويسعى إلى تثوير العقل قبل تثويره، يقول: "وتثوير العقل الذي نحتاج إليه يتطلب السعي إلى تحريك العقول بالتحدي، والدخول إلى المناطق المحرمة، مناطق اللامفكر فيه حسب تعريف (محمد أركون)، وفتح النقاش حول القضايا"^(١)، وهذا التثوير الذي يعنيه هو ناتج منهجية (قتل القدم بحثاً)، الذي أشرنا إليه، فهو يسعى لبناء نموذج للخطاب الإسلامي، يربط فيه بين التصورات والخطاب؛ من أجل تحريك العقل أو تثويره، وتجاوز الخطوط الحمراء، واستدعاء أفكار لا تخطر ببال الثقافة الإسلامية، ووضعه في قلب الحدث، وهو تماماً ما يقوم به في كتاباته^(٢).

يذكر نصر أبو زيد أن كتابه (مفهوم النص)، جاء ثمره الحوار مع طلابه وأصدقائه وزملائه في قسم اللغة العربية، بجامعة القاهرة وخارجها، يقول: "ولم يكن الحوار في هذه الدائرة الأوسع، يقف عند حدود المهوم الأكاديمية، بل كان يتناول هذه المهوم في إطار هموم أوسع، هي هموم الثقافة والوطن بشكل عام"^(٣)، هكذا يربط أبو زيد بين كتاباته ومشاريعه الفكرية، وهموم المواطن المصري، وهو كلام صحيح في ظاهره، فعلى الباحث أن ينطلق من التحديات التي يواجهها مجتمعه، لكن ثمة فرقاً بين هموم الوطن والأمة، وبين هموم الأيديولوجيا. نصر أبو زيد ينطلق من هموم العلمانيين العرب، في صراعهم الفكري مع الإسلاميين، وليس من هموم المواطن المصري؛ لذلك تجده في كل كتاباته وأمثله وإسقاطاته، يتحدث عن الإسلاميين وعن خطاباتهم،

(١) نصر أبو زيد - الخطاب والتأويل، ص ٢٣٥.

(٢) لا يجتهد نصر أبو زيد استخدام مصطلح (التثوير) لسببين، الأول: أن التثوير يحتاج إلى وجود حد أدنى من الفكر، وهذا غير موجود في رأيه، ويعني بالفكر التفحص أو القدرة على بحث القدم. والثاني: أن (التثوير) في الخطاب العربي فقد مصداقيته؛ بسبب توظيفه أيديولوجياً في سياق محاربة الإرهاب. انظر: نصر أبو زيد - الخطاب والتأويل، ص ٢٣٥.

(٣) نصر أبو زيد - مفهوم النص، ص ٥.

وأدياتهم. إن الإسلاميين هم بوصلة مشاريع (أبو زيد)، ولا يمكن أن يفهم مشروعه إلا بوصفه صراعاً معهم. لقد كانت غايته أن يوجّه ضربة قاصمة للتيارات الإسلامية، من خلال زعزعة أفكارهم والظعن في تراثهم. ولا تشير أيُّ من كتاباته إلى محاولة إيجاد قراءة جديدة حقيقية، أو إحداث نقلة نوعية في الفكر الإسلامي، إنه ينسف (الخطاب الإسلامي) ويبرز (الخطاب العلماني) لا غير.

ثمة فرق كبير بين أن ينطلق الباحث من تحديات عصره، وبين أن ينطلق لنصرة أفكاره المسبقة. يتحدث أبو زيد عن تحديات عصرنا وعن تهديد وجودنا، ويعيب على الإسلاميين انطلاقهم من أفكار مسبقة، وتطويرهم النصوص لأيديولوجياتهم، مع أنه يقوم بالفعل ذاته؛ فالتحديد الديني الذي يسعى إليه لا يأتي بأفكار جديدة، أي أن قراءته للنص القرآني لا تأتي بجديد، سوى إضفاء الشرعية على أفكاره، أو بالأحرى أفكار العلمانيين العرب؛ وقد أدى هذا الفعل إلى تشويه المناهج التي يتوسل بها إلى فهم النص، فصارت (الهرمنيوطيقا) و (السيمائيات) في نظر الإسلاميين وسيلة القراءة العلمانية، أي أن قراءة أبو زيد الأيديولوجية، وطرحه لآرائه في سياق الصراع مع الإسلاميين، أسهما في القطيعة بينهم وبين العلوم الحديثة.

يصف علي حرب خطاب نصر أبو زيد بأنه "خطاب يناهض الأصولية، ولكنه يقف على أرضها"، ويقول شارحاً ذلك: " لا يترك أبو زيد فرصة دون أن يؤكد وقوفه إلى جانب قوى العقل والتقدم والتنوير والتحديث، في مواجهة قوى الفكر الرجعي وذوي العقل الأسطوري أو النهج الغيبي، هكذا فهو يعلن نسبه الصريح إلى المذهب التقدمي العلماني، ولكن ما الضامن لأن يكون الواحد تقدمياً لا رجعيًا، علمانيًا لا أصوليًا؟"، إلى أن يقول: "والحق أن أبو زيد هو تقدمي علماني في ملفوظاته، ولكنه أصولي من حيث منطقته وبنية تفكيره، فهو يتعامل مع

مقولته كما يتعامل الأصولي مع أصوله الثابتة، أي بوصفها أرقام أزليّة وحقائق مفارقة أو أفكاراً جاهزة تسبق أدوات إنتاجها وأشكال ممارستها"^(١).

بالإضافة إلى عمل نصر أبو زيد في جامعة ليدن بهولندا، فهو يشغل منصب كرسي الدراسات الإسلامية في كلية الدراسات الإسلامية بإندونيسيا، وهو عضو في مجلس تحرير (الموسوعة القرآنية)، وهو ينتقل لإلقاء المحاضرات في العالم، ويكتب المقالات البحثية، وينظّم ويحضر المؤتمرات، ويظهر على البرامج الحوارية الفضائية.

وفي عام ٢٠٠٩م كتب مقالاً بعنوان (من البدايات إلى تحليل الخطاب)، هو عبارة عن سيرته الذاتية، وتطور أفكاره، وفي نهاية المقال تحت عنوان (من النصّ إلى الخطاب)، يقول: "ولعلّ القارئ لا يعرف أنّي، وإن انطلقت في كتاب (مفهوم النصّ) من اعتبار القرآن (نصّاً) يمكن تأويله وفق إجراءات منهج تحليل النصّ، باعتبار النصّ أساساً (بناءً لغويّاً) ثقافيّاً/تاريخيّاً، فإنّني قد طوّرت هذا المفهوم في السنوات الأخيرة، خاصة بعد إدراكي أن مفهوم النصّ يتضمّن مفهوم (المؤلف)، كما يتضمّن مفهوم (الوحدة)، القائمة على التناسق البيوي للأجزاء، هذا فضلاً عن مفهوم (القصد)"^(٢)، فهل يُعدُّ هذا بداية مشروع جديد، أي دراسة القرآن الكريم بوصفه خطاباً لا نصّاً؟ المرجح أنه تغيير في الألفاظ لا غير؛ فهذه المعطيات الثلاثة التي تُشكل تصور أبوزيد للقرآن الكريم، هي ذاتها التي بنى عليها كتبه السابقة، لكنه على ما يبدو أدرك أن وصف القرآن الكريم بـ (الخطاب)، سيساعده أكثر في تثبيت هذه التصورات.

يقول في مقدمة كتابه (النص والسلطة والحقيقة)، التي كتبها عام ١٩٩٥م: "والمنهج الموظّف هنا هو تحليل الخطاب، وإن كانت إجراءات التحليل تعتمد إلى حد كبير على طبيعة

(١) علي حرب، نقد النصّ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط٤، ٢٠٠٥م، ص ٢١٨.

(٢) نصر أبو زيد - مقال (من البدايات إلى تحليل الخطاب)، موقع الأوان الإلكتروني.

(الخطاب) موضوع التحليل، ذلك أن كل نمط من أنماط الخطاب له من حيث هو خطاب، خصوصيته التي تستوجب تنشيط فعاليات إجرائية خاصة"، إلى أن يقول: "لذلك يعتمد منهج تحليل الخطاب على الإفادة من (السيمولوجيا) و (الهرمنيوطيقيا)، بالإضافة إلى اعتماده على (الألسنية) و (الأسلوبية) و (علم السرد)"^(١). وعن الفرق بين منهج التحليل اللغوي ومنهج تحليل الخطاب، يقول: "المنهج - تحليل الخطاب - يوظف التحليل اللغوي للنصوص، ولا يكتفي به؛ فاللغة في الخطاب تتجاوز دلاليًا حدود العلامة اللغوية، حين تحوّلها إلى علامة سيموطيقية فيما يعرف بالسمطقة. من هنا توظيف السيموطيقيا"^(٢)، ومن خلال مقارنة كتابه (النص والسلطة والحقيقة) مع كتاب (مفهوم النص)، لا تلاحظ فرقاً نوعياً، سوى تعميق الفكرة، وإيصالها إلى علم السيميائيات، دون أن يؤثر ذلك في الأفكار السابقة النابعة من تصوره للقرآن بأنه (نص).

(١) نصر أبو زيد - النص والسلطة والحقيقة، ص ٧، ٨.

(٢) نصر أبو زيد - مقال (من البدايات إلى تحليل الخطاب)، موقع الأوان الإلكتروني.

بين محمد أركون ونصر أبو زيد

ينطلق الاثنان من مرجعية الغرب اليونانية، مع اختلافهما في مقدار التمرکز حول الغرب، ومقدار الإفادة من علومه، كما يتفقان على أن (نقد النص) هو جوهر مشروعهما الفكري، كما يتفقان على التمرکز حول الإنسان، وأن غاية التأويل هي أنسنة النص، وهذا التشابه يجعل كتابات محمد أركون ونصر أبو زيد مشروعاً واحداً، وإن اختلفت طرقه، ولغته، ومنهجيته، لكن الكليات واحدة.

محمد أركون يقيم في فرنسا، ويدرس في السوربون، وقد تشكّلت أفكاره وهو يخاطب المستشرقين أولاً، والعالم الإسلامي ثانياً، وإن كان يخشى شيئاً فهو اتحامه من قبل المستشرقين بالأصولية، إضافة إلى أنه ينقد التراث الإسلامي والنص الديني؛ من أجل إنشاء تصورات جديدة؛ لذلك يفصح عن آرائه دائماً، ويسهب في الشرح. أما نصر أبو زيد فقد عاش في مصر ودرس فيها؛ وهذا ما جعله محجماً عن الإفصاح عن أفكاره.

محمد أركون غارق في تيارات (ما بعد الحداثة)، وهو ينطق بمفاهيمها، فنظرته لـ (الإله) و(الحقيقة)، واهتمامه بالثقافات المهمشة، والأساطير، والإيمان، كل ذلك يدور في منظومة واحدة عنده، وهو يعي ما يدعو إليه، ويقف على أرضية أكثر تماسكاً من نصر أبو زيد، الذي يقف في صفّ العلمانيين العرب، الواقفين في القرن السابع عشر والثامن عشر، عصر التنوير بكل تناقضاته.

ومحمد أركون يتوسل بكل العلوم الحديثة الممكنة لدراسة التراث والنص الديني، ويسعى إلى إصلاح الخطاب الإسلامي، أو إلى إيجاد خطاب ديني يتوافق مع أفكار (ما بعد الحداثة). أما أبو زيد فيكتفي بمنهج تحليل النص أو تحليل الخطاب، ويسعى إلى تدمير الخطاب الإسلامي وإضفاء المشروعية على الخطاب العلماني العربي كما هو.

بعد أن أوضحت أثر الحداثة الغربية في تكوين فكر الحداثيين العرب، ورؤيتهم لجيل النهضة العربية، وسبب فشل مشروعهم، لا بد من إيضاح تأثرهم بالاستشراق، وكيف أثر في تكوينهم، وهذا ما سأبينه في المبحث الآتي.

© Arabic Digital Library-Yarmouk University

المبحث الثاني

الاستشراق وعلاقته بالحدائثة العربية

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: مفهوم الاستشراق

المطلب الثاني: الاستشراق في النصف الثاني من القرن العشرين

المطلب الثالث: موقف الحدائثيين العرب من الاستشراق

المبحث الثاني: الاستشراق وعلاقته بالحدثة العربية

المطلب الأول: مفهوم الاستشراق

بعد أن بيّنتُ في المبحث السابق نشأة الحدثة العربية، في سياق النهضة العربية، سأبين في هذا المبحث نشأتها في سياق الاستشراق؛ لذلك ليس يعني الحديث عن منظومة الاستشراق الفكرية، ومناقشتها والرد عليها، وإنما الذي يعني تماماً أن أبحث عن تأثير الاستشراق في الحدثة العربية، وهل هي مكوّن من مكوناته؟ وهل أسهمت في ظهوره؟ وهذا ما يثبت أن اكتشاف النموذج الاستشراقي، هو الطريق الأفضل للإجابة عن هذه التساؤلات.

حين يطلق (الاستشراق) ينصرف الذهن في كثير من الأحيان إلى الشكل الأكاديمي، فكلّ من يقوم بدراسة الشرق أو تدريسه، سواء كان متخصصاً في علم الاجتماع، أو الأنتروبولوجيا^(١)، أو التاريخ، أو الفيلولوجيا، هو مستشرق، وعمله هو الاستشراق، بمقابل ذلك تنتشر أقسام أخرى مثل: (الدراسات الشرقية)، و(الدراسات الإقليمية)، التي قد تكون أكثر تفضيلاً في بعض الجامعات؛ بسبب ارتباط اسم (الاستشراق) بالمشروع الاستعماري^(٢).

(١) الأنتروبولوجيا: هي علم (الإناسة)، وتعني دراسة الإنسان كوحدة، بعيداً عن تقسيمه إلى روح وجسد، وقد تحول إلى فرع من أهم فروع الدراسات الإنسانية منذ عام (١٨٧٠م)، والأنتروبولوجيا تعني بدراسة الجماعة البشرية في مجملها وتفاصيلها، وعلاقتها ببقية الطبيعة. انظر: معجم لالاند الفلسفي، ج ١، ٧٤.

(٢) يؤرخ الغرب لبداية الاستشراق الرسمية بصدور قرار مجمع فينا الكنسي عام (١٣١٢م) بتأسيس عدد من كراسي الأستاذية في (العربية، اليونانية، والعبرية، والسريانية) في جامعات: (باريس وأكسفورد، وبولونيا، وغيرها)، لكننا إذا اتخذنا من نهاية القرن الثامن عشر بداية حقيقة للاستشراق الحديث، فإن الاستشراق يمكن أن يُجَلَّل بوصفه المؤسسة المشتركة للتعامل مع الشرق من خلال إصدار تقارير حوله، ووصفه، وتدرسه، وامتلاك السيادة عليها، انظر: إدوارد سعيد، الاستشراق، المعرفة. السلطة. الإنشاء، ترجمة كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ط ٧، ٢٠٠٥م، ٣٨، ص ٣٩، ٨٠.

الاستشراق ليس أفكاراً متناثرة هنا وهناك، أو اتجاهات متفرقة لا يجمعها سوى العناية بفهم الشرق، إنها ليست كذلك أبداً، بل هي منظومة مترابطة من الأفكار، نمت وتراكت زمناً بعد زمن، وتفاعلت مع حاجات النهضة الأوروبية ومع معطيات الحداثة، ثم تأثرت وانسجمت مع أزمتهما في القرن العشرين؛ لذلك فالاستشراق ميدان يمتلك "هوية تراكمية وجماعية، هوية ذات قوة خاصة في ضوء ارتباطه بالمعرفة التقليدية، (الدراسات الكلاسيكية، والكتاب المقدس، وفقه اللغة)، وبالمؤسسات العامة، (الحكومات، والشركات التجارية، والجمعيات الجغرافية، والجامعات)، وبالكتابة التي يحدّد طبيعتها الجنس الأدبي الذي تنتمي إليه، (كتب الرحلات، وكتب الاستكشاف، والاستيهام، والوصف الغريب المدهش)، وقد كانت النتيجة بالنسبة للاستشراق تبلور نوعاً من الإجماع، إذ بدت أشياء معيّنة، وأنماط معيّنة من التقارير، وأنماط معيّنة من الأعمال، صحيحة في نظر المستشرق، وقد بنى هو عمله وبجته عليها، ثم ضغطت هي بدورها بشدّة على كتاب وباحثين جُدد، ومن هنا يمكن اعتبار الاستشراق نهجاً من الرؤيا، والدراسة، والكتابة المنظّمة المقتنّة (أو المشرقنة)، تسيطر عليه الضرورات الحتمية، والمنظورات، والأهواء العقائدية الملائمة ظاهرياً للشرق، فالشرق يُدرس، ويُبحث، ويُدار، وتُصدر عليه الأحكام بطرق معيّنة خفية محترسة"^(١).

في الفلسفة اليونانية كان الشرق يمثّل عالم الأسرار، والعالم المفعم بالروح والأساطير والحياة والحب، وكان يمثّل الآخر البعيد الممتلئ بالألغاز؛ لذلك كان مكاناً للقصص والملاحم. وقد استمرّ هذا الشعور تجاه اكتشاف الشرق في العصر الحديث، فالشرق كما يقول دزرائيلي (صنعة)، أي أن الاهتمام بالشرق سيشكلّ لجيل الشباب في الغرب عملاً مغريباً ومغامرة

(١) إدوارد سعيد - الاستشراق، ص ٢١٤.

شيقة^(١)، أما الغرض الأقوى والأكثر حضوراً واستمراراً لاكتشاف الشرق، هو اكتشاف الذات الغربية، خصوصاً مع عصر النهضة الأوروبية؛ فالنهضة تعيد سؤال الذات والتعمق فيها إلى أبعد حدٍّ ممكن، ولن تغيب حالة الاستعمار الإنجليزي عن ذهن المستشرق، بل ستتجه كتاباته لـ (أنا) وحاجاتها الاستعمارية، كما ستتجه في أشد أزمت الغرب الروحية نحو اكتشاف الرياضات الروحية في الهند لعلاج (الأنا) المريضة.

ذكرت في المبحث السابق أن (الأنا) يتم تحديدها من خلال معرفة (الآخر)، بل إن تمثيل (الآخر) بغرض البحث عن الذات يختلف بحسب موضوعة (الأنا) تجاهه، أي تختلف النتيجة إن كان الآخر بالنسبة لي متفوقاً أو مساوياً أو متدنياً في الرتبة، وفي حالة الاستشراق سيكون الشرق متخلفاً متدنياً بالنسبة للذات الأوروبية المتفوقة، وسيفضي اكتشاف الذات إلى ظهور النزعة العنصرية في أشع أشكالها، ويكون الاستشراق كما يقول إدوارد سعيد: "مفهوم جمعي يحدّد هويتنا نحن الأوروبيين كنقيض لـ (أولئك) الذين ليسوا أوروبيين، بل إنه لمن الممكن أن يطرح المرء منظومة، تقول إنّ المكوّن الرئيس للثقافة الأوروبية هو بالضبط ما جعل تلك الثقافة متسلطة داخل أوروبا وخارجها على حدٍّ سواء: فكرة كون الهوية الأوروبية متفوّقة مع جميع الشعوب والثقافات غير الأوروبية"^(٢)، وهنا يتعاوض الغرض الرئيس (اكتشاف الذات) مع النزعة العنصرية، تلك النزعة المركزية في النموذج الغربي، التي لم ينفصل عنها الاستشراق أبداً في كلّ مرحلة من مراحلها، بل نماها وطوّرها وأضفى عليها شرعية علمية، وأصدر تعميمات لم يستطع أكثر المستشرقين استقلالية أن يتمرد عليها.

(١) انظر: إدوارد سعيد - الاستشراق، ص ٤٢.

(٢) إدوارد سعيد - الاستشراق، ص ٤٢.

وتتجلى النزعة العنصرية والفوقية الغربية في الاستشراق في النظر إلى الشرقي أنه ذو طبيعة جوهرائية، أي أن العرق السامي الذي ينحدر منه الشرقيون له معالم ثابتة مُعمّمة على كل من انتسب إلى هذا العرق. وهذه الصفات لا تتغيّر ولا تتأثر بالظروف المحيطة بها في التاريخ، فمهما اختلفت الأديان والثقافات لا يتغيّر الشرقي ولا تتغيّر صفاته، وهو بخلاف الرجل الأبيض، الذي يؤثّر في التاريخ ويتأثر به؛ لذلك لا يجوز أن تُصدر عليه أحكام جوهرائية. والشرقيون كلهم متشابهون، إنهم كائنات، لا يتميّز أحدهم عن الآخر؛ لذلك ينبغي وصفهم بالجمع، والحالات الفردية تعمّم، تماماً مثل البهائم، فليس للمفرد من الحيوان خصوصية، ولكنّ الرجل الأبيض تعدّد تجربته الفردية قيمة بذاتها؛ لأنه إنسان. والشرقيون يفكرون بطريقة فوضويّة؛ لأنهم كذلك بحكم عرقهم السامي بعكس الرجل الأبيض صاحب النظرة الكلية، القادر على إنتاج الفلسفات، والشرقيون يقبلون الاستبداد، وليسوا قادرين على حكم أنفسهم ديمقراطيّاً، بعكس الرجل الأبيض الثائر على الاستبداد المائل نحو حكم الشعب؛ لذلك لا يستطيع الشرقيون أن يمثلوا أنفسهم، فيجب على غيرهم أن يمثلهم، أي أن يستكشف ذاتهم، وليس بمقدورهم أن يحكموا أنفسهم؛ لذلك على الرجل الأبيض أن يحكمهم؛ فمن فضائل الحضارة أن تحكم من لا يقدر على حكم نفسه، هكذا يُبرّر الاستعمار أخلاقياً، ولا يسلم من هذه الدونية، إلا من انتمى إلى الغرب واستلّب ثقافياً، أي أنه وعى الشرق، وقبل بفوقية الغرب^(١). وقد كانت هذه النظرة سبباً في ظهور مثقفين وباحثين ينظرون إلى تاريخهم وفق هذه النظرة، حيث فقدوا ثقتهم بذواتهم، ودعوا إلى أن يأتي الغرب المنقذ. في رأيهم. ليحكمهم.

حتى ظهر الإسلام، وبات معطىّ جديداً في الاستشراق، وأحدث فرقاً في الرؤية الغربية للشرق، حيث اعتبره الغرب في العصور الوسطى صورة لتجربة سابقة، أي أن الإسلام يتحلل

(١) انظر: إدوارد سعيد - الاستشراق، ص ١٢١-١٢٢.

التجربة المسيحية؛ لذلك كان النبي - صلى الله عليه وسلم - يقاس دائماً بعبسى - عليه السلام -^(١)؛ لذلك كان تسمية (المحمدين) بدل (المسلمين)، هي الأكثر انتشاراً في الدراسات الاستشراقية. ومن المهم أن نتذكر هنا أن الإسلام في القرنين الثامن والتاسع، وصل إلى الأندلس، وفي القرن الثالث عشر وصل إلى الهند والصين وإندونيسيا، أي أن الإسلام هو الجزء المنافس في الشرق، بل هو القادر على تهديد الغرب، ويسعى لنشر منظومته على عكس حضارات الشرق الأخرى، فقد كانت أوروبا هي التي تأتي إليهم، ثم إذا ابتعدت ظل الآخر بعيداً؛ فالهند مثلاً كانت مكاناً لحركة التجارة الأوروبية بين عامي ١٦٠٠م و ١٧٥٨م، ثم قدمت إنجلترا محتلة لها، ومع ذلك لم تشكّل الهند تهديداً لأوروبا ولو لمرة واحدة، أما في حالة الإسلام فقد باتت الدولة الإسلامية مجاورة في الحدود، أي إن قربها الجغرافي كان مصدر قلق لأوروبا، وظهر هذا القلق على الكتابات الاستشراقية، بل لم يكن غائباً عن الأذهان أن الإسلام كان (الآخر) المتفوق طيلة العصور الوسطى.

الخلاصة: أنّ الاستشراق ليس شكلاً أكاديمياً، ولا أفكاراً متناثرة، بل هو منظومة فكرية منسجمة مع الحداثة الغربية، تسعى لاكتشاف الشرق؛ لتعميق الشعور بالفوقية، فاعتمدت على فكرة تخلف الشرق، وعجزه عن حكم نفسه؛ لأنه عرق ذو طبيعة جوهرائية لا تتأثر، وحين ظهر الإسلام صار الخصم الأقوى للغرب، ومصدراً للقلق الغربي الساعي للاستعمار دائماً.

(١) أي كما تصورته المسيحية في عقيدة التجسد الإلهي.

المطلب الثاني: الاستشراق في النصف الثاني من القرن العشرين

سأجتاز اتجاهات وتحولات الاستشراق المتعددة؛ لأنه ليس مقصود هذا المبحث. وسأنتقل إلى تطوره في النصف الثاني من القرن العشرين، حين بدأ المستشرق يبدى اقتراحاته في الفهم الصحيح للإسلام، أمثال (ماسينيون)^(١) و (جب)^(٢)، حيث كان ماسينيون معجباً بالاتجاه الصوفي في الإسلام، ورأى أن (الحلاج) في صوفيته العميقة، هو نموذج الكامل؛ لأنه يمثل اتجاهاً مضاداً للفهم الإسلامي المستمر طيلة التاريخ الإسلامي؛ فالمسلمون في رأيه أخطؤوا في فهم إسلامهم، وأن الحلاج في فهمه الصوفي، الذي يشبه في تدينه حالة الصلب في المسيحية، أي التوحد مع الإله، كان يمثل الفهم الصحيح. أما (جب) فقد كان يرى أن في الإسلام تناقضات تمنعه عن اكتشاف ذاته، فهو الذي سيقول ما لا يستطيع علماء المسلمين قوله؛ كونهم غير قادرين على رؤيته.

هذا المنعطف ذو دلالات مهمة للغاية، فهو أولاً: يشير إلى عمق الفوقية الغربية، فما الذي يجعل باحثاً يعدّ فهم علماء دين ما من الأديان خطأ؟! ماذا لو قال أحد الباحثين

(١) ماسينيون: لويس ماسينيون، مستشرق فرنسي، عاش بين (١٨٨٣-١٩٦٢)م، تتلمذ على يد جولد تسنهر وغيره، تنقل بين مدن العالم العربي والإسلامي: (الحجاز، والقاهرة، وحلب، ودمشق، والقنس، وبيروت، وإسطنبول... وغيرها)، كان يحضر دروس الأزهر بالزّي الأزهرى، وألقى أربعين محاضرة في (تاريخ المصطلحات الفلسفية) في الجامعة المصرية عام ١٩١٢م، وكانت رسالته «الدكتوراه» في السوربون عن (آلام الحلاج)، تولّى تحرير مجلة (العالم الإسلامي) عام ١٩١٩م، ثم مجلة (الدراسات الإسلامية) التي حلّت محلّها عام ١٩٢٧م، يقول عنه نجيب العقيقي: "ومعظم الدراسات المتعلقة بالتنصّف الإسلامي في دائرة المعارف الإسلامية بقلمه، حتى عُدّ مرجعه في الغرب"، انظر: نجيب العقيقي، المستشرقون، دار المعارف، ط٤، ج١، ص ٢٦٤.

(٢) جب: هاملتون جب، مستشرق إنجليزي، عاش بين (١٨٩٥-١٩٧١)م، عضو الجمع العلمي العربي في دمشق، والجمع اللغوي في القاهرة، يقول عنه نجيب العقيقي: "كان يكتب العربية كأديانها، ويروي نصوصها في محاضراته وأحاديثه عن ظهر قلب"، عمل أستاذاً للغة العربية في جامعة لندن وأكسفورد، انظر: نجيب العقيقي - المستشرقون، ج٢، ص ١٢٩.

المسلمين العرب إن أتباع البوذية لم يفهموا دينهم، وإن دين البوذية هو كذا وكذا؟! من المؤكد أن باحثاً يُقدّر ذاته لن يجرؤ على ذلك، إلا إذا كان احتقاره للآخر قد طغى، وتعظيمه لذاته قد ناطح الجبال.

وثانياً: يبيّن أن الاستشراق بشكله القديم قد انتهى تماماً وزالت أهميته بزوال الغرض الباعث عليه، وبقي الاستشراق السياسي، ثم ظهرت بوادر شكل جديد للاستشراق، وهو محاولة إيجاد فهوم جديدة للإسلام، لكن هل بإمكان الاستشراق مع هذه التحولات أن يستمر؟ يقول إدوارد سعيد: "إن الاستشراق كمنظومة من المعتقدات، وكمنهج للتحليل، لعاجز عن التطور، بل إنه بحق النقيض المذهبي للتطور، فمنظومته المركزية هي أسطورة تطور الساميين المعاق، ومن هذا المنبت تتدفق أساطير أخرى، وكل منها يظهر السامي النقيض الكامل للغربي، وضحية لا شفاء لها"^(١).

نلاحظ أن هذا التحول كان في النصف الثاني من القرن العشرين، وهو وقت ظهور الحداثة العربية في طورها الثاني، وظهور مشروع التأويل الإنساني على يد محمد أركون، ومنه يتبين أن ظهور الحداثة مرتبط ارتباطاً وثيقاً بتطور الاستشراق، من نواحٍ عدة:

أولاً: يُعدّ الاستشراق مكوناً رئيساً للحداثة العربية، فالحدائثيون العرب، مثال على الشرق المشرق، أو الباحث الذي يرى الشرق بعيون الغرب؛ فنتائج الاستشراق تجاه التراث الإسلامي يتعامل معها الحدائثيون بوصفها مسلمة لا تقبل النقاش أبداً، بل إن محمد أركون يدعو المسلمين أن يكفّوا عن التردد في قبول آراء المستشرقين، وعليهم أن يقبلوا بها؛ لأنها نتائج بحثٍ علمي جاد^(٢). وحين تقرأ في أي كتاب من كتبه، تجده يبيّن رأيه على رأيهم دون نقد، وكأنه أمرٌ قد فرغ

(١) إدوارد سعيد - الاستشراق، ص ٣٠٥، بتصرف.

(٢) انظر: محمد أركون - قضايا في نقد العقل الديني، ص ٥٤-٥٥.

منه، وصار مسلّمة فكرية لا يجوز نقاشها، وهو أمر في غاية الغرابة، فحين يقوم الغرب ببناء هويّة للشرق لا تتطابق مع الواقع أبداً، ثمّ يحوّل هذا الهويّة إلى مشروع عملي، من خلال العمل السياسي، كل ذلك يمكن أن يُفهم ضمن سياق الاستعمار والنزعة العنصرية الغربية، لكن حين يؤمن الشرقي بأن الهويّة التي منحها له الغربي هي الهويّة الصائبة، وأن تاريخه الصحيح هو ما يرويه الآخر، لا ما يرويه هو عن نفسه، حينها تكون قد نشأت حالة لا يمكن فهمها، إلا في سياق التكوين الاستشراقي، أي إنه نتاج استشراقي، لكنه نتاج غريب، فلا أعتقد أن الاستشراق كان يهدف إلى تكوينه. ذكرث سابقاً أن الاستشراق سعى إلى توطين منظومته، التي تتمحور حول تبعية الشرق للغرب، ولا تزال الأصوات الغربية بأقلام وأصوات عربية، تصيح هنا وهناك بهذه الفكرة؛ ما يدل على نجاحها النسبي، لكن الحدائين العرب ليسوا من هذا الصنف؛ فالسمة البارزة في الحدائة العربية، أو على الأقل في أبرز اتجاهاتها هي رفض الاستعمار والتبعية السياسية للغرب، بل تعدُّ الاستعمار الغربي وتدخله في شؤون الشرق جريمة تاريخية لا تُغتفر، وقد جرّت ويلات على العالم الإسلامي، سيقى الغرب مسؤولاً عنها.

لا أعتقد كذلك أن الحدائة جزء من مشروع غربي، بل إن التهميش الغربي للمشروع الحدائي هو الأبرز، لكن الحدائة العربية مع ذلك لم تتخلص من منظومة الاستشراق، ولناخذ مثلاً على ذلك (النزعة العنصرية) التي وصفتها بأنها الفكرة المحورية الأقوى في النموذج الاستشراقي. صحيح أن الحدائين العرب استطاعوا أن يتخلصوا من فوقية الغرب ودونية الشرق العرقية، لكنهم ظلوا أسرى العنصرية الثقافية، فهم يتفقون على أن التراث الإسلامي متخلف عن الغربي في أغلبه، وأي لحظة تقدم فيه، كانت بسبب القرب من النموذج الغربي لا غير، فالعقل الغربي عقل كلّي منظّم، أما العقل الشرقي فهو عقل فوضوي جزئي مُبعثر، لا بسبب عرقه السامي كما كان يذكر الاستشراق؛ ولكن بسبب منظومة التفكير الشرقية، أي أن عنصرية

الحدائثة ظهرت بشكل آخر، وهو التمرکز حول الغرب المعرفي. وتظهر دونية الشرق في رأي الحدائثيين في الحط من قيمة العلوم، التي تعد ابتكاراً إسلامياً كعلم مصطلح الحديث، والرجال، والأسانيد، والحط من قيمة علماء المسلمين، وعدّهم جزءاً من مؤامرات سياسية تاريخية، والحط من قدر آليات التعامل مع النصوص الشرعية في فروع أصول الفقه والمقاصد الشرعية، وقواعد التفسير وعلوم القرآن.

يعيب ليفي شتراوس (١٩٠٨-٢٠٠٩م) على الحدائثة الغربية تمركزها حول ذاتها واحتقارها لغيرها من الثقافات، ويضرب أمثلة عديدة ورائعة عن رقي فكري في القرى والغابات، التي تعد وفق مقاييس الغرب بدائية ومتخلفة، وأركون يثني عليه ويشيد به، لكنه يعيب عليه أنه حين درس الثقافات المهمشة ليثبت روحها العبقريّة الكامنة فيها درسها بآليات الغرب ذاته، أي أن شتراوس تحرر من التمرکز حول الغرب، لكنه لم يستطع التحرر من آليات الغرب الفكرية. وإذا أردنا أن نقارن بين أركون وشتراوس، فسنجد أن شتراوس أكثر تحراً منه؛ فأركون يعيب التمرکز حول الغرب وآلياته، لكنه يصلح مثلاً على الشرق المشرقن بامتياز.

ثانياً: بعد تحوّل الاستشراق إلى عمل سياسي، وبعد كل إخفاقاته العلمية، لم يعد ثمة ما يشير إلى إمكانية استمراره بشكله البحثي، وحتى لو بقي ببقاء الأقسام الجامعية. وهذا متوقع - فلن يكون بمثل القوة التي كان عليها سابقاً. هذا التراجع جعل الساحة متاحة لظهور اتجاه جديد، أيّاً كان هذا الاتجاه، وأياً كانت أفكاره؛ فوجود تراث من الأفكار الاستشراقية، مُورست بضغط وقوة وتحوّلت إلى مشاريع، ووجود باحثين يؤمنون بنتائجها، يُشعر بأن ظهور تيار جديد أمر ممكن جدّاً، وقد كان الاتجاه إلى طرح رؤية جديدة للإسلام - مثل ماسينيون وجب - قد بدأ مع ضعف الاستشراق الأكاديمي، ولا يعني هذا التوجه رجل السياسة بشكل مباشر، فلا

يعنيه أن يفهم المسلمون دينهم بهذه الطريقة أو بتلك، بقدر ما يعنيه أن تخدم أفكار الشرق سياساته في المنطقة؛ لذلك فمن المرجح ألا يلقى الدعم الذي كان يتمتع به الاستشراق سابقاً. إن ظهور الحداثة العربية - وأنا أعني هنا اتجاه التأويل الإنساني بالتحديد - في بدايات النصف الثاني من القرن العشرين أمر متوقع، فلولا التراث الاستشراقي لما ظهر هذا الاتجاه، ولولا تحول الاستشراق إلى العمل السياسي وترك ساحة البحث العلمي، لما ظهر أيضاً هذا الاتجاه، ولو افترضنا أن الاستشراق البحثي ظل يتمتع بالقوة، التي كان يتمتع بها في القرن التاسع عشر، وحوّل وجهته نحو فهم الإسلام، لما كان للحداثيين العرب من دور؛ ذلك أن المستشرق لا يعترف بالباحث العربي، ولا بقدراته العقلية، خصوصاً أن الحداثيين العرب يرفضون التبعية السياسية للغرب.

المطلب الثالث: موقف الحداثيين العرب من الاستشراق

لست بحاجة إلى برهنة متانة العلاقة بين الاستشراق والحداثة العربية؛ فهي صلة معرفية وثيقة، تتجلى لك حين تتصفح أياً من كتاباتهم، فالاعتماد على مسلمات المستشرقين، والثناء على أشخاصهم، والثقة في تكوينهم العلمي، وفي آلياتهم التي يتوسلون بها إلى نقد التراث الإسلامي، سمات الحداثة العربية التي لا تحتاج إلى برهان، بل إن نقد الاستشراق، أو التعامل معه بوصفه خصماً استعماريًا يراه الحداثيون خطأً منهجياً؛ لذلك لا تروق لهم كتابات مثل (الاستشراق) لإدوارد سعيد، مع أنه يتوسل بالوسائل الغربية ذاتها والحديثة جداً لدراسة الاستشراق، بل إن محمد أركون يعيب على الحداثيين أنفسهم ترددهم في قبول نتائج الاستشراق، أي إن اعتمادهم على منهجيات الاستشراق وآلياته ونتائجه، ليس كافياً في رأيه، يقول: "حتّام يستطيع المسلمون أن يستمرّوا في تجاهل الأبحاث الأكثر خصوبة، وتحديدًا من الناحية الاستكشافية "المعرفية"؟" قصدت بالطبع أبحاث العلماء الغربيين، الذين يدعونهم بالمستشرقين، أقول ذلك وأنا أفكر بأبحاث نولدكه^(١)، وجوزيف شاخت^(٢)، و ج.هـ. أ. جوينبول، عن الحديث النبوي، وغيرهم كثير"، إلى أن يقول: "إن المثقفين المغاربة المعروفين بانفتاحهم على النقد التاريخي

(١) نولدكه: مستشرق ألماني، عاش بين (١٨٣٦-١٩٣٠م)، تعلّم لغات عدّة منها: (العربية، والفارسية، والتركية، والحبشية، والآرامية، والفرنسية، والإسبانية... وغيرها)، ونال جائزة مجمع الكتابات والآداب في باريس على رسالته الدكتوراه، عن أصل وتركيب سور القرآن. انظر: نجيب العقيقي - المستشرقون، ج٢، ص٣٧٩، وقد سجلت ونوقشت ثلاث رسائل دكتوراه عن كتابه (تاريخ القرآن) في جامعة اليرموك بالأردن، الأولى بعنوان: الوحي في كتاب (تاريخ القرآن) للمستشرق الألماني (نولدكه) عرض ونقد، لعبد الرزاق أحمد أسعد رجب، والثانية بعنوان: جمع القرآن في كتاب (تاريخ القرآن) للمستشرق الألماني (نولدكه) عرض ونقد، لمحمد محمود السواعدة، والثالثة بعنوان: القراءات القرآنية في كتاب (تاريخ القرآن) للمستشرق الألماني (نولدكه) عرض ونقد، لمالك حسين شعبان.

(٢) جوزيف شاخت: مستشرق ألماني، عاش بين (١٩٠٢-١٩٦٩م)، درّس في جامعات عدّة، منها: كونسبرغ، والجامعة المصرية، وجامعة أكسفورد، وجامعة الجزائر، وغيرها، واشتهر بدراسة التشريع الإسلامي، ونشأته، وتطوره. انظر: نجيب العقيقي - المستشرقون، ج٢، ص٤٦٩.

الحديث، لم يستخلصوا بعد كل النتائج والدروس الناتجة من المكتسبات الإيجابية لهذه الأبحاث الاستشراقية الكبرى، لقد آن الآوان لكي يفعلوا ذلك من أجل الشروع بالمهمة التي لا بد منها: نقد الفكر الديني في العالم الإسلامي بشكل عام، وفي المغرب بشكل خاص^(١).

بيّنت سابقاً أن العنصرية الغربية هي محور الفكر الاستشراقي؛ فحولها تدور كل الأفكار وتماهى فيها، وأن الحدائث العربية مكوّن استشراقي، فهم يصفون الشرق ويمنحونه الهوية ذاتها التي يمنحها له الغرب، وتلبسوا بنموذجهم الفكري مع تغييرات لا ترقى أن تكون جذرية، فانتقل الاعتقاد بالفوقية الغربية والدونية الشرقية النابع من (العرق) عند المستشرقين، إلى الاعتقاد ذاته عند الحدائثين، لكنه نابع عندهم من التراث المعرفي. وذكرت أن الاستشراق نظر إلى الشرقي بوصفه عرقاً سامياً، له صفات جوهرائية، فهو فوضوي العقل، لا يقدر على حكم نفسه، ويميل إلى العنف دائماً، وهو لا يتأثر بالتاريخ ولا يؤثّر فيه تماماً كالبهائم، فلا فرق بين البهيمة وأختها في حركة التاريخ، ولا يمكن أن تصدر عنها ثقافة توصف بأنها متقدمة، وهو بعكس الإنسان الغربي، الذي يتطور ويؤثر ويملك عقلاً كلياً منظماً، يرفض الاستعباد، ويميل إلى حكم نفسه بنفسه؛ لأنه عرق أرقى. هكذا هي النتيجة باختصار وبكل وقاحة عنصرية. والحدائثيون العرب يرفضون هذه المنظومة، لكنهم لا يقتلعونها من جذورها، بل يُحدثون فيها تغييراً شكلياً حتى لو بدا جذرياً في ظاهره.

لا ينفي أركون الصفات التي يمنحها الاستشراق للشرق، لكنه يرفض أن تكون بسبب عرقه السامي، بل هي - في رأيه - بسبب منظومته الفكرية، فهو يوافق على (الصفات) و (الهوية) التي صنعها الاستشراق، لكنه يراها صفات المنظومة (الأرثوذكسية)^(٢)، أي الإسلام

(١) محمد أركون - قضايا في نقد العقل الديني، ص ٥٤-٥٥.

(٢) الأرثوذكسية: هي طائفة مسيحية معروفة، ومصطلح (الأرثوذكسية الإسلامية)، دارج في كتابات الحدائثين العرب، و (الأرثوذكسية) تعني: الصراط المستقيم، أو أتباع الطريق الصحيح، فهي تطلق في كتاباتهم على كل طائفة تدعي احتكار

السُّنِّي عبر تراثه الممتد من القرن الأول الهجري، وهنا يُعمل أركان قاعدته المفضّلة في فهم النماذج التاريخية، وهي الصراع بين (المجتمعات الكاتبة، والمجتمعات الشفهية)، ففي رأيه أن الاستشراق حين توجه إلى النصوص التراثية واعتمد عليها في فهم التاريخ الإسلامي، رسّخ من مؤامرة المجتمعات الكتابية، التي هي في الواقع تحالف بين القوى السياسية والإسلام الأرثوذكسي، ابتداءً من كتابة القرآن في عهد أبي بكر الصديق - رضي الله عنه - إلى تحالف الدولة الأموية مع أهل السنة، إلى الحركات الإسلامية في العصر الحديث، وهذا التراث المكتوب تنطبق عليه جميع الصفات القبيحة، التي وصف الاستشراق بما الشرق الإسلامي.

التصحيح الذي يراه أركون هو دراسة المجتمعات الشفهية، والمهمّشة، وهي أيضاً لا تسلم من الصفات الذميمة، لكنها تقترب من الرقي الإنساني كلما اقتربت من التراث اليوناني، أي من المركز المعرفي الذي يتمركز حوله أركون، فالأنسنة العربية التي يثني عليها أركون في القرن الرابع الهجري ويسمّيها (جيل مسكويه والتوحيدى)، إنما كان إنسانياً؛ لأنه اقترن بالفلسفة، أي تمركز حول الفكر الغربي.

إذا أردنا المقارنة بين عنصرية الغرب العرقية وعنصرية الحداثة المعرفية، فس نجد أن النتيجة متقاربة إن لم تكن متماثلة، فالاستشراق تتراجع حدة نقده أمام الشرقي المتغربين؛ لأنه أدرك أنه عرق أدنى، وأركون يعتقد أن المنظومة الفكرية الإسلامية دونية، إلا حين تلتحق بالمنظومة الغربية^(١)، فحين يدرك الشرقي دونية منظومته تكون أمامه فرصة التقدم.

الحقيقة، وفي خصوص الإسلام تطلق غالباً على الإسلام السني في مقابل الشيعة والخوارج والمعتزلة، ويراد بها أحياناً الحركات الإسلامية خصوصاً ذات الاتجاه السياسي.

(١) وهذا ما يعنيه أركون بالتحديد، حين يتحدث عن توحد المنظومتين الشرقية والغربية، أي اليونانية والسماوية في منظومة واحدة، يسميها ثقافات البحر المتوسط، أي التحاق أو ذوبان المنظومة الشرقية في الغربية.

يتذمر أركون كثيراً من حال الاستشراق، خصوصاً في النصف الثاني من القرن العشرين، وهي المرحلة التي اختلط فيها معهم وعایشهم، من خلال تدريسه في السوربون، أو احتكاكه بهم في الدوائر العلمية، يقول: "كان طالب الدكتوراه في ذلك الوقت مضطراً لمراعاة القواعد الصارمة السائدة في السوربون، قبل ثورة مايو ١٩٦٨م، وكان الجو المحافظ والخنق يمنعني من المشاركة في مثل هذه المناقشات الطليعية من الناحية الفلسفية، وكنت مضطراً للتقيد بجميع هذه القواعد الأكاديمية الثقيلة؛ من أجل إكمال أطروحتي ومناقشتها، أقول ذلك وبخاصة أي كنت في أكثر أقسام السوربون محافظة، أي قسم الاستشراق الخاص بالدراسات العربية والإسلامية، وكان على طلاب ذلك القسم أن يحتموا بظلّ السلف أو الأسلاف"^(١). وتتركز انتقادات أركون للاستشراق حول أمرين اثنين:

الأول: أن الاستشراق يصرُّ على مهمته الوصفية تجاه الشرق، أي أن مهمته استكشافية تسعى للتعرف على الشرق وكشف هويته، ولا يتجاوز هذه المهمة إلى محاولة تصحيح المفاهيم الإسلامية.

الثاني: أن الاستشراق لا يلتفت إلى التقدم العلمي في دراسة التاريخ، فهو مازال متمسكاً بالمنهج اللغوي الفلولوجي الذي يعود للقرن التاسع عشر.

ما التحولات في الدراسات التاريخية الحديثة، التي يقصدها أركون ويسعى إلى إدماجها في الاستشراق؟ أي: "ما الزبدة الفلسفية (أو الجوهر الفلسفي) للفكر التاريخي الحديث؟"، يلخصها أركون في الآتي:

• أن كل المجتمعات البشرية، أياً كان حجمها، خاضعة لآليات التحول والتغير والتطور، ويكون هذا التحول إما باتجاه القوة والتماسك، أو الضعف والتفكك.

(١) انظر: محمد أركون - قضايا في نقد العقل الديني، ص ١٣٢-١٣٣.

• أن كل ما يحصل في حياة المجتمعات البشرية، هو نتيجة اللعبة المستمرة للقوى الخارجية والداخلية، وهذه القوى التي قد تكون سياسية أو دينية أو غيرها، هي التي تشكّل التصورات والمبادرات التي يقوم بها الناس الذين يدعون بـ (الفاعلين الاجتماعيين).

• أن كل ما هو خارق للطبيعة أو ميتافيزيقي، هو من صنع الفاعلين الاجتماعيين، أي أن (الإله، العقائد الدينية، العقائد السحرية، الأساطير)، هو من صنع الناس ف: "لو لم يخلق البشر هذه التصورات، أو لو لم يؤمنوا بما لما وجدت"^(١).

أريد أن أشير هنا إلى أن أركون يتحدث دائماً عن علوم غربية حديثة، ثم يضع صفات وجوهراً لها، ثم يوهم القارئ بأن الأوساط العلمية الغربية متفقة على هذا الجوهر، وهذا الإخضاع الذي يمارسه أركون للعلوم الحديثة؛ بهدف تحقيق نتائجه من دراسة التراث الإسلامي، لا يجوز أن يسلم له به، وإن دراسة تطبيقات أخرى لهذه العلوم، مثل دراسات المسيري للصهيونية والحداثة الغربية، ودراسات إدوارد سعيد للاستشراق، تبين أن إطلاقات أركون خاضعة لأغراضه من الدراسة.

تدور منظومة أركون حول إدراك العلاقات بين جميع المكونات لأي مجتمع بشري، مثل دراسة البنى المادية، والمعنوية، أي دراسة تأثير العامل الاقتصادي مثلاً، والمتخيل العقلي، أي الأفكار السائدة التي تبني منظومة فكرية تجعل العقل يقبل أفكاراً ويرفض أخرى، بل تجعل من المستحيل عليه أن يتقبل أفكاراً بعينها، لأنها ستكون شاذة بالنسبة له، وهذا كلام صحيح في مجمله، لكن أركون والحداثيين العرب بشكل عام، يركّزون دراساتهم على ما يسمونه (الظاهرة

(١) انظر: محمد أركون - قضايا في نقد العقل الديني، ص ١٣٢-١٣٣.

الدينية^(١)، أي ظاهرة الأديان في المجتمعات الإنسانية، ولا إشكال في مبدأ هذه الدراسة أيضاً، لكن الاختلاف سيقع بين اتجاهين، الأول: أن ندرس الدين كاختراع بشري لأجل تصوّر الحقيقة، فكلّ مقدّس وكلّ مدّس نشأ بفعل البشر، ولا يوجد مقدّس ولا مدّس على الحقيقة، وهذا ناشئ من النسبية المطلقة لها. الثاني: أن ندرس الدين بوصفه حقيقة إلهية، ثم كيفية تلقيها من قبل البشر، وانحرافهم عنها وتحريفها مثل اليهودية والمسيحية، أو عصمة الرسالة مثل الإسلام، والتحوّلات التي تطرأ على المسلمين في تعاملهم مع دينهم، أو اختراع البشر لأديان جديدة مثل البوذية والكونفوشيوسية، وغيرها، والتحوّلات التي تحدّثها هذه العقائد على الثقافات، وهذا ناشئ من ثبات الحقيقة، ونسبية البشر في القدرة على الوصول إليها.

لم يستقبل المستشرقون هذه الدعوات التغييرية بشكل إيجابي، بل ظلّ الحفاظ على الدراسات الوصفية، والانزغال عن العلوم التاريخية وغيرها هو السمة الغالبة، إضافة إلى مشكلة أخرى كان يعاني منها أركون؛ كونه عربياً مسلماً يحاول تغيير مسار الاستشراق، فهو في عين المستشرقين باحث شرقي، أي من (الآخر) الأدنى، يقول: "لماذا يلجّ الأوروبيون، أو الغربيون بشكل عام، على إصاق هذه الصفة (صفة المسلم) بأولئك المثقفين الذين بذلوا جهوداً كبيرة ومتواصلة؛ من أجل التوصل إلى مرحلة الحرية والاستقلالية والمسؤولية الفكرية؟ لماذا يلصقونها على أولئك الذين حاولوا إقامة مسافة نقدية بينهم وبين أنفسهم، أو بينهم وبين قناعاتهم الذاتية الأكثر حميمية والأكثر رسوخاً منذ مرحلة الطفولة؟ ألا يدركون مدى الثمن الذي ندفعه، إذ ننخرط في الدراسة النقدية للتراث الإسلامي، ونفصل عن عصبياتنا الأكثر طبيعية ومشاعرنا الأكثر معرّة على قلوبنا؟ فما إن يحمل الواحد منا اسماً مسلماً أو عربياً، حتى يُصبح مشتبهاً به من

(١) سيأتي تفصيل الحديث عن (الظاهرة الدينية) في مبحث (موقف الحدائين العرب من مرجعية التشريع).

الناحية العلمية، يكفي أن يكون اسمك (محمد) مثلي أنا لكي تصبح غير قادر على التقيّد بقواعد البحث العلمي، خصوصاً إذا ما كان مطبّقاً على الإسلام"^(١).

لماذا لم يحدث هذا التحول في مسار الاستشراق؟ أو لماذا لم يظهر الاستشراق وهو يسعى إلى تغيير الفكر الإسلامي كما يفعل الحداثيون العرب؟ أعتقد أن ذلك راجع لأسباب عدة:

الأول: أن الاستشراق فقد القوة التي كانت تحفّه من كل الجوانب خلال القرون الماضية، وقد فقد البحث العلمي قيمته بعد أن تحول الاستشراق إلى أداة سياسية، وأخذت الأبحاث التي تمسّ الشأن السياسي الدعم والقوة التي كان الاستشراق البحثي ينعم بها، وهذا يعني أنه سواء بقي الاستشراق على حاله في وصف الشرق، أم انتقل إلى محاولة تغيير الفكر الإسلامي، فإنه في كلتا الحالتين سيكون ضعيفاً مفتقداً للقوة التي تدعمه وتقوي سلطته.

الثاني: كان الغرض من الاستشراق التعمق في الذات، وتملّك الشرق معرفياً، ثم تضخمت الأغراض مع بدء الاستعمار الغربي؛ وهذا يدفع الباحث المستشرق إلى المزيد من البحث والكتابة والتحليل. أما الآن فالغرض لا يبدو مغرباً للباحث، ما الذي يدفعه إلى تغيير منظومة الشرق الفكرية؟ أو ما الذي يجعله يبحث عن الفهم الصحيح للإسلام، إن كان المسلمون لم يحسنوا فهم دينهم؟ لم يعد الشرق ذلك المبهم، ورجل السياسة الغربي لا يريد سوى ترسيخ الأفكار التي تؤيد مشروعه العولمي، وهذا يتم عبر الإعلام أكثر من الأبحاث والدراسات، هذه النفسية التي يعيشها الباحث المستشرق اليوم تجعله يؤثر المحافظة على مآثر أسلافه في القرن التاسع عشر؛ لأنه يعلم أن الأقسام الجامعية هي ما بقي له من تراث وقوة.

(١) انظر: محمد أركون - قضايا في نقد العقل الديني، ص ٢١-٢٢.

الثالث: أن الاستشراق قد وصل في وسائله ونتائجه إلى طريق مسدود، وهو كما يقول إدوارد سعيد "النقيض المذهبي للتطور"؛ فإخفاق الدراسات الاستشراقية وتراجعها أمرٌ مصرّح به عند بعض المستشرقين^(١)، هذا يجعل التطوير مستحيلاً، ولو افترضنا أن الاستشراق استجاب لنداءات أركون، وأدخل العلوم التاريخية الحديثة في دراسته للشرق والإسلام بخصوص؛ فما الذي يمكن أن يحدث؟ وهذا يعود بنا إلى سؤال آخر: ما التغيير الذي أحدثته علوم القرن التاسع عشر على الاستشراق؟ لقد صهرت العنصرية تلك العلوم وأذابتها فيها، وبدلاً من أن تقتلع العلوم الحديثة تلك النزعة العنصرية من جذورها، تمركزت حولها وأضفت عليها الصبغة العلمية، أي لو استجاب الاستشراق للعلوم التاريخية الحديثة، فإنها ستكون عضداً لنزعتها العنصرية بشكل أو بآخر.

إذا كان الاستشراق قد رفض هذه التحولات، فقد تبنتها (الحداثة العربية)، وقد تبين لنا من خلال هذا المبحث أن الحداثة العربية، كما تكوّنت في سياق الحداثة الغربية وانتقالها إلى العالم العربي، فقد تكونت كذلك في سياق الاستشراق، فهي تنظر إلى الشرق وتعطيه الهوية ذاتها التي منحها له، لكنها ترفض الفوقية الغربية العرقية، وترفض الاستعمار؛ لذلك لا نستطيع أن نعدّ الحداثة العربية امتداداً طبيعياً للاستشراق؛ لأن الامتداد الطبيعي له هو الوسيط الإمبريالي العربي، الذي يقابل الوسيط الإمبريالي الغربي، هذا هو الذي ينعم بالقوة والدعم في دول الشرق من قبل الدول الغربية. أما الحداثة العربية فهي شكلٌ جديد، لم يكن الاستشراق يسعى إلى تكوينه، لكن ظهوره وتشكّله كان أمراً طبيعياً وفقاً للمعطيات التي مرّت معنا، وهو يتمركز حول العنصرية، لكنه غير وعدّل من شكلها، فبدلاً من العنصرية العرقية، تمسك بالعنصرية المعرفية.

(١) انظر: إدوارد سعيد - الاستشراق، ص ٢٦٥.

ولا بد أن أشير هنا إلى أن كتابات أبرز الحداثيين العرب مثل محمد أركون، تشعرك بأنها كتابات افتتاحية لتيار فكري جديد، أقصد أن نصوصه نصوص افتتاحية، تُكثر من نقد ما قبلها من مناهج ودراسات، مثل الاستشراق، والدراسات الإسلامية، ودراسات النهضة العربية، ثم تقترح مسارات جديدة دون تحديد دقيق. وفي حالة أركون تغرق في التنظير، هذه سمة النصوص الافتتاحية، التي تحاول تدشين مرحلة جديدة من مراحل الفكر. أما في حالة نصر أبو زيد فكتاباته تأتي في سياق الصراعات بين التيارات الفكرية والحزبية، وهي لا تعد افتتاحية، فمهمتها توجيه الضربات للخصم؛ لذلك هي تستفز أكثر من أن تعلم، وتغيظ أكثر من توقظ. إنها نصوص تملأ الدنيا ضحيجاً في زمانها، ولا تتجاوز ذلك، وفي كلتا الحالتين لا توجد نصوص حداثية تأسيسية، أي تضع القواعد لمنهج جديد، أو تقوم بمهمة تعليمية لجيل قادم.

الفصل الثاني

موقف بعض الحدائين العرب من القرآن الكريم

المبحث الأول: موقف بعض الحدائين العرب من مرجعية التشريع

المبحث الثاني: موقف بعض الحدائين العرب من علوم القرآن

الكريم

المبحث الثالث: موقف بعض الحدائين العرب من التفسير

والمفسرين

المبحث الأول

موقف بعض الحدائين العرب من مرجعية التشريع

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: مفهوم الظاهرة الدينية.

المطلب الثاني: أديان الحدائنة.

المبحث الأول: موقف بعض الحداثيين العرب من مرجعية التشريع

بيّنت في الفصل السابق مفهوم الحداثة الغربية، ومعنى الفلسفة، وأهم أفكارها في العصر اليوناني والعصر الحديث، ثم بينت مسيرة النهضة العربية، وتأثرها بالفلسفة الغربية، ثم إخفاقاتها، وظهور ما يسمى بالحداثة العربية، ثم أوضحت أثر الاستشراق على هذا الاتجاه. وسأبيّن في هذا الفصل أهم المنطلقات الفكرية التي ينطلق منها الحداثيون العرب، ففي المبحث الأول سأبيّن مفهوم الظاهرة الدينية، الذي يعدّ مفتاحاً رئيساً لفهم منظومة أفكارهم. وفي المبحث الثاني سأبيّن موقفهم من علوم القرآن الكريم، وكيفية توظيفهم لها، ثم موقفهم من التفسير والمفسرين، وكيف ينظرون إلى التراث الإسلامي، وإلى أهل السنة بخصوص.

المطلب الأول: مفهوم الظاهرة الدينية

إن موقف الحداثيين العرب من القرآن الكريم يعتمد في أساسه على موقفهم من الأديان بشكل عام، الذي سيتضح من خلاله موقفهم من الإسلام بشكل خاص، ولا بد من التفريق بين (الظاهرة الدينية) و (الدين الحق)؛ فدراسة الأديان بوصفها (ظاهرة دينية) تعني أن الإنسان يلبي حاجاته الروحية في البحث عن معنى لهذا الوجود، فيبني تصوره الاعتقادي، ثم يعمّم هذا التصور بدعوته إلى عقيدته، ثم ينشئ الطقوس الدينية للاتصال بالعالم الغيبي، وبهذا يتشكل الدين الجماعي، وكلّ هذا من إنشاء الإنسان، ولا علاقة للحقيقة بذلك، وهي دراسة تؤمن بتغير (الإله) عبر التاريخ، معتمدة في ذلك على نسبة الحقيقة. أما دراسة الأديان من أجل البحث عن (الدين الحق) فهي مختلفة كلياً، إنها تتبع من البحث عن الحق الذي أنزله الله تعالى، فهي تتأمل وتقرن؛ لتعرف الصواب من الخطأ، إنها تدرس تفاعل الإنسان واستجابته للدين، وتبحث في أشكال وأسباب قبوله للحق وخنوعه للباطل، وتبحث في الأديان السابقة؛ لترى كيف اختلط

فيها كلام الأنبياء، وحكمة الحكماء، وتزوير الذين يشترون بآيات الله ثمناً قليلاً، وسأحاول في السطور القادمة توضيح ذلك.

ما الحاجة إلى دراسة الظاهرة الدينية إذا كان الدين - في تصور دارسي الظاهرة الدينية - ينتج الإنسان في محاولته تفسير الحقيقة؛ ما يعني أن الدين ليس إلا تصور الإنسان للحقيقة؟ الجواب أن ذلك نابع من ملاحظة ارتباط الإنسان بالدين عبر التاريخ، فلم توجد لحظة تاريخية استطاع الإنسان أن يعيش فيها دون دين، وظل الدين صامداً حتى في أقسى الظروف التي تعرّض لها، إضافة إلى كونه مكوناً رئيساً من مكونات الثقافة في كلّ العصور، وهذا يعني أيضاً أن ثمة حاجة روحية للإنسان لا تليها سوى الأديان، هذه الأسباب وغيرها جعلت دراسة الظاهرة الدينية من أولويات العلوم الإنسانية الحديثة.

يختلف المهتمون بدراسة الظاهرة الدينية في تعريف الدين، فمنهم من يقول إن الدين في اعتقاد أتباع ديانة ما: "الإيمان بقوة علوية سامية تأمر الناس بقيم أخلاقية وأنماط سلوكية معينة، وتبشرهم أو تنذرهم بحياة أخرى"^(١)، أو هو: "كدح من أجل تصور ما لا يمكن تصوره، وقول ما لا يمكن قوله، إنه توك إلى اللانهائي"^(٢). ويمكن أن يفهم الدين: "أنه عملية استرضاء وطلب عون أعلى من الإنسان، يعتقد أنها تتحكم بالطبيعة والحياة الإنسانية، وهذه العملية تنضوي على عنصرين: أحدهما نظري والآخر تطبيقي عملي؛ فهناك أولاً الاعتقاد بقوى عليا، يتلوه محاولات لاسترضاء هذه القوى، ولا يصحّ الدين بغير توفر هذين العنصرين"^(٣).

(١) أتوني غدنز، علم الاجتماع، ترجمة فايز الصباغ، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، مؤسسة ترجمان، الأردن، توزيع مركز

دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١، ٢٠٠٥م، ص ٥٦٩.

(٢) فراس السواح، دين الإنسان، بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني، منشورات دار علاء الدين، دمشق، ط٤،

٢٠٠٢م، ص ٢٣.

(٣) فراس السواح - دين الإنسان، ص ٢٥.

يُعدُّ كلُّ من: (كارل ماركس، وإميل دوركهايم، وماكس فيبر)، من أشهر علماء الاجتماع الذين درسوا الظاهرة الدينية، يجمعهم الاعتقاد بأن الدين يمثل واقعاً موهوماً ومُضللاً، لكنه مع ذلك له تأثير عظيم في الحياة البشرية، ولم يكن أيٌّ من هؤلاء الثلاثة متديناً، ويلاحظ (خوسيه كازانوف)، أن علماء الاجتماع الذين درسوا الظاهرة الدينية لم يكونوا بمعزل عن السياق المعرفي في القرن التاسع عشر والقرن العشرين، أي أن مناهجهم كانت متأثرة بالعلمانية السائدة، وكانت نزعة التفريق بين (الديني) و (الديوي)، أو بين (المقدس) و (المدنس)، هي الهاجس في دراسة الأديان^(١).

اعتمد (ماركس) في أكثر أفكاره عن الدين على عدد من فلاسفة القرن التاسع عشر، ومن أبرزهم (فيورباخ)، "ويتكوّن الدين في نظر فيورباخ من أفكار وقيم أنتجها البشر خلال تطوّرهم الثقافي، ولكنهم أسبغوها على قوى سماوية أو إلهية... وطالما ظل البشر عاجزين عن فهم الرموز الدينية التي ابتدعوها، فإنهم سيظلّون أسرى لقوى التاريخ التي لا يستطيعون التحكم فيها"، وتظهر النزعة العلمانية في اعتقاده أنه: "حالمًا يتبين البشر أن القيم التي يرجعونها إلى الدين إنما هي من إنتاجهم، فإن هذه القيم ستغدو ممكنة التحقيق على الأرض، ولن يتم إرجاؤها إلى الحياة الأخرى، ويمكن البشر آنذاك أن يكتسبوا القوى التي ينسبها المسيحيون إلى الله"^(٢).

أما (دوركهايم) فينظر للأمر من زاوية مختلفة، فهو يعرف الدين أنه: "نظام متسق من المعتقدات والممارسات التي تدور حول موضوعات مقدسة يجري عزلها عن الوسط الديوي وتحاط بشتى أنواع التحريم، وهذه المعتقدات والممارسات تجمع كل المؤمنين والعاملين بها في جماعة

(١) خوسيه كازانوف، الأديان العامة في العالم الحديث، ترجمة قسم اللغات الحية والترجمة في جامعة بلنمد، المنظمة العربية

للترجمة، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط ١، ٢٠٠٥م، ص ٣٢-٣٣.

(٢) أنتوني غدنز - علم الاجتماع، ص ٥٧٩، بتصرف.

معنوية واحدة تُدعى كنيسة"^(١). فهو يعرّف الدين عن طريق فصل (المقدس الديني) عن (المدنس الدنيوي)؛ ولذلك اعتنى في دراساته بـ(الطوطم)^(٢)، ويرى أن سبب تقديس البشر له جعله رمزاً للجماعة نفسها، فهو في اعتقادهم يجسد القيم المحورية في حياة المجتمع، وليست مشاعر التقديس التي يبدونها لـ (الطوطم)، إلا تقديساً للقيم الاجتماعية الأساسية السائدة بينهم، وهنا تظهر مركزية الإنسان، أو الأنسنة الملحدة في شكلها المؤمن، فالدين يبدأ من حاجة الإنسان، ولأجله، فهو المركز وليس الإله، لذلك فإنّ: "موضوع العبادة في نظر دوركهام هو المجتمع نفسه الذي يسعى إلى أن يؤكد ذاته بذاته، ويرسخ شرعيته وقيمه، من هنا، فإن الآلهة هي صورة للمجتمع، وليس المجتمع صورة للآلهة"^(٣)، ويؤكد أن الدين ليس مجموعة من التصورات وحسب، بل لا بد أن يتجاوزها إلى إنشاء مجموعة من الطقوس الدورية، وفي هذه الطقوس والاحتفالات الدينية يترسخ التضامن الاجتماعي، وتؤكد هذه الطقوس في اللحظات التاريخية الصعبة التي تمر بها المجتمعات؛ لأنهم يستعينون بها على التكيف مع الجديد، ثم يصل دوركهام إلى أن الدين ليس: "سلسلة من المشاعر والأنشطة، بل هو القالب الذي تتحرك في أنماط التفكير لدى الأفراد في الثقافات التقليدية"^(٤).

حاول (ماكس فيبر) في دراساته استقصاء جميع الأديان في العالم، وأسهب في دراسة (الهندوسية، والبوذية، والطاوية، واليهودية القديمة)، كما درس آثار المسيحية في الغرب في مؤلفات عدة، من أبرزها كتاب (الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية). ويرى فيبر أن الدين

(١) فراس السواح - دين الإنسان، ص ٢٧.

(٢) الطوطم: اكتشفت (الطوطمية) في أوساط قبائل الهنود الحمر في أمريكا الشمالية، ثم استخدم مصطلح (الطوطم) لوصف أنواع من الحيوانات والنباتات، التي تسبغ الجماعة عليها قوة فورية حارقة، وكانت كل جماعة أو عشيرة تتخذ طوطماً خاصاً بما تحيطه بأشكال مختلفة من الطقوس. انظر: أنتوني غدنز - علم الاجتماع، ص ٥٧١.

(٣) أنتوني غدنز - علم الاجتماع، ص ٥٨١.

(٤) أنتوني غدنز - علم الاجتماع، ص ٥٨١.

ليس بالضرورة أن يشكّل التيار المحافظ في مجتمع ما، ويستدل بالبروتستانتية التي مهدت للرأسمالية، وهو في جميع دراساته يحاول التوصل إلى العلاقة بين الدين والتغير الاجتماعي^(١).
ما أودّ التركيز عليه هنا، أن هذه الدراسات للظاهرة الدينية، خرجت من نسق معرفي له مميزاته، أي إنحاء توصلت بوسائل يبدو في ظاهرها الحياد، لكنها في الواقع تحمل العلمنة في جوهرها.

موقف محمد أركون من الظاهرة الدينية

نستطيع أن نتعرف على مراد محمد أركون من (الظاهرة الدينية)، من خلال دعوته إلى تدريس (الأنثروبولوجيا الدينية)، وهي: "تعني أنه لا يوجد مجتمع بشري من دون دين، أو من دون ظاهرة تقديس، ولكن هذه الظاهرة تتخذ أشكالاً شتى بحسب نوعية كل مجتمع؛ ولذلك توجد أديان عديدة في البشرية، وليس ديناً واحداً، ولكنها جميعها تعبر في العمق عن حاجة واحدة"^(٢).
يشكو أركون من إهمال الغرب دراسة (الإسلام) وفق الأنثروبولوجيا الدينية^(٣)، رغم أن الدين المسيحي يحظى بها، يقول: "ولكنني أستطيع التأكيد بعد ثلاثين سنة من التعليم في السوربون، أن ما يتعلمونه عن الإسلام لا يخوّلم أبداً على مستوى التعليم الثانوي، أن يقدموا معرفة جادة عن الظاهرة الدينية. أقصد معرفة ترفع من قيمة ومعنى ممارسة الفكر العلماني

(١) انظر: أنتوني غدنز - علم الاجتماع، ص ٥٨٢.

(٢) انظر: محمد أركون - معارك من أجل الأنسنة، ص ٢٧٦، والعبارة لهاشم صالح مترجم الكتاب.

(٣) يقول هاشم صالح: "فالأنثروبولوجيا الدينية تعني أنه لا يوجد مجتمع بشري من دون دين، أو من دون ظاهرة تقديس، ولكن هذه الظاهرة تتخذ أشكالاً شتى بحسب نوعية كل مجتمع؛ ولذلك توجد أديان عديدة في البشرية لا ديناً واحداً، ولكنها جميعها تعبر في العمق عن حاجة واحدة"، انظر: محمد أركون - معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ص ٢٧٦.

وتطبيقه، هذا التعليم الغالي جدًا على التراث الجمهوري؛ فالاسلام لم يستفد حتى الآن على مستوى البحث من المكتسبات الجديدة والتساؤلات المبتكرة للعلوم الاجتماعية المطبقة على الأديان"^(١)، وواضح في كلامه الجوهر العلماني لدراسة الظاهرة الدينية.

يبين أركون طريقته في دراسة الظاهرة الدينية من خلال تكوين ما يسميه (الجهاز المفاهيمي)، وهذا الجهاز يعتمد على مصطلحات عدة تمثل مجالات الدراسة، منها: الحكايات التأسيسية، أو النصوص التأسيسية الكبرى، ويعني بها التوراة والإنجيل والقرآن، ومنها الحالات التأويلية، أو النصوص الثانوية، ويعني بها تفاسير هذه النصوص على مرّ القرون حتى يومنا الحاضر، ومنها القصص التأسيسية، ويعني بها السيرة النبوية، أو سيرة عيسى وموسى عليهما السلام، ومنها اللحظات التدشينية الكبرى، ويعني بها لحظة النبوة، ومنها الأمم الدينية المفسّرة للنصوص، ويعني بها في الإسلام مثلاً أهل السنة والجماعة"^(٢)، ثم يبين أن هذه الدراسة تهدف إلى غايتين: الأولى: الاهتمام بالبعد الديني للوجود التاريخي للبشر في كل العصور، وعلى مستوى التشكيلات أو الفئات الاجتماعية كافة.

الثانية: أن يتم التعامل مع كل الأديان بالنقد دون تفريق بين دين ودين، أي أن ينقد الإنسان دينه، كما ينقد دين المخالفين له؛ وسيؤدي ذلك في رأيه إلى تحرير المنظومات القيمية من ارتباطها بدين واحد"^(٣).

يعتقد المهتمون بدراسة الظاهرة الدينية، أن الدين يتكون من أساسيات ثلاثة: (المعتقد، والطقس، والأسطورة)، ويتألف المعتقد عادة كما يقول فراس السواح: "من عدد من الأفكار الواضحة والمباشرة، تعمل على رسم صورة ذهنية لعالم المقدسات، وتوضح الصلة بينه وبين عالم

(١) محمد أركون - معارك من أجل الأنسنة، ص ٢٦٧.

(٢) انظر: محمد أركون - معارك من أجل الأنسنة، ص ٢٩٦.

(٣) انظر: محمد أركون - معارك من أجل الأنسنة، ص ٢٧٠.

الإنسان. وغالباً ما تصاغ هذه الأفكار في شكل صلوات وتراتيل^(١)، والطقس ضروري للدين؛ لأن الاعتقاد وحده لا يجعله ديناً، بل فلسفة ذهنية؛ ولذلك لم تتحول الفلسفة اليونانية رغم بحثها الطويل في عالم الغيب إلى دين، بل بقيت فلسفة وحسب.

يردد الحداثيون كثيراً مصطلح (الأسطورة)، ويصرّ محمد أركون على أن القرآن الكريم مكوّن من الأساطير، ويعتقد أنه لا يمكن أن نقيم علم الأنثروبولوجيا الدينية دون دراسة البعد الأسطوري في الأديان. ويدافع هاشم صالح عن هذه الفكرة بأن المعاجم العربية لم تواكب التطور في العلوم الحديثة؛ لذلك ظلت مفردة (أسطورة) في اللغة العربية تعني الأباطيل^(٢)! وهو دفاع غريب جداً، فأركون يشير في استخدامه لمفردة (الأساطير) التي هي (الميث) أو (الميثولوجيا)، إلى قاموس لاروس الكبير للغة الفرنسية، وهو يشير إلى تعريفات عدة^(٣):

١. تقديم تصور ما عن حدث أو شخص كان له وجود تاريخي، ولكنّ تدخل الخيال الشعبي، أو التراث قد غيّر إلى حد كبير من صفته الواقعية، باتجاه التقديس.
٢. عرض فكرة أو تعاليم مجردة بصيغة مجازية وشعرية.
٣. تقديم تصور مثالي عن حالة معيّنة من حالات البشرية في الماضي.
٤. صورة المستقبل التي تعبر عن الطموحات العميقة لطبقة اجتماعية ما وتقوم بوظيفة النابض لعملها.
٥. تصور تبسيطي ومشوه قليلاً أو كثيراً لواقعة ما، معترف بما من جماعة الناس.
٦. ما هو خيالي صرف وعارٍ عن الحقيقة.

(١) فراس السواح - دين الإنسان، ص ٤٩.

(٢) انظر: محمد أركون - تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص ٢١٠.

(٣) انظر: محمد أركون - تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص ٢١٠.

موقف نصر أبو زيد من الظاهرة الدينية

يجزم نصر أبو زيد أن ثمة طريقتين للتعامل مع الوحي أو النصوص الدينية، الأول: يفترض أن الوحي ينزل من أجل الإنسان، ومن أجل المجتمع، أي من أجل التحديات ولأجل النهوض والتقدم؛ فالإنسان هو المقصود من الدين وليس الإله، فمن الخطأ أن يبحث الإنسان عن إله من خلال النص الديني. أما الثاني: يفترض أن الوحي ينزل من أجل تعريف الإنسان بالله، فهو وحي من أجل عالم الغيب، ومن أجل اكتشافه والوصول إليه والفناء فيه. ويعتقد أبو زيد أن الاتجاهين متناقضان، الأول يمثل المعتزلة، والثاني يمثل المتصوفة وأهل السنة. ونلاحظ التقارب بين كلام أبو زيد وكلام دوركهام السابق، حين يجعل الدين من أجل تأكيد الذات، دون النظر إلى الإله^(١).

لقد اعتاد الحداثيون العرب على نقل العلوم والمنهجيات الغربية، دون التدقيق في طبيعة الثقافة الإسلامية، ومدى إمكانية قبولها من عدمه؛ لذلك سأناقش أصل الفكرة (الظاهرة الدينية)، ثم مفهوم (الأسطورة) وادعاء وجودها في القرآن الكريم.

أولاً: مناقشة مفهوم (الظاهرة الدينية)

إن الغاية الأولى من الوحي، هي معرفة الله والوصول إليه، وهذه المعرفة تثير في الإنسان الأسئلة الكبرى عن الوجود، ثم يجيبه الوحي عن ذلك؛ فالقرآن الكريم يخبرنا عن الحكمة من خلق الموت والحياة، يقول تعالى: {الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَسْأَلَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا

(١) انظر: نصر أبو زيد - مفهوم النص، ص ٢٤٥، وسيأتي مناقشة رأيه في مبحث (موقف الحداثيين العرب من التفسير والمفسرين).

وَهُوَ الْعَزِيزُ الْغَفُورُ (٢) {١}، وفي قصة آدم . عليه السلام . يخبرنا القرآن الكريم عن مهمة الاستخلاف، في قول الله تعالى للملائكة: {وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ (٣٠) } {٢}، فمعرفة الله تعالى من خلال الوحي توصل إلى معرفة الغاية من الوجود، ومن ثم يتوصل الإنسان إلى الغاية من خلقه، ويتعرف على مهمته في الأرض؛ فهذا المعنى يكون مقصد الوحي معرفة الله تعالى، لكنها معرفة لا تؤدي إلى الفناء فيه، بل إلى الاستخلاف في الأرض، فيكون الدين من أجل الإنسان بهذا المعنى صحيحاً. أما نصر أبو زيد فهو يقيم تعارضاً بين الاتجاهين دون تدقيق.

ومن المغالطات التي يقع فيها الباحث في (الظاهرة الدينية)، أن يحصر التدين في الباعث الاجتماعي كما يفعل دوركهايم، أو يحاول نصر أبو زيد إثباته، قد يكون الباعث الاجتماعي من الأسباب المهمة الداعية للإيمان، لكنه ليس وحدها، ولا أهمها على الإطلاق، بل إحساس الإنسان بوجود قوة علوية تتجاوز قدراته العقلية والتفسيرية، من أهم البواعث على الإيمان، وحاجة الإنسان الأصلية والملحة إلى وجود الإله فطرة فطر عليها، يقول عباس العقاد: "فنحن لا نحمل سبباً يخطر على البال، إذا قلنا إن العقيدة هي ترجمان الصلة بين الكون والإنسان" {٣}، أو قلنا إنها مظهر الصلة بين العالم الأكبر والعالم الأصغر، كما يقول جماعة المتصوفة والنسائي؛ فلا بد من وجود صلة بين الكون وبين كل موجود فيه، ولا بد أن تمتزج هذه الصلة بالوعي والشعور

(١) سورة الملك، آية (٢).

(٢) سورة البقرة، آية (٣٠).

(٣) أورد العقاد البواعث على التدين؛ فنذكر وجود الأساطير، ووجود السحر، وإحساس الإنسان بضعفه أمام الكون، وناقش كل ذلك. انظر: عباس العقاد، موسوعة عباس العقاد - الله جل جلاله، المكتبة العصرية، بيروت، ط ١، ٢٠٠٦م، ج ١، ص ١٦.

متى كان الموجود من أصحاب الوعي والشعور. ومن العجيب أن يعرف العلماء شيئاً يسمى الغريزة النوعية، بل يسمى غريزة الجماعة، ولا يعرفون شيئاً يسمى الغريزة الكونية أو السليقة الكونية، أو ما شاؤوا من الأسماء"^(١).

ثانياً: مناقشة مفهوم الأسطورة، وادعاء احتواء القرآن الكريم عليها

ينفي القرآن الصريح أن يكون أسطورة أو أن تكون فيه أساطير، يقول تعالى: {وَقَالُوا
أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلاً (٥)}^(٢)، بل كل ما في القرآن الكريم
وحي من عند الله تعالى، يقول عز وجل: {وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى (٣) إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى
(٤)}^(٣). وكل ما في القرآن حق وصدق، يقول تعالى: {إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْقَصَصُ الْحَقُّ وَمَا مِنْ
إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ وَإِنَّ اللَّهَ لَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ (٦٢)}^(٤)، ومع كل هذه الصراحة وهذه التأكيدات،
يصرّ أركان على وجودها.

ونلاحظ أن التعريفات التي ساقها محمد أركون لا تفرق بين كلام الله تعالى وكلام البشر؛
فالتعريفات تتركز على الأسطورة ذاتها، التي ربما تكون حقيقة، وربما حقيقة محرفة، أو حقيقة مبالغ
فيها، أو حكاية باطلة من الأساس، وهذا ما يشير إلى أن أركون لا يدرس الدين بوصفه صادراً
عن الله تعالى، بقدر دراسته الدين بوصفه أمراً واقعاً تفاعل معه الناس؛ لذلك لا يجد ضيراً في
إطلاق الأسطورة على القرآن، ذلك أن المهم - في رأيه - هو تقبل الناس له وليس مصداقيته،

(١) العقاد - موسوعة عباس العقاد - الله جل جلاله، ج ١، ص ١٦.

(٢) سورة الفرقان، آية (٥).

(٣) سورة النجم، آية (٤، ٣).

(٤) سورة آل عمران، آية (٦٢).

ومثله نصر أبو زيد، الذي يقول عن مصداقية القرآن الكريم، وعن المعيار في ذلك: "وفي منهج تحليل النصوص تنبع مصداقية النص من دوره في الثقافة، فما ترفضه الثقافة وتنفيه لا يقع في دائرة (النصوص)، وما تتلقاه الثقافة بوصفه نصاً دالاً فهو كذلك، وقد يختلف اتجاه الثقافة في اختيار النصوص من مرحلة تاريخية إلى مرحلة تاريخية أخرى، فتنفي ما سبق لها أن تقبلته، أو تتقبل ما سبق لها أن نفتته من النصوص، وإذا طبّقنا هذا المعيار على القرآن بصفة خاصة، فنحن إزاء نصّ لم يكتمل حتى أصبح جزءاً أصيلاً فاعلاً في الثقافة التي ينتمي إليها. ولم تكتمل عليه سنوات قليلة حتى صار هو النصّ المهيمن والمسيطر في الثقافة، ثم تجاوز إطار ثقافته ليكون مؤثراً في ثقافات أخرى. لقد صار القرآن هو (النصّ) بألف ولام العهد. وإذا كنّا نعتد المعيار الثقافي في تحديد مصداقية النص، فمن قبيل تحصيل الحاصل القول بأن مصداقية هذا النصّ - القرآن - لا تنبع من كثرة عدد المؤمنين به، كما أن قلة عددهم لا تقلل من مصداقيته. إن وجود النص في الثقافة أخطر من وجوده في عواطف المعتقدين والمؤمنين"^(١)، فالقرآن ثابت لأنه أصبح فاعلاً في الثقافة، إنه تأكيد على أن دراسته للقرآن ليست بوصفه (الدين الحق)، بل بوصفه (ظاهرة دينية)، والفرق كبير كما بينت سابقاً.

الخلاصة: أن مفهوم (الظاهرة الدينية) ينطلق من مبدأ أن الدين وهم اخترعه الإنسان، وهذا يتعارض بشكل صريح مع مبدأ الدين الحق، الذي جاء به النبي . صلى الله عليه وسلم ، والرسل جميعاً عليهم السلام، بل إنه يبدو مفترق طرق بين اتجاهين لا يجتمعان، اتجاه يتعامل مع الدين بوصفه ظاهرة اجتماعية مثيرة تستحق الدراسة، وهو ما يعبر عنه محمد أركون بصراحة، واتجاه آخر يبحث عن الحقيقة ليؤمن بها.

(١) انظر: نصر أبو زيد - مفهوم النص، ص ٢٧-٢٨.

المطلب الثاني: أديان الحداثة

كانت النظرية السائدة أن التطور الحتمي سيقود البشرية من الجهل والدين والظلام إلى العلم والعقل والنور، وأنه مع ظهور الفلسفة اليونانية قد بدأ العد التنازلي للأديان، وكلما امتدت الفلسفة في العالم انحسر الدين، وقد تأكدت هذه المقولة في عصر التنوير، حتى أصبحت جزءاً من المسلمات التنويرية الغربية، ففي يوم من الأيام ستنمحي الأديان، وستستمر العلمنة في صياغة العالم؛ وهو ما أكده كل من ماركس ودوركايم وفيبر^(١)، واستمر هذا الرأي حتى النصف الثاني من القرن العشرين. والمدعش أن أغلبية علماء الاجتماع اليوم يرفضون هذه النظرية، بل ينظرون إليها بسخرية، يقول خوسيه كازانوف: "وفي الواقع، يسخر بعضهم - أي علماء الاجتماع - من العقلانيين الذين أطلقوا الكثير من التنبؤات الخاطئة بشأن مصير الأديان، مثلما سخر الفلاسفة قبلهم من الرؤويين ورجال الدين الظلاميين، أما وقد تسلح علماء اجتماع الدين بالأدلة (العلمية)، فقد تعززت ثقتهم في التكهن بغدٍ مشرق ينتظر الدين"^(٢).

لم تكن التنبؤات بشأن زوال الدين مبنية على أدلة علمية، بل كانت مجرد نظريات تأملية، ولم يحاول أحد أن يبرهن عليها؛ بسبب القوة التي كانت تتمتع بها النظريات العلمانية، لكن مع مطلع الثمانينيات من القرن العشرين، عادت الأديان مرة أخرى للظهور في الشأن

(١) انظر: أنتوني غدنز - علم الاجتماع، ص ٥٨٦.

(٢) خوسيه كازانوف - الأديان العامة في العالم الحديث، ص ٢٥.

العام^(١)، وباتت تتدخل وتؤثر في الشؤون السياسية والأخلاقية؛ ما طرح السؤال من جديد: هل كان الدين يتراجع فعلاً أمام الحداثة، أم أنه انتقل من شكل إلى شكل آخر غير ملحوظ؟ وهل كانت الجماعات الدينية المناهضة للحداثة تمثل جيوب المقاومة والرفض للجديد؛ ما يعني زوالها مع الوقت، أم أنها كانت تمثل الدين بشكله الحداثي، أي الدين بعد أن اجتاز عصور الحداثة، وتكيف معها؟

إذا حاولنا مقارنة التدين المسيحي في العصور الوسطى مع التدين المسيحي في عصور الحداثة، نجد أن جميع الأفراد في العصور الوسطى كانوا متدينين بمعنى الانتماء للكنيسة، وحتى محاكمات الهرطقة والردة عن الدين، فإنها كانت تتم ضد من يعتقدون أنهم يمارسون إصلاحاً دينياً، وكانت الحياة العامة منظمة رسمياً وفق التصور المسيحي، هذا مع وجود الآثمين ومتجاوزي القانون، إضافة إلى استشراء الفساد في البلاط البابوي وفي الأديرة وبين الكهنة. ولك أن تتخيل استشراء الفساد في المجتمع، بعد أن استشرى في رجال الدين؛ ولذلك فالاعتقاد أن مجتمعات العصور الوسطى كانت أكثر تديناً من مجتمعات العصور الحديثة، اعتقاد مبني على أسطورة التطور التاريخي من الجهل والدين إلى العلم والنور، ولا تستند إلى أي أدلة^(٢).

اتخذت العلمانية معايير عدة؛ لتحديد مدى انتشارها وانحسار الدين، فمنها معايير تعتمد على عدد المنتسبين للمؤسسات الدينية، والمشاركين في حضور المناسبات والاحتفالات، وتبين الإحصائيات تراجع أعداد المنتسبين والمشاركين في العصر الحديث، ومنها معايير تعتمد على مستوى التأثير الاجتماعي والثروة، والمكانة التي تتمتع بها المؤسسات الدينية، وتشير

(١) من المهم أن نلاحظ أن جميع التنبؤات بنهاية الأديان كانت متمركزة في الغرب، وكل ما يحدث في الغرب سيحدث في العالم، كما أن زعزعة النظرية جاءت بناءً على ظهور الدين وتدخله في الشأن العام في الغرب كذلك، ثم جرى تعميم الأفكار على كل العالم.

(٢) انظر: حوسيه كازانوف - الأديان العامة في العالم الحديث، ص ٣١.

الدراسات إلى تراجع ذلك أيضاً، لكنَّ بعض الباحثين ومنهم (أنتوني غدنر)، يعترضون على هذه المعايير؛ لأنها لا تشير إلى حقيقة التدين؛ فعدم الانتساب إلى مؤسسة دينية لا يعني عدم الإيمان بمنظومة عقدية وقيمية، بل ما زالت المعتقدات الدينية والروحية تؤثر تأثيراً بالغاً في حياة الأفراد والمجتمعات، وتكوّن منظومة واسعة من الحوافز والدوافع، التي تحدد مسار السلوك الفردي والجماعي، كما أن مقياس التدين وفق عدد المنتسبين للمؤسسات الدينية، لا يشير إلى الحركات والاتجاهات الدينية التي نشأت ونشطت خلال العقود الأخيرة داخل المجتمعات الغربية وخارجها في كل أنحاء العالم، إضافة إلى أن هذه المعايير تتجاهل غياب العلمانية عن كثير من مناطق العالم، فهي تعتمد على حتمية علمنة المجتمعات، بينما تنتشر بالمقابل مجتمعات تقوم على أسس دينية^(١).

برزت بعد الستينيات نظريات أخرى تتحدث عن (تحديث الدين) بمقابل نظرية (موت الدين) السابقة، وهي تعني كما يقول خوسيه كازانوفا: "النظريات التي تتساءل عن الأشكال الحديثة تحديداً، التي قد يتخذها الدين في العالم الحديث، وأعني بصفة (حديثة) الأديان التي ليست البقايا أو الفضلات التقليدية لماضي سالف الحداثة فحسب، بل بالأحرى نتاجات حداثة تحديداً"^(٢).

لذلك فالبحث سيكون بعد ذلك عن تأثير الحداثة في الدين، وشكل الدين الجديد أو دين الحداثة، ويذكر كازانوفا أن الدين تأثر بأربعة تطورات في عصر الحداثة، وهي: (الإصلاح البروتستانتي، ونشأة الدولة الحديثة، ونمو الرأسمالية الحديثة، وبداية الثورة العلمية الحديثة)^(٣)، كما

(١) انظر: أنتوني غدنر - علم الاجتماع، ص ٥٨٨-٥٨٩.

(٢) خوسيه كازانوفا - الأديان العامة في العالم الحديث، ص ٤١.

(٣) انظر: خوسيه كازانوفا - الأديان العامة في العالم الحديث، ص ٣٦.

أن النقد الذي تعرض له الدين في عصر التنوير كان له الأثر البالغ في تحديثه، وقد اتخذ هذا النقد ثلاثة أبعاد:

الأول: بعدٌ معرفي موجه ضد الأفكار السائدة الميتافيزيقية.

الثاني: بعدٌ معرفي ضد فكرة (الإله).

الثالث: بعدٌ سياسي ضد المؤسسات الدينية.

ومع ظهور العلوم التجريبية، والمنهجيات العلمية المستقلة عن المنهجيات الدينية الكنسية، خاض التنويريون معركة شرسة؛ لإثبات مشروعية منهجياتهم، واستقلالها في تفسير الطبيعة، وكان هذا في نظر الكنيسة تهديداً لمرجعيتها ولوجودها، وبسبب تقدم العلوم التجريبية، وتسارع الاكتشافات العلمية، كان التفوق والانتصار لصالح الاتجاه العلمي التنويري، وكانت العلوم الطبيعية تطرح نفسها بوصفها قادرة على الوصول إلى (الإله) من خلال منهجياتها، أي أنّ الإلحاد لم يكن مقصدها، لكن ما إن انتصر التنوير، حتى بدأ الغرب يستاءل عن حقيقة وجود (الإله)، وظهرت التفسيرات العلمية التي تقول إن أصل الدين يعود إلى مخاوف البشر البدائيين وعجزهم أمام قوى الطبيعة، أو أن الإنسان حاول إثبات ذاته عن طريق التقديس (الطوطمية)، إلى غير ذلك من التفسيرات التي نفت فكرة (الإله)؛ لذلك يعد ماكس فيبر (العلم) المحطة الأخيرة في القضاء على الدين. ومن البدهي بعد كل هذا، أن يوجه النقد الحاد للمؤسسات الدينية، فظهرت نظريات تقول إن الدين في حقيقته مؤامرة تاريخية كبرى بين الكهنة والحكام؛ لإبقاء الشعب جاهلاً وخاضعاً ومقموعاً^(١).

(١) انظر: حوسيه كازانوفيا - الأديان العامة في العالم الحديث، ص ٤٦-٤٩.

بعد هذا النقد العنيف للدين، ظهرت الآراء التي تفسر الدين لحساب الإنسان، أي تجعل الإنسان مركز الكون،، وقد مرّ معنا رأي فيورباخ، الذي يجعل الدين فعلاً إنسانياً، وعلى الإنسان أن يكفّ عن إسباغ القوى السماوية على إنتاجه الثقافي، وقد كتب دراسة بعنوان (جوهر المسيحية)، يبين فيها أن البشرية هي جوهر المسيحية، وأن موضوع الدين الذي هو (الإله)، ليس في حقيقته سوى الإنسان، وكان من الطبيعي أن تظهر حركات دينية إصلاحية مثل اللوثرية^(١)، التي تجعل الدين هو التقوى الداخلي. أما العالم الخارجي فهو خاضع للقوى الدنيوية، وكان لوثر قد حوّل الاهتمام في الدين من (الإله) إلى مفهوم (الإله) بالنسبة للإنسان^(٢).

بعد كل هذه المؤثرات التي تعرّض لها الدين في أزمنة الحداثة، ظهر التدين بشكله الجديد، فظهر ما يسمّى بـ (محصنة الدين)، أي أن المعتقدات الدينية أصبحت ذاتية؛ وسبب ذلك تراجع الرغبة في تفسير الوجود لدى الناس، ولم تعد العقائد التفصيلية، وما يترتب عليها من انتماء للمؤسسات الدينية، تعني شيئاً كثيراً لدى الفرد في أزمنة الحداثة، وأصبح الدين الجديد هو (التعبير عن الذات)، و (تحقيق الذات)^(٣). يقول خوسيه كازانوفاً شارحاً هذا التحول: "فإذا كان هيكل الشرك القديم هو البانتيون، وهو محفل يتسنى فيه عبادة كل الآلهة المعروفة، وغير المعروفة بصورة متزامنة، فهيكّل الشرك الحديث هو فكر الفرد نفسه، وفي الواقع، لا يميل الأفراد في العصر الحديث إلى الإيمان بوجود آلهة متعددة، بل ينزعون إلى الاعتقاد على العكس بأن كل الأديان والأفراد تتعبد للإله نفسه بأسماء ولغات مختلفة، والأفراد في العصر الحديث وحدهم يميزون لأنفسهم حق تسمية هذا الإله وعبادته بلغتهم الخاصة. فقول روسو: (إن دين الإنسان لا يعرف

(١) اللوثرية: نسبة إلى مارتن لوثر، وهو مصلح ديني ألماني، ومؤسس البروتستانتية، عاش بين (١٤٨٢م - ١٥٤٦)، انظر:

جورج طرايشي - معجم الفلاسفة، ص ٥٨٧.

(٢) انظر: خوسيه كازانوفاً - الأديان العامة في العالم الحديث، ص ٤٨-٥١.

(٣) انظر: خوسيه كازانوفاً - الأديان العامة في العالم الحديث، ص ٥٢.

الهيكل أو المذابح أو الطقوس)، وقول طوماس جفرسون: (أنا بجد ذاتي فرقة دينية)، وقول طوماس باين: (فكري هو كنيسة)، هي تصريحات نموذجية (ثقافة راقية) عن الشكل الحديث للتدين الفردي^(١)؛ لذلك ظهر التصوف الفردي بوصفه دين الحداثة، وهو يعني الشرك الحديث الذي هو في حقيقته النرجسية البشرية، أو التمرکز حول الإنسان، وكان هذا التصوف بحاجة إلى شكل تنظيمي ليحقق انتشاره في المجتمعات الغربية، فظهرت المذهبية الدينية، التي يصفها كازانوفاً بـ: "الاختراع الديني الأمريكي العظيم"^(٢)؛ لتكون الشكل التنظيمي للتصوف الفردي.

ومما يؤيد انتشار المذهبية بديلاً من المؤسسات الدينية، تعدد الكنائس والمبشرين المستقلين، وكل منهم يعلن تأويله الخاص لأصول الدين المسيحي، مع استنادهم إلى النص الديني ذاته، بل قد يتجاوز الأمر اختلاف الكنائس إلى اختلاف الأفراد، ففي زيارات البابا الأخيرة إلى الولايات المتحدة، أظهر الأمريكيون الكاثوليك ولاءهم العلني له، ولكنهم مع ذلك يحتفظون بتأويلهم وفهمهم الخاص للدين^(٣)، وفي عام ١٩٧٠م، ظهرت قضية (ولش)، وهو قرار أصدرته المحكمة العليا الأمريكية في قضية (اليوت أشتون ولش) بإعفائه من الخدمة العسكرية؛ بسبب مناهضته للحرب، رغم أنه أعلن أن مناهضته للحرب ليست بسبب معتقداته الدينية، بل بسبب معتقداته الخاصة. وتأتي أهمية هذا القرار في الاعتراف بكل الاعتقادات الشخصية، حتى لو لم تستند إلى الأديان المعروفة^(٤).

رأي محمد أركون في تحديث الدين

(١) خوسيه كازانوفاً - الأديان العامة في العالم الحديث، ص ٨٤.

(٢) انظر: خوسيه كازانوفاً - الأديان العامة في العالم الحديث، ص ٨٥.

(٣) انظر: خوسيه كازانوفاً - الأديان العامة في العالم الحديث، ص ٨٧.

(٤) انظر: خوسيه كازانوفاً - الأديان العامة في العالم الحديث، ص ٨٦.

من الحدائين العرب من يرتكز على هذه المفاهيم مثل محمد أركون، ف(تحديث الدين) و (التمركز حول الإنسان) و (التصوف الفلسفي الفردي)، كلها مبادئ ومفاتيح لفهم منظومته، وهي أسس البديل الذي يدعو إليه في مقابل الخطاب الإسلامي السائد، فبعد أن يثس أركون من زوال الدين، لجأ إلى تحديثه، انطلاقاً من حاجة الإنسان إلى الإله، وليس من حقيقة وجوده. الإسلام في رأي محمد أركون لن يكون بعد الحداثة كما كان قبلها، وسبق معنا أنه يتحدث عن إله غير محدد المعالم، وأنه ينفي وحدة الوجود، في حين أنه يقرّ بلوازمها، وهو ما يشير إلى البحث عن الدين الحدائني الذي لا يزال طور التشكل.

رأي نصر أبو زيد

أما نصر أبو زيد، فهذه الفكرة لا تعنيه كثيراً؛ لأنه كما بينت سابقاً لا يعتني بإيجاد البديل الديني، بل هو غارق في الصراعات المحلية مع الإسلاميين، ففكرة تحديث الدين لا تبدو واضحة تماماً في كتاباته كما هي عند أركون.

والخلاصة: أن الاعتقاد بنظرية (موت الدين)؛ فقدت مصداقيتها، فجميع الأدلة تدل على عودة الدين، لكن الباحثين في (الظاهرة الدينية)، لا يتحدثون عن عودة الدين، بل عن تحديثه، أي أن الدين بعد الحداثة لن يكون هو ذاته قبلها، وأهم ميزاته، أنه يتمركز حول الذات، فليس المهم معرفة الإله، وإنما المهم كيف يتصور الإنسان الإله، وهذا الإله الواحد يعده كل فرد بدينه واعتقاده وطقوسه الخاصة به، وهذا هو التصوف الفردي، وهو يعني أن لكل إنسان مذهبه الخاص، دون وجود حقيقة في نهاية الأمر، فالدين موجود لإشباع حاجات الإنسان الروحية، سواء كان هذا الدين حقاً أم باطلاً، فإن هذا لا يضر طالما أنه يلبي حاجات الإنسان، وطالما أنه يحقق الذات.

إن هذا التصور يتنافى تماماً مع دين الإسلام الذي هو الحق من عند الله، الذي أمرنا باتباعه لا لتلبية حاجاتنا فحسب؛ بل لأن الله تعالى هو الحق وهو غاية الغايات، وهو المقصود الأعظم، وأن الآخرة هي دار القرار، والدنيا دار الابتلاء.

إن مفهوم (الظاهرة الدينية) يكشف لنا الأهداف التي يسعى إليها الحداثيون العرب، أمثال محمد أركون ونصر أبو زيد، من خلال ما يدعون أنه تجديد للدين وإعادة لقراءة نصوصه، وسأبين في المبحث القادم موقفهم من قضايا مهمة، مثل جمع القرآن الكريم، والوحي، وغيرها.

المبحث الثاني

موقف بعض الحدائين العرب من علوم القرآن الكريم

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: موقف محمد أركون من جمع القرآن الكريم.

المطلب الثاني: موقف نصر أبو زيد من علوم القرآن الكريم.

المبحث الثاني: موقف بعض الحدائين العرب من علوم القرآن الكريم

المطلب الأول: موقف محمد أركون من جمع القرآن الكريم

يتجه اهتمام الحدائين العرب إلى مسألة جمع القرآن الكريم، والتعرض إلى صحة ثبوته، ويتجه اهتمامهم أيضاً إلى مسألة الوحي؛ من أجل إثبات الظاهرة الدينية، كما سألين في هذا المبحث.

يسرد محمد أركون القصة المتواترة في التراث الإسلامي عن جمع القرآن الكريم، بداية من العهد النبوي، حين كان القرآن الكريم ينزل على النبي - صلى الله عليه وسلم - منجماً، ثم يدعو الصحابة ليقرئهم ما نزل من الآيات، ولا ينفسي أركون هذا الجانب التوثيقي، أي الحفظ في الصدور، لكنه يشكك في كتابة القرآن الكريم كاملاً أو حتى أجزاء كثيرة منه، في زمن النبي - صلى الله عليه وسلم -، يقول: "كان هناك شهود وصحابة يحيطون به أثناء ذلك، وقد حفظوا عن ظهر قلب السور، واحدة بعد الأخرى. ويطيب للتراث المنقول، أن يذكر أن ذلك في حالات معينة، وأن بعض السور كان قد سُجِّل كتابةً فوراً على جلود الحيوانات وأوراق النخيل، أو العظام المسطحة، الخ. واستمر هذا العمل عشرين عاماً"^(١)، ويقول في موضع آخر: "تقول رواية التراث الإسلامي، كما أسلفنا، إن جمع القرآن قد ابتداء إثر موت النبي مباشرة في عام (٦٣٢)م، بل يبدو أنهم قد دُونوا في حياته بعض الآيات. وهكذا تشكَّلت نسخ جزئية مدوّنة على أشياء مادية غير كافية أو مرضية، كالرقّ والعظام المسطحة"^(٢)، وسبب قبول أركون للحفظ الشفهي في عهد النبي - صلى الله عليه وسلم - أن الحفظ الشفهي لا يُعدّ وثيقة تاريخية في علم

(١) محمد أركون - تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص ٢٨٨.

(٢) محمد أركون - الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ص ٨٥.

التاريخ الحديث، ومن ثم ليس له قيمة عنده. أما الإثبات الحقيقي فهو الشاهدة التاريخية، أي القرآن المكتوب؛ ولذلك هو يشكك في توثيق القرآن كتابة في عصر النبوة^(١).

يعتقد أركون أنه من الطبيعي أن يفكر المسلمون في جمع أجزاء القرآن الكريم، بعد وفاة النبي - صلى الله عليه وسلم -، يقول: "فكر الخليفة الأول أبو بكر في جمع أكبر عدد من السور، وكتابتها من أجل حفظها، وتم بذلك تشكيل أول مصحف (مصحف في حالته البدائية)، وقد وضع هذا المصحف عند عائشة بنت أبي بكر وزوجة النبي"^(٢)، نلاحظ أن أركون يجعل من جمع أبي بكر - رضي الله عنه - جمعاً جزئياً، وبناء على ذلك يكون المصحف مصحفاً أولياً بدائياً، أي لا يُعتدُّ بتوثيقه، ثم جاء عثمان - رضي الله عنه - ليجمع القرآن في صيغته النهائية، يقول أركون: "راح الخليفة الثالث عثمان (أحد أعضاء العائلة المعادية لعائلة النبي)، يتخذ قراراً نهائياً بتجميع مختلف الأجزاء المكتوبة سابقاً، والشهادات الشفهية التي أمكن التقاطها من أفواه الصحابة الأول. أدى هذا التجميع عام ٦٥٦م إلى تشكيل نصّ متكامل فرض نهائياً بصفته المصحف الحقيقي لكل كلام الله تعالى، كما كان قد أوحى إلى محمد"^(٣).

إن ما يهدف إليه أركون من خلال نفي أن يكون مصحف أبي بكر كاملاً، وأن يكون مصحف عثمان هو التجميع الحقيقي يظهر في قوله: "هذه هي رواية التراث، وهذه هي الرواية التي تمثل اليوم الموقف الإسلامي العام، التي لها قوة المسلمة التي لا تُناقش ولا تُمسّ. لتُعد صياغة هذه الرواية مرة أخرى: كل كلام الله الموحى به إلى محمد - صلى الله عليه وسلم -، كان قد نُقل بصدق وإخلاص كامل، ثم حُفظ كتابة في المصحف المشكّل زمن عثمان، أي خمسة وعشرين

(١) سأعرض لهذه المسألة بتفصيل أكبر في الفصل الرابع من هذه الدراسة.

(٢) محمد أركون - تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص ٢٨٨.

(٣) محمد أركون - تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص ٢٨٨.

عاماً بعد وفاة النبي . صلى الله عليه وسلم .^(١) إن ما يريد أركون الانطلاق منه، وتمريه دون انتباه من القارئ، أن كتابة القرآن الكريم في العهد النبوي كانت لآيات محددة، وأن جمع أبي بكر رضي الله عنه . للقرآن الكريم كان لبعض سورته، فهي محاولة أولية وبدائية للجمع، وأول مصحف تم جمعه كان بعد خمسة وعشرين عاماً، وبحسب قواعد علم التاريخ الحديث، الذي لا يثق بالرواية الشفهية، تكون الوثيقة الأولى التي تثبت صدق القرآن الكريم، قد كتبت بعد ربع قرن من الزمان.

يقول محمد أركون: "لنذكر الآن المهام العاجلة التي تتطلبها أي مراجعة نقدية للنصّ القرآني. ينبغي أولاً إعادة كتابة قصّة تشكل هذا النص بشكل جديد كلياً. أي نقد القصة الرسمية للتشكيل التي رسّخها التراث المنقول جذرياً"، وهو يشير إلى أن ثمة رواية أخرى لجمع القرآن الكريم، وهو يُعمل هنا قاعدته المفضّلة في فهم التاريخ، أي قراءته من منظور الصراع بين القوى المركزية وقوى الهامش والأطراف؛ فالقرآن الكريم كان يُتلى شفهيّاً، ثم تحوّل إلى قرآن مكتوب، وفي ذلك تحوّل من مجتمع شفهي إلى مجتمع كاتب، فأنجحت الكتابة عصبية بين الدولة الأموية وموظفيها والفقهاء وأهل المدن بعموم، بمقابل عصبية أخرى تكونت في الأطراف، بين كل من يعتمد على الثقافة الشفهية. ويشير أركون إلى أمر أكثر خطورة، وهو أن هذا الصراع أسّسه القرآن الكريم من البداية، في وصف الأطراف بـ (المنافقين، والأعراب، والمشركين، والجاهلية)، مقابل وصف المركز بـ (العلم، والهدى، والنور... الخ). وقد مارست دولة المدينة، أي النبي . صلى الله عليه وسلم . هذا الإقصاء لقوى الأطراف تحت هذه الأسماء، يقول: "فقد لاحظنا في كل المجال الإسلامي، منذ انتصار دولة المدينة النموذجية، أن العصبية الثانية قد حُوربت، ورُفضت،

(١) محمد أركون - تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص ٢٨٨.

وهمّشت، وعند الإمكان صُنِّقَت، كليًا من قبل العصبية الأولى^(١)، أي أن القوى المركزية نتاج طبيعي للنسق القرآني.

يشير أركون إلى أن جمع القرآن الكريم؛ كان من أجل محاولة السيطرة على السلطة الدينية العليا، فالهدف الأساس من جمع أبي بكر - رضي الله عنه - للقرآن الكريم هو السيطرة على الدين؛ من أجل تقوية سلطته السياسية، وهذا يعني أنه - رضي الله عنه - قام بحذف أجزاء من القرآن الكريم وتزوير أجزاء أخرى - وحاشاه ثم حاشاه -، وما تم في عهد عثمان - رضي الله عنه - أشد من ذلك، وقد دُمِّرت كل الوثائق التي تثبت تزوير القرآن الكريم، وهو يُشَبَّه القرآن هنا بالإنجيل، فكما أن نُسخاً من الإنجيل فُقدت في مرحلة ما من التاريخ، فكذلك ثمة نُسخ من المصحف مختلفة عن المصحف الموجود بين أيدينا توجد في مكان ما^(٢).

ويمكن تلخيص القضايا الرئيسة التي طرحها أركون في الآتي:

١. أن القرآن الكريم لم يُكتب في عهد النبي - صلى الله عليه وسلم - إلا في حدود ضيقة وغير مرضية حسب تعبيره.
٢. أن جمع أبي بكر - رضي الله عنه - للمصحف كان بهدف سياسي، وكان جمعاً أولياً جزئياً.

(١) محمد أركون - الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ص ٨٦-٨٧.

(٢) هذه النظرية التي طرحها أركون تعتمد على مقدمات في علم التاريخ الحديث؛ لذلك سأناقشها في الفصل الرابع من هذه الدراسة، ويشير أركون إلى أن أفضل الدراسات التي قامت بنقد الرواية الإسلامية لجمع القرآن الكريم دراسة المستشرق الألماني تيوفيل نولدكه، في كتابه (تاريخ القرآن)، ودراسات بلاشير، ويرى أن هذه الدراسات لا تزال مرفوضة ومهتشة ومهملة من قبل الباحثين المسلمين، وهذا يشير كما سبق إلى عمق الاتصال بين الاستشراق والمنهج الحدائثي.

٣. أن أول جمع حقيقي للقرآن الكريم كان في عهد عثمان . رضي الله عنه .، وكان

لدواعٍ سياسية، ودخله كثير من التحريف.

رد وإبطال مزاعمه في تحريف القرآن الكريم

إن ما ذكره أركون يشير حفيظة أي مسلم غير على دينه، ويشير فيه الدافع القوي إلى مناهضة أفكاره، وتفنيدها وإبطالها، وسأبين ذلك في السطور القادمة.

القضية الأولى: جمع القرآن الكريم بمعنى كتابته في عهد النبي صلى الله عليه وسلم لا شك أن اعتماد الصحابة على الحفظ في الصدور، نال القسط الأكبر من الاهتمام؛ وذلك لأسباب عدة، منها طبيعتهم الأمية، ومنها قلة الإمكانيات التي تمكنهم من الكتابة، ولم يكن هذا خاصًا بالقرآن فقط، بل هو الحال نفسه مع دواوين الشعر والأنساب^(١).

الروايات الصحيحة تثبت لنا نقيض ما زعمه أركون، فمن الثابت أن النبي . صلى الله عليه وسلم . كان كلما نزل عليه شيء من القرآن أمر كتبه الوحي بكتابته، وهؤلاء هم خيرة الصحابة، وفيهم أبو بكر، وعمر، وعثمان، وعلي، ومعاوية، وأبان بن سعيد، وخالد بن الوليد، وأبي بن كعب، وزيد بن ثابت، وثابت بن قيس، وغيرهم رضي الله عنهم أجمعين، فكانوا يكتبون على ما تهياً لهم من العُسْب وهو جريد النخل، واللِّخاف وهي صفائح الحجارة، وما تيسر من جلد أو عظام الأكتاف والأضلاع، وكان يُجمع بعد كتابته ويُوضع في بيت النبي . صلى الله عليه وسلم .^(٢)

(١) انظر: فضل حسن عباس، إتقان البرهان في علوم القرآن، دار الفرقان، عمان، ط١، ١٩٩٧م، ج١، ص ١٩٢.

(٢) انظر: محمد الزرقاني - مناهل العرفان، ج١، ص ٢٠٢.

روى أبو داود والترمذي عن ابن عباس - رضي الله عنهما -، قال: "كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - إذا نزلت عليه سورة، دعا بعض من يكتب، فقال: ضعوا هذه السورة في الموضع الذي يُذكر فيه كذا وكذا"^(١)، وهذا يدلّ بوضوح على أن القرآن الكريم كان يُجمع بعناية فائقة، ومنهجية دقيقة؛ فكانت الآيات التي تنزل تُكتب في مكانها بأمر النبي - صلى الله عليه وسلم - وكانت تودع بعد الكتابة في بيته - عليه الصلاة والسلام -، فلم يمت حتى كان القرآن الكريم كلّه مكتوباً بهذا الشكل، وقد عدّ ابن كثير - رحمه الله - من كتاب الوحي ثلاثة وعشرين صحابياً، قال رحمه الله: "أما كتاب الوحي وغيره بين يديه - صلوات الله وسلامه عليه ورضي الله عنهم أجمعين - فمنهم الخلفاء الأربعة أبو بكر وعمر وعثمان وعلي بن أبي طالب رضي الله عنهم"، ثم ذكر: أبان بن سعيد بن العاص، وأبي بن كعب، وزيد بن ثابت، ومعاذ بن جبل، والأرقم بن أبي الأرقم، واسمه عبدمناف، وثابت بن قيس بن شماس، وحنظلة بن الربيع، وخالد بن سعيد بن العاص، وخالد بن الوليد، والزبير بن العوام، وعبدالله بن سعد بن أبي سرح، وعامر بن فهيرة، وعبدالله بن أرقم، وعبدالله بن زيد بن عبدربه، والعلاء بن الحضرمي، ومحمد بن مسلمة بن جريس، ومعاوية بن أبي سفيان، والمغيرة بن شعبة رضي الله عنهم أجمعين"^(٢).

من هنا يتبيّن أن زعم محمد أركون، أن القرآن لم يُكتب في عهد النبي - صلى الله عليه وسلم - إلا جزئياً وبشكل غير مرضٍ زعم باطل، وتشويش لا مبرر له.

(١) رواه أبو داود في سننه - حديث رقم (٧٨١) ١٦٤/٢، والترمذي في سننه - حديث رقم (٣٠٨٦)، ج ٢، ص ٢٢٥٦.

(٢) إسماعيل بن عمر ابن كثير، البداية والنهاية، تحقيق أحمد عبد الوهاب فتيح، دار زمزم، الرياض، ١٩٩٣م، ج ٥، ص ٢٢٢.

القضية الثانية: جمع القرآن الكريم بمعنى كتابته في عهد أبي بكر رضي الله عنه

واجه أبو بكر . رضي الله عنه . صعوبات وتحديات كثيرة في عهده، منها قتال المرتدين، واستشهاد عدد غير قليل من حفظة القرآن الكريم، بعضهم عدّهم سبعين قارئاً، وبعضهم أوصلهم إلى خمسمئة قارئ^(١)؛ فعظّم الأمر على عمر بن الخطاب . رضي الله عنه .؛ فأشار على أبي بكر . رضي الله عنه . أن يجمع القرآن الكريم؛ خشية ضياعه بموت القراء، وبعد تردّد، رأى أبو بكر أن المصلحة فيما رآه عمر .

روى الإمام البخاري في صحيحه، أن زيد بن ثابت . رضي الله عنه . قال: "أرسل إليّ أبو بكر مَقْتَلِ أهل اليمامة، فإذا عمر بن الخطاب عنده، قال أبو بكر . رضي الله عنه .: "إنّ عمر أتاني فقال: "إنّ القتل قد استحرّ - أي اشتدّ - يوم اليمامة بقراء القرآن، وإني أخشى أن يستحرّ القتل بالقراء بالمواطن؛ فيذهب كثيرٌ من القرآن، وإني أرى أن تأمر بجمع القرآن، قلت: كيف نفعل ما لم يفعله رسول الله . صلى الله عليه وسلم .؟ فقال عمر . رضي الله عنه .: هذا والله خير، فلم يزل عمر يراجعني حتى شرح الله صدري لذلك، ورأيت في ذلك الذي رأى عمر، قال زيد: قال أبو بكر: إنك رجل شاب عاقل لا نتهمك، وقد كنت تكتب الوحي لرسول الله . صلى الله عليه وسلم .، فتتبع القرآن . فاجمعه، فوالله لو كلفوني نقل جبل من الجبال ما كان أثقل عليّ مما أمرني به من جمع القرآن، قلت: كيف تفعلون شيئاً لم يفعله رسول الله . صلى الله عليه وسلم .؟ قال: هو والله خير، فلم يزل أبو بكر يراجعني حتى شرح الله صدري للذي شرح له صدر أبي بكر وعمر . رضي الله عنهما .، فتتبع القرآن أجمعه من العُسب واللّخاف وصدور الرجال، حتى وجدت آخر سورة التوبة مع أبي خزيمة الأنصاري، لم أجدها مع أحد غيره: {لَقَدْ

(١) انظر: محمد الزرقاني - مناهل العرفان، ج ١، ص ٢٠٥ .

جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ (١٢٨) {^(١)، حتى خاتمة براءة، فكانت الصحف عند أبي بكر حتى توفاه الله تعالى، ثم عند عمر في حياته، ثم عند حفصة بنت عمر رضي الله عنهما"^(٢).

ويتبين من الحديث السابق، أن أبا بكر - رضي الله عنه - حين عزم على جمع القرآن الكريم، أراد أن يتم ذلك وفق آلية صارمة، فاختار أكفأ الصحابة لهذه المهمة، وذلك لاجتماع عدة صفات فيه لا تجتمع في غيره، فهو شاب، وعاقل، ولا يُتهم، وكان من كتاب الوحي، وقد انتهج زيد بن ثابت منهجاً صارماً، يتمثل في اشتراط شرطين اثنين لقبول الآيات:

الأول: أن يكون قد كُتِبَ بين يدي النبي - صلى الله عليه وسلم ..

الثاني: أن يكون محفوظاً في صدور الرجال.

وهذا ما عناه زيد - رضي الله عنه - بقوله: "حتى وجدت آخر سورة التوبة مع أبي خزيمة الأنصاري، لم أجدها مع أحد غيره"، فعلى الرغم من حفظه لها، إلا أنه لم يجد من يشهد بأنها كُتبت بين يدي رسول الله - صلى الله عليه وسلم - سوى أبي خزيمة - رضي الله عنه."^(٣).

وهذا يدل بوضوح على أن جمع أبي بكر - رضي الله عنه - للقرآن الكريم كان جمعاً منهجياً دقيقاً قائماً على شروط محددة، وكان شاملاً لكل القرآن الكريم؛ لذلك فادعاء محمد أركون أن هذا الجمع جمع أولي، ادعاء باطل لا مبرر له.

(١) سورة التوبة، آية (١٢٨).

(٢) رواه البخاري في (صحيحه) - كتاب التفسير - باب: (لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ما عنتم حريص

عليكم بالمؤمنين رؤوف رحيم) - حديث رقم (٤٦٧٩)، ج ٨، ص ٣٤٤.

(٣) انظر: فضل عباس - إتقان الرهان، ج ١، ص ٢١٦.

القضية الثالثة: جمع القرآن الكريم في عهد عثمان رضي الله عنه

لما انتشر الإسلام، وتوسعت الفتوحات، وظهر جيل لم يشهد عصر النبوة، وكان القرآن الكريم قد أنزل على سبعة أحرف، وقرئ بقراءات كثيرة، بعضها مروى بالتواتر وأخرى بالآحاد، كان المسلمون يسمعون قراءاتٍ دون أخرى، فإذا تلاقوا في الحج أو الجهاد، استنكر بعضهم قراءة بعض. روى الإمام البخاري في (صحيحه) عن ابن شهاب، أن أنس بن مالك - رضي الله عنه - حدثه: "أن حذيفة بن اليمان قدم على عثمان بن عفان - رضي الله عنهما - وكان يغازي أهل الشام في فتح أرمينية وأذربيجان مع أهل العراق؛ فأفرغ حذيفة اختلافهم في القراءة، فقال حذيفة لعثمان: يا أمير المؤمنين، أدرك هذه الأمة قبل أن يختلفوا في الكتاب اختلاف اليهود والنصارى؛ فأرسل عثمان إلى حفصة: أن أرسلني إلينا بالصُّحُف فننسخها ثم نردها إليك؛ فأرسلت بها حفصة إلى عثمان، فأمر زيد بن ثابت، وعبدالله بن الزبير، وسعيد بن العاص، وعبدالرحمن بن الحارث بن هشام، فنسخوها في المصاحف، وقال عثمان للرهط القريشيين الثلاثة: إذا اختلفتم أنتم وزيد بن ثابت في شيء من القرآن، فاكتبوه بلسان قريش، فإنما أنزل بلسانكم، ففعلوا، حتى إذا نسخوا الصُّحُف في المصاحف، ردَّ عثمان الصُّحُف إلى حفصة، وأرسل إلى كلِّ أفق بمصحف مما نسخوا، وأمر بما سواه من القرآن في كل صحيفة أو مصحف أن يحرق"^(١)، ولم يكن هؤلاء الأربعة - رضي الله عنهم - وحدهم المكلفين بجمع القرآن الكريم، فعن محمد بن سيرين: "لَمَّا أراد عثمان أن يكتب المصاحف جمع له اثني عشر رجلاً من قريش والأنصار، فيهم أبي بن

(١) رواه البخاري في (صحيحه) - كتاب جمع القرآن - باب فضل القرآن - حديث رقم (٤٩٨٦)، ج ٩، ص ١٠.

كعبٍ وزيد بن ثابت^(١)، وهذا يشير إلى أن عددهم كان أكبر من ذلك، وأن (زيد بن ثابت، وعبدالله بن الزبير، وسعيد بن العاص، وعبدالرحمن بن الحرث)، كانوا على رأس هذه المجموعة المكلفة بجمع القرآن الكريم، أو جزءاً منها.

لا بد أن نلاحظ أيضاً أن ادعاء أركون لا يستند إلى روايات حتى نناقشها، وإنما على مسلمة تاريخية، تفيد بأن المدن تتآمر على الأطراف، وهذه المسلمة تفيد أيضاً بأن المجتمعات الكاتبة تزور الحقائق؛ من أجل السيادة على غيرها، وهذا ادعاء لا دليل عليه سوى إصرار أركون على أنه من مسلمات العلم الحديث؛ ففي هذه الحالة يريد منا أركون أن نثبت العكس، بينما المنهج العلمي يجعلنا نطالبه بالدليل على ادعائه، وبالبرهان على اتهاماته.

إن المتأمل في تاريخ المسلمين، يجد أن النزاعات الفردية والسياسية مهما كبرت، لم تكن تصل إلى التلاعب بالقرآن الكريم، بل لم يكن أحد يجرؤ على ذلك أصلاً؛ فهيبة القرآن وانتشاره في كلِّ الأمصار تمنع حتى التفكير في ذلك، ولو حدث مثل هذا لتم كشفه منذ اللحظة الأولى، ولتحدثت عنه كتب التاريخ والروايات. أما أن يتم افتراض ذلك من قبل محمد أركون، ثم يتم إيهام القارئ لكتبه بأنها حقيقة مسلمة، فهو من التخبط الذي لا يقوم على أساس علمي.

(١) رواه ابن أبي داود- كتاب المصاحف- باب جمع عثمان- رضي الله عنه، ج ٤، ص ٣٣.

المطلب الثاني: موقف نصر أبو زيد من علوم القرآن الكريم

آراء نصر أبو زيد فيما يتعلق بقضايا (المكي والمدني، وأسباب النزول، والناسخ والمنسوخ)، لا تختلف كثيراً عن ما ذكره العلماء في كتبهم، ويظهر الفرق في حرص نصر أبو زيد الدائم على توظيف هذه القضايا من أجل إثبات أن القرآن الكريم (مُنْتَج ثقافي)^(١).

أولاً: عرض رأي نصر أبو زيد في بعض مسائل علوم القرآن

يعتقد نصر أبو زيد أن علم المكي والمدني يكشف عن الملامح العامة لتفاعل النصّ مع الواقع. أما علم أسباب النزول فهو يكشف تفاصيل هذا التفاعل^(٢)، يقول: "فإن علم أسباب النزول يزودنا من خلال الحقائق التي يطرحها علينا بمادة جديدة، ترى النصّ استجابةً للواقع، تأييداً أو رفضاً، وتؤكد علاقة (الحوار) و (الجدل) بين النص والواقع"^(٣)، ويعتقد أن الحقيقة التي لا شك فيها، هي أن القرآن الكريم نزل منجّماً على بضع وعشرين سنة، وأن كل آية أو مجموعة آيات نزلت عند سبب خاص استوجب نزولها، وأن الآيات التي نزلت من دون سبب قليلة جداً. اعترض مشركو مكة على نزول القرآن الكريم منجّماً، فأجابهم القرآن الكريم: {وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلاً (٣٢)}^(٤).

(١) مُنتَج ثقافي: يعتقد نصر أبو زيد أن النصّ القرآني اعتمد على (اللغة) في مرحلة تاريخية ما، هذه المرحلة لها ثقافتها ووعياها تجاه العالم، فهو قد تأثر بها، ثم أثر فيها وأسهم في إنتاج الوعي مرة أخرى، وسيأتي تفصيل ذلك في مبحث (اتجاهات الحدائين في توظيف النزعة التاريخية).

(٢) انظر: نصر أبو زيد - مفهوم النص، ص ٧٥.

(٣) نصر أبو زيد - مفهوم النص، ص ٩٧.

(٤) سورة الفرقان، آية (٣٢).

يحاول نصر أبو زيد أن يتعمق في حكمة التنجيم، فيقول: "لكن فهم علماء القرآن لعلّة التنجيم يتجاوز إطار مراعاة حال المتلقي الأول، إلى مقارنة الإحساس بجدلية العلاقة بين النص والواقع. إن السؤال الذي يتبادر إلى الذهن من منظور ديني هو: لماذا كان التنجيم مراعاة للوقائع والأسباب، والله. سبحانه وتعالى. عالم بالوقائع كلها، جملتها وتفصيلها قبل أن تقع؟ ولا شك أن مثل هذا السؤال يتجاهل حقيقة أن الفعل الإلهي في العالم فعل في الزمان والمكان، أي فعل من خلال قوانين العالم ذاته، سواء كان علماً طبيعياً أم علماً اجتماعياً. وإذا كانت هذه القوانين ذاتها من دين من صنع الله، فإن السؤال نفسه يفقد مبرر طرحه"^(١).

تحدث نصر أبو زيد عن مفهوم الوحي بكلام طويل، أكثره يُعدُّ ضمن الخلاف المقبول في مسائل علوم القرآن الكريم، بمعنى أنه لم يأت بجديد، رغم أنه يوهم القارئ بالفرق الذي يحدثه في آرائه^(٢)، وما يثير الاستغراب في كلامه، أنه حاول جاهداً إثبات أنّ الوحي جاء في سياق ثقافي وأرضية معرفية، تسمح للمجتمع بقبوله، ويعني به ثقافة الشعر والكهانة، يقول: "لقد كان ارتباط ظاهري (الشعر والكهانة) بالجنّ في العقل العربي، وما ارتبطت بهما من اعتقاد عربي بإمكانية اتصال بين البشر والجن، هو الأساس الثقافي لظاهرة الوحي الديني ذاتها. ولو تصورنا خلو الثقافة العربية قبل الإسلام من هذه التصورات؛ لكان استيعاب ظاهرة الوحي أمراً مستحيلًا من الوجهة الثقافية، فكيف يمكن للعربي أن يتقبل فكرة نزول ملك من السماء على بشر مثله، ما لم يكن لهذا التصور جذور في تكوينه العقلي والفكري"^(٣).

(١) نصر أبو زيد - مفهوم النص، ص ٩٩.

(٢) تحدث أبو زيد عن الوحي في فصل كامل، انظر: نصر أبو زيد - مفهوم النص، ص ٣١-٥٧.

(٣) نصر أبو زيد - مفهوم النص، ص ٣٤.

ثانياً: مناقشة رأيه

نلاحظ أن نصر أبو زيد تعرّض لثلاث قضايا رئيسة:

١. أسباب النزول.

٢. الحكمة من نزول القرآن الكريم منجّماً.

٣. الوحي.

١. أسباب النزول

تعريف سبب النزول هو: ما نزلت الآية أو الآيات متحدثة عنه أو مبيّنة لحكمه أيام وقوعه^(١)، وله فوائد كثيرة، منها تجلية الحكمة من التشريع وتوضيحها، ومنها فهم الآية وإزالة ما يبدو من إشكالات ظاهرة عند بعض الناس، ومن الملاحظ أن أسباب النزول تعاني من ثغرات عدة، تستحق المراجعة والبحث، منها عدم توثيق الأسانيد، وعدم وجود دراسات نقدية تنتقد السند والمتن.

يذكر العلماء في مبحث أسباب النزول مسألة، يشتركون فيها هم وعلماء الأصول، وهي: (هل العبرة بعموم اللفظ أم بخصوص السبب؟)، وثمة خلاف وأدلة يسوقها أصحاب كل رأي، ويركّز الحداثيون على هذه المسألة، بوصفها المسألة التي قد تثبت محدودية القرآن في هدايته، وأن العلماء اخترعوا هذه المسألة (عموم اللفظ)؛ بغرض إطلاق أحكام القرآن الكريم، لكن الخلاف في حقيقته خلاف يكاد يكون لفظياً، خصوصاً فيما يتعلق بالقرآن الكريم، فالقرآن وإن نزلت بعض آياته بسبب، إلا أن حكمها عام لكل زمان ومكان.

(١) انظر: الزرقاني - مناهل العرفان، ج ١، ص ٨٩.

أما عن ادعاء نصر أبو زيد أن أكثر آيات القرآن نزلت بسبب، فلو استعرضنا ما كتبه السيوطي . رحمه الله . لوجدنا أنه أورد في كتابه تسعمئة وأربعاً وخمسين آية، والواحدي . رحمه الله . أورد ثمانئة وثمانين وخمسين آية، أي أنهما لم يتجاوزا سدس القرآن الكريم، فكيف يقال إن أكثر آيات القرآن الكريم نزلت بسبب؟! هذا مع عدم التسليم بصحة كل هذه المرويات.

والأهم من ذلك أن القرآن الكريم نزل صالحاً لكل زمان ومكان، وهو هدى للناس ورحمة لهم، وهو خاتم الأديان. ومحاولة نصر أبو زيد أن يوظف أسباب النزول؛ ليثبت أن القرآن الكريم (مُنتج ثقافي)، بمعنى أنه نزل في ثقافة معينة، لها خصوصيتها، ولم ينزل لهداية الأجيال التالية لذلك الجيل، فهي محاولة واهية وضعيفة؛ فأسباب النزول تعين على الفهم، ولا تحصر الآية فيمن نزل فيه، فالعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، كما نصَّ على ذلك أهل العلم الراسخون فيه.

٢ . الحكمة من نزول القرآن الكريم منجماً

إن ما يريد أبو زيد قوله، أن القوانين الطبيعية في التصور الإسلامي من صنع الله، وهذا يعني أن الله تعالى يعلم الوقائع قبل وقوعها، فلماذا لا تنزل الآيات إلا بعد وقوع الأحداث؟ ويعتقد أبو زيد أن هذا التصور يمنع تصوراً آخر يرى أن النص جاء استجابةً للواقع، بمعنى أن القوانين الطبيعية والاجتماعية تنشئ حوادث جديدة فتخلق لأجلها الآيات، وهو بهذا يريد التفريق بين تصورين، الأول: يُقدِّس النص عن أن يكون مستجيباً للواقع، ويجعله موجوداً منذ الأزل. والثاني: يجعل النص في موازاة الواقع، يجادله ويحاوِّره.

وفي رأبي أن هذا تعسف واضح؛ فهذه التفرقة التي يسعى إليها أبو زيد لا يريد من خلالها سوى إثبات أن القرآن الكريم (مخلوق)، وأنه من ثم (مُنتج ثقافي)، فالقرآن يسير بموازاة الواقع

دون أن يخلق بعد الحدث، ولا إشكال في هذا؛ لأنَّ المتكلم، هو العليم سبحانه، يعلم بما في الأمور قبل وجودها.

وقد ذكر العلماء في نزول القرآن الكريم منجماً فوائده وأسباباً عدة، منها:

● تثبيت فؤاد النبي . صلى الله عليه وسلم . وتقوية قلبه، فحين يتكرر نزول الملك بالوحي ينشرح بذلك صدر النبي . صلى الله عليه وسلم ، وفي ذلك أيضاً تيسير للحفظ عليه، وفي كلِّ تكرار للنزول يتكرر التحدي بأن يأتوا بمثله، فيتكرر الإعجاز.

● أن التدرج فيه تربية لهذه الأمة الناشئة، وبناء المنظومات، وتحويلها إلى واقع بحاجة إلى أزمنة مديدة، وأداء هذه المهمة . أي تحويل المنظومة الإسلامية إلى واقع . لم تكن لتتم في ثلاث وعشرين سنة، دون وجود الوحي، ونزول القرآن الكريم منجماً سواء كانت الآيات متصلة بسبب -وهي الأقل - أم لا، يجعل تحويل المنظومة إلى واقع معاش أيسر وأسهل، وتُبنى الأفكار بناء صحيحاً، يتكامل بعضها بعضاً، ويعود الجزئي فيها للكلي، وتتضح العلاقات بين كلِّ عناصرها، إن هذه المقابلة بين هذين التصورين وهَمُّ، يريد منا أبو زيد أن تتبعه فيه، فمن يقَدِّس النصَّ لا يمنع اتصاله بالواقع، ومن يعتقد أن القوانين الطبيعية والاجتماعية من صنع الله تعالى، لا يمنع أن تكون الحكمة من تنجيم القرآن الكريم معالجته للوقائع والأحداث.

إن ثمة فرقاً كبيراً بين نصِّ لا يهدف إلا إلى تصوير الواقع، ومعالجة وقتية له، ونصِّ يهدف إلى فهم الواقع ومعالجته، والقرآن الكريم نزل لمعالجة الواقع والارتقاء به إلى آفاق جديدة، وبعد وفاة النبي . صلى الله عليه وسلم . كان على المؤمنين أن

يجعلوه نورهم الذي يهديهم الطريق، فوضعوا قواعد التفسير، وأصول الفقه؛
ليستنبطوا من القرآن ما تستقيم به الحياة.

٣. الوحي

إنّ استدلال نصر أبو زيد، بأن وجود الشعر والكهانة كان مهيمًا لتقبُّل الوحي غريب جدًّا،
فاليهود والنصارى كانوا يسكنون المدينة المنورة، ولأهل مكة رحلتا الشتاء والصيف، اللتان تتيحان
لهم الالتقاء بأهل الكتاب، والحنفاء كانوا موجودين على قلتهم، والاستدلال بكلّ هذا أقرب من
الاستدلال بالشعر والكهانة.

ولعل السؤال هنا: هل كان أبو زيد يرمي من كلامه إلى المساواة بين الكهانة والوحي؟

لم أجد في عباراته ما يدلُّ على ذلك، وهو من ناحية أخرى لا يستدل بهذه المقارنة على
إثبات الظاهرة الدينية، كما يفعل محمد أركون بطرق أخرى، فهل (الظاهرة الدينية) هي
المسكوت عنه في كلامه؟ أي إنه لم يستطع التصريح بما على خلاف أركون؟ أم إنه لم يصل إلى
هذا العمق الفلسفي الذي يطرحه مفكرو ما بعد الحداثة؛ فخلط الأمور ببعضها؟ كل هذا وارد
ومحتمل.

لكن لا يمكننا أن نتجاهل أن الجمع بين (الكهانة) و (النبوة) في سياق واحد، يجعل
القارئ المبتدئ يتوهم التشابه بين الاثنین، ويقلل من هيبة الوحي أمام أساطير الكهان؛ فيجعل
ما يهذي به الكاهن مساويًا لما يتكلم به النبي، وهذا من سوء الأدب، والتلاعب بالقارئ،
خصوصاً أن الهدف الذي ذكره نصر أبو زيد من خلال ذكر الكهانة يمكن إثباته بغير ذلك.

بل في كلام نصر أبو زيد ما يثير الاستغراب، فهو يرى أن القرآن الكريم لم يتجاهل هذه الفكرة، فقد سمى سورة كاملة بسورة (الجن)، بمعنى أنه اعتمد على هذه الثقافة السائدة؛ ليتقبل الناس نزول الوحي^(١)، فلماذا لا يتحدث نصر أبو زيد عن سورة إبراهيم، وسورة مريم، وسورة الكهف، وغيرها من السور وقصص الأنبياء، ويقول إن القرآن الكريم رشح فكرة النبوة بدل أن يتلاعب بالكلام، ويحاول أن يبين أنه اعتمد على ثقافة الجن، واستثمرها.

(١) انظر: نصر أبو زيد - مفهوم النص، ص ٣٤.

المبحث الثالث

موقف بعض الحدائين العرب من التفسير والمفسرين

© Arabic Digital Library-Yarmouk University

المبحث الثالث: موقف بعض الحدائين العرب من التفسير والمفسرين

بعد مناقشة شبهات محمد أركون ونصر أبو زيد وإبطالها بالنسبة لما تعرضا له من قضايا علوم القرآن الكريم، سأنتقل إلى مناقشتها وإبطال شبهاتهما بالنسبة للتفسير والمفسرين.

موقف محمد أركون من التفسير والمفسرين

ينطلق محمد أركون في توصيفه للتفسير والمفسرين من قاعدته لفهم التاريخ، وهي الصراع بين (القوى المركزية) و (قوى الهامش والأطراف)، التي مرّت معنا سابقاً^(١)، أي أن ثمة صراعاً مريراً جرى بين الفرق الإسلامية، وبين السنة والشيعية على وجه الخصوص؛ من أجل السيطرة على السيادة الدينية، ولم يكن ذلك بمعزل عن التنافس السياسي، فحاجة الأمويين إلى تفسير للقرآن الكريم تكرّس سلطتهم، هو ما أدّى إلى تحالفهم مع أهل السنة^(٢).

بيّن أركون كيفية تشكّل ما يسمّيه بـ (الأرثوذكسية الإسلامية)، ويعني بها الفئة التي تمتلك السيادة العليا الدينية وتقضي من سواها، هذه الفئة ابتداءً تشكّلها مع بداية نزول الوحي، فالقرآن الكريم كان يُنقل شفهيًا وكذلك السنة النبوية، ولم يُدوّن شيءٌ من القرآن والسنة إلا بعد وفاة النبي . صلى الله عليه وسلم .، وهذا يعني - كما يقول أركون - أنه: "في أثناء عملية الانتقال من التراث الشفهي إلى التراث الكتابي تضيع أشياء، أو تحوّر أشياء، أو تُضاف بعض الأشياء؛ لأن كلّ ذلك يعتمد على الذاكرة البشرية. وهي ليست معصومة إلا في نظر المؤمنين التقليديين، الذين يصدقون كلّ شيء"^(٣)، وهذه المدوّنات المحرّفة في رأيه، تقوم على نظام

(١) انظر منهجه الفكري في المطلب الثاني من مبحث (نشأة الحدائنة وأبرز معالمها).

(٢) انظر: محمد أركون - تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص ٢٠٩.

(٣) محمد أركون - قضايا في نقد العقل الديني، ص ٢٣٢.

(العقائد، واللاعقائد)، بمعنى أن كل التراث الإسلامي يتحدث عن عقيدة المؤمنين، وعقيدة المخالفين، فالحديث دائماً عن (نحن) و (هم)، ويرى أن ذلك هو السبب الرئيس في تشكُّل الأرثوذكسية، أي التعصب الديني لعقيدة وحقيقة واحدة، بل إن الأمر أسوأ من ذلك - في رأيه -، فالأرثوذكسية الإسلامية تربط الناس بالشعائر التعبدية، فيقول: "ثم يعود هذا التراث في خط الرجعة بدوره لكي يخدم العقل الأرثوذكسي، وذلك عن طريق المحافظة الصارمة على هذه المسلّمات البدئية. وتتم هذه المحافظة عن طريق إلزام كل مؤمن بتقديم الطاعة لنظام العقائد واللاعقائد المحدد والمبلور في كل عقيدة أرثوذكسية، (انظر عقيدة ابن بطة، أو ابن تيمية، وعقائد أئمة الشيعة... إلخ). كما يطلب منه (أي من المؤمن التقليدي) الخضوع للشعائر والعبادات الدينية، التي تجعله يتقمّص من الداخل كل النظام النفسي - والمعنوي - والاجتماعي - والسياسي للتراث المقدّس، (بالمعنى الفيزيائي والجسدي لكلمة تقمّص). وهكذا يترسّخ التراث الأرثوذكسي بمرور الزمن، ويصبح مقدساً، ومن ثم فلا تمكن مناقشته أو طرح الأسئلة عليه أو الكشف عن تاريخيته"^(١).

كما يرى أركون أن ثمة ثلاثة أركان لكل تراث، يقول: "العنف، والتقديس، والحقيقة، هذه هي الأركان الثلاثة لكلِّ تراثٍ مُشكَّل ومشكَّل للكينونة الجماعية، أو للوجود الجماعي على الأرض. ولا تخلو منها أمة من الأمم أو قبيلة من القبائل أو دين من الأديان. والجماعة مستعدة للعنف؛ من أجل الدفاع عن حقيقتها المقدسة. والإنسان بحاجة إلى عنف وإلى تقديس، وإلى حقيقة لكي يعيش، لكي يجد له معنى على هذه الأرض؛ فالعنف مرتبط بالتقديس، والتقديس مرتبط بالعنف، وكلاهما مرتبطان بالحقيقة، أو بما يعتقدان أنه الحقيقة، والحقيقة مقدسة وتستحق

(١) محمد أركون - قضايا في نقد العقل الديني، ص ٢٣٢-٢٣٣.

أن يُسفك من أجلها الدم. هذا هو المنطق الذي ساد الوجود البشري في كل المجتمعات والأديان والعصور"^(١).

موقف نصر أبو زيد من التفسير والمفسرين

أما نصر أبو زيد فينطلق في توصيفه للمفسرين من قاعدة (المركز والهامش)، وتعني أن ثمة مركزاً في التاريخ الإسلامي اعتمد على تحالف سلطتين، الأولى: السلطة الدينية المتمثلة في مرجعية النص الديني. الثانية: السلطة السياسية المتمثلة في مرجعية الخليفة^(٢)، وهذا التحالف كان لصالح السلطة السياسية بالطبع، فكل من الفقيه والمفسر والمحدث كان موظفاً في الدولة. يقول أبو زيد: "وقد أدى التوحيد بين سلطة النص الديني وسلطة النظام السياسي، إلى نتائج خطيرة على مستوى آليات العقل العربي المسلم في إنتاج المعرفة، حيث أصبحت النصوص الدينية الإطار المرجعي الأول والأخير بالنسبة لكل القوى الاجتماعية والسياسية، هذا من جهة. ومن جهة أخرى ظل تأويل النصوص يدور دائماً وعين المفكر وعقله على اتجاه السلطة السياسية، تأييداً أو معارضة، وبذلك انحصرت حركة العقل بين قطبين: أحدهما النص الديني، وثانيهما السلطة السياسية"^(٣)، وهو يعني ب(المركز) تحالف أهل السنة مع الدولة الأموية، أما (الهامش) فهم المعتزلة، وهم في رأيه يحملون التنوير والعقلانية الدينية، لكنهم مع ذلك لم يسلموا من التواطؤ مع

(١) محمد أركون - قضايا في نقد العقل الديني، ص ٢٣٥.

(٢) وهي شبيهة إلى حد ما بقاعدة محمد أركون (المجتمعات الكاتبة والمجتمعات الشفهية).

(٣) نصر أبو زيد - الخطاب والتأويل، ص ١٣١.

السياسي، فحين واتتهم الفرصة تحالفوا مع الخليفة المأمون؛ من أجل ترسيخ عقيدة (خلق القرآن)، ومع ذلك ظلوا مهمشين طيلة التاريخ^(١).

كيف يبنى نصر أبو زيد نموذج هذا المركز - أي أهل السنة-، الذي يُعدُّ الخطاب الإسلامي المعاصر امتداداً له؟ يرى أبو زيد أن هذا النموذج تشكّل ابتداءً في معتقدات أبي الحسن الأشعري^(٢)، واكتمل في معتقدات ابن عربي^(٣)، مروراً بعلماء آخرين أبرزهم: (الزركشي^(٤)، وأبو حامد الغزالي^(٥)، وابن تيمية^(٦)... وغيرهم)، والخطاب الإسلامي المعاصر هو

(١) انظر: نصر أبو زيد- الخطاب والتأويل، ص ١٣١-١٣٣.

(٢) أبو الحسن الأشعري: عاش بين (٢٦٠-٣٢٤هـ)، علي بن إسماعيل بن إسحاق، أبو الحسن من نسل الصحابي أبي موسى الأشعري مؤسس مذهب الأشاعرة، كان من الأئمة المتكلمين المجتهدين. ولد في البصرة وتلقى مذهب المعتزلة وتقدم فيهم، ثم رجع وجهر بخلافهم وتوفي ببغداد، قيل إن مصنفاته بلغت ثلاثمائة كتاب، منها: إمامة الصديق، والرد على المجسمة، ومقالات الإسلاميين، والإبانة عن أصول الديانة. انظر: خير الدين الزركلي، الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، ط ١٩٩٠م، ج ٤، ص ٢٦٣.

(٣) ابن عربي: عاش بين (٥٥٨-٦٣٨هـ)، محمد بن علي بن محمد بن عربي، أبو بكر الحاقمي الطائي الأندلسي المعروف بمحيي الدين بن عربي، الملقب بالشيخ الأكبر، فيلسوف من أئمة المتكلمين في كل علم، ولد في الأندلس وقام برحلة فزار الشام وبلاد الروم والعراق والحجاز، وأنكر عليه أهل الديار المصرية (شطحات) صدرت عنه؛ فعمل بعضهم على إراقة دمه، وحبس فسعى في خلاصه علي بن فتح البجائي فنجا واستقر في دمشق وتوفي فيها، له نحو أربعمئة كتاب ورسالة منها: الفتوحات المكية، ومحاضرة الأبرار ومسامرة الأخيار، ومفاتيح الغيب. انظر: الزركلي- الأعلام: ٦/٢٦١.

(٤) الزركشي: عاش بين (٧٤٥-٧٩٤هـ)، محمد بن بهادر بن عبدالله الزركشي أبو عبدالله، بدر الدين، عالم بفقهاء الشافعية والأصول، تركي الأصل، مصري المولد والوفاة، له تصانيف كثيرة في فنون عدة، منها: لقطه العجلان، وإعلام الساجد بأحكام المساجد، والديباج في توضيح المنهاج. انظر: الزركلي- الأعلام، ج ٦، ص ٦٠.

(٥) الغزالي: عاش بين (٤٥٠-٥٠٥هـ)، محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسي، أبو حامد، حجة الإسلام، فيلسوف، متصوف، له نحو مئتي مصنف، مولده ووفاته في الطابران، رحل إلى نيسابور ثم إلى بغداد فالحجاز فبلاد الشام فمصر، وعاد إلى بلده، نسبتة إلى صناعة الغزل، من كتبه: إحياء علوم الدين، وحمات الفلاسفة، والاقتصاد في الاعتقاد، ومحك النظر، ومعارج القدس في أحوال النفس، والفرق بين الصالح وغير الصالح، ومقاصد الفلاسفة. انظر: الزركلي- الأعلام، ج ٧، ص ٢٢.

(٦) ابن تيمية: عاش بين (٦٦١-٧٢٨هـ)، أحمد بن عبدالحليم بن عبدالسلام بن عبدالله بن أبي القاسم، الحضرمي الميربي الحارثي الدمشقي الحنبلي أبو العباس، تقي الدين ابن تيمية: الإمام، شيخ الإسلام. ولد في حران وتحول به أبوه إلى

الامتداد الطبيعي له، وأبرز هؤلاء العلماء وأكثرهم تأثيراً في هذا المركز هو الإمام الغزالي، بل يعتقد أبو زيد أن كتبه تُعدُّ المصدر الثاني للخطاب الإسلامي المعاصر بعد القرآن الكريم^(١)؛ لذلك يحاول أن يشرح هذا النموذج بناءً على دراسة آرائه، إضافة إلى آراء ابن عربي بوصفه خاتمة هذه الأفكار، وهي في رأيه على النحو الآتي:

أولاً: إن الوحي في مفهوم كلٍّ من الغزالي وابن عربي يهدف إلى تعريف الإنسان بالله تعالى، فمعرفة الله - عزَّ وجلَّ - هي المقصود الأعظم من الدين ومن القرآن الكريم، في حين أن المفترض هو العكس، يقول نصر أبوزيد: "إن حركة الوحي النازلة من الله إلى الإنسان، التي تعني الكشف والإفصاح والبيان، قد تحولت في الفكر الديني المتأخر إلى حركة صعود من جانب الإنسان، سعياً إلى الله ذاته، وعلى حين كانت حركة الوحي في بدايتها تستهدف الإنسان بما هو عضو في جماعة، ومن ثمَّ تستهدف إعادة بناء الواقع؛ لتحقيق مصلحة الإنسان وإشباع حاجاته المادية والروحية، فقد كانت الحركة الإنسانية في التصورات الصوفية حركة للخلاص الذاتي الفردي، بمعاينة المطلق والفناء فيه"^(٢).

ثانياً: تركز اهتمام الأشاعرة على المتكلم - الله عزَّ وجلَّ -؛ لذلك قالوا إن القرآن الكريم كلامه تعالى، والكلام صفته الذاتية، يقول أبو زيد: "وعلى حين ركزت الاتجاهات العقلية التي يُعدُّ المعتزلة أشهر ممثليها، على الإنسان بوصفه المخاطب بالنص والمستهدف من تعاليمه، كما أننا استوعبت النصَّ على أساس أنه (فعل مخلوق)، نجد أن الأشاعرة قد ركَّزوا على الطرف

دمشق فنيغ واشتهر. سجن مدة ونقل إلى الإسكندرية ثم أطلق فسافر إلى دمشق سنة ٧١٢هـ، واعتقل بها سنة ٧٢٠هـ، وأطلق ثم أعيد ومات معتقلاً بقلعة دمشق، فخرجت دمشق كلها في جنازته، كان كثير البحث في فنون الحكمة، داعية إصلاح في الدين، آية في التفسير والأصول، فصيح اللسان، قلمه ولسانه متقاربان، من تصانيفه: الجوامع، والسياسة الشرعية، والفتاوى، والإيمان، والجمع بين النقل والعقل. انظر: الزركلي - الأعلام، ج ١، ص ١٤٤.

(١) انظر: نصر أبو زيد - الخطاب والتأويل، ص ٢٨.

(٢) نصر أبو زيد - مفهوم النص، ص ٢٤٥.

الآخر، طرف القائل، ومن ثم كان تصورهم للنصّ أنه (صفة) ذاتية للقائل لا فعلاً من أفعاله. وكان من الطبيعي أن تتضاءل في هذا التصور قيمة (الإنسان) الذي يمثّل الطرف الآخر - طرف المتلقي - في عملية الوحي، بل في مفهوم النص^(١).

ثالثاً: من هذا التصور السنيّ انبثق الاتجاه الصوفي، فابن عربي مثلاً يؤكد أنه أشعري، يقول أبو زيد: "لكن الفكر الأشعري قد عانق التوجه الصوفي، وامتزج به امتزاجاً تاماً عند الغزالي، قبل ابن عربي بقرن من الزمان"^(٢)؛ فالغزالي يعتقد أن غاية الوجود الإنساني على الأرض تنحصر في تحقيق الفوز والنجاة في الآخرة، وهذا الفوز لا يتم تحقيقه إلا عبر الزهد في الدنيا والانقطاع إلى الله تعالى وترك ما سواه.

ولا يكتفي نصر أبو زيد ببناء هذا النموذج لأهل السنة، بل يبيّن تسلسلاً فكرياً ممتداً،

فيذكر - على سبيل المثال - التسلسل الآتي:

● أهل السنة يعتقدون أن القرآن الكريم غير مخلوق، ينبني على ذلك اعتقادهم أن اللغة قائمة في أصلها على التوقيف، وأنها جاءت من عند الله تعالى.

● المعتزلة يعتقدون أن القرآن الكريم مخلوق، ينبني على ذلك اعتقادهم أن اللغة قائمة في أصلها على الاصطلاح.

ولا يتردد أبو زيد في ربط هذه المعادلة بالنزعة الإنسانية، فيقول: "تعودنا أن نمر على هذا العراك مرور الكرام، مكتفين من نتائجه بالقول إن معظم الفرقاء قد اتفقوا على أن (المواضعة) والاصطلاح أساس الدلالة في اللغة، ومعتبرين خلافهم حول (أصل) المواضعة شأناً لا يعيننا من منظور علم اللغة الحديث. والحقيقة أن هذا الشأن مما يعني دراستنا هذه؛ لارتباطه بمسألة من

(١) نصر أبو زيد - مفهوم النص، ص ٢٤٥.

(٢) نصر أبو زيد - مفهوم النص، ص ٢٤٦.

يقود عربة المجاز، وإلى أين يوجهها: هل توجه لتأكيد فاعلية الإنسان؟ أم توجه لنفي فاعليته لحساب الفاعلية الإلهية المطلقة؟"، ثم يقول: "هل اللغة بكل ما تمثله من نشاط وفاعلية معرفية وثقافية إبداع إنساني، يحدد القوانين التي على أساسها ينتزل الرب إلى العبد، أم أنها هبة إلهية ضمن الهبات الإلهية العديدة التي وهبها الرب للإنسان لكي يعود إلى فردوسه الذي طرد منه؟ وإذا كان المنظور الديني البسيط والساذج، لا يجد تعارضاً بين الطريقتين، فإن الصياغات الأيديولوجية تصر على تعميق التعارض بين القدرة الإلهية والقدرة الإنسانية، بحيث لا يتم التسليم بالأولى إلا بنفي الثانية نفيًا تامًا ومطلقاً"^(١).

مناقشة رأي محمد أركون

مر معنا مناقشة رأي أركون في تحريف القرآن الكريم، وسأناقش هنا ثلاث قضايا: (كتابة التراث من خلال نظام العقائد واللاعقائد)، (والشعائر الإسلامية)، (والعنف والحقيقة).

أولاً: كتابة التراث من خلال نظام (العقائد واللاعقائد)

إن تحريف القرآن الكريم - في تصور أركون - أدى إلى أن يُكتب التراث من خلال نظام (العقائد، اللاعقائد)؛ ما أضفى التقديس على هذه الأرثوذكسية حسب وصفه، لكنَّ أيَّ قراءة سريعة لكتابات أركون، يجد القارئ أنها كلها قائمة على (العقائد، اللاعقائد)، فهو دائم الحديث عن الفكر الإسلامي والفكر الاستشراقي، ويتوجه لهما بالنقد؛ ليثبت (العقل الاستطلاعي) أو (عقل ما بعد الحداثة)، وقد مرَّ معنا أن (الأنا) لا يتم تحديدها والتعمق فيها إلا من خلال معرفة (الآخر)، فهذا الذي يعنيه أركون على التراث الإسلامي، هو طريقة جميع

(١) نصر أبو زيد - النص والسلطة والحقيقة، ص ١٨٩.

من يتحدث عن الهوية، وعن المعتقدات الخاصة به، ففي حين يظن أركون أن النسبية المطلقة التي تميز عقل ما بعد الحداثة تعفيه من نظام (العقائد)، يجد نفسه مثقلاً بها.

بمعنى آخر، إن اعتقاد الإنسان أن ثمة حقيقة في الوجود، وأنه يسعى للبحث عنها، وأن القرآن الكريم جاء بما، يجعله يتحدث عن العقيدة الصحيحة، والعقيدة الأخرى الفاسدة، بل حتى من لا يؤمن بدين ما تجده يتحدث بهذه الطريقة، فهذا هو أركون، وهاهم فلاسفة ما بعد الحداثة يتحدثون عن أفكارهم الصحيحة وأفكار مخالفيهم الفاسدة برأيهم.

إن وصف أركون التراث الإسلامي بأنه كتب بنظام (العقائد واللاعقائد)، هي محاولة للإشارة إلى أن التراث مارس الإقصائية للعقائد والأفكار الأخرى، وهي محاولة واهية لا تقوم على حجة، ولا يؤيدها الدليل.

ثانياً: الشعائر الإسلامية

يشير أركون في أكثر من موضع، إلى أن الشعائر الإسلامية أكبر عقبة أمام انتشار فكرة (النسبية المطلقة)^(١)، فالإسلام ليس حالة ذهنية يعيشها المرء، بل هي حالة تجسد، يجيها في اليوم خمس مرات، وهذا يعني أن المسلم قد امتزجت أفكاره بحركات جسده، أي بنظام يومه، فحتى لو حاول الابتعاد عن الدين فسيشعر بغربة مفارقة عادات جسدية، اعتاد عليها سنوات طويلة، وهذا الكلام صحيح، لكن ما يخطئ فيه أركون أنه يجعل الشعائر وسيلة لتقديس اتجاه ديني معيّن، وهو ليس كذلك، بل هو إسلام يعيشه المسلم بغض النظر عن مذهبه وآرائه.

(١) النسبية المطلقة: مذهب يرى أن كل معرفة أو كل معرفة بشرية هي نسبية، والنسبية الأخلاقية مذهب يرى أن فكرة الخير

والخير تتقلب بتقلب الأزمان والمجتمعات. انظر: موسوعة لالاند الفلسفية، ج ٣، ص ١٢٠.

إن ما يعتقده أركون عقبة أمام النسبية المطلقة، نعتقد جازمين أنه قوة يختص به ديننا الإسلامي، نوافقه على أن من أهم أسباب تمسك المسلمين بدينهم، ونفورهم من أطروحات (النسبية المطلقة)، ارتباطهم الروحي والجسدي بالدين، وشعورهم بأن الحياة لا يمكن أن تكون دون هذه العبادات التي اعتادوا عليها.

ثالثاً: العنف والحقيقة

إن أركون يرمي من خلال هذا التحليل "للوجود الجماعي على الأرض"، إلى جعل الحقيقة هي أساس العنف؛ فالحقيقة تؤدي إلى التقديس، والتقديس يولد العنف، وبذلك يجد الإنسان معنى لحياته. إنه يشير بهذه الأركان إلى كل الأديان، إلى من يعتقد أن ثمة حقيقة، وهو يريد أن يؤكد أن التسامح مستحيل مع الإيمان بثبات الحقيقة.

إن الحل في رأي أركون يكمن في النسبية المطلقة، مع أننا لو تأملنا في العنف الذي تولد في الحربين العالميتين الأولى والثانية، لا نجد مبنياً على الاعتقاد بوجود الحقيقة الدينية، بل جاء بعد أربعة قرون من محاولات تدميرها، ونزع الدين من نفوس الناس. إن أركون يتجاهل العنف المتولد عن الدول الاستعمارية التي نهبت ثروات العالم الإسلامي، وسالت بسببها دماء الأبرياء، ويحدثنا عن عنف مفرق هنا وهناك، يجعله الإعلام الغربي فزاعة لإخافة الناس من الدين والحقيقة.

مناقشة رأي نصر أبو زيد

سأناقش رأي نصر أبو زيد من خلال قضيتين: (نموذج أهل السنة والجماعة، نظرية المركز والهامش)، و (إلزام أهل السنة بآراء لا تلزمهم).

أولاً: نموذج أهل السنة والجماعة، نظرية (المركز والهامش)

نلاحظ هنا أن ثمة ثلاثة تصورات رئيسة - في رأي أبو زيد - يبنى بعضها على بعض لتشكيل منظومة أفكار أهل السنة، تبتدئ بالاعتقاد أن مقصود الوحي هو الله تعالى وليس الإنسان، وبناءً على ذلك قال أهل السنة إن القرآن كلام الله، والكلام صفة ذاتية، ثم أضافوا إلى ذلك البعد الصوفي، في جعل الآخرة هي الأساس وليست الدنيا، بل إن هجر الدنيا هو أفضل طريق للآخرة، وهذا على عكس المعتزلة الذين قالوا إن المقصود من الوحي هو الإنسان، وبناءً عليه قالوا إن القرآن مخلوق؛ لذلك تكون الدنيا هي المقصودة. إن ما يريد نصر أبو زيد إثباته هنا، أن التصور السني يفتقد النزعة الإنسانية على عكس المعتزلة؛ فالدين كما يرى نصر أبو زيد جاء من أجل الإنسان فقط، والنص من أجل التقدم والحضارة والنهضة لا غير، و (الإله) مهمش في تصوره، فهو ليس مقصوداً ولا مراداً، من هنا يقع تعارض واضح وصارخ بين هذه الثنائيات (الله تعالى والإنسان)، (الدنيا والآخرة)، (عالم الغيب وعالم الشهادة).

إن ما يثير الاستغراب هنا أن نصر أبو زيد حين يتحدث عن الخطاب الإسلامي المعاصر، فإنه يقصد بشكل رئيس، الخطاب الإسلامي السياسي، أي الحركات الإسلامية التي منها حركة الإخوان المسلمين، وقد اختلطت بهم فترة من حياته واطلع على كتاباتهم، وإنَّ أيَّ قارئ لكتابات رواد الفكر الإسلامي المعاصر، يعلم على وجه اليقين أن كتابات الإمام الغزالي ليست المصدر الأول ولا الثاني للأفكار، بل ربما لا تُعدُّ من المصادر الرئيسية، فضلاً عن كتابات ابن عربي التي لا تكاد تجد عزواً لها في كتبهم المعاصرة، بل ربما يُعد الرجوع لها تحمة لا بد من الدفاع عنها. ونصر أبو زيد يُعدُّ كتابات الغزالي وابن عربي هي الممثل الحقيقي لهذا الفكر، ولا يحاول أن يبرهن على هذا الأمر، بل يعده مسلمة يبنى عليها ما بعدها.

من الأسباب الرئيسة التي دفعت (أبو زيد) إلى دراسة فكر ابن عربي، البحث عن فكر آخر مواز للفكر السني، أي أنه أراد أن يجعل من الفكر الصوفي المعتمد على التأويل الباطني خصماً لأهل السنة، لكنه وجد أن ابن عربي لا يختلف كثيراً عن الاتجاه السني بعموم - هكذا يقول -، فجعلهم نموذجاً واحداً، بل جعل فكر ابن عربي محصلة الاتجاه السني في التأويل.

إن الانتقاد الرئيس الذي أحفظه على هذا النموذج السني، الذي يبينه أبو زيد، أنه يقيم مقابلة بين طرفين وهما أهل السنة والمعتزلة، ويتصور أن تركيز أهل السنة كان على (الله تعالى)، بينما كان تركيز المعتزلة على (الإنسان)؛ وقد أدى ذلك إلى تفرع التصورات تجاه القرآن الكريم والحياة الدنيا. إن أبو زيد يفترض أنه إذا كانت الغاية من القرآن الكريم هي معرفة الله تعالى، فهذا يدل على هامشية الإنسان، بمعنى أن المراد من وجود الإنسان الفناء في الله تعالى دون اعتبار له، أي إننا نزرع عنه كل معاني التكريم، ولكن الأمر ليس كذلك.

ذكرت سابقاً أن الغاية العظمى من الوجود هي معرفة الله تعالى، هذه المعرفة هي التي أعطت الإنسان شرف التكريم، فلولا ورود النص بأن الله تعالى خلق الإنسان، وأنه نفخ فيه من روحه، وأنه سخر له ما في السماوات وما في الأرض، وأنه جعله مستخلفاً في هذه الحياة، لكان فعل الإنسان يُعدُّ تجبراً وطغياناً وتجاوزاً للحدود، فهو يأخذ من ثروات الكون دون اعتبار لغيره من المخلوقات، فلماذا لا يتقاسمها معهم مثلاً؟ وهو يمارس دور الحاكم والوصي والمسؤول عن إقامة الحضارات دون تفويض منها كذلك، فمن الذي أعطاه الحق في هذه المركزية التي يعيشها؟ إن مركزية الخالق في الفكر الإسلامي هي التي أعطت الإنسان هذا الحق، فمن مركزية الخالق المطلقة ينطلق الإنسان إلى مركزيته في عالم الشهادة.

إن الله تعالى خلق الإنسان لعبادته، وهو غني عن ذلك، ولا تزيده الطاعة ولا تنقصه المعصية مثقال ذرة، وهذا يعني أن كل ما يصدر عن الإنسان من طاعة سواء أكانت بالقلب أم

باللسان أم بالجوارح، إنما تعود بفائدتها الحقيقية على الإنسان نفسه، وكذلك المعصية تعود بضررها على الإنسان نفسه؛ فالغاية من إرسال الرسل وإنزال الشرائع إصلاح حال الإنسان والارتقاء به، فالتصور الصحيح للـ (الإله)، وسائر عالم الغيب، يعود بنفعه على الإنسان نفسه، كما أن التصور الخاطئ للـ (الإله)، وسائر عالم الغيب يعود بضرره على الإنسان نفسه، وأداء العبادات على وجهها الصحيح يعود بنفعه على الإنسان نفسه، كما أن أداء الطقوس الفاسدة يعود بضرره على الإنسان نفسه، والله تعالى هو الغني الحميد، وهو سبحانه مع غناه يجب من اقترب منه، فتصل الحال إلى وجود علاقة تبادلية بين الخالق وعبده، كما يقول تعالى: {يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ} ^(١)، فمع غناه عنهم يقربهم إليه.

إن الآخرة هي المال وهي الهدف الأسمى، وهذا ما يعطي العمل في الدنيا قيمته الحقيقية، فالحياة مكان الابتلاء - أي الاستخلاف -، وهو ما يعطي الحياة معنى وقيمة، فمن دون الآخرة تفتقد الحياة معنى العدل الكامل، فقد يعمل المرء دون أن يبني ما عمله، بل قد تبدو العيشية في الحياة أكثر منطقية من محاولات الإصلاح. وإن مفهوم الاستخلاف يجعل الحضور الجسدي والذهني في الحياة أمراً مراداً شرعاً؛ لذلك نهي الإسلام عن الرهبانية.

إن هذه الثنائيات: (الله تعالى والإنسان)، (الدنيا والآخرة)، (الغيب والشهادة)، تبدو منسجمة منتظمة في نصوص الكتاب والسنة، وإن هذا التعارض الذي يتصوره أبو زيد تعارض مفتعل يحاول ترسيخه، بل إن ما يريد نصر أبو زيد إثباته، هو افتقار النموذج الستّي للنزعة الإنسانية، وليس صحيحاً أن الفرق بين أهل السنة والمعتزلة يكمن في التركيز على (الله تعالى) أو (الإنسان)، بل إن هذا الانسجام هو قاسم مشترك بينهما، وأما الأفكار الأخرى التي يجعلها أبو

(١) سورة المائدة، آية (٥٤).

زيد امتداداً للتصور السني، مثل احتقار الدنيا، واعتزالها، والفناء في الله تعالى، فإن أي قراءة في الفكر الإسلامي المعاصر، تبين أنها بعيدة عن هذه التصورات.

ثانياً: إلزام أهل السنة بآراء لا تلزمهم

إن هذا النموذج الذي يبينه نصر أبو زيد لأهل السنة يعني - عنده - أن ثمة سلسلة من الأفكار يتلو بعضها بعضاً، وأنه لولا التصور الأول لما جاء الثاني، ولولا الثاني لما جاء الثالث، ولا يمكن لصاحب هذا الرأي الرابع - مثلاً - إلا أن يكون صدر عن سلسلة معلومة من التصورات. وإذا دققنا النظر في هذه التصورات وتسلسلها، وجدنا أن هذا النموذج ضعيف غير قادر على التماسك، وقد بينت توهم التعارض بين (الله تعالى) و (الإنسان)، الذي يصرّ عليه أبو زيد. وما يهمنا هنا إصراره كذلك على أن ثمة نموذجين، بحيث لا يمكن أن يصدر القول بمواضع اللغة إلا لمن ينتصر للإنسان، ولا يمكن أن يصدر القول بتوقيف اللغة إلا لمن ينتصر للإله.

وقد يبدو سبب الاختلاف في بعض المسائل عائداً في أصله إلى اختلاف عقدي بين الفرق الإسلامية، لكن بعد التدقيق في كل الأقوال وفي أدلتها، يتبين أن سبب الاختلاف لا يتصل بالتصور الاعتقادي، وإن بدا في بعض الأزمنة كذلك، ومن ذلك الاختلاف في أصل اللغة، هل هو التوقيف أم الاصطلاح؟

يشير الدكتور عبدالسلام المسدي، إلى أن أصل الاختلاف في هذه المسألة لا يعود إلى الاختلاف العقائدي بين أهل السنة والمعتزلة، وإنما بعد التدقيق في كل الأقوال يتبين أن الاختلاف يعود إلى النظر إلى المسألة من اتجاهين اثنين، الأول: حين ننظر إلى المسألة من جهة أن الكلام مرتبط بالمتكلم، أي بالإنسان، فالعودة إلى أصل وجود الإنسان يقود من ثم إلى معرفة

أصل وجود الكلام، وهنا يكون الاختلاف دائراً حول قوله تعالى: {وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا} (١). الاتجاه الثاني: حين ننظر إلى المسألة من جهة الواقع الحالي، فاللغة كما نعيشها وندرسها قائمة على الاصطلاح، وهي متطورة ومتفرعة ومتغيرة بمرور الزمن.

إن النظر إلى المسألة من الاتجاه الأول دون اعتبار للاتجاه الثاني، يقود إلى القول بأن اللغة توقيفية، ذلك أن الإنسان خلقه الله تعالى من تراب، أي أنه لم يتطور عن جنس آخر، وبناءً على ذلك تكون علاقة الإنسان باللغة هي علاقة بالطبع والاختضاء لا بالعرض والاتفاق، ومعنى ذلك كما يبين عبدالسلام المسدي: "أن الإنسان في كينونته الجوهرية موجود متكلم، فتركيبه الطبيعي مقتضى للبعد اللغوي بالضرورة" (٢)؛ لذلك لا يتصور وجود الإنسان دون وجوده متكلماً، كما أنه لا يتصور وجود الكلام دون وجود الإنسان؛ لذلك كان من البدهي أن يُعلم الإنسان الأسماء من جهة خارجية؛ لأن وجود اللغة يعني وجود قوم كملت أذهانهم، ولما كانت اللغة موجودة بوجود الإنسان فمعناها أنها جاءت من عند الله تعالى.

لكنَّ وجود الاتجاه الثاني، وهو النظر إلى المسألة من بعدها الحالي، أي تطورها والعامل الإنساني في ذلك، هو الذي أنشأ الخلاف في تأويل الآية، سعياً إلى الجمع بين التوقيف والاصطلاح. يقول عبدالسلام المسدي: "ليس هناك من قال بالتوقيف دون أن يستطرد في الاصطلاح بوجه من الوجوه، بينما استغنى من قالوا بالاصطلاح عن الأخذ بالتوقف أصلاً" (٣)، يعني أن من نظر إلى الأمر من جهة أصل نشأة الإنسان، لم يستطع إغفال واقع اللغة وتطورها، فقال بالتوقيف، ثم جمع بينه وبين القول بالاصطلاح. أما من نظر إلى الواقع دون اعتبار لأصل

(١) سورة البقرة، آية (٣١).

(٢) عبدالسلام المسدي، التفكير اللساني في الحضارة العربية، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط ٣، ٢٠٠٩م، ص ٦٣.

(٣) عبدالسلام المسدي - التفكير اللساني في الحضارة العربية، ص ٧٨.

خلق الإنسان، فإنه نظر إلى تطورها المحض، فقال بالاصطلاح دون أن يُعير اهتماماً للقول بالتوقيف.

إن النظر إلى مسألة أصل اللغة من هذا الجانب، أي من هذين الاتجاهين، هو الذي يبرر تردد العلماء سواء من أهل السنة والمعتزلة بين القول بالتوقيف والقول بالاصطلاح، ولو كان الأمر كما يقول نصر أبو زيد، لكان الاختلاف صارماً كالبرزخ بين البحرين، لكنه ليس كذلك. يقول عبدالسلام المسدي: "ففخر الدين الرازي بعد استعراض طويل لعناصر الإشكال ينتهي إلى التصريح بأنه (لا يمكن القطع)، وبأنه (لما ضعفت هذه الدلائل جَوَّزنا أن تكون كلُّ اللغات توقيفية، وأن تكون كلها اصطلاحية، وأن يكون بعضها توقيفياً وبعضها اصطلاحياً). أما الغزالي فإنه يفرِّع المشكل إلى صور أربع، يعدُّها احتمالات متكافئة انطلاقاً من تفسير آية النشأة. أولها أن آدم ربما أُلهم الحاجة إلى الوضع فوضع اللغة بتدبيره وفكره. والثاني أن الأسماء ربما كانت موضوعة باصطلاح بين الملائكة سابق لآدم. والثالث أن الأسماء - حيث كانت اللفظة على صيغة العموم - (فلعله أراد بما أسماء السماء والأرض، وما في الجنة وما في النار دون الأسامي التي حدثت مسمياتها بعد آدم). والرابع أنه ربما علمه ثم نسيه ثم اصطُلع بعده أولاده على هذه اللغات المعهودة الآن، (والغالب أن أكثرها حادثة بعده). وعلى المنوال نفسه، يسير الطبري في إسناد الصواب أو ترجيحه عند سرد الآراء المختلفة، وكذلك ابن جني: (فقد تقدم في أول الكتاب القول على اللغة: أوضع هي أم إلهام؟ وحكينا وجَوَّزنا فيها الأمرين جميعاً). بل إن القاضي عبدالجبار نفسه - رغم استقرار مذهب الاعتزال على القول بالاصطلاح ودحض الإلهام والتوقيف - ينتهي به التحليل إلى (تجويز الأمرين)، وإن نزل ذلك منزلاً زمانياً^(١).

(١) عبدالسلام المسدي - التفكير اللساني في الحضارة العربية، ص ٧٩-٨٠.

أما ما يحاول نصر أبو زيد أن يبينه على هذه المسألة، من أن القول بالتوقيف يؤدي إلى نزع الفاعلية الإنسانية، فهو مردود من ناحية أن من قال بالتوقيف لم يقل بالتوقيف المطلق، وهذا واضح في الاحتمالات الأربع التي عدّها الغزالي، وهو من يجعله أبو زيد المصدر الثاني للفكر الإسلامي، فاللغة التي تداولها الإنسان، وتشكّلت بالثقافة المعاصرة له، وأسهمت في تشكيلها بحسب تعبير أبو زيد، هي من صنع الإنسان، وليست من الأسماء التي علمها الله تعالى آدم.

إن نصر أبو زيد يصل إلى حد المبالغات في التفرّيع على هذه التصورات، فهو يعتقد مثلاً أن أسطورة جبل قاف^(١) أساسٌ لكثيرٍ من التصورات السنّية تجاه القرآن الكريم، يقول: "ويمكن القول من منظور المفهوم العربي للمحاكاة، بأن الفنان العربي كان يحاول محاكاة هذا الخطّ القديم الأزلي للنص في اللوح المحفوظ. إن هذا الافتراض يسانده فصل الأشاعرة بين الكلام النفسي القلم من القرآن وبين محاكاته الصوتية في القراءة، من حيث إن الكلام النفسي صفة قائمة بالذات الإلهية لا تفارقها، على حين أن تلاوة القارئ محاكاة لهذه الصفة الأزلية. هذا على المستوى الصوتي، فلماذا لا يكون الرسام العربي الخطاط محاكياً للخط العربي الأزلي الكتابي للنصّ في اللوح المحفوظ؟ وبناءً على هذا التصور، فإن إضافة علم (مرسوم الخط) إلى مجال علوم القرآن، تؤكد هذا الافتراض وتسانده"^(٢)، فالعناية بالترتيل والتجويد جاءت - في رأيه - بسبب الاعتقاد أن الكلام صفة ذاتية، وكذلك العناية بالخط والزخرفة في المصاحف جاءت بسبب أسطورة جبل قاف، وفي هذا مبالغة تتجاوز المعقول.

وتصل تفرّيعاته إلى حد التوهّمات، فهو يتوهم تصورات ليست موجودة عند أهل السنة، ولا في الخطاب الإسلامي المعاصر؛ ففي حديثه عن الرسول . صلى الله عليه وسلم .، بوصفه

(١) ملخص الأسطورة أن جبلاً عظيماً يحيط بالأرض اسمه جبل (قاف)، وأن القرآن الكريم مكتوب في اللوح المحفوظ باللغة العربية، كل حرف منه يقدر بحجم هذا الجبل، انظر: نصر أبو زيد - النص والسلطة والحقيقة، ص ٧٢.
(٢) نصر أبو زيد - مفهوم النص، ص ٤٣.

المتلقي الأول للوحي، يرى أن الخطاب الإسلامي المعاصر أخطأ خطأ فادحاً حين حوّل شخصية الرسول - صلى الله عليه وسلم - إلى شخصية مثالية مفارقة للواقع والتاريخ، يقول: "و شاء هذا الفكر في أشد مزاعمه إنسانية، أن يجعل منه إنساناً مغمض العينين معزولاً عن المجتمع والواقع، ويعيش هموماً مفارقة مثالية ذهنية، حتى حوله هذا الفكر إلى إنسان نخال من كلّ الشروط الإنسانية"، وأدى هذا التمرکز حول (الله تعالى) وليس (الإنسان) - كما يتصور أبو زيد - إلى: "أن يحوّل المخاطب الأول إلى راهب متبتل يتلقى رسالة خاصة"، وقد أدى هذا أيضاً إلى أن يكون للرسالة ظاهر وباطن و: "تحول الخطاب اللغوي إلى شفرة سرّية لا يفك رموزها إلا أقلّ القليلين"^(١). إن هذا التصور للخطاب الإسلامي المعاصر مفارق للواقع، وإن أيّ اطلاع على ما أنتجه الفكر الإسلامي المعاصر في كتب السيرة، لا يلمس هذا التصور للنبي - صلى الله عليه وسلم -، وإن القول بأن للقرآن ظاهراً وباطناً، لا يجرؤ أحد أن يقول به، بل هي تهمّة يدفعها كل المفكرين الإسلاميين عن أنفسهم.

بل إن أبو زيد مع كل الاتهامات التي يكيلها لهذا النموذج الإسلامي، يعود إليه ويبنى آراءه على معتقدات أهله، فهو يصف كتاب البرهان للإمام الزركشي بأنه استجابة حضارية للتحديات، التي فرضت على العقل العربي في ذلك الوقت الانسحاب إلى الداخل، والاعتصام داخل حدود علوم النصّ، يقول: "لكن هذه العمليات - على أهميتها من الوجهة الثقافية - كانت تنمّ من منطلق تصوّر ديني للنصّ، صاغته اتجاهات الفكر الرجعي في تيار الثقافة العربية الإسلامية، وهو تصوّر أقلّ ما يقال عنه الآن إنه تصور يعزل (النصّ) عن سياق ظروفه الموضوعية

(١) نصر أبو زيد - مفهوم النص، ص ٥٩.

التاريخية"^(١)، فكتاب البرهان ينطلق من تصور رجعي كما يصفه أبو زيد، لكنه حين يبني تصوراتهِ الرئيسة عن القرآن الكريم، يعود إلى آرائه وبيني عليها^(٢).

الخلاصة: أن نصر أبو زيد يقيم ثنائية حادة بين أهل السنة والمعتزلة، وبيني تسلسلاً فكرياً لكل من النموذجين، ويجعل أهل السنة متمركزين حول (الله) تعالى، بينما يتمركز المعتزلة حول (الإنسان)، ويعتقد أن لهذه الثنائية أثرها البالغ في التأويل، وهو ما لا يستقيم له، وقد بينت أنها جملة من الأوهام والمبالغات، وسأبين في الفصل القادم مفهوم النزعة الإنسانية، وحقيقتها في الفكر الغربي، وموقف الحداثيين العرب منها.

© Arabic Digital Library - Yamouk University

(١) نصر أبو زيد - مفهوم النص، ص ١٢.

(٢) انظر كلامه في الوحي، فهو يذكر الآراء ويناقشها اعتماداً على رأي الإمام الزركشي، نصر أبو زيد - مفهوم النص،

ص ٤١-٤٧.

الفصل الثالث

النزعة الإنسانية في الفكر الحدائى

المبحث الأول: مفهوم النزعة الإنسانية، وتطورها فى الحدائى العربىة

المبحث الثانى: النزعة الإنسانية فى الإسلام

© Arabic Digital Library - Iqbal Open University

المبحث الأول

مفهوم النزعة الإنسانية وتطورها في الحداثة العربية

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: النزعة الإنسانية في الحداثة الغربية.

المطلب الثاني: تطور النزعة الإنسانية في الحداثة العربية.

© Arabic Digital Library Yarmouk University

المبحث الأول: مفهوم النزعة الإنسانية، وتطورها في الحداثة العربية

بينت في الفصل الأول من هذه الدراسة المرجعية الفلسفية للحداثة العربية، وهي الفلسفة اليونانية القديمة والغربية المعاصرة، التي تأسست على عقيدة (وحدة الوجود)، والتي تؤدي بالتالي إلى (النسبية المطلقة)، ثم بينت في الفصل الثاني طرفاً من تمركز الحداثيين العرب حول الإنسان، وسأبين في هذا الفصل مفهوم النزعة الإنسانية في الفكر الغربي، ثم موقف الحداثيين العرب منه، ثم مفهوم النزعة الإنسانية في الإسلام.

المطلب الأول: النزعة الإنسانية في الحداثة الغربية

أولاً: نشأة النزعة الإنسانية ومفهومها

إن بذور النزعة الإنسانية وُجدت في الفلسفة اليونانية القديمة، ونقرأ في السوفسطائية نزعة إنسانية متطرفة. أما فلاسفة أثينا الثلاثة، فإن حديثهم عن الماهيات يشير إلى اهتمامهم بالإنسان وشعورهم بمركزيته. وفي العصر الحديث بدأت النزعة الإنسانية مع بدايات عصر النهضة، متزامنة مع (وحدة الوجود المادية)، وقد ظهر أول اشتقاق لصفة الإنساني في اللغات الأوروبية في القرن السادس عشر، أما كلمة (النزعة الإنسانية) على هيئة الاسم أو المصدر (Humanisme هيومانيزم)^(١) فلم تشتق إلا في القرن التاسع عشر، لكن مفهومها يرجع إلى ما قبل ذلك بكثير.

(١) النزعة الإنسانية (هيومانيزم): تختلف ترجمة (Humanisme هيومانيزم) من كاتب لآخر، ففي موسوعة لالاند الفلسفية ترجمت بـ (الإنسانية) و(الإنسانية)، ج ٢، ص ٥٦٦، وكذلك في ترجمة أطلس الفلسفة بـ(الإنسانية)، ص ٩٧، وأيضاً هاشم صالح في كتبه، وترجمها محمد أركون في كتبه بـ(الإنسية)، وترجمها طه عبدالرحمن بـ (الأنسة) و(التأنيس)، انظر: روح الحداثة، ص ١٧٨، ولا علاقة لاختلاف الترجمات باختلاف المفاهيم عند المترجمين، وقد آثرت أن أترجمها بـ (الإنسانية).

يعدُّ كثير من الباحثين فرانسيسكو بيترارك (١٣٠٤-١٣٧٤م)^(١) أول المفكرين الإنسانيين، أي أن أدبيات النزعة الإنسانية تبلورت في القرن الرابع عشر، وبلغت ذروتها في القرن السادس عشر، وكانت كلمة (الإنساني) تطلق على البحائة المتبحرين في العلم، وبخاصة علوم الأقدمين (اليونان، الرومان)، فهي حركة تحرير للإنسان عن طريق اكتشاف القيم الأخلاقية والفكرية في الأدبيات اليونانية؛ لذلك كان للمفكرين الإنسانيين اهتمام بالغ بالشعر والأدب، ومن هنا ارتبطت النزعة الإنسانية ارتباطاً وثيقاً باللغات واللسانيات. جاء في موسوعة لالاند الفلسفية: "ليست الإنسانية حب العصر القديم وحسب، إنها عبادته، العبادة المدفوعة بعيداً جداً لدرجة أنها لا تكفي بالعبادة، بل تبذل جهداً في سبيل التكاثر، وليس الإنساني هو الإنسان الذي يعرف القدامى ويستوحى منهم، إنه ذلك الذي يكون منبهاً، منسحراً بنفوذهم وسحرهم لدرجة أنه يقلدهم حرفياً، يحاكيهم، ويكررهم، ويتبنى نماذجهم، وأمثلتهم، وأهتتهم، وروحيتهم ولغتهم. إن نزعة كهذه مدفوعة إلى أقاصيها المنطقية لا تنزع إلى شيء أقل من إلغاء الظاهرة المسيحية"^(٢).

ظهر الإنسانيون في إيطاليا أولاً، ثم في جميع أنحاء أوروبا، وتؤمن (النزعة الإنسانية) أن الإنسان موضوع العلم، وأنه مقياس كل شيء، وأنه مركز الكون، وهي حركة متفائلة بالإنسان وبقدراته على العطاء والإبداع والتوصل إلى أقصى حدود الكمال، يقول غوته: "إن النزعة الإنسانية هي ذلك الجهد المتواصل والمبذول من أجل التوصل إلى أروع صيغة للوجود

(١) بيترارك: عاش بين (١٣٠٤-١٣٧٤هـ)، يعد من رواد النهضة الأوروبية والإيطالية بخصيص، ويعد أول الفلاسفة الإنسانيين، كان لشعره تأثير بالغ في فرنسا وإسبانيا، وكان فيلسوفاً، وعالم لغة، ورجل دين وسلطة. انظر: هاشم صالح - مدخل إلى التنوير الأوروبي، ص ٩٢.
(٢) موسوعة لالاند الفلسفية، ج ٢، ص ٥٦٦.

البشري"^(١)، هذا وصف عام للنزعة الإنسانية، ويفضل كثير من الحدائين العرب أن يراها بهذا المنظار؛ حتى تبقى براءة جميلة تغري الحضارات الأخرى للحدو حدوها. يقول هاشم صالح: "لنحاول أن نقدم هنا مرة أخرى تعريفاً جديداً للحركة الإنسانية أو الإنسانية (هيومانيزم)، يمكن القول بأنها تمثل أخلاقية النبل البشري، وكانت موجهة في اتجاه الدراسة النظرية والتطبيق العملي في آن معاً. إنها تعترف بعبقرية الجنس البشري، بل تمجد عظمة الإبداع الإنساني وتواجه قوة الطبيعة الميتة بالقوة الحية للإنسان. إن النزعة البشرية هي ذلك الجهد الذي يبذله الإنسان؛ لكي ينمي في داخله، وبواسطة النظام الصارم والمنهجي، كل الطاقات البشرية، فلا يترك شيئاً يضيع مما يعظم الإنسان ويمجّده"^(٢)، لكن هذه الرؤية جزئية واختزالية إلى حد كبير، ولا تساعد الباحث في التعمق فيها، ولا تعطيه القدرة على نقدها، فنلاحظ مثلاً أن النزعة الإنسانية في بداياتها لم تتصف بالإلحاد، لكنها في القرنين الثامن والتاسع عشر كان الإلحاد هو الصفة الملازمة لها، كما نرى ذلك عند نيتشه وسارتر مثلاً^(٣)، فيرى بعض الباحثين أن النزعة الإنسانية وفق الفلسفة الأوروبية بإمكانها أن تكون مؤمنة، كما بإمكانها أن تكون ملحدة، وهو استنتاج سطحي، كما سيتبين في الأسطر القادمة، سببه هذه الرؤية الضبابية، وعدم البحث عن النموذج الكامن في فلسفتها.

(١) انظر: هاشم صالح - مدخل إلى التنوير الأوروبي، ص ٨٢.

(٢) هاشم صالح - مدخل إلى التنوير الأوروبي، ص ٨٢.

(٣) سارتر: جان بول سارتر، كاتب وفيلسوف فرنسي، عاش بين (١٩٠٥-١٩٨٠م)، في عام ١٩٣٠م تقريباً، صار أستاذاً للفلسفة، وفي عام ١٩٤٣م صدر له (الوجود والعدم)، ومثلت له عدة مسرحيات مثل (الذباب) و (الجلسة السرية)، وفي عام ١٩٦٤م منح جائزة نوبل لفرضها، وكل مسرحياته ورواياته ودراساته تدور حول الوجودية. انظر: جورج طرابيشي - معجم الفلاسفة، ص ٣٤٨.

ثانياً: نقد النزعة الإنسانية الغربية

يشير عبدالوهاب المسيري إلى أن ثمة ما يشبه الإجماع، على أن الحدائث مرتبطة ارتباطاً تاماً بفكر حركة الاستنارة، الذي ينطلق من فكرة أن الإنسان هو مركز الكون وسيده^(١)، فليس من الممكن الحديث عن فلسفة الحدائث دون الحديث عن النزعة الإنسانية، بل من الممكن جداً أن نزعّم أن فلسفة الحدائث تتمحور حول النزعة الإنسانية وتشكل وفق مبادئها. ولكن كان المشروع التحديثي "يبحث عن المعنى ويفترض وجوده، كما يفترض وجود ذات عاقلة وعقل قادر على التمييز، ووجود نظام في الطبيعة وثنائية تكاملية بينهما، ووجود لغة رشيدة يمكننا من خلالها التواصل والحوار؛ من أجل الوصول إلى حقيقة كلية"، ولكن كان يفترض "وجود منظومات معرفية وأخلاقية ثابتة، ودرجة عالية من اليقين ومعيارية ما، وإيماناً بأن التاريخ يزودنا بمعرفة تزيد من وعي الإنسان وتساعد على التقدم"^(٢)، فلا بد أن نبحث في النزعة الإنسانية وتساءل: هل سمحت هذه النزعة باستمرار هذا المشروع، أم أنها غيرت وبدلت في مساره؟

إذا عدنا للاستنارة وتناولنا تعريف (ديكارت) لها حين يتحدث عن النور الطبيعي، فيصفه بأنه "بجمل الحقائق التي يتوصل إليها الإنسان عن طريق استخدام العقل فقط"^(٣)، أو تعريف (كانت) المشهور لها: "إن التنوير هو خروج الإنسان عن حالة قصوره التي يتسبب فيها بنفسه، والقصور هو عجزه أن يكون لنفسه عقلاً دون مساعدة من سواه"^(٤)، نجد أنها يؤكدان أن الاستنارة تتمركز حول الإنسان، وما التنوير الأوروبي إلا إعلان لتفوق النزعة الإنسانية، والتعريفان السابقان يشيران إلى تهميش أي مرجعية غيبية، فكل الحقائق يستطيع الإنسان أن يتوصل إليها

(١) انظر: عبدالوهاب المسيري - دراسات معرفية في الحدائث الغربية، ص ٣٤.

(٢) عبدالوهاب المسيري - دراسات معرفية في الحدائث الغربية، ص ٤٩.

(٣) هاشم صالح - مدخل إلى التنوير الأوروبي، ص ١٣٩.

(٤) أطلس الفلسفة، ص ١٠٣.

بعقله، ولا بد أن يستخدم عقله فقط؛ كي يحقق لنفسه التنوير، أي أن يتعد عن أي مرجعية غيبية، فهو قادر على توليد منظومات أخلاقية من خلال عقله لا غير، ولا شك أن هذه الرؤية تعطي الإنسان مركزية كبرى وتجعله يثق بنفسه ويتفائل بها؛ لأنه قادر على توليد قيمه من ذاته.

لم يلحظ دعاة الاستنارة التناقض الكامن في هذه التعريفات؛ ولأن التناقض لا يظهر إلا من خلال النظر في مآل هذه النظرية؛ فقد اكتفى التنويريون بظواهرها النظري، لكن آخرين تحدثوا عما سُمّوه (الاستنارة المظلمة)، وهو مصطلح يشير إلى أن الظلمة تكمن فيما يعتقد أنه منبع النور؛ ذلك لأن في فلسفة التنوير، ما يؤدي إلى تفكيك الإنسان وتحميشه بدلاً من وضعه في مركز الكون، فحين تخلّى الإنسان عن مرجعيته الغيبية واكتفى بذاته، ثم جعل القوانين الطبيعية الأصل الذي يحكم الكون، وجعل نفسه ضمن هذه المنظومة، فهو قد أزاح نفسه بنفسه؛ "لذا بدلاً من حلم الذات الإنسانية التي تدرك الواقع وتصوغه وتحيمن عليه، ظهرت الذات التي يتم تفكيكها وردّها إلى عناصر مادية في الواقع"؛ لأن دعاة التنوير "ببساطة شديدة ينزعون الخصوصية والقداسة عن الإنسان ويردونه إلى قوانين الطبيعة/ المادة، وهي قوانين الحركة العامة، التي لا تعرف خصوصية أو قداسة، ولا يمكن للإنسان الإمساك بها"^(١)، وتبعاً لهذا ظهر دعاة الإصلاح لتفادي هذه الكارثة، الذين اعتقدوا بإمكانية إصلاح هذه الفلسفة وتعديلها وإبعادها عن مآلها المظلم، أمثال دوركهام^(٢) وهابرماس^(٣). وظهر آخرون سيكون على هذه المسألة، التي لا

(١) عبدالوهاب المسيري - دراسات معرفية في الحداثة الغربية، ص ٢٧.

(٢) دوركهام: فيلسوف اجتماعي، ومن كبار مؤسسي مدرسة علم الاجتماع في فرنسا، عاش بين (١٨٥٨-١٩١٧م)، عين في عام ١٨٨٧م مدرساً لعلم التربية والعلم الاجتماعي بجامعة بوردو، وبقي فيها خمس عشرة سنة مهتماً بتأسيس أفكاره وإلقاء المحاضرات في علم الاجتماع، وفي عام ١٨٩٧م أصدر مجلة (حولية علم الاجتماع)، التي مهدت لسلسلة (مكتبة علم الاجتماع المعاصر)، وفي عام ١٩٠٢ عُين في جامعة السوربون، وبقي يدرس فيها حتى وفاته. انظر: عبدالرحمن بدوي - موسوعة الفلسفة، ج ١، ص ٤٨٠.

يمكن تفاديها، مثل ماكس فيبر. وظهر من يعتقد أن هذا واقع لا مفر منه، وأن على العالم أن يتقبل هذه الفلسفة مثل جاك دريدا^(١).

ثالثاً: نقد محمد أركون للنزعة الإنسانية الغربية

لا يخفي الحداثيون العرب . على اختلاف اتجاهاتهم . إعجابهم الشديد بالحدائثة الغربية ومنجزاتها، بل يصل الإعجاب إلى حد الهوس والتمركز حول التجربة الغربية كما مرّ معنا، ففي حين يظهر أركون نقده للأنسنة الغربية الحديثة، إلا أنه يعود إليها من طريق آخر.

تمثلت الأنسنة في مرحلة النهضة الأوروبية بعودة المفكرين إلى كتب الأدب اليوناني، التي كانت تعني إظهار الكاتب لموسوعيته وذاتيته في كل الشؤون، والقارئ لا يحاكمه وفق حقيقة يمتلكها، بل يستشعر الجمال الإنساني المتجلي بين السطور؛ فكتب الأدب الإغريقي كانت تحوي العقلانية والفلسفة، بخلاف ما تعنيه كتب الأدب اليوم من التركيز على الجماليات فحسب، وتبعاً لهذه العودة للأدب، ازدهرت الصالونات الأدبية والمناظرات العلمية المتمركزة حول الإنسان وليس الحقيقة، لكنّ تبين فيما بعد أن هذه الأنسنة كانت (شكلائية) منفصلة عن الواقع، وكان الأثرياء وأبناء الطبقة العليا يتغنّون بما كتبه الإنسان، وبما تجلّى به عقله عن حرّيته وكرامته، ولا يعنيه الإنسان الجائع في الشارع المجاور لصالونهم الثقافي. هذا الانفصال بين

(١) هابرماس: يورغن هابرماس، فيلسوف وعالم اجتماع ألماني، ولد سنة ١٩٢٩م، أراد استئناف مشروع ماركس في نقد المجتمع، بشرط أن تكون نظرية نقدية كبرى، ودعا إلى فلسفة أنوار جديدة. انظر: جورج طرابيشي - معجم الفلاسفة، ص ٦٨٧.

(٢) جاك دريدا: فيلسوف فرنسي، ولد في الجزائر، عاش بين (١٩٣٠-٢٠٠٤م)، يهتم بتفكيك بناء الفلسفة والمذاهب الفلسفية، شكل عام ١٩٧٥م (مجموعة البحث حول تعليم الفلسفة)؛ لتطوير نقد التعليم الفلسفي الراهن، وعهد إليه عام ١٩٨٣م بإدارة معهد الفلسفة. انظر: جورج طرابيشي - معجم الفلاسفة، ص ٢٨٣.

الأنسنة الأدبية والواقع الأليم للإنسان، حرك بعض المفكرين تجاه أنسنة أخرى، تنسجم مع أفكار (ما بعد الحداثة). يقول أركون: "لذلك انتقد الفلاسفة الأوروبيون منذ القرن التاسع عشر ما وصفوه بالأنسنة الشكلية الأدبية، وهي الأنسنة التي تكتفي بالتلاعب اللفظي في الصالونات الأدبية المنفصلة عن الحياة اليومية للطبقات الكادحة والمهمشة والمستعبدة، إلى الدرجة التي نعرفها في عهد الثورات البروليتارية. ووصل هذا النقد والرفض للأنسنة الشكلانية إلى حد الإعلان عن (موت الإنسان). لماذا؟ لأنهم اعتبروا أن الأنسنة الشكلانية ليست إلا مفهوماً مجرداً أو تجريدياً منفصلاً عن واقع الوجود"^(١).

إن الأنسنة الغربية بكافة اتجاهاتها الشكلانية منها، وما لها صلة حقيقية بالواقع، قد تأثرت بمأزق الحداثة، كان يُنظر للإنسان بوصفه ذاتاً تبحث عن الحقيقة، وحين يصل إليها سيصل إلى السعادة، لكن إخفاقات الحداثة في الحرب العالمية الأولى والثانية، وانتهاك الإنسان خارج حدود الغرب وسرقة ثرواته، وظهور أزمات الإنسان الاجتماعية والصحية والاقتصادية، جعلت الحية مصيراً لا مفر منه، وتفاقم الأمر إلى يأس في الوصول إلى الحقيقة، تمثل في جعلها نسبية متغيرة، تختلف أشكالها عبر التاريخ. ولم تسلم الحقيقة الكبرى (الإله) من ذلك، فهو متغير يظهر بأشكال عدة، ووفقاً لهذا: "راحت العلوم الإنسانية والاجتماعية تحلّ تصوراً آخر عن الإنسان، وتقول بأن الإنسان ليس مبدأ تفسيرياً، وليس جوهرًا تأسيسياً ثابتاً، وإنما هو نتاج متدرج للفاعلية المعقدة للفاعلين البشريين؛ فهذه الفاعلية هي التي تصوغ البشر وإنسانيّة الإنسان، الإنسان هو إحدى الظواهر أو المعطيات مثله في ذلك مثل المعطيات الفيزيائية، أو

(١) محمد أركون - معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية ٩، وشعار (موت الإنسان) أعلنه ميشيل فوكو في الستينيات من القرن الماضي، ويعني أن النزعة الإنسانية الشكلانية التي كان الغرب يتغنى بها ماتت إثر سلوك الرجل الغربي المستعمر والعنصري.

البيولوجية، أو التاريخية، ومن ثم فهو مادة للمعرفة النقدية والموضوعية، التي تُنقح وتُراجع باستمرار"^(١).

كانت النزعة الإنسانية في بدايتها في عصر النهضة الأوروبية، متوافقةً مع الدين المسيحي، ولا ترى تناقضاً بين الإيمان وبين الأنسنة، ثم اتجهت باندفاع نحو الإلحاد، وشعرت بعدم إمكانية الجمع بين الأمرين.

الخلاصة: أن مفهوم النزعة الإنسانية مفهوم متغير، ووجهت له انتقادات حادة، وما زال هذا المفهوم يتطور ويتغير، وأركون ينتقد النزعة الإنسانية الغربية، في أنها شكلائية، وأنها تأثرت بمآزق الحداثة، وسيتبين لنا في المطلب القادم، أنه عاد إليها من حيث أراد الفرار منها، وأن النزعة الإنسانية التي يدعو إليها هي ذاتها التي انتقدها.

(١) محمد أركون - معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ص ٤٦.

المطلب الثاني: تطور النزعة الإنسانية في الحداثة العربية

بعد أن بيّن أركون رفضه للأنسنة الغربية؛ لأنها باتت اليوم أنسنة ملحدة منفصلة عن البعد الروحي، الذي لا يمكن للإنسان الاستغناء عنه؛ ولأنها نزعة إنسانية شكلانية منفصلة عن الواقع، وعنصرية أسهمت في تهميش المجتمعات الشفهية، وإخفاق النهضة في دول ما بعد الاستقلال، وبيّن رفضه أيضاً للنزعة الإنسانية الدينية؛ لأنها مقيدة وغير كاملة، يحاول أركون بعد هذا أن يبيّن النزعة الإنسانية المنشودة، وهي تعبر عن أفكار (ما بعد الحداثة)، وإن كان لا يحب هذه التسمية؛ لأنها تشير إلى سقوط النموذج أو انهماك المشروع، ويستبدلها بعبارة (العقل الاستطلاعي المستقبلي)؛ ليشير إلى أن ما بعد الحداثة تقدم وتطور وليس تراجعاً وانسحاباً.

النزعة الإنسانية الصحيحة في رأي أركون "هي المزج بين الثقافات والحضارات وصهرها في بوتقة ماء، وبيئة ما"^(١)، ويصفها هاشم صالح بأنها: " ذلك الموقف الذي يحترم الإنسان بحد ذاته ولذاته، ويعتبره مركز الكون ومحور القيم"^(٢)، فهذه النزعة في رأي أركون: "ينبغي أن تشمل جميع أفراد الجنس البشري، دون النظر إلى أصولهم الجغرافية أو الدينية أو المذهبية، أو العرقية أو اللغوية"^(٣)، و "الموقف الإنساني لا يعترف إلا بالإنسان، في كل زمان ومكان؛ فالإنسان بالنسبة له هو قيمة عليا لا يجوز المساس بها، أو الاعتداء عليها"^(٤)، جميع هذه العبارات لا تظهر أيّ فرق بين أنسنة أركون والأنسنة الغربية، فهي ذات العبارات التي تغنى بها الإنسانون في الغرب، لكنها كانت شكلانية وعنصرية، فهل يقصد أركون تصحيح الأنسنة؟ يكمن الفرق الرئيس في النزعة الإنسانية لدى أركون في أنها نزعة مؤمنة، لكنها تختلف عن إيمان النزعة الدينية في رأيه، وهنا

(١) محمد أركون - الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ص ٢٦٥.

(٢) محمد أركون - نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيد، ص ١٠.

(٣) محمد أركون - نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيد، ص ٣٨.

(٤) محمد أركون - نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيد، ص ٣٨.

نعود لإشكالية (الإله) عند أركون، هل يؤمن بالتوحيد أم بوحدة الوجود؟ فمآلات إيمان أركون هي ذات مآلات الإيمان الإغريقي، فالحقيقة عنده نسبية، والإنسان ظاهرة لا أكثر، والنسك أو ما يسميها (الطقوس) هامشية، لكنه ينفي عن نفسه وحدة الوجود.

يبين أركون رأيه بكل صراحة ووضوح في (الحقيقة)، يقول: "ونلاحظ أن الأديان والأنظمة الميتافيزيقية المثالية التي تعاقبت على تاريخ البشرية، كانت تصوّر هذه الحقيقة وكأنّها أزلّيّة، جوهرانيّة، فريدة من نوعها، مقدّسة، متعالية، نهائية، إلهية. هكذا صوّروا لنا الحقيقة، وهكذا طبعوها في أذهاننا ورسخوها بصفقتها المطلقة، ولكن المفكر النقدي يرى الحقيقة بشكل مختلف. إنّ الحقيقة بالنسبة له، هي مجموع آثار المعنى التي يسمح بها لكل ذات فردية أو جماعية، نظامٌ الدلالات الإيحائية المستخدمة في لغته، إنّها مجمل التصوّرات المختزنة من قبل التراث الحي للجماعة القبلية، أو للطائفة الدينية، أو للأمة، فكلُّ أمة أو طائفة تعدُّ تراثها بمثابة الحقيقة المطلقة. إن الحقيقة ليست جوهرًا أو شيئاً معطى بشكل جاهز ونهائي، وإنما هي تركيب أو أثر ناتج من تركيب لفظي أو معنوي، قد ينهار لاحقاً لكي يجلّ محلّه تركيبٌ جديد، أي حقيقة جديدة؛ فالحقائق تنهار وتموت بحسب التصور الأبهتمولوجي الحديث، وليست أبدية أو خالدة، كما كان يتصور اللاهوت القديم أو الميتافيزيقيا المثالية"^(١). هذا كلام واضح في نفي الحقيقة، فهي تتشكل بحسب الألفاظ، أي أن الإنسان يخلقها، ويعبّر عنها، ثم الألفاظ تسهم في تشكيل ثقافته وتصوره للحقائق؛ لذلك تُكوّن الألسنيات الآلية، المفضلة لدراسة التراث؛ لأنّها تفهم كيف تشكّلت الحقيقة، ولا تبحث عن الحقيقة ذاتها.

إن الأنسنة التي يدعو لها أركون تدعو للإيمان شكلاً لا حقيقة، فالإيمان بالنسبة لها حاجة من حاجات الإنسان لا بد من إشباعها، ولا يمكن تجاوزها؛ لذلك يتمركز الإنسان في

(١) محمد أركون - قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم، ص ١٦٦.

إيمانه حول ذاته، فالإله هو ما يعتقدُه إلهاً؛ لذلك هو يحاوره ويبقى على علاقة متوترة معه. إنَّها لا تختلف في جوهرها عن الأنسنة الملحدة التي ينتقدها أركون، سوى أن تلك الملحدة أكثر صراحة مع نفسها، لكنَّ أركون يدرك أن المشكلة الروحية لا يمكن تجاوزها؛ فعاد إلى الإيمان الشكلي، وهو ينطلق من عقيدة وحدة الوجود، وإن كان ينفىها.

تظهر هذه الإشكالية بوضوح أكثر حين يتحدث أركون عن حاجة الإنسان إلى إيجاد منظومة أخلاقية، والمشكلة عنده تكمن في فكر التنوير، الذي لا يؤمن بإيجاد مرجعية تؤسس للأخلاق، ولا يقدر على ذلك؛ بسبب نزعة العقلية التي تحقق النجاحات في مجال الأحياء والكيمياء، لكنها لا تستطيع أن تحسم مسألة الأخلاق والقيم. والمشكلة الأخرى أن فكر التنوير أزاح المرجعية الدينية ودمَّرها بالكامل، فلم يعد بإمكانها القيام بالمهمة التي تؤمن بها.

يذكر أركون مثلاً شيئاً على ذلك، وهو ضرورة إدخال الأخلاق في دراسة الطب بسبب المشكلات التي استجدت بعد الاكتشافات الطبية؛ فنشأت في فرنسا (اللجنة القومية للأخلاق)، وكان أركون أحد أعضائها، ويذكر أنها واجهت ذات الإشكال، فالأخلاق الدينية التقليدية "عفا عليها الزمن" من وجهة نظرهم، ولم تعد صالحة لإنسان العصر الحديث، والعقل الحدائي غير قادر على إنجاز هذه المهمة^(١)؛ فما العمل؟ يقول أركون: "ونظراً لتراكم المشاكل المطروحة في كلِّ المجتمعات المعاصرة، ونظراً لجدتها أيضاً، ثمَّ نظراً لعمق الهوة المتزايدة بين الشمال والجنوب، وبين الشرق والغرب، فإننا لم نعد نستطيع أن نبلور إلا خطاباً أخلاقياً مؤقتاً، أو نوعاً من خطاب الإغاثة الإنسانية"^(٢). هنا يتضح عمق أزمة الأنسنة المؤمنة في الظاهر فقط، فالإيمان

(١) محمد أركون - قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم، ص ٢١٨.

(٢) محمد أركون - الإسلام، أوروبا، الغرب، ص ١٠٨.

لا يقرُّ بوجود مرجعية أخلاقية، وعلى العقل أن ينتج منظومة أخلاقية، لكنه غير قادر على ذلك، وكان الأجدر به أن يجيب عن هذا التساؤل بدلاً من إيجاد خطاب إغاثي.

الخلاصة: أن النزعة الإنسانية عند محمد أركون، التي تجعل الإيمان حاجة إنسانية، ومن ثم فإلاله يوجده الإنسان من أجل إشباع حاجته الروحية، لا تقيم وزناً لأي منظومة أخلاقية يأتي بها النصُّ الديني، بمعنى أن وظيفة النص الديني حينها ستكون تلبية حاجة الإنسان الروحية، ويكون أشبه بالترانيم والتسبيحات. أما ما يتعلق بنظام الحياة، والأحكام والتشريعات، فتلك وقتية انتهت بانتهاك عصر النزول، وإذا أراد الإنسان أن يقرأ النصَّ؛ فعليه أن يخضعه لحاجاته؛ لأن الدين أوجده الإنسان لذاته، وليس لأنه الحقيقة. هكذا يتم إفراغ الدين من حقيقته في النزعة الإنسانية المنشودة عند محمد أركون ومن سار على دربه، وسأبين في المبحث القادم مفهوم النزعة الإنسانية في الإسلام.

المبحث الثاني
النزعة الإنسانية في الإسلام

© Arabic Digital Library-Yarmouk University

المبحث الثاني: النزعة الإنسانية في الإسلام

سأبين رأيي في النزعة الإنسانية الإسلامية، بناءً على ما ذكرته سابقاً في رأي محمد أركون في النزعة الإنسانية الملحدة والدينية والمؤمنة، ذلك أن التفصيل في هذا المطلب ليس مقصود البحث؛ لذلك سأوضح مقصودي من خلال المفاهيم الآتية: (معرفة الخالق عز وجل، الإنسان، الحقيقة، معرفة الحقيقة، المسؤولية الفكرية).

أولاً: الله تعالى، هو غاية الغايات، وهو المقصود الأعظم، وهو مركز العوالم كلها، عوالم الغيب والشهادة، وهو خالقها وربّها، مبادئ خلقه منفصل عنهم، له ذاتٌ ومتصفٌ بصفات، وهو الحق لا يطرأ عليه التغيير، هو الأول فليس قبله شيء، وهو الآخر فليس بعده شيء، يعجز العقل عن إدراكه كما تعجز الأبصار، قال تعالى: {لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ (١٠٣)}^(١)، خلق الخلق ليعبدوه، وهو الغني عنهم، لا تنفعه الطاعة ولا تضره المعصية، وإنما فائدة ذلك وضرره عائد على الإنسان.

ثانياً: الإنسان، خلقه الله تعالى من طين، ونفخ فيه من روحه، ففيه قيس إلهي لا تُعلم حقيقته؛ لذلك استعصى الإنسان على الفهم الكامل، ميّزه الله تعالى بالعقل، وكرّمه وأسجد له ملائكته، قال تعالى: {وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً (٧٠)}^(٢)، وكلّفه بأن يكون خليفة في الأرض، قال تعالى: {وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا

(١) سورة الأنعام، آية (١٠٣).

(٢) سورة الإسراء، آية (٧٠).

تَعْلَمُونَ (٣٠) {^(١)، وأن يعمل الصالحات، وأن يمنع الفساد، وأن يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر؛ لذلك أرسل الرسل عليهم السلام، وأوحى إليهم، وأمر الناس أن يتدبروا كلامه وأن يفهموا مقصده، ليهديهم إليه عزَّ وجل. يقول الطاهر ابن عاشور: "إذا نحن استقرينا موارد الشريعة الدالة على مقاصدها من التشريع، استبان لنا من كليات دلائلها ومن جزئياتها المستقرة، أن المقصد العام من التشريع فيها هو حفظ نظام الأمة واستدامة صلاحه بصلاح المهيمن عليه، وهو نوع الإنسان، ويشكل صلاحه صلاح عقله، وصلاح عمله، وصلاح ما بين يديه من موجودات العالم الذي يعيش فيه"^(٢). فمهمة الإنسان أن يرتقي بهذا الكون، ولا يتم ذلك إلا بالارتقاء بالإنسان، أي أن الإنسان هو غاية الاستخلاف، وهو مركز عالم الشهادة، يقول ابن عاشور بعد إيراد الآية الرابعة من سورة القصص: {إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضِعُّ مِنْهُمْ طَائِفَةً مِنْهُمْ يَتَّبِعُ أَبْنَاءَهُمْ وَيَسْتَخِي نِسَاءَهُمْ إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ (٤) }^(٣)، "فعلمنا أن الصفات التي أجريت على فرعون كلها من الفساد، وأن ذلك مذموم، وأن بعثة موسى كانت لإنقاذ بني إسرائيل من فساد فرعون، فعلمنا أن المراد من الفساد غير الكفر، وإنما هو فساد العمل في الأرض؛ لأن بني إسرائيل لم يتبعوا فرعون في كفره"^(٤)، وهو حين يقوم بذلك يمثل لأمر الله تعالى؛ فالغاية الحقيقية هي الله تعالى.

(١) سورة البقرة، آية (٣٠).

(٢) الطاهر ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق ودراسة محمد الميساوي، دار النفائس، الأردن، ط ٢، ٢٠٠١م، ص ٢٧٣.

(٣) سورة القصص، آية (٤).

(٤) الطاهر ابن عاشور - مقاصد الشريعة الإسلامية، ص ٢٧٣.

ثالثاً: الحقيقة، هي التي تعطي للحياة معنى، وإذا انتفت الحقيقة انتفت الغاية من وجود الإنسان، وصار الإنسان كغيره من المخلوقات لا فضل له عليهم، وعندها لا يكون لتسخيرهم له معنى، وهذا ما نتج من النزعة المادية.

الحقيقة ثابتة ومستقرة، فعالم الغيب كله حق، الله تعالى حق، والأنبياء حق، والجنة والنار حق، وليستا عقاباً وثواباً مجازياً لضبط سلوك الإنسان، وكلام الله حق، فالتوراة التي نزلت على موسى . عليه السلام . حق، والإنجيل الذي نزل على عيسى . عليه السلام . حق، والقرآن الكريم الذي نزل على خاتم النبيين محمد . عليه الصلاة والسلام . حق، أنزله الله لهداية الناس، وأمرنا بقراءته لمعرفة الطريق إليه.

الإنسان خلقه الله على الفطرة، والفطرة كما بيّنها الطاهر ابن عاشور: " الفطرة: الخُلُقَة، أي النظام الذي أوجده الله في كل مخلوق، ففطرة الإنسان هي ما فُطِرَ -أي خُلِقَ - عليه الإنسان ظاهراً وباطناً، أي جسداً وعقلاً. فمشي الإنسان برجليه فطرة جسدية، فمحاولة أن يتناول الأشياء برجليه خلاف الفطرة. واستنتاج المسببات من أسبابها والنتائج من مقدماتها فطرة عقلية"^(١)، ثم يقول: "ومعنى وصف الإسلام بأنه (فطرة الله)، أنَّ الأصول التي جاء بها الإسلام هي من الفطرة، ثم تتبعها أصول وفروع هي من الفضائل الذائعة المقبولة، فجاء بها الإسلام وحرَّضَ عليها"^(٢)، فالفطرة حقيقة ثابتة، والإسلام حقيقة ثابتة، وليس ظاهرة دينية، ومعرفة الفطرة، وفهم الإسلام، معرفة للحقيقة وليس تفهّم ظاهرة إنسانية فحسب.

(١) الطاهر ابن عاشور - مقاصد الشريعة الإسلامية، ص ٢٧٣.

(٢) الطاهر ابن عاشور - مقاصد الشريعة الإسلامية، ص ٢٦٤.

رابعاً: معرفة الحقيقة، هل بإمكان الإنسان أن يدرك الحقيقة؟ أم أنه يتوصل إلى بعضها فقط؟ وهل اعتقاد الإنسان أن الحقيقة موجودة في مرجعيته النصية (القرآن الكريم) كافٍ في تملك الحقيقة؟

خلق الله تعالى الإنسان، وعلمه الأسماء وأمره بالقراءة والتعقل والتدبر والتذكر، وبحكم بشرية الإنسان يظل مفتقراً إلى الكمال، ويكفي أن نصف الإنسان بأنه بشر؛ لنذكر أنه محدود المعرفة، مهما بلغ من العلم؛ لذلك يحاول الإنسان دائماً أن يستكشف الحقيقة، لكنه لا يدرك منها إلا ما تسمح به قدرته وخبرته؛ فانعدام مقدمات العلم تمنع الوصول إلى نتائجه، فمن لا يعلم مقدمات علوم الفلك مثلاً لا يقدر على فهم حركة النجوم، ثم إن الثقافة المحيطة بنا تؤثر في إدراكنا للحقائق، فالإنسان ابن بيئته؛ لذلك تكون معرفته بالحقائق معرفة نسبية، فهو يعلم أن الله حق، لكنه لا يستطيع إدراكه، بل يؤمن أنه ليس كمثله شيء، وهذا إقرار منه بمحدودية عقله، خصوصاً إذا كانت الحقائق تتعلق بعالم الغيب، فهو عالم لا يدرك بالحواس، ولا تحيط به العقول.

خامساً: المسؤولية الفكرية، حين يعتقد الإنسان بأن ثمة حقيقة مستقرة، وأن الله تعالى ربه وخالقه، فإن البحث عن الكليات والغايات يكون هو الشغل الشاغل لعقله، فبحثه عن الكليات يوصل إلى إيجاد منظومة للكون؛ ما يوصل إلى فهم عالم الشهادة واستيعابه؛ فيربط الجزئيات حوله بروابط يتعرف من خلالها عما حوله، ثم يتساءل عن الغاية من وجوده، ولولا

اعتقاده بوجود حقيقة ما، لما بحث عن ذلك^(١)، ثم إن اعتقاده بوجود الغاية يعني اعتقاده بأن بين الإنسان صفات وأصولاً مشتركة وهي الفطرة^(٢).

إن الفرق الرئيس بين النموذج الغربي الإغريقي والنموذج الإسلامي، أن الأول يعتقد بوحدة الوجود سواء ب (وحدة وجود مادية)، كما ابتدأت مع طاليس المألطي ثم تطورت مع فرانسيس بيكون واسبينوزا، أو ب (وحدة وجود روحية)، كما كانت في الفلسفة الهندية وعند فلاسفة أئينا، هذا الاعتقاد يجعل الحقيقة متغيرة ومتحولة ومتشكلة عبر التاريخ، ومن ثم تنتفي الفطرة ولا مبرر لوجود الغاية ولا لخصوصية للإنسان، وتصبح الأديان ظاهرة إنسانية، فإما أن يتم التخلي، عنها كما حدث في الأنسنة الملحدة، وإما أن يقرَّ الإنسان بحاجته الروحية، فيقبلها كحاجة إنسانية وليست حقيقة ثابتة.

إن الله تعالى أرسل الرسل وأنزل معهم الكتاب هداية للناس؛ فالقرآن الكريم نزل ليتدبره الناس، وليصلوا إلى مقصوده تعالى من كلامه، وهذا يعمِّق المسؤولية الفكرية على الإنسان، فبدلاً من دراسة الدين كظاهرة إنسانية، ليظهر الإنسان مدى براعة الألفاظ في تشكيل ما نعتقده حقيقة، يقرأ الإنسان كلام الله تعالى؛ ليتعرف على النموذج الأمثل لتحقيق الغاية من وجوده، وليدرك المنظومة الأخلاقية التي يعتقد أنها متكاملة في القرآن الكريم، وهو السؤال الذي لم يستطع أركون الإجابة عنه كما مرَّ معنا^(٣).

(١) وهذا يعني أن المخرِّض الرئيس على البحث والتعمق في الكون هو استقرار الحقيقة، وليس كما يذكر أركون في حديثه عن الآلهة التي يؤمن بها الأدباء والفلاسفة.

(٢) من الممكن القول إن إدراك الفطرة يؤدي إلى إدراك أن ثمة غاية لوجود الإنسان، أو أن إدراك الغاية من وجود الإنسان يؤدي إلى إدراك أن ثمة أصولاً مشتركة بين الإنسان في كل زمان ومكان، والأكيد أن الإيمان بالله تعالى بصفاته الثابتة في القرآن الكريم يشكل هذه المنظومة بالكامل.

(٣) انظر المبحث السابق.

يؤمن الإنسان وفق النزعة الإنسانية الإسلامية بنسبية وصوله للحق، ففهمه للمنظومة الأخلاقية في القرآن يختلف عن نص القرآن ذاته. القرآن كلام الله، وهو متجاوز للزمان والمكان، وفهم الإنسان مرهون بالزمان والمكان، هذه النسبية في الوصول إلى الحق هي التي توجد التسامح الحقيقي تجاه الآخر المخالف.

إن الدراسات الأركيولوجية والتفكيكية، التي تتخذ اللسانيات والسيميايات آلية مفضلة لها، تسعى لفهم تشكُّل الحقيقة عبر التاريخ، ولا يرغب الحداثيون في أكثر من ذلك، وكأن الحقيقة خدعة تحيط بالأفراد والمجتمعات. ولست أعتقد أن الدراسات التفكيكية سيئة في ذاتها، بل هي مفيدة لدراسة تعامل الإنسان مع الحقيقة، وتشكيله للأوهام التي يعتقد أنها حقيقة. وقد أخبرنا القرآن الكريم عن بني إسرائيل، وعن انحرفاتهم الفكرية والسلوكية. إن تفهم ذلك يقني من الوقوع فيما وقعوا فيه، إذاً هناك فرق بين تفهم التاريخ لمجرد التعرف على تشكيل الإنسان للحقيقة أو تشكيل الحقيقة له، وتفهم التاريخ من أجل غاية أعظم، وهي الوصول إلى الحقيقة والتعمُّق فيها.

الفصل الرابع

النزعة التاريخية في الفكر الحدائى

المبحث الأول: جذور النزعة التاريخية وتطورها في الحدائة العربية

المبحث الثاني: اتجاهات بعض الحدائين في توظيف النزعة التاريخية

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

المبحث الأول

جذور النزعة التاريخية وتطورها في الحداثة العربية

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: النزعة التاريخية في الفلسفة الغربية.

المطلب الثاني: النزعة التاريخية عند بعض الحداثيين العرب.

© Arabic Digital Library - Yamouk University

المبحث الأول: جذور النزعة التاريخية وتطورها في الحداثة الغربية

النزعة التاريخية من أبرز وأهم النزعات التي أثرت في الفكر الغربي، ولا يمكن أن يتجاوزها الباحث إن أراد الوقوف على مراد الحداثيين العرب من كتاباتهم تجاه القرآن الكريم، وسأبين في هذا الفصل مفهوم النزعة التاريخية في الفكر الغربي، وموقف الحداثيين العرب منها، ثم توظيفهم لها في النص القرآني.

المطلب الأول: النزعة التاريخية في الفلسفة الغربية

ذكرت سابقاً أن العلوم الإنسانية التي نشأت في الحداثة الغربية لم تنشأ بمعزل عن الثقافة السائدة، بل نشأت متأثرة بها ومنسجمة معها، ومن ذلك علم التاريخ، فلم يكن بعيداً عن النزعة الإنسانية، ولا المادية، ولا عن مفهوم التنوير الذي يدعو إلى استقلال العقل عن كل السلطات.

كانت النظرة السائدة في العصور الوسطى أن التاريخ يسير وفق خطة إلهية، تبدأ من خلق العالم، ثم خطيئة آدم، ثم فناء الدنيا، ثم القيامة ويوم الحساب، وبهذا يكون التاريخ في نظر الكنيسة المسيحية هو تاريخ الخلاص، أو التطور نحو الخلاص، ثم ثار الفلاسفة في عصر النهضة الأوروبية على هذه النظرة اللاهوتية، ونظروا إلى التاريخ من زاوية مختلفة، فقالوا إن موضوع التاريخ هو الإنسان، يقول عبدالرحمن بدوي: "لقد أدركوا أن سلوك الإنسان على مدى الزمان يكشف عن ثوابت معينة، شارك في إيجادها الإنسان من ناحية، والطبيعة من ناحية أخرى"^(١)، وصارت المقولة الأساس في تعريف التاريخ، كما يقول عبدالله العروي: "تؤكد أن التاريخ حقاً هو تاريخ البشر للبشر وبالبشر، أما ما سواه فهو إما تاريخ بشري مقنع أو خاضع لمنطق آخر،

(١) عبدالرحمن بدوي - موسوعة الفلسفة، ج ٢، ص ١٥٨.

منطق الملاحظة (الطبيعيات) أو الكشف (الغيبات)"^(١)، وتأثير النزعة الإنسانية واضحٌ وجلّيٌّ في هذا المفهوم للتاريخ، وواضح أيضاً إقصاء الغيبات، وإحاقها بالأساطير.

لقد أصبح للإنسان دور كبير ومركزي في تشييد هذا العلم (التاريخ)، معتمداً على وسائله المادية التي قويت في ظل الحداثة الغربية؛ ما أقصى الوسائل الأخرى - الوحي مثلاً - وقلل من قيمتها.

يردد المؤرخون الفرنسيون المعاصرون كثيراً فقرة كتبها (لوسين فيفر)، مؤسس مدرسة الحوليات، يقول: "لا شك أن التاريخ يُكتب اعتماداً على الوثائق المكتوبة، إن وُجدت، لكن يمكن، بل يجب، أن يُكتب اعتماداً على كل ما يستطيع الباحث، بمهارته وحذقه، أن يستنبطه من أيِّ مصدر: من المفردات والرموز، من المناظر الطبيعية ومن تركيب الآجر، من أشكال المزارع ومن الأعشاب الطفيلية، من خسوفات القمر ومن مقارن الثيران، ومن فحوص العالم الجيولوجي للأحجار ومن تحليلات الكيمياء للسيوف الحديدية"^(٢)، والمقولة تمثل هجوماً على أنصار التاريخ التقليدي، الذي يعتمد على الوثائق المكتوبة فقط، ويدعو أنصار الحوليات إلى التعاون العضوي والتناهج بين العلوم المختلفة على أساس أن التاريخ هو (علم العلوم)، ويؤسس لما يسمّى بـ (العلوم المساعدة) لعلم التاريخ، فهو يشير بـ "المفردات" إلى اللغويات وعلم الأعلام والألقاب، و بـ "الرموز" إلى علم الشارات والطوابيع والعلامات، و بـ "المناظر الطبيعية" إلى الجغرافيا، وهكذا"^(٣). ولا يمكن حصر هذه العلوم؛ لأنها تتعدد وتتنوّع باستمرار.

وعلى الرغم من القوة التي تبدو عليها منهجية (الحوليات)، إذ تدعو إلى التناهج بين العلوم، وتوسيع العلوم المساعدة إلى أقصى حد تبلغه الاكتشافات العلمية، تخفق هذه الدعوة

(١) عبدالله العروي، مفهوم التاريخ، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط٣، ١٩٩٧م، ج١، ص٣٤.

(٢) عبدالله العروي - مفهوم التاريخ، ج١، ص٨١.

(٣) انظر: عبدالله العروي - مفهوم التاريخ ج١، ص٨١.

حين لا يتحقق التعاون بين الباحثين، فالذي يحصل في الواقع أن المؤرخ يبقى متخصصاً خبيراً في ميدانه، أي في تحقيق النصوص، ومتطفاً على الميادين الأخرى، إضافة إلى أن المتأثرين بمدرسة الحوليات تحولوا من باحثين عن الحقيقة التاريخية، إلى باحثين في صلاحية المناهج؛ لمعرفة الواقع البشري وغير البشري، فيتركز بحثهم حول النماذج التفسيرية وفضح إخفاقاتها في التفسير، فهم يتحدثون عن محدودية المنهج الإحصائي أو النفسي أو البيولوجي منفرداً، دون قدرة على تطبيق المناهج بين العلوم، ولعل القراءة في كتابات محمد أركون تشير إلى هذه الملاحظة، إذ يستغرق نقد النماذج التفسيرية مساحة واسعة منها، وكذلك التنظير للمناهج، دون تجاوز ذلك.

المطلب الثاني: النزعة التاريخية عند بعض الحدائين العرب

ينتقد محمد أركون اتجاه (التاريخانية)، وهي التي تؤمن أن التاريخ جسد واحد، تسري فيه روح واحدة، ويمضي باتجاه محدد هو التقدم في الغالب، وهو تقدم الإنسان نحو العقل والحرية. هذا الاتجاه يعتقد أن للتاريخ قوانين، تنطبق على كل مرحلة من مراحلها، قد تكون نسبية وقد تكون صارمة، يشترك في هذا التفسير للتاريخ كل من الاتجاهات الدينية والفلسفية المادية وغيرها. ويعتقد أركون أن التاريخانية تعترف صراحة بفرضيات فلسفية أو أيديولوجية، تهدف إلى تبرير قيم دينية أخلاقية، أو سياسية، أو ثقافية، وتأصيلها، وذلك عن طريق التلاعب بالتاريخ؛ فالمؤرخ يحاول تعميمها على كل المجتمعات، وهو ينطلق في ذلك من دينه أو ثقافته أو أفكاره الخاصة^(١).

يدعو محمد أركون إلى (التاريخية) في تفسير التاريخ، وقد ظهرت هذه الكلمة للمرة الأولى عام ١٨٧٢م، وتحدث عن الامتياز الخاص الذي يمتلكه الإنسان في إنتاج سلسلة من الأحداث، التي تشكل مجموعها مصير البشرية^(٢)، ويعرف آلان تورين التاريخية: "بصفتها المقدرة التي يتمتع بها كل مجتمع في إنتاج حقله الاجتماعي والثقافي الخاص به"^(٣)، يقول أركون: "هناك معنى للتاريخية، يبدو أنه مقصور على (المؤرخين المحترفين): إنه يعني تلك الخاصية التي يتميز بها كل ما هو تاريخي، أي ما ليس خياليًا أو وهمًا، والذي هو متحقق منه بمساعدة أدوات النقد التاريخي"^(٤).

(١) انظر: محمد أركون - الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص ١١٧.

(٢) انظر: محمد أركون - الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص ١١٦.

(٣) انظر: محمد أركون - الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص ١١٦.

(٤) انظر: محمد أركون - الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص ١١٧.

التاريخية تحاول تفهّم إنتاج الحقيقة؛ لذلك تعني دائماً بالتساؤل، أما التاريخية فهي تبحث عن علة التاريخ وعن قوانينه، يقول أركون: "إن تمييزنا بين التاريخية والتاريخية يأخذ هنا أهمية خاصة ونموجية، ذلك أنه في الحالة الأولى (حالة التاريخية)، فإن الأمر يتعلق بمنهج تكتيكي يكتفي بتسجيل الوقائع التاريخية، وترتيبها في خط زمني متواصل تُقرأ فيه البدايات والأصول والتأثيرات والأحداث من كل نوع. أما في الحالة الثانية، فإننا نجد أن الروح المغموسة في التاريخ الماضي والحاضر للجماعة، تتساءل، بالإضافة إلى ما سبق، عن معنى ودلالة القوى التي تضغط عليها، وعن الوسائل التي تمكّنها من السيطرة على هذه القوى. أن نتبصر التاريخيّة ونفكر فيها أمرٌ يعني إعادة إدخال كل ما تمحوه التاريخية عادة أو تتجنبه باحتقار"^(١).

يعتقد محمد أركون أن ثمة تعارضاً واضحاً بين التاريخية والإسلام، وذلك أن الإسلام يقدم نفسه بوصفه الدين الحقيقي لكلّ البشر، وهو خاتمة الأديان، والتاريخية تعني أن التاريخ متولّد عن فعل البشر، أي أن الحياة تتغير بسرعة هائلة، فكيف يجتمع الثبات والتغير؟! وهذا التعارض - في رأيه - لا يدركه (الفكر الإسلامي الكلاسيكي)، ويعني به التراث الإسلامي، بل بدأ العالم الإسلامي يلتفت إليه في نهاية القرن التاسع عشر، أي منذ الصدمة الحضارية التي تعرّض لها في غزو نابليون لمصر، واشتد الإحساس بالتعارض في النصف الثاني من القرن العشرين، لكن الفكر الإسلامي يرفض علاجه من منظور فلسفي^(٢).

ويشير أركون إلى أن الإشكالية تتعمق في طبيعة الإسلام؛ ففي الإسلام يتداخل الإلهي مع البشري، أي أن الإسلام يتخلل كل مناحي الحياة، وهو يشكّل كل مظاهر حياة الفرد والمجتمع والدولة، وفي هذه الحالة يصعب إدخال التاريخية؛ لأن التاريخية تبحث فيما هو بشري.

(١) محمد أركون - الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص ١٢٣.

(٢) انظر: محمد أركون - الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص ١١٣.

أما في حالة الإسلام، فالقرآن الكريم يرجع الأمور أولها وآخرها إلى الله تعالى؛ لذلك يكون الحضور الغيبي في عالم الشهادة حضوراً دائماً^(١)، فهو زمن مليء بحضور خالقه، أي: "أن كل لحظة من الحياة والمدة المعاشة مليئة بحضور الله، الذي يتجسد بالشعائر والتأمل الديني واستذكار تاريخ الخلاص، وتلاوة الكلام الموحى (كلام الله)، والسلوك الأخلاقي والشرعي المتوافق مع الأحكام"^(٢).

ويشير محمد أركون إلى الصعوبات التي يواجهها كل من يدعو إلى (التاريخية) في فهم الإسلام، خصوصاً القرآن الكريم، بل يشير في بعض كتاباته إلى أنه مشروع مستحيل^(٣)، فالمسلمون يعتقدون أنهم مهتدون في هويتهم ودينهم؛ لذلك يُدون ردات فعل عنيفة جداً تجاه أي فهم تاريخي للإسلام، ومن طبيعة الفهم التاريخي أنه تفكيكي ويدعو إلى التشكيك بالمسلمات، وهذا ما يرفضه المسلمون، ولكنه يبدو متفائلاً أيضاً، حين يعتقد أن العلوم الطبيعية سوف تفرز التاريخية وتبتعد بالعقل عن الفكر الأسطوري، وهو يعني به الفكر الذي أسسه القرآن الكريم، فيقول: "بدءاً من اللحظة التي يتمكن فيها الإنسان من (خلق) كائنات حيّة في أنبوب الاختبار، فإنه يهجر عندئذٍ الفضاء الساحر والخلاب الذي ولدت فيه الآيات القرآنية المتعلقة بقضية الخلق - أي خلق الوجود - نوعاً من الحماسة، يصل إلى حد الارتعاد"^(٤)؛ لأنه سيعي حينها أنه الفاعل الأساسي في الكون، والمنتج الحقيقي للتاريخ.

(١) انظر: محمد أركون - الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص ٧٢.

(٢) محمد أركون - الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص ٩٢.

(٣) انظر: محمد أركون - الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص ١١٩.

(٤) محمد أركون - الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص ١٢٠.

إن مصير الدين الإسلامي - في رأي أركون - مرهون بالتاريخية، فمتى ما استطاع الباحث أن يدخل التاريخية في قلب العالم الإسلامي، فحينها سيتشظى الإسلام^(١)؛ ذلك أن التاريخية تساعد في الكشف عن الحقيقة، والحقيقة التي تبحث عنها التاريخية هي الحقيقة النسبية التي تعني: "ظهور ما هو موجود، ذلك أن عملية التسلسل والصيغ المختلفة لتجلياتها (أي التحليلات المختلفة للحقيقة)، تتيح التكلم عن تاريخيتها وليس عن محدوديتها"^(٢).

ويعتقد أركون أنه لم يعد ممكناً أن يستمر الجمع بين تصورين للحقيقة: التصور الديني الذي يشير إلى حقيقة موحى بها، والتصور (التاريخي)، الذي يشير إلى حقيقة تعرف بواسطة الجهد البشري، ومن غير الممكن أن يسود التصور التاريخي للحقيقة إلا بمعالجة إشكالية الدوغمائية التي أصابت المسلمين، ويفسر هذا المصطلح بأنه: "عدم القدرة على تغيير الحكم أو الرأي (المتعلق بقضية ما)، في الوقت الذي تتطلب فيه الشروط الموضوعية حدوث ذلك، وعدم القدرة على إعادة تركيب حقل معرفي ما، حيث توجد فيه مجموعة من الحلول لمشكلة واحدة؛ وذلك بهدف حل هذه المشكلة بأقصى ما يمكن من الفاعلية"^(٣)، ولكن ما الرأي الذي يقصده أركون ويسعى إلى تغييره؟ وما الحقل الذي يدعو إلى إعادة ترتيبه؟ يقول: "ذلك أن ما يرفض المسلم التقليدي أن يأخذه بعين الاعتبار، هو أن كل الوثائق التي يمكنها أن تفيد في عمل تاريخي نقدي للنص القرآني، قد دُمّرت باستمرار من قبل هيجان سياسي ديني. فبدلاً من محاولة تحديد أسباب هذه الضراوة (السياسية - الدينية) للسلطات الماضية ونتائجها، التي فرضت نسخة رسمية

(١) انظر: محمد أركون - الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص ١٢٠.

(٢) انظر: محمد أركون - الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص ١٢٢.

(٣) محمد أركون - الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص ١٢٥.

واحدة للقرآن، فإن الروح الدوغمائية ترى في تصرف هؤلاء، نوعاً من المرونة العقلية والطاعة النموذجية لله، وهكذا يبررون عمل السلطات السياسية^(١).

أركون هنا - وفي مواضع أخرى - يرتب معادلته على النحو الآتي:

- لا يوجد نصٌّ تاريخي سالمٌ من التحريف.
- القرآن الكريم محرفٌ لأسباب سياسية.
- جميع الوثائق التي تثبت هذا التحريف قد دُمّرت.
- جميع النسخ الأخرى للقرآن التي تثبت تحريفه غير متوافرة.
- المسلمون دوغمائيون؛ لأنهم يطالبون بالوثائق التي تثبت التحريف أو النسخ الأخرى.
- كان عليهم بدلاً من ذلك أن يبحثوا في الأسباب السياسية للتحريف.

إن هذه المعادلة الفكرية يمكن وصفها بـ (الدوغمائية) في كتابات أركون؛ ذلك أنه ينطلق من مسلمة عدم إمكانية سلامة نصٍّ من التحريف، مهما كانت الآليات والجهود المبذولة من أجل ذلك؛ ولذلك فليس من مهمته أن يبحث عن إثبات لتحريف النص القرآن، فالأدلة موجودة وهو مؤمن بها، حتى في عدم العثور عليها، وهذا تمرکز صارخ حول المنظومة المعرفية الغربية، وحول منهجياتها التاريخية، والنظر بعلوِّ إلى سائر المنهجيات التاريخية الأخرى، حيث لا يعتد أركون بالحفظ الشفهي للقرآن؛ لأن المنهجية التاريخية تعتمد على الشواهد، ولا يعتد بالشواهد (المخطوطات)؛ لأنه يرى أنها كتبت في أحضان السلطة السياسية، ويرى أن كل ما أنتجه الفكر الإسلامي من منهجيات الحفظ والتدوين للقرآن متخلفة أمام المنهجيات الغربية،

(١) محمد أركون - الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص ١٢٦.

وهو الذي يدعو إلى احترام الثقافات، واحترام إنتاجها الفكري وآلياتها، التي تتوسل بها إلى المعرفة.

من المهم أن نتذكر أن أركون هو المعتد والمفتخر بانتسابه لمدرسة الحوليات، وهي كما ذكرنا تعتمد على الوثائق والشواهد المادية بشكل رئيس، فلا اعتبار لأي رواية لا تستند إلى شهادة تاريخية، ولكنه يخالف كل هذه القوانين المنهجية في اكتشاف التاريخ، ويفترض التحريف دون شهادة تاريخية، وقاعدته في ذلك عدم إمكانية سلامة النصوص التاريخية من التحريف مطلقاً، ويرفض الشهادة الموجودة - أي جميع المخطوطات القرآنية عبر التاريخ -، ويفترض وجود شهادة مدمرة، ثم يبني عليها أسطوره أو فكرته، ويتهم المسلمين بالدوغمائية؛ لأنهم لا يتقبلون هذه الفكرة.

الخلاصة: أن أركون يؤسس لنفسه نظرية في التاريخية، تحاول تفهّم إنتاج الحقيقة، وتعني دائماً بالتساؤل، وهي برأيه تتعارض مع وجود حقيقة ما، وسأبيّن في المبحث القادم توظيف الحدائين العرب لهذه النظرية، فيما يتعلق بالقرآن الكريم.

المبحث الثاني

اتجاهات بعض الحداثيين العرب في توظيف النزعة التاريخية

© Arabic Digital Library-Yarmouk University

المبحث الثاني: اتجاهات بعض الحداثيين في توظيف النزعة التاريخية

تشكّل الدعوة إلى تاريخية القرآن الكريم قاسماً مشتركاً بين الحداثيين، لكنها مع ذلك تختلف من كاتب لآخر، وقد يكون الفرق كبيراً في توظيفها، كما هو الحال بين محمد أركون ونصر أبو زيد.

توظيف محمد أركون للنزعة التاريخية

يقول أركون: "ما الذي أقصده بالظاهرة القرآنية؟ أقصد القرآن كحدث يحصل لأول مرة في التاريخ، وبشكل أدق أقصد ما يأتي: التجلي التاريخي لخطاب شفهي في زمان ومكان محددين تماماً (الزمان هو بدايات التبشير، والبيئة الاجتماعية - الثقافية، التي ظهر فيها هي الجزيرة العربية). أُلح هنا على الطابع الشفهي للقرآن في البداية؛ لأنه لم يُكتب أو لم يُدوّن إلا فيما بعد. وهذا الخطاب الشفهي رافق الممارسة التاريخية المحسوسة لفاعل اجتماعي يُدعى: محمد بن عبدالله. لقد رافق ممارسته التاريخية المتنوعة الجوانب طيلة عشرين عاماً (أي حتى وفاته)"^(١).

يقصد أركون بالفرق بين الخطاب الشفهي والخطاب المدوّن فيما يتعلق بالقرآن الكريم، أن الخطاب الشفهي تُلَقَّظ به النبي - صلى الله عليه وسلم - طيلة عشرين سنة، وفي ظروف متغيّرة ومختلفة، وسمعه منه جيل من الناس وهم الصحابة - رضي الله عنهم -، وكذلك من لم يؤمن به، هذا الخطاب الشفهي له روحه وحيويته، وله قوته وتأثيره، فبعد وفاة النبي - صلى الله عليه وسلم - وتدوين القرآن في المصحف، وذهاب الجيل الأول ضعف هذا الأثر؛ لذلك يقول أركون: "لا

(١) محمد أركون - قضايا في نقد العقل الديني، ص ١٨٦.

يمكن أن نتوصل إلى معرفة هذه الحالة الأوليّة والطازجة للخطاب مهما حاولنا، فقد انتهت بوفاة أصحابها، لقد ضاعت إلى الأبد"^(١).

إن التاريخية في فهم أركون، تشير إلى أن القرآن الكريم نزل لإحداث تجربة روحية بين النبي - صلى الله عليه وسلم - وربه، فهذا هو الأساس من نزول القرآن الكريم، ولا بد من التعامل معه وفق هذا التصور، أي قراءته للدخول في حالة ذهنية للاتصال بالمطلق، وكل ما سوى ذلك إنما هو مرتبط بالتاريخ، أي أن الأحكام الفقهية، وقصص الأنبياء والسابقين، وأخبار الغيب، والعبادات النُسكية وغيرها لا يراد لها الدوام، فالأحكام الفقهية لها شروطها التاريخية، التي زالت بزوالها، وقصص الأنبياء والسابقين كان متمشية مع الوعي الموجود، ومثلها أخبار الغيب التي لا تتجاوز كونها مجازاً في رأيه، والصلاة أفعال جسمية تناسب تلك العبادات في ذلك العصر، إضافة إلى قناعته بأن القرآن محرّف؛ فالمطلوب هو محاولة العودة إلى تلك الحالة النفسية التي تحاول الاتصال بالمطلق، والعائق الرئيس أمام ذلك أن الخطاب بعد أن دُوّن فقد قوته الروحية.

توظيف نصر أبو زيد للنزعة التاريخية

أما نصر أبو زيد فتوظيفه للتاريخية أكثر تعطيلاً للقرآن الكريم، وأكثر غرابة وتطرفاً، فمحصلة التاريخية عنده أن القرآن الكريم (مُنتج ثقافي)، وقد اتهم نصر أبو زيد معارضيه بعدم فهم مقصده من هذا المصطلح، وسأذكر الأدلة والمقدمات التي استند إليها أبو زيد في إثبات التاريخية، ومن ثم توظيفها في وصف القرآن الكريم بأنه (مُنتج ثقافي)، ودلالات هذا المصطلح عنده.

(١) محمد أركون - قضايا في نقد العقل الديني، ص ١٨٧.

ينطلق نصر أبو زيد من فكرة مركزية في محاولة إثبات التاريخية، وهي القول بخلق القرآن، وهو يرى أن الخلاف في القرآن الكريم هل هو مخلوق أو صفة أزلية مسألة فرعية، لا تعدُّ من مسائل العقيدة التي يكفّر بها المسلم، ثم يحاول نصر أبو زيد إيجاد فلسفة للتاريخية في الفكر الإسلامي عند المعتزلة خاصة، فينطلق من العلاقة بين القدرة الإلهية والفعل الإلهي؛ فالقدرة الإلهية مطلقة لا حدود لها، وهي صفة من صفات الذات الأزلية القديمة، وهي تمثل الإمكانيات غير المنتهية للأفعال، التي لا يلزم تحققها؛ فالقدرة الإلهية هي مجموعة الإمكانيات القابلة للتحقق نظرياً، والفعل الإلهي هو التحقق العيني للقدرة، وهذا فرق مركزي بين القدرة الإلهية والفعل الإلهي، يقول نصر أبو زيد: "الأفعال إذن تتعلق بالعالم الممكن، وإن كان مصدرها وجذر فاعليتها كامناً في القدرة المطلقة، وهي من حيث التعلق بالممكن التاريخي تظل محايدة للتاريخ. أول الأفعال الإلهية إيجاد العالم، وإخراجه من ظلمة العدم إلى نور الوجود"^(١)، ثم يصل إلى النتيجة فيقول: "التاريخية هنا تعني الحدوث في الزمن، حتى لو كان هذا الزمن هو لحظة افتتاح الزمن وابتدائه، إنها لحظة الفصل والتمييز بين الوجود المطلق المتعالي - الوجود الإلهي - والوجود المشروط الزماني. وإذا كان الفعل الإلهي الأول - فعل إيجاد العالم - هو فعل افتتاح الزمان، فإن كل الأفعال التي تلت هذا الفعل الأول الافتتاحي تظل أفعالاً تاريخية، بحكم أنها تحققت في الزمن والتاريخ"^(٢).

ثم ينتقل نصر أبو زيد إلى تفريق آخر بين صفتي العلم والكلام؛ فالعلم مثل القدرة صفة مطلقة من صفات الذات، وهذه الصفة - أي العلم - إما أن تتجلى مع صفة القدرة في (الفعل الإلهي)، الذي يدلُّ بمجرد وجوده على صفة القدرة، ويدلُّ بإحكامه وإتقانه على صفة العلم، وإما أن تتجلى وحدها في الكلام، يقول أبو زيد: "فيكون (الكلام) بذلك (فعالاً) يظهر (العلم)

(١) نصر أبو زيد - النص والسلطة والحقيقة، ص ٧١.

(٢) نصر أبو زيد - النص والسلطة والحقيقة، ص ٧١.

ولا يطابقه تمام المطابقة، كما أن فعل إيجاد العالم - وهو فعل لم يتوقف - يظهر القدرة ولا يطابقها أو يتساوى معها"^(١).

بعد إثبات هذا التصور للقرآن الكريم، وفق ما ينسبه للمعتزلة، يصل إلى تصوره النهائي في إثبات تاريخية القرآن الكريم فيقول: "إذا كان الكلام الإلهي فعلاً كما سبقت الإشارة، فإنه ظاهرة تاريخية؛ لأن كل الأفعال الإلهية أفعال (في العالم) المخلوق المحدث، أي التاريخي. و(القرآن الكريم) كذلك ظاهرة تاريخية، من حيث إنه واحد من تجليات الكلام الإلهي، وإن يكن أشمل هذه التجليات؛ لأنه آخرها"^(٢).

اللغة في رأي نصر أبو زيد هي الجانب الأقوى في عملية التفاعل الثقافي؛ ولذلك هي ناتجة عن الثقافة، بمعنى أنها تعتمد على الثقافة السائدة، ولكنها تسهم في إعادة إنتاجها، فتكون الثقافة هي (مدلول اللغة)، وبذلك يصل أبو زيد إلى حكمه النهائي، وهو أن القرآن الكريم (منتج ثقافي)؛ لأنه نصٌ اعتمد على لغة في مرحلة تاريخية ما، لها ثقافتها أي وعيها تجاه العالم، وأسهم في إعادة إنتاج هذا الوعي، يقول: "وإذا انتقلنا إلى الثقافة - مدلول اللغة - قلنا إن هذا النصّ (منتج ثقافي)، لكنه مُنتج قادر على (الإنتاج) كذلك؛ لذلك فهو مُنتج يتشكل، لكنه في الوقت نفسه - من خلال استثمار قوانين إنتاج الدلالة - يسهم في التغيير وإعادة التشكيل في مجال الثقافة واللغة أيضاً"^(٣).

(١) نصر أبو زيد - النص والسلطة والحقيقة، ص ٧٣.

(٢) نصر أبو زيد - النص والسلطة والحقيقة، ص ٧٥.

(٣) نصر أبو زيد - النص والسلطة والحقيقة، ص ٨٧.

مناقشة رأي محمد أركون

سألخص مناقشة رأي محمد أركون وتوظيفه للتاريخية في قضيتين: (فقدان الحالة الأولية الشفهية للقرآن الكريم)، و (أن الغاية من القرآن الكريم إحداث تجربة روحية فقط).

أولاً: فقدان الحالة الأولية الشفهية للقرآن الكريم

هذا الكلام في رأيي له احتمال صحيح وآخر فاسد، فإذا كان المعنى أن القرآن الكريم في حالة نزوله في عهد النبوة يحمل قوة زائدة أو مضاعفة؛ بسبب وجود النبي - صلى الله عليه وسلم - فهو معنى صحيح، بل يدلُّ على أن أصحَّ الأفهام هو فهم الصحابة - رضي الله عنهم -؛ لأنهم عايشوا مرحلة الخطاب الشفهي، ولا يدلُّ هذا على أن القرآن الكريم بعد تدوينه وذهاب الجيل الأول صار فاقداً للقوة، وكأن المعنى يشير إلى نقص في الدين لا يمكن جبره، وهو الاحتمال الثاني الفاسد لكلامه، فما يتم به الدين وما تقوم به الحجة موجود بين دفتي المصحف، وهو داخل في معنى قوله تعالى: {إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ (٩)}^(١)، ومعنى قوله تعالى: {الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا} (٣)^(٢)، فقد جاء الإسلام خاتم الأديان، وقد تكفل الله تعالى بحفظه وبيّن لنا تمامه وكمالته، وارتضاه لنا ديناً، فإن كان النقص يلحق به بوفاة النبي - صلى الله عليه وسلم - وذهاب الحالة (الأولية) و (الشفهية)، فهذا لا يعد كمالاً للدين، وهو معنى فاسد لا يصح.

ثانياً: أن الغاية من القرآن الكريم مجرد إحداث تجربة روحية

إن هذا التوظيف للتاريخية في التعامل مع القرآن الكريم، ينطلق من التصورات السابقة التي مرَّ الحديث عنها؛ فالنسبية المطلقة للحقيقة التي تجعل الأديان على اختلافها تعبد إلهاً واحداً

(١) سورة الحجر، آية (٩).

(٢) سورة المائدة، آية (٣).

بأشكالٍ مختلفة، وتسعى لتدشين أديان ما بعد الحداثة بحثاً عن الإشباع الروحي من أجل تحقيق الأُنسنة، هي التي تنتج هذا التصور للدين الإسلامي، أي أنها تختزله في حالة ذهنية مجردة. ولا يمكن أن نتصور ديناً من الأديان يتخلص من أحكامه وأنساقه، ويكتفي بأن يكون حالة روحية يقيمها الإنسان بينه وبين ربه، وإلا لكانت كل الأديان والطقوس السحرية والممارسات الأسطورية سواسية في هذا الهدف. إنّ هذا الذي يدعو إليه أركون هو في الحقيقة إفراغ الدين من كل محتواه، والاكتفاء بحالة روحية يقيمها الإنسان متى ما احتاج إليها، أي أنه تلاعب بالدين أكثر من كونه انتماءً له.

مناقشة رأي نصر أبو زيد

يتهم نصر أبو زيد معارضييه بأنهم تسرعوا بالحكم عليه، وأنه لم يكن يعني بقوله (منتج ثقافي)، أن القرآن فقد صلاحيته، وسأبيّن هنا رأيه بالتحديد من خلال جمع عباراته المتفرقة في كتبه.

يصف أبو زيد معارضييه بأنهم يتلقبون بألقاب العلماء ولكنهم لا يقرؤون، وبعضهم إذا قرأ لم يفهم، ويصف أن قصده بـ (منتج ثقافي) لا يتجاوز تلك الكلمات السابقة، وسأورد نصّاً آخر ليتضح لنا هل يكتفي أبو زيد بهذا المعنى، أم أنه يطرده إلى معنى آخر، يقول واصفاً القرآن الكريم والنصوص بشكل عام: "والقول بأن النصّ قابل للقراءة على الدوام، وقابل من ثمّ للشرح والتأويل، يتضمن فكرة مفادها أن البنية الداخلية للنصّ القرآني، تتمتع بدرجة هائلة من الخصوبة والغنى، تنفي إمكانية الادعاء في أي لحظة تاريخية بأن هذا النصّ قد استنفذ محتواه، أو تمت الإحاطة به معرفياً، وهذا صحيح، رغم أن لكل نصّ لغويّ سرديّ، أفقاً معرفياً وأيديولوجياً، وأنه مهما كان مطوعاً، يظلّ محدوداً بزمن إنتاجه، وبأن كفاءته المعرفية والأيديولوجية تظلّ محدودة

بأزمة ثقافية معينة، وبيئات تاريخية واجتماعية معينة. وبعبارة أخرى، هناك أفق معرفي لكل نص يغدو ممكناً عنده القول، بأن هذا النص قد استنفذ طاقته المعرفية والأيدولوجية، وفقد كفاءته، وصار ينتمي إلى ثقافة الماضي. والحقيقة أن لكل نص من النصوص دوال إشارية ودلالية شديدة الارتباط بعصر إنتاجه، ولكنها تظل مشعة ودالة طالما أن العصر يكرر ذاته أو يعاد إنتاجه، وحين يحدث تغير جوهري في بنية الثقافة، قد تفقد بعض تلك الإشارات الدلالية قدرتها على الإشعاع فتخفت، ولكنها لا تموت أبداً، إذ تظل لها القدرة على القيام بوظيفة الشاهد التاريخي^(١). إن أبو زيد هنا يؤكد أن القرآن الكريم لا تنقصه خصوبة المعنى، ولا يمكن أن يستنفد قارئ معانيه أو أن يحيط بها، لكنه يعود ويتناول الفكرة من جانب آخر، وكأنه يقول ليست هذه هي الإشكالية، بل الإشكالية أن لكل نص أفقاً معرفياً وأيدولوجياً، وهذا الأفق مرتبط بزمان إنتاجه، فمتى ما تغيرت ثقافة ذلك العصر، فقد النص قدرته على العطاء، إذن العبرة ليست في قوة النص، بل في قوة الثقافة التي جاء في سياقها، فمتى ما تبدلت تلك الثقافة تحول النص إلى شاهد تاريخي.

ثم يقول مسقطاً هذه النظرية على القرآن الكريم: "والسؤال هنا: هل يمكن قياس النص الديني على النصوص البشرية قياساً حرفياً؟ ولا أريد هنا أن أدخل في نقاش لاهوتي، مع أن ذلك مشروع ووارد، ولكن لا بد من القول أن أي نص - ديني أو دنيوي - معرض لأن يموت حين يولد بالسكته القلبية، إذا لم يجد قارئاً، كما أنه عرضة لأن يعيش إلى الأبد كلما تزايدت عملية الإقبال على قراءته. النصوص الدينية تحيا أو تموت بحسب إقبال المؤمنين عليها أو بحسب إعراضهم عنها، ولكننا لا نعرف نصاً دينياً واحداً مات موتاً تاماً. في حالة القرآن فإن أي دراسة لتاريخ التفسير تكشف عن قيام (التأويل) دائماً بدور الرافعة الدلالية لأدنى إشارة في النص، كان

(١) نصر أبو زيد - الخطاب والتأويل، ص ٢٦٣-٢٦٤.

يمكن أن تتعرض لمصير التحول إلى مجرد شاهد تاريخي^(١). إن نصر أبو زيد يؤكد هنا العامل الخارجي الذي يحدد حياة النص وموته، فبالإضافة إلى ما سبق من عامل بقاء الثقافة أو ضعفها وتبدلها، يشير هنا إلى أن النصوص الدينية تتمتع بقوة ارتباط المؤمنين بها؛ وهذا ما يعطيها قدرة على البقاء، حتى لو تغيرت الثقافة. وفي حالة القرآن الكريم فإن التأويل هو الذي أعطى النص قدرة على البقاء، وإلا تحول لمجرد شاهد تاريخي، ولكن هل باستطاعة التأويل أن يؤدي هذا الدور إلى الأبد؟ يقول نصر أبو زيد: "لكن التغيير المذهل في القرن العشرين، ويجب أن نعترف بصراحة تامة، قد أحال بعض النصوص، خاصة تلك التي تتعلق بنظام العبودية وأحكامها التشريعية، إلى مجال (الشاهد التاريخي)"^(٢)، إذن حتى التأويل الذي يتعامل به المفسرون مع القرآن الكريم غير قادر على مواجهة هذه التغيرات الثقافية في رأي نصر أبو زيد.

يتضح مما سبق أن المعنى الذي يقصده نصر أبو زيد من وصفه القرآن الكريم بـ (منتج ثقافي)، لا يقف عند حد نزول النص في زمان تاريخي محدد، واعتماده على ثقافة تاريخية، ومساهمته في إعادة تشكيلها؛ لأنه يعلم أن كل هذه المعاني لا تمنع من أن يكون القرآن الكريم صالحاً لكل زمان ومكان، لكنه يرمي إلى أبعد من ذلك، إنه يريد القول إن كل نص (منتج ثقافي)، ولهذا لا بد أن يكون له زمن افتراضي مهما تمتع النص بقوة المعنى، هذا الزمن مرتبط بقدرة الثقافة، التي نزل النص في سياقها على البقاء، فمتى ما تبدلت الثقافة لم يعد النص قادراً على البقاء، بل يتحول إلى شاهد تاريخي، لكن في حالة النصوص الدينية فإن تعلق أتباع الأديان بكتبهم يجعل النصوص قادرة على الصمود، وإذا استطاعوا إيجاد آليات للتأويل فإن النص يصمد زمناً أطول، حتى تصبح التغيرات الثقافية أقوى منهم فيتحول النص أو جزء منه على الأقل إلى

(١) نصر أبو زيد - الخطاب والتأويل، ص ٢٦٤.

(٢) نصر أبو زيد - الخطاب والتأويل، ص ٢٦٥.

شاهد تاريخي، وهذا صريح في أن القرآن الكريم - في رأيه - مجرد شاهد تاريخي، ولكننا نحن (المسلمون) من نصرنا على إمداده بالحياة.

الخلاصة: أن مفهوم محمد أركون للتاريخية يُفرغ الدين من محتواه، ويُبقي فيه الجانب الروحي الذي لا يقبل العبادات النسكية ولا غيرها، وهذا في رأيه ما يحقق صلاحية القرآن لكل زمان ومكان، وهو مفهوم يتماشى مع الدين في فلسفة ما بعد الحداثة. أما نصر أبو زيد فقد اختار الطريق الأسهل لتعطيل الدين، فوصف القرآن بأنه (منتج ثقافي)، وصلاحيته مرتبطة بالثقافة التي نزل بها، وأن سرَّ بقائه حتى اليوم هو إصرار المؤمنين به على إبقائه في مركز حياتهم.

الباب الثاني

آليات التأويل عند بعض الحداثيين العرب

عرض ونقد

© Arabic Digital Library, Yamouk University

الفصل الأول

آليات التماثل بين القرآن الكريم والنصوص البشرية

المبحث الأول: مدخل إلى علم اللغات (اللسانيات)، وتوظيف بعض
الحدائين له

المبحث الثاني: العلاقة الجدلية بين اللغة والثقافة والفكر، وتوظيف
بعض الحدائين لها

المبحث الثالث: العلاقة الجدلية بين الدال والمدلول، وتوظيف
بعض الحدائين لها

المبحث الرابع: العلاقة الجدلية بين المرسل والمتلقي، وتوظيف
بعض الحدائين لها

المبحث الأول

مدخل إلى علم اللسانيات، وتوظيف بعض الحدائين له

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: اللسانيات في العصر الحديث.

المطلب الثاني: منهج بعض الحدائين في توظيف اللسانيات.

المبحث الأول: مدخل إلى علم اللسانيات، وتوظيف بعض الحدائين له

يَبْتُ في الباب الأول أهم المفاهيم والفلسفات والنزعات التي يتركز عليها الحدائون العرب، التي هي في حقيقتها منقولة عن الحدائة الغربية، نقل المقلد المتبع الذي لا يراعي خصوصية ثقافته، ولا يضُرُه إن خلص إلى دين آخر غير الدين الذي يعرفه، ودلَّ عليه كتابه القرآن الكريم، فالفلسفة الغربية بمفاهيمها ونزعاتها الإنسانية والتاريخية والمادية، والتعامل مع الأديان بوصفها (ظاهرة دينية)، وليست حقيقة تستحق الاتباع، هي أرضية لفكرهم، ومفاتيح مهمة للباحث عن مراميهم، وسأبيِّن في هذا الباب أهم الوسائل والآليات التي توسَّلوا بها لتحقيق أهدافهم، وتتمثل في اللسانيات، والعلاقات الجدلية بين (اللغة والفكر والثقافة)، و(الدالِّ والمدلول)، و (المرسل والمتلقي)، وتوظيف الحدائين العرب لكل ذلك.

المطلب الأول: اللسانيات في العصر الحديث

استعمل غوستاف برغمان مصطلح (المنعطف اللغوي) أو (المنعطف اللساني) ^(١) عام ١٩٥٣م، ويعني بذلك أن الفلسفة في القرن العشرين اتجهت نحو اللغة، بل أصبحت فلسفة لغوية، ثم انتشر هذا المصطلح حين جمع الفيلسوف الأمريكي ريتشارد رورتي نصوصاً تتعلق بهذا المفهوم، ونشرها تحت هذا العنوان عام ١٩٦٧م ^(٢)، ولا يعني هذا أن المنعطف اللغوي أو اللساني اتخذ صيغة واحدة - البنيوية مثلاً -، بل كانت له صيغ متعددة، أما من الناحية التاريخية فيقال إن (نيتشه)، هو أول من ابتداءً هذا التحول نحو اللغة. ويمكننا القول إن فلسفة اللغة ظهرت

(١) لفظة (منعطف) تشير إلى معنى التغيُّر والتحول، وهي ليست مقصورة على اللغة ولا على فلسفتها، وإنما تطلق على سائر المنعطفات في المعرفة العلمية، ويشير بعض العلماء إلى أنها ميزة العصر الحاضر، وتطلق على عدد من المباحث

والفروع المعرفية، لتشير إلى حالة التحول، انظر: الزواوي بغوره - الفلسفة واللغة، ص ٥.

(٢) انظر: الزواوي بغوره - الفلسفة واللغة، نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة، ص ٥.

بمستويين، الأول: مستوى فلسفة اللغة المعلنة والصريحة، كما تدل على ذلك كتابات (غدامر) مثلاً. الثاني: فلسفة اللغة المضمرة أو الضمنية، وهي التي نجدها قبل القرن العشرين^(١).

ثمّة خلاف واسع في تصنيف وتوصيف الاتجاهات والفلاسفة، ومن العسير جداً حصر كل الآراء في اللسانيات؛ لذلك سأبيّن بعض (الاتجاهات) أو (المنعطفات اللسانية) في العصر الحديث، لغرضين، الأول: وضع مدخل للسانيات بعموم، ووصف بعض الاتجاهات التي اعتمد عليها الحداثيون العرب في دراساتهم القرآنية، حتى يتضح مقصدهم من كلامهم. ثانياً: بيان حجم الخلاف القائم بين المختصين في هذا المجال، حتى لا يوهننا باحث أن ما يراه من رأي في اللسانيات هو آخر ما تفتق عنه العقل الغربي.

تعدّ (الفيلولوجيا) أو (فقه اللغة) المرحلة التي سبقت ظهور اللسانيات؛ لذلك اعتمدت جميع التيارات على ما أنتجته الفيلولوجيا من دراسات ونتائج، وقد بدأت أبحاثها في المدرسة الألمانية، في دراسة فريدريك فون شليغل، بعنوان (اللغة والمعرفة عند الهنود)، التي صدرت عام ١٨٠٨م، ثم توسعت بعده الدراسات في اتجاهين كبيرين، الأول: اتجاه لغوي يختص باللغة وفروعها، كالنحو والصرف والعروض وتحقيق النصوص والمقارنة بين اللغات. الثاني: اتجاه عام يتخذ من اللغة وسيلة لدراسة الحياة العقلية والثقافية لأمة ما أو شعب ما، من خلال دراسة

(١) لا توجد نصوص واضحة تشير إلى اهتمام الفلاسفة اليونانيين قبل سقراط بالدراسات اللغوية، وكل ما يوجد ملاحظات متفرقة، أما من جاء بعده مثل أفلاطون وأرسطو ومعاصريهم من الفلاسفة السوفسطائيين، فثمة نصوص واضحة وصريحة تدلّ على شدة اهتمامهم، وقد عبّرت السوفسطائية عن هذه النزعة الإنسانية باهتمامها باللغة والبلاغة والخطابة، فالخطابة في رأي غورغياس: "الفن الحقيقي والأسلوب الصحيح في التفكير"، وهي المعرفة الحقيقية، انظر: الزواوي بغوره - الفلسفة واللغة، نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة، ص ٧، ١٢.

آدابها وفنونها وفلسفاتهما وأديانها، ولا بد من ملاحظة أن الفيلولوجيا نشأت مترامنة مع التأويل الديني المسيحي، خصوصاً في المذهب البروتستانتي^(١).

أولاً: الاتجاه التحليلي

يرى ميخائيل ديمت أن ما يميّز الفلسفة التحليلية، قناعتها بأن التحليل الفلسفي للغة يؤدي إلى تحليل فلسفي للفكر، وأن هذا هو الطريق الوحيد لذلك، كما أن الفلسفة التحليلية تعتمد في أساسها على الفلسفة الوضعية، التي أسسها أوغست كونت^(٢)، وهو يشير إلى أن التقدم البشري مرّ بثلاث مراحل، الأولى: المرحلة اللاهوتية أو الأسطورية، حيث كان الإنسان يبحث في الطبيعة الغائية للأشياء، وقد تطورت هذه المرحلة من عبادة الأوثان إلى عبادة إله واحد. وواضح هنا أنه يجعل كل ما لا يقبله العقل التجريبي المادي ضمن هذه المرحلة، أي أن الأديان والأساطير تدخل ضمن هذا التفسير للكون. الثانية: المرحلة الانتقالية، حيث استبدل الإنسان فكرة الإله الواحد بالبحث عن الأسباب الخفية الكامنة وراء الظواهر. الثالثة: المرحلة الوضعية، حيث تخلّى الإنسان عن البحث عن هذه الأسباب الخفية، واشتغل بالبحث عن القوانين الملازمة للظواهر، أي أنه ترك السؤال: (لماذا تحدث الظواهر؟)، وتساءل: (كيف تحدث

(١) انظر: الزواوي بغوره - الفلسفة واللغة، نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة، ص ١٣٠-١٣١.

(٢) أوغست كونت: فيلسوف فرنسي، عاش بين (١٧٩٨-١٨٥٧ م)، مؤسس الوضعية، كان يعمل مدرساً بكلية الهندسة، ويلقي فيها أفكاره الوضعية في سلسلة محاضرات، ثم جمعها في كتاب (محاضرات في الفلسفة الوضعية) عام ١٨٤٢ م. انظر: أطلس الفلسفة، ص ١٦٥.

الظواهر؟)، والمنهج التحريبي^(١) الذي يتكون من الملاحظة والفرضية والتجربة هو الكفيل بالإجابة عن هذا السؤال، ومن ثم أقصت كل ما يتعلق بالميتافيزيقيا^(٢).

ثانياً: الاتجاه التأويلي

تفيد المعاجم بأن لفظ (Hermeniea) يعني الشرح والترجمة والتعبير، ويحيل إلى الإله هرمس (Hermes)، إله الرسائل، الذي يحيا متنقلاً بين الإله والبشر، ويرمز إلى تداول المعاني والأفكار، أما الفعل (Hermeneuein) فيفيد من حيث الدلالة تفسير وتأويل النصوص الدينية^(٣)، وقد مرّت (التأويلية) بمرحلتين:

المرحلة الأولى: ما قبل الإصلاح الديني البروتستانتي، التي تم التركيز فيها على تأويل الأساطير والكتب المقدسة والقانون، وكانت تُعرف بـ (التفسير)، ويُعدّ كتاب (في العقيدة المسيحية) للقديس أوغسطينوس^(٤)، مثلاً لهذه المرحلة، فقد قسم عبارات الإنجيل إلى قسمين، الأول: العبارات الغامضة بسبب اللغة أو المعلومة التاريخية. الثاني: العبارات الغامضة بسبب تعلقها بالمعرفة اللاهوتية، التي يقتصر فهمها على رجال الدين.

(١) المنهج التحريبي: ابتدأت المدرسة التحريبية من فرانسيس بيكون، وهي تجعل أسس المعرفة قائمة في الإدراك الحسي، فالحقيقة هي التي يمكن إدراكها بالعقل، ويمكن استخلاص النتائج منها عن طريق الاستقراء. انظر: أطلس الفلسفة، ص ١٠٣.

(٢) انظر: الزواوي بغوره- الفلسفة واللغة، نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة، ص ٨٥-٨٦.

(٣) انظر: موسوعة لالاند الفلسفية، ج ١، ص ٣٨٤، ج ٢، ص ٥٥٥، وانظر: الزواوي بغوره- الفلسفة واللغة، نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة ٨٥-٨٦، وسيأتي مزيد تفصيل في المبحث الثالث من الفصل الثاني.

(٤) القديس أوغسطينوس: لاهوتي وفيلسوف مسيحي كاثوليكي، عاش بين (٣٥٤-٤٣٠)م، ولد في الجزائر وتوفي في تونس، تأثر في بداية حياته بالمانوية، ثم اتجه إلى المسيحية، فاعتزل الحياة وانقطع للكنيسة، ألف عدة كتب، منها (الاعترافات)، (في اللطف وحرية الإرادة). انظر: بدوي- موسوعة الفلسفة، ج ١، ص ٢٤٩.

المرحلة الثانية: ابتدأت مع الإصلاح الديني، وظهور البروتستانتية، حين نادت بالعودة إلى النصّ بشكل مباشر، وأساس الفكرة أن المؤمن بإمكانه أن يفهم الإنجيل دون وساطة رجال الدين؛ وهذا ما شجع الأفراد على الانفصال عن نظريات التفسير الدينية.

إنّ ما حدث في الواقع أن التأويلية في مرحلتها الأولى جعلت النصّ في متناول الناس، سوى عبارات غامضة لا يُتوصل إلى معناها إلا من خلال رجال الدين، أما في مرحلتها الحديثة فقد جعلت النصّ كله في متناول الناس، وجعلته بحاجة إلى تأويل، وكانت التأويلية في مرحلتها الأولى تتجه إلى نصوص الأدب والدين والقانون، بينما عمّمت التأويلية الحديثة فلسفتها، وذهبت إلى أنّ كلّ نصّ بحاجة إلى تأويل، وتطور الأمر عندهم ليشمل كل العلامات والأفعال، بل أصبحت الحياة كلها بحاجة إلى تأويل؛ وهذا ما جعل النقد يتوجه إليها بأنها فلسفة لا تقوم على الواقع، فكون كلّ شيء قابل للتأويل يعني أن تكون النتيجة عدمية، وأن يُصبح كلّ شيء ممكناً.

يُعد (فريدريش شلايرماخر^(١))، ومارتن هيدغر^(٢)، وجورج غدامر^(٣)، وبول ريكور^(٤))، من أعلام الفلسفة التأويلية الحديثة وروادها، وقد اعتمدت التأويلية الحديثة في فلسفتها على الفلسفة

(١) فريدريش شلايرماخر: لاهوتي وفيلسوف ألماني، عاش بين (١٧٦٨-١٨٣٤)م، عاش حياة دينية، وأثر بأرائه في الفكر الديني البروتستانتية، له عدة كتب، منها (الإيمان المسيحي طبقاً لمبادئ الكنيسة الإنجيلية)، (الأخلاق الفلسفية)، انظر: جورج طرايشي: معجم الفلسفة، ص ٣٩٧.

(٢) مارتن هيدغر: فيلسوف ألماني، والمؤسس الحقيقي للوجودية، عاش بين (١٨٨٩-١٩٧٦)م، عُيّن في جامعة فرايبورج عام ١٩١٦م، بعد حصوله على الدكتوراه، وبطلب من أساتذة الجامعة ومديرها السابق رشح هيدغر نفسه لإدارة الجامعة وأصبح مديراً لها عام ١٩٣٣م، لكن مع وصول هتلر للحكم في السنة نفسها اصطدم بالسلطات وترك الإدارة، ثم لاحقته السلطات ومنعته من إلقاء المحاضرات ونشر الكتب وحضور المؤتمرات، حتى مُنع من التدريس عام ١٩٤٥م، ثم عاد عام ١٩٥١م للتدريس مرة أخرى، واستمر في التأليف وإلقاء المحاضرات حتى وفاته. انظر: عبدالرحمن بدوي- موسوعة الفلسفة، ج ٢، ص ٥٩٧-٥٩٩.

الوجودية، وعلى الاتجاه الظاهراتي، وسأبيّن طرفاً من هذه الفلسفة وأهم معالمها التأويلية في فكر رائد من روادها وهو بول ريكور.

بول ريكور

فلسفة بول ريكور متنوعة، ومعقدة إلى حدّ ما، لكنها متكاملة وواضحة، ويحرص ريكور دائماً على إيضاح الخط الجامع بين كل أفكاره، ويقترح بعض الباحثين أن يكون (المعنى) هو المدخل لفهم فلسفة ريكور، ابتداءً بالوجودية وانتهاءً بالتأويلية، والمعنى شديد الارتباط بالذات، والذات المقصودة هنا هي الذات المبدعة، المتساءلة، يقول د. الزواوي بغوره: "إن الذات هي التي تطرح مسألة وجودها أو تسائل نفسها، إنها الذات المتعددة والمتناهية، تتحقق بوصفها جهداً ورغبة في الوجود. هذه الذات تفترض سلفاً وجود الآخر. وإذا قلنا إن العمل الفلسفي لريكور يدور حول المعنى، فإنه يدور من ثمّ حول اللغة؛ لأن اللغة في جوهرها إبداع، تنمو وتنحو دائماً نحو الخارج، أو إلى ما هو خارج ذاتها، وهي تملك إمكانية التعدد في القول والتعبير والخطاب والنص؛ لذا وجب وصف الإنسان بكونه الكائن الباحث عن المعنى وليس المالك للمعنى، ومن

(١) جورج غدامر: فيلسوف ألماني، عاش بين (١٩٠٠-٢٠٠٢)م، درس في جامعات عدة منها فرانكفورت وهایدلبرغ، تطرق في مؤلفه الرئيس (الحقيقة والمنهج) إلى أن الحقيقة قد تكتشف بغير المنهج العلمي، فالفن مثلاً يتيح للإنسان اكتشاف الحقيقة، ومن خلال تحليل تجربة الحقيقة في الفن، توصل غدامر إلى أن اللغة مكّون للإنسان، وبها تكتشف دلالة العالم، وليست مجرد أداة للفكر. انظر: جورج طراييشي - معجم الفلاسفة، ص ٤٢٣.

(٢) بول ريكور: فيلسوف فرنسي، عاش بين (١٩١٣-٢٠٠٥)م، يُعدّ من أبرز فلاسفة التأويلية المعاصرة، درس في عدة جامعات فرنسية منها: جامعة ستراسبورغ من عام ١٩٥٠م إلى عام ١٩٥٥م، ثم في السوربون من عام ١٩٥٦م إلى عام ١٩٦٠م، كما درس في عدة جامعات أمريكية منها جامعة شيكاغو وكولومبيا، وشغل منصب مدير البحث في الظاهراتية والتأويلية في المركز القومي للبحوث العلمية، وارتبط بالتراث الوجودي والظاهراتي، ثم توسع اهتمامه الفلسفي ليشمل الفلسفة التأويلية والألسنية والتحليل النفسي وتفسير الدين، له عدة كتب مترجمة، منها (صراع التأويلات)، (الزمان والسرد) وتمثّل آخر ما توصل إليه في التأويلية. انظر: ريتشارد كيرني، دوائر الهرمينوطيقا عن بول ريكور، ترجمة سمير مندي، أزمنة للنشر والتوزيع، الأردن، ط ١، ٢٠٠٧م، ص ١٣-٢٠.

هنا أيضاً، وحب تعريف الإنسان بأنه (الإنسان المسافر) homo viator. إن الإنسان لا يوجد في المطلق، بل يوجد في الزمان والتاريخ، يوجد حيث يفكر، ويفكر حيث هو موجود. ولا يمكن فهم الذات من دون توسط اللغة والعلامة والرمز والنص. من هنا يُطرح سؤال اللغة والتأويل في فلسفة بول ريكور^(١).

يؤكد ريكور علاقة اللغة بالواقع، فاللغة تحيل دائماً إلى شيء غير ذاتها، ويبيّن أن الاعتقاد بأن اللغة تشكل عالماً مستقلاً قد أقصى وظيفة اللغة الأساسية، وهي الترميز، والمراد هنا الترميز بمعناه الواسع، أي القدرة على تصوير الواقع بإشارة، ومن ثمّ فهم الإشارة على أنها تمثل الواقع، ومن ثمّ تقوم علاقة بين الواقع والرمز؛ ولذلك تُعدّ القدرة الرمزية القدرة الذاتية الأكبر عند الإنسان، يقول بول ريكور: "اللغة ليست عالماً مستقلاً بذاته، بل هي ليست عالماً. ولكن لكوننا نعيش في العالم، ولكوننا نتأثر بالمواقف فيها، ولكوننا نتجه بأنفسنا كليّة إلى هذه المواقف، فإن لدينا ما نقوله، ولدينا تجارب وخبرات نقلها للغة"^(٢).

التأويل عند بول ريكور هو: "فن تأويل النصوص في سياق مخالف لسياق مؤلفيها وجمهورها الأولي، يهدف إلى اكتشاف أبعاد جديدة للواقع"^(٣)، ينشأ التأويل حين تستقل النصوص عن مؤلفيها، أي أن يستقل النص عن قصد المؤلف، وقد كان التأويل منصباً على قدرة المؤلّ الدخول في داخل الحياة الروحية للمؤلّف، ولكنه عند ريكور ينتقل التركيز من المؤلّ إلى المؤلّف، ثم يعود إلى المؤلّ نفسه. إن القراءة عنده فعل مُنتج، أو كما قال ريكور: "أن تقرأ يعني أن تُنتج نصّاً جديداً"؛ لذلك فإن مهمة فلسفة اللغة، أن تكشف عن الوسائط الثلاثة الكبرى،

(١) الزواوي بغوره- الفلسفة واللغة، نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة، ص ١٢١.

(٢) انظر: الزواوي بغوره- الفلسفة واللغة، نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة، ص ١٢٤.

(٣) انظر: الزواوي بغوره- الفلسفة واللغة، نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة، ص ١٢٦.

وهي: الواسطة بين الإنسان والعالم، والواسطة بين الإنسان والإنسان، والواسطة بين الإنسان وذاته، وبذلك لا تكون اللغة هدفاً لذاته^(١).

ثالثاً: الاتجاه البنيوي

يُعدّ فردينان دي سوسير^(٢) مؤسس هذا العلم، وهو يرى أن اللغة أداة لكلّ ما هو دالٌّ، لكنها في الوقت نفسه مجال للمعرفة، أي أن موضوع الدراسة الألسنية الوحيد والحقيقي هو اللغة، التي يُنظر إليها بوصفها نظاماً قائماً بذاته، يُبحث فيه لذاته^(٣)، وإن كان من الممكن دراسة اللغة في علاقتها بالعوالم الأخرى، وفي علاقتها بالفكر والثقافة.

هدف دراسة اللغة عند البنيويين هو التوصيف، معتمدين على المنهج التجريبي، أي على الملاحظة والفرضية والتجربة؛ وهذا ما جعلها تُصنّف ضمن العلوم الدقيقة، وجعلها مقبولة ومعتمدة من العلوم الإنسانية. وقد أشار سوسير إلى عدة ثنائيات تقوم عليها فكرته، وهي: ^(٤)

١- اللغة والكلام: يميّز سوسير بين التصورات الذهنية للغة، والتطبيق العملي للكلام، فاللغة ماهية اجتماعية، مستقلة عن وعي الفرد، أي أنّها ضمن (اللاوعي)، أما الكلام فهو تحقيق عيني للغة، وهو مجرد عمل فردي؛ لذلك هو يتنوّع بتنوّع الأفراد، اللغة تمثل واقعاً اجتماعياً ثابتاً، والكلام فعل فردي متغيّر،

(١) انظر: الزواوي بغوره- الفلسفة واللغة، نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة، ص ١٢٦-١٢٧.

(٢) فردينان دي سوسير: عالم سويسري، عاش بين (١٨٥٧-١٩١٣)م، ويعد مؤسس هذا العلم وصاحب التأثير الأكبر عليه. انظر: أطلس الفلسفة، ص ٢٣٩.

(٣) انظر: الزواوي بغوره- الفلسفة واللغة، نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة، ص ١٣٢.

(٤) انظر: الزواوي بغوره: الفلسفة واللغة، نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة، ص ١٣٤-١٣٦.

اللغة خارج نفوذ الفرد، لا يستطيع التعديل فيها، ومن ثم تُصبح اللغة قانوناً للتفكير؛ لذلك تهتم البنيوية باستخراج العناصر المكوّنة لهذا النظام اللغوي.

٢- الدالُّ والمدلول: يحيل (الدالُّ) عند سوسير إلى تصور ذهني عن الشيء، وليس إلى الشيء ذاته، و (الدالُّ) ليس هو الصوت الملفوظ أو الرمز المكتوب، بل هو الأثر النفسي الذي يتركه ذلك الصوت المسموع أو الرمز المكتوب^(١).

٣- التزامن والتعاقب: التزامن هو رصد العلاقات بين الأشياء الموجودة، وليس للزمان دخل فيها، أي دراسة الظاهرة في صورتها الآنية. أما التعاقب فهو دراسة العلاقات بين الأشياء على أساس التغيُّر التاريخي؛ فالدراسة التزامنية دراسة وصفية، تصف اللغة مستقلة عن الأحداث التي أنتجتها، وهي قضية مركزية في التفكير البنيوي، ولا تأتي الدراسة التعاقبية إلا بعد ذلك.

تطورت أفكار سوسير فيما يُعرف بحلقة (براغ)^(٢)، وهي أوّل من استعمل كلمة (بنية) (Structure)، كمفهوم جديد، عام ١٩٢٨م، حيث أصبحت البنية تعني: "دراسة العلاقات داخل لغة من اللغات"^(٣)، وتعرّزت حلقة براغ بجهود رومان ياكوبسن، الذي أسّس نظرية وظائف اللغة، وهي تعني أن اللغة تُنجز وظائف محددة، كأن يصف الخطاب العالم، وهي الوظيفة التي ركز عليها بول ريكور، وقد تكون وظيفة اللغة التركيز على الباعث أو المرسل أو

(١) انظر: نصر أبو زيد - النص والسلطة والحقيقة، ص ٨٠.

(٢) حلقة براغ: تأسست في تشيكوسلوفاكيا سابقاً، وضمت العديد من العلماء من بلدان مختلفة مثل روسيا وهولندا وألمانيا والمجر وفرنسا وغيرها، ونشر هؤلاء العلماء مبادئهم في المؤتمر الدولي الأول لعلماء اللغة في هولندا عام ١٩٢٨م، بعنوان (النصوص الأساسية لحلقة براغ). انظر: الزواوي بغوره- الفلسفة واللغة، نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة، ص ١٣٦.

(٣) انظر: الزواوي بغوره- الفلسفة واللغة، نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة، ص ١٣٧.

المتحدث، وقد تكون التركيز على المستقبل أو المتلقي أو القارئ، وقد تتعلق الوظيفة بما بعد اللغة، أي التركيز على الخطاب أو الرسالة أو اللغة ذاتها، وقد تكون الوظيفة اتصالية، أي التركيز على إقامة العلاقة مع الآخر^(١).

لم تقف عجلة النقد والتطوير في أفكار البنيوية حتى اليوم؛ ففي المدرسة اللسانية الأمريكية، أسهم نعوم شومسكي^(٢) في نقد البنيوية ومحاولة تأسيس منهج جديد يُعدُّ امتداداً لها. ويرى شومسكي أن البنيوية لم تتجاوز مرحلة الملاحظة والتصنيف، وأنها في الواقع لا تختلف عن الدراسات اللغوية القديمة سوى في الكم، لا بالكيف، فهي تعني بالتوصيف دون التفسير، كما أكد شومسكي أهمية الوظيفة الإبداعية للغة، وهي ترتبط أساساً بذات المتكلم، وفي رأيه أن البنيوية أخطأت حين أهملت المتكلم واهتمت باللغة منفصلة عنه^(٣).

إن شرح البنيوية في نظرية واحدة أمر مستحيل، يقول د. الزواوي بغوره: "على أن البنيوية لا تفيد مدرسة معينة يتفق أعضاؤها على قضايا معينة ويتبعون منهجية واحدة، بقدر ما تشكل اتجاهًا عامًا في البحث يضم تيارات عديدة"^(٤)، وثمة ما يُسمى بـ (ما بعد البنيوية)^(٥)، التي يُعدُّ

(١) انظر: الزواوي بغوره- الفلسفة واللغة، نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة، ص ١٣٧-١٣٨.

(٢) نعوم شومسكي: فيلسوف أمريكي ولد عام ١٩٢٨م، وهو يجمع بين الاهتمام البحثي بالفلسفة واللسانيات، والاهتمام كذلك بالقضايا السياسية والديمقراطية والعمولة، ويُعدُّ مؤسس (النظرية التوليدية التحويلية)، له العديد من الأعمال، منها (التركيب النحوية)، و(اللغة والعقل)، و(اللغة ومشكلات المعرفة). انظر: الزواوي بغوره- الفلسفة واللغة، نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة، ص ١٤٠.

(٣) انظر: الزواوي بغوره- الفلسفة واللغة، نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة، ص ١٤١.

(٤) الزواوي بغوره- الفلسفة واللغة، نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة، ص ١٥٤.

(٥) ما بعد البنيوية: ظهرت (ما بعد البنيوية) بعد المظاهرات الطلابية في فرنسا عام ١٩٦٨م، وهي ردة فعل عنيفة تجاه البنى وحميتها، لصالح الفرد والذات وحرية، وهي فلسفات متعددة، انظر: الزواوي بغوره- الفلسفة واللغة، نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة، ص ١٥٤.

جاك دريدا^(١) و ميشيل فوكو^(٢) من أهم روادها، وهو الذي اعتمد عليه محمد أركون في منهجيته.

ميشيل فوكو

يرى ميشيل فوكو أن البنيوية هي مجمل المحاولات التي تقوم بتحليل (الوثيقة) التاريخية، بينما يجب البحث عن النموذج لهذه الوثيقة، الذي يكشفها ويكشف أثرها في العالم حولها، وهذا ما يدعوه فوكو بـ (الأركيولوجيا)، وعلى البنيوية أن تُفسح المجال للتحليل الأركيولوجي؛ ليقوم بمهمته، يقول د. الزواوي بغوره: "أي إن ما يهتم به فوكو هو مختلف الكيفيات التي يعمل بها الخطاب، في حقبة تاريخية معينة، أو بتعبير آخر: كيف يشتغل خطاب معين في مرحلة معينة، ولا يهتم بمعنى أو شكل الخطاب، الذي لا تزال البنيوية تطرحه؟ وعليه، فإنه يختلف عن الطرح البنيوي للغة، ليؤسس منظوراً لغوياً خاصاً به"^(٣).

يعرّف ميشيل فوكو الخطاب بأنه: "المجال العام لكل المنطوقات"، أو "مجموعة متفرّدة من المنطوقات"، أو "ممارسة منظّمة تتكوّن من عدة منطوقات"، والمنطوق في رأيه هو العنصر النهائي للخطاب، أي العنصر الذي لا يتجزأ"^(٤).

(١) جاك دريدا: فيلسوف فرنسي، عاش بين (١٩٣٠-٢٠٠٤)م، مهمته الأساسية أن يفكك الفلسفة والمذاهب الفلسفية، انطلاقاً من مسألة الكتابة، شكّل عام ١٩٧٥م مجموعة البحث حول تعليم الفلسفة، ونظريته (التفكيكية) تحمل قدراً كبيراً من الغموض، رغم انتشارها وكثرة المنتسبين إليها. انظر: جورج طرابيشي - معجم الفلاسفة، ص ٢٨٣.

(٢) ميشيل فوكو: فيلسوف فرنسي، عاش بين (١٩٢٦-١٩٨٤)، له عدة مؤلفات، منها (الكلمات والأشياء)، و(تاريخ الجنون الكلاسيكي)، و(أركيولوجيا المعرفة). انظر: جورج طرابيشي - معجم الفلاسفة، ص ٤٦٩.

(٣) الزواوي بغوره - الفلسفة واللغة، نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة، ص ١٥١.

(٤) انظر: الزواوي بغوره - الفلسفة واللغة، نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة، ص ١٥٧-١٥٨.

يحاول فوكو أن يبرهن على أهمية الخطاب بمعزل عن المؤلف، وهو يشير إلى أن ثمة خطابات دون مؤلفين، كالأحاديث اليومية، والمراسيم والعقود، بل إن بعض النظريات العلمية المعاصرة لا تُسند إلى قائلها، والاعتماد على المؤلف في رأيه يتجاهل تورط المؤلف في شبكة العلاقات الاجتماعية، أي أنه يمنحه الإبداع بمعزل عن تأثره بسلسلة من الخطابات، وهو في موقفه هذا متأثر بـ (رولان بارت)، الذي أعلن (موت المؤلف)، وهو يعتقد أن الاهتمام بالمؤلف حديث النشأة، جاء على يد المجتمع الغربي، يقول د. الزواوي بغوره: "ومن دون شك، فإن الموقف من المؤلف سواء عند فوكو أم عند بارت أملته التأثيرات البنيوية ومفهومها للغة"^(١).

يعتمد تحليل الخطاب عند فوكو على أمرين:

الأول: الوصف، والمقصود وصف ما يسمّيه بـ (الأرشفيف)، والأرشفيف مختلف عن التراث، فهو الوجود المتراكم من الخطابات، أي أنها مجموعة من الخطابات التي لا تزال تعمل، ولها الإمكانية والقدرة على إظهار خطابات أخرى، والأرشفيف كذلك: "النظام أو النسق العام لتشكل وتحول المنطوقات"^(٢)؛ وهذا ما يجعل اكتشافه في ثقافة أو حضارة ما أمراً عسيراً، ومن هنا ظهر اسم (الآركيولوجيا)، فهي تصف الخطابات باعتبارها ممارسات خاصة في عنصر الأرشفيف.

لا يهتم تحليل الخطاب بفكرة البدايات، أي بدايات الأفكار، ولا بالبحث عن المسكوت عنه في الخطاب، بل لا يهتم بالمعنى، ولا بقصد المؤلف، إنما يهتم بتأثير الخطاب في فترة زمنية معينة، ومن ثم فتحليل الخطاب يختلف عن تحليل الفكر، فتحليل الفكر هو محاولة فهم قصد المؤلف، وينبني عليه إبداء الرأي تجاه قصده، أي ظهور خطاب ثانٍ، أي هو قول في قول، أما

(١) الزواوي بغوره- الفلسفة واللغة، نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة، ص ١٦٤.

(٢) الزواوي بغوره- الفلسفة واللغة، نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة، ص ١٥٤.

تحليل الخطاب فهو يهتم بتفرد الخطاب، أي فرادته في شروط وجوده وتأثيره، وفي علاقته بالخطابات الأخرى، وفي إظهاره أو منعه لخطابات أخرى.

الثاني: التاريخ، يتم وصف التاريخ من خلال عدة قواعد:

١. قاعدة التكوّن أو التشكّل: إن ما يجعل خطاباً ما متفرداً ليس وحدة الموضوع، ولا قوة المعاني، ولا البراعة اللغوية، ولكن من خلال: "وجود قواعد التكوين أو التشكل لكل مواضيعه مهما كانت موزعة أو مبعثرة، ولكل عملياته أو إجراءاته، التي لا تكون غالباً مركبة ولا متسلسلة، ولكل مفاهيمه التي يمكن ألا تكون متطابقة، ولكل اختياراته النظرية التي تستبعد أحد الاختيارات. فهناك تشكيلة خطافية متفردة كلما استطعنا أن نحدد قواعد لعبة التكون أو التشكل"^(١).

٢. قاعدة التحوّل أو التغير: أي تحديد الشروط التي اجتمعت في الزمان والمكان الذي ظهر فيهما الخطاب، وسمحت لمواضيع أو مفاهيم أن تتشكل وتظهر.

٣. قاعدة الترابط أو العلاقة: أي تحديد علاقة خطاب ما بسائر الخطابات التي جاء في سياقها الزماني والمكاني، وبسائر المؤسسات والظروف الاقتصادية والسياسية وغيرها.

إن الاهتمام منصب هنا على كيفية اشتغال الخطاب في مرحلة ما، وفي الشروط التي سمحت بظهور الخطاب، وفي علاقته بالخطابات الأخرى وسائر المؤسسات، وحتى يتم الكشف بصورة أوضح عن التاريخ بهذا الوصف لا بد من الإجابة عن الأسئلة الآتية:

● ما الذي كان مسموحاً الحديث فيه؟

(١) الزواوي بغوره: الفلسفة واللغة، نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة، ص ١٦٩.

• ما المنطوقات المسموح بتوثيقها، وتلك التي تقرر نسيانها؟ ما المنطوقات

المسموح باستعمالها وتداولها، وتلك التي تقرر إقصاؤها ومراقبتها؟

• ما المنطوقات التي أضفيت عليها الشرعية، والمنطوقات التي أُقصيت
وعُدَّت أجنبية؟

• ما العلاقة بين المنطوقات الحالية والماضية؟

• ما المنطوقات التاريخية والأجنبية التي نعيدها للحاضر كما هي؟ وما تلك

التي تجري عليها تحولات تأويلية؟ وما تلك التي نرفضها ونقصيها؟

تبين هذه الأسئلة أن الأركيولوجية لا تبحث في الفكر، ولكنها تبحث في كيفية ظهور الأفكار، وفي تحولاتها، وفي بيئتها، وهي بذلك تهدف إلى ثلاثة أمور، أولاً: معالجة الخطاب بوصفه (أثرًا) قابلاً للوصف. ثانياً: البحث عن شروط وجود الخطاب. ثالثاً: إحالة الخطاب إلى حقل الممارسة التي ينتشر فيها^(١).

ابتدأت الدراسات والأبحاث في هذا الاتجاه (تحليل الخطاب) منذ الستينيات، وفي التسعينيات انتقل تحليل الخطاب من الهامش إلى المركز، وظهر ما يُعرف بـ (المدرسة الفرنسية لتحليل الخطاب)، وهي تستند في كثير من آرائها إلى ما كتبه ميشيل فوكو، وقد ظهرت اتجاهات أخرى داخل هذا الاتجاه^(٢).

الخلاصة: أن علوم اللسانيات من العلوم الحديثة التي لم تكتمل بعد، وأنه من العسير جمع وضبط اتجاهاتها، أو حتى التنبؤ بما ستظهره من اتجاهات جديدة، وأن اتجاهاً من اتجاهاته الرئيسية وهي (التأويلية)، لا تجد أثرها في آليات الحدائين العرب، بينما يتعلق محمد أركون

(١) انظر: الزواوي بغوره- الفلسفة واللغة، نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة، ص ١٧٠-١٧٣.

(٢) الزواوي بغوره- الفلسفة واللغة، نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة، ص ٢١٣.

بمنهجية ميشيل فوكو، ويوهم القارئ أنها آخر ما توصل إليه العلم الحديث. أما نصر أبو زيد فهو يقف عند الخطوات الأولى للسانيات، عند مفاهيم دو سوسير بالتحديد، ولا يتجاوزها إلى نظريات النصف الثاني من القرن العشرين.

© Arabic Digital Library-Yarmouk University

المطلب الثاني: منهج بعض الحدائين في توظيف اللسانيات

منهج محمد أركون في توظيف اللسانيات

يعتمد الحدائون العرب على اللسانيات بشكل رئيس ومباشر، ويعدّون هذا العلم البديل الطبيعي لكل قواعد المفسرين اللغوية والشرعية، ومع أن أركون يشير إلى أهمية الحذر من نقل آليات التعامل مع النصوص من ثقافة إلى أخرى، إلا أنه يقع في مشكلة النقل الحرفي، دون الانتباه إلى الفروق بين المنظومة الإسلامية والغربية، ودون الانتباه إلى الفروق بين القرآن الكريم والنصوص البشرية الأخرى، أو التي تدخلت فيها اليد البشرية مثل الإنجيل.

يبين أركون أن اللسانيات تضخمت أكثر من اللازم، فاجهاها متداخلة ومتشابكة، وقد سبب ذلك ضرراً لهذا العلم، ولكنه يعتقد أن ثمة إعجاباً وإقبالاً على اللسانيات؛ وذلك بسبب تراجع الإيمان بوجود حقيقة ثابتة، وتراجع الإيمان بالخلاص النهائي الذي طالما بحث عنه الإنسان من خلال الأيديولوجيات المختلفة، وحلّ بدلاً من ذلك البحث عن طرق تشكّل المعنى في التاريخ والواقع، فالسؤال المركزي الذي يشغل بال الباحث اليوم كما يقول أركون هو: "طبقاً لأيّ آلية ينبنى المعنى، أو يُنصنع وينحل، أو يتحجب ويتعرّى؟ إن تاريخيتنا هي بالضبط نسيج من العلامات والرموز التي نستثمر (نوظّف) فيها رغائبنا وهلوساتنا وطوباوياتنا ومفهوماتنا ونجاحاتنا وإخفاقاتنا. ثم صراعنا ضد الموت الخ" ثم يقول: "إذا كان التاريخ، إذًا، هو المكان الذي تصطرع فيه طوباوياتنا، فإن اللغة هي أداة للاتصال ولحفظ آثار كينونتنا العميقة التي تبحث باستمرار عن إمكانية تحقيقها بشكل أفضل، ضمن هذا المعنى، فإننا نجد أن اللجوء إلى الألسنيات والسيمولوجيا أمرٌ لا بد منه من أجل جعل الروابط مفهومة بين الدين والتاريخية"^(١). إن أركون يعود بنا الآن إلى نسبية الحقيقة، وهو ما يؤكد لنا أن التصور تجاه الحقيقة هو الفكرة المركزية في

(١) محمد أركون - الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص ١٢١.

التعامل مع النص؛ ولذلك يؤكد أركون أن الحقيقة عند اللسانيين هي: "مجموعة من المفهومات الحاقّة المشتركة لدى جماعة بشرية معيّنة"^(١).

إن الاعتقاد بأن النص يحوي الحقيقة، خصوصاً الحقيقة الغيبية، يجعل للنص قداسة عند القارئ. أما الاعتقاد بنسبية الحقيقة، فهو يشغل الباحث بانشغال الإنسان بها، وبآليات تشكّلها، ومن ثم لا تصح للنصوص أي قداسة؛ فما يشغل الباحث الأركيولوجي الذي تخلّى عن الحقيقة أساساً، ولم يعد يبالي بها، هو السؤال عن كيفية تشكيل القرآن للمعنى، والتعامل معه بوصفه نصّاً مقدّساً لدى المؤمنين به، وهذا شرط وميزة للألسنيات الأركيولوجية كما يوضّح محمد أركون^(٢)؛ وهذا ما يجعل المواجهة قائمة بين الفقهاء والمفسرين وبين المختصين في اللسانيات؛ فالفقهاء والمفسرون يتعاملون مع القرآن الكريم بوصفه كلام الله ورسالته إلى الناس؛ من أجل هدايتهم، فالقراءة من أجل البحث عن مراد الله تعالى بحسب الطاقة البشرية. أما المختصون في علوم اللسانيات فهم يبحثون عن وصف هذا الخطاب، أي القرآن الكريم، وتبحث الأركيولوجيا خصوصاً عن اشتغال الخطاب في الثقافة والواقع^(٣).

يبين أركون أن ثمة فرقاً جذرياً بين اللسانيات قبل الستينيات وبعدها، يقول: "فالفرق بين هذه العلوم التقليدية والعلوم الحديثة لا يخصّ فقط اختلاف البرامج والمناهج والأهداف، وإنما هو يمثّل طفرة نوعية أو معرفية كبرى أصابت العلامة (Le signe) نفسها في الصميم، وأصابت نظرة الإنسان (أو الروح) إليها؛ لهذا السبب نقول بأن القطيعة تبدو جذرية بين الباحث المتوضع في منطقة ما، قبل الطفرة السيميائية الدلالية وبين الباحث المتوضع في منطقة ما بعد

(١) محمد أركون - الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص ١٣١.

(٢) انظر: محمد أركون - الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص ٣٢.

(٣) انظر: محمد أركون - الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ص ١١١.

الطفرة، ولم يعد ممكناً اليوم إقامة أيّ حوار في العمق بين هذين النوعين من الباحثين^(١). أركون يعدُّ نفسه من الاتجاه الألسني الذي ظهر بعد الستينيات، وهو يقصد بالتحديد الاتجاه الأركيولوجي، وبتحديد أكثر اتجاه ميشيل فوكو، وانغماس أركون في هذا المنهج، ومحاولة إسقاطه على القرآن الكريم وعلى التراث الإسلامي كله واضحة وجلية.

منهج نصر أبو زيد في توظيف اللسانيات

نصر أبو زيد أقرب ما يكون إلى ما قبل الستينيات، وهو يعتمد على النبوية في شكلها الأقدم، وبينت سابقاً أنه لم يُضف (السيمياثيات) إلى أبحاثه إلا في كتاباته الأخيرة، ولا يعني هذا أنه لم يطلع على الاتجاهات الجديدة، بل هو يشير إلى المعاصرين أمثال جاك دريدا، لكنه لم يتكوّن وفق مناهجهم، وكما أنه أقرب إلى مفهوم التنوير في تطرفه العقلي في القرن السابع عشر، فهو كذلك أقرب إلى النبوية فيما قبل الستينيات، وكما أن أركون أقرب إلى فلسفات ما بعد الحداثة، فهو كذلك أقرب إلى الاتجاهات النبوية، التي توصف بما بعد الحداثة.

(١) محمد أركون - الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص ١٢١.

المبحث الثاني

العلاقة الجدلية بين اللغة والثقافة والفكر، وتوظيف بعض الحدائين

لها

© Arabic Digital Library-Yarmouk University

المبحث الثاني: العلاقة الجدلية بين اللغة والثقافة والفكر، وتوظيف بعض

الحدائين لها

مفهوم (اللغة) و (الفكر) و (الثقافة)

يعتني المختصون باللسانيات عناية كبيرة بدراسة العلاقة الجدلية بين اللغة والفكر والثقافة، ويختلف الاهتمام والهدف من دراستها من اتجاه إلى آخر، والمراد بالثقافة هنا النتاج الفكري لمجتمع ما، الذي يأخذ حيزه التطبيقي مادياً، جاء في إعلان مكسيكو في مؤتمر اليونسكو للثقافة الذي عُقد في المكسيك عام ١٩٨٢م، أن: "الثقافة بمعناها الواسع يمكن أن يُنظر إليها اليوم على أنها جميع السمات الروحية والمادية والفكرية والعاطفية، التي تميز مجتمعاً بعينه، أو فئة اجتماعية بعينها، وتشكل الفنون والآداب وطرائق الحياة، كما تشمل الحقوق الأساسية للإنسان ونُظم القيم والتقاليد والمعتقدات"، وهي التي تمنح الإنسان القدرة على التفكير في ذاته، وتجعل منه كائناً يتميز بالإنسانية المتمثلة في العقلانية والقدرة على النقد والإلتزام الأخلاقي"^(١)؛ فالثقافة إبداع إنساني لا يُورث، إنما تنتقل من جيل إلى جيل، ومن مجتمع إلى آخر، من خلال العادات والتقاليد والقوانين والأعراف، وهي متغيرة وليست ثابتة، تخضع للتعديل والتطوير والتبديل، من أبرز سماتها الاختلاف والتباين، لكنها مع ذلك تتشابه في خطوطها العامة؛ ذلك أنها تنتمي للإنسان.

(١) نسيم عون، الألسنية، محاضرات في علم الدلالة، دار الفارابي، بيروت، ط١، ٢٠٠٥م، ص ١٩، يقول الدكتور عزمي طه معلقاً على هذا التعريف: "إذا استبدلنا لفظ (دين) أو لفظ (عقل) بلفظ (ثقافة) في التفسير، وقرأناه بعد ذلك، فسند أن المعاني المقدمة في التفسير تنسجم مع لفظ (دين) وتستقيم، أكثر مما هي مع لفظ (ثقافة)، وكذا الحال مع لفظ (عقل)، وهذا يعني، من الناحية المنهجية، فضلاً عما تقدم، أن التعريف الموضوع لا يتصف بالتمييز، فهو لا يميز الثقافة عن غيرها من المفاهيم الأخرى"، عزمي طه السيد أحمد، الثقافة الإسلامية، مدخل، المؤسسة العربية الدولية للنشر والتوزيع، ط ١، ٢٠٠٨م، ص ١٧، وقد أوردت هذا التعريف لأنه أقرب التعريفات إلى تطبيقات محمد أركون ونصر أبو زيد.

والفكر يسبق الثقافة، وهو أرفع أشكال الوعي الإنساني، ومن أهم سمات الفكر المجرد ارتباطه باللغة، فلا وجود للفكر دون لغة. والمراد باللغة عند اللسانيين تلك القدرة الذهنية المكتسبة، التي تتجسد في نسق من الرموز الاعتبارية، التي تربط اللفظ بالمعنى، ويتواصل بها أفراد مجتمع ما، فمن خلال اللغة تتحقق معرفة العالم؛ لأن النشاط اللغوي يؤدي إلى إنتاج المعنى، واللغة ظاهرة اجتماعية تاريخية، تقوم بوظيفة التعبير عن الفكر؛ فتجعله موضوعيًا، وهي تتمتع باستقلالية ذاتية نسبية، وهي في الوقت نفسه تعيد إنتاج الفكر والثقافة^(١).

ويبيّن (دو سوسير) أن اللغة موضوع قائم بذاته، أي أن دراسة اللغة يجب أن تكون لأجل اللغة، بمعزل عن فكر الإنسان وتفكيره ونفسيته ونشاطه، والتركيز في دراسة اللغة يكون على واقعها وبنيتها، بصورة مستقلة عن العالم الخارجي، وهنا تكمن إحدى أبرز الإشكاليات في اللسانيات، فهل يعني ذلك الاكتفاء بدراسة النظام الداخلي للغة دون دراسة العلاقة الجدلية بينها وبين الثقافة والواقع، وبينها وبين التاريخ كذلك، أم أنها تجمع بين الأمرين، بين دراسة اللغة في ذاتها، ودراستها في علاقتها بالعالم الخارجي؟ وهل يُعدُّ هذا تناقضاً؟ إن هذا يعود بنا إلى تعدد اتجاهات الدراسات اللسانية، وما يهمننا هو إلى أيّ اتجاه ينتمي الحداثيون العرب؟

رأي نصر أبو زيد في العلاقة الجدلية بين اللغة والثقافة والفكر

يبيّن نصر أبو زيد أن ثنائية (الدالّ) و (المدلول) عند دو سوسير، تشير إلى أن العلامات اللغوية لا تُحيل إلى العالم الخارجي الموضوعي، وإنما إلى (التصورات الذهنية) القارّة في وعي الجماعة، وفي لا وعيها كذلك، أي أن اللغة تحيلنا بشكل مباشر إلى الثقافة، ذلك أن التصورات الذهنية تنشأ عن ثقافة مجتمع ما، يقول: "من هذه الزاوية يقول علماء السيموطيقا - أو علم

(١) نسيم عون - الألسنية، محاضرات في علم الدلالة، ص ٢٤.

العلامات - إن (الثقافة) هي عبارة عن أنظمة متعددة مركبة من العلامات، يقع في قلب المركز منها (نظام العلامات اللغوية)؛ لأنه هو (النظام) الذي تنحلّ إليه تعبيرياً باقي الأنظمة في مستوى الدرس والتحليل العلميين^(١)، وهذا يوصلنا إلى الحديث عن ثلاث حقائق، قد تستقل عن بعضها، وقد تتداخل، بل ربما يمكننا القول إنها حقيقة واحدة وليست ثلاثاً، الأولى: العالم، بكل ما ينتظم فيه من حقائق طبيعية واجتماعية. الثانية: الثقافة، بكل ما تنتظمه من مظاهر ومجالات وأنظمة علامات. الثالثة: اللغة، بكل ما تنتظمه من قوانين^(٢)، قد يبدأ الباحث من العالم إلى الثقافة إلى اللغة، وقد يأتي باحث آخر برؤية مختلفة، يختلف معها الترتيب، لكن يلاحظ أبو زيد أن اللغة هي صاحبة السطوة على هذه الحقائق، ويؤكد أن (اللغة) تمثل الرّحم الذي ينبثق عنه (الوعي) بكل أبعاده^(٣).

بيّن نصر أبو زيد أن (النصوص) تستمد مرجعيتها من (اللغة)، ومن قوانينها، و(اللغة) هنا تمثل (الدالّ)، و (الدالّ) يحيل إلى (تصور ذهني) كما مرّ معنا، فهو أيضاً يستمدّ مرجعيته من (الثقافة)، وهنا تظهر النصوص وكأنها تابعة ومُقيّدة، لكنّه يشير إلى جانب آخر، يقول: "أما جانبها الآخر فإن النصوص قادرة على استثمار قوانين الدلالة المشار إليها فيما سبق للتأثير في الدلالة، أي للتأثير في الثقافة"^(٤)، أي إن النصوص تستمد مرجعيتها من اللغة والثقافة، لكنها في الوقت نفسه تؤثر فيهما، وربما استطاعت إعادة إنتاجهما، وبيّن أبو زيد أن القرآن الكريم من هذا النوع من النصوص، أي التي تؤثر في اللغة وتعيد تشكيل الثقافة^(٥)، ولا يكفي أبو زيد بهذا

(١) نصر أبو زيد - النص والسلطة والحقيقة، ص ٨٠.

(٢) انظر: نصر أبو زيد - النص والسلطة والحقيقة، ص ٨٢.

(٣) انظر: نصر أبو زيد - النص والسلطة والحقيقة، ص ٨٣.

(٤) نصر أبو زيد - النص والسلطة والحقيقة، ص ٨٦.

(٥) انظر: نصر أبو زيد - النص والسلطة والحقيقة، ص ٨٧.

الاستنتاج، بل يذكر أن هذه المقدرة التي يمتلكها القرآن الكريم لا ترجع إلى "طبيعة المتكلم به، الله عز و جل"، ولكن إلى مقدرة النص "القولية"، وإلى كونه مُنتجاً ثقافياً.

يؤكد نصر أبو زيد أن التأويل الحقيقي، المنتج لدلالة النصوص، يتطلب اكتشاف الدلالة من خلال تحليل مستويات السياق^(١)، يقول: "ليست النصوص الدينية نصوصاً مفارقة لبنية الثقافة في إطارها بأي حال من الأحوال. والمصدر الإلهي لتلك النصوص لا يلغي إطلاقاً حقيقة كونها نصوصاً لغوية، بكل ما تعنيه اللغة من ارتباط بالزمان والمكان التاريخي والاجتماعي"^(٢).

إن كلمة (سياق) في الدراسات اللغوية، تشير إلى تعددية هائلة، لم يتم حصرها حتى الآن، أي أنها ما زالت تتعدد وتنوع، وأهم مستويات السياق التي يحرص أبو زيد على دراستها فيما يخص القرآن الكريم: (السياق الثقافي الاجتماعي، والسياق الخارجي، والسياق الداخلي، والسياق اللغوي، وسياق القراءة والتأويل)^(٣).

أولاً: السياق الثقافي الاجتماعي، ويقصد به: "كل ما يمثل مرجعية معرفية لإمكانية التواصل اللغوي"^(٤)، فحتى يحقق كلٌّ من المتكلم والمتلقي العملية التواصلية من خلال الكلام، لا بد أن يكون كلاهما منخرطاً في إطار حياتي يمثل المرجعية الثقافية لهما.

ثانياً: السياق الخارجي، وهو سياق (التخاطب)، أي العلاقة بين القائل والمتلقي، أو المرسل والمستقبل، وفي رأيه أن هذه العلاقة هي التي تُحدد نوعية النص، وتحدد كذلك مرجعية التأويل، يقول: "فإذا كان القائل هو محور التركيز مثلاً تلاشى إلى حد كبير، وإن لم يختلف تماماً، دور المتلقي، وأصبحت الرسالة من (أنا) إلى (أنا) وتحددت طبيعة النص بأن تكون أقرب إلى

(١) انظر: نصر أبو زيد - النص والسلطة والحقيقة، ص ٩١.

(٢) نصر أبو زيد - النص والسلطة والحقيقة، ص ٩٢.

(٣) انظر: نصر أبو زيد - النص والسلطة والحقيقة، ص ٩٦.

(٤) انظر: نصر أبو زيد - النص والسلطة والحقيقة، ص ٩٧.

(الترجمة الذاتية)"^(١)، وفي هذا إشارة منه إلى النموذج الذي يبينه لأهل السنة، الذي يتمحور حول (الله تعالى)، بمقابل النموذج الآخر الذي يتمحور حول (الإنسان)، ففي رأيه أنّ النصّ إن كان يتركز على القائل فهو أشبه بالسيرة الذاتية، وإن كان يتركز على المتلقي فيكون من النصوص التعليمية، التي تسعى للإفهام والبيان.

ثالثاً: السياق الداخلي، يرى أبو زيد أن القرآن الكريم: "ليس نصّاً موحداً متجانس الأجزاء؛ وذلك لأن ترتيب الأجزاء فيه مخالف لترتيب النزول مخالفة تامة"^(٢)، وهو هنا يردد كلام المستشرقين، دون التأمل في التناسب الموجود بين الآيات والسور، وكتب المفسرين مملئة بالبحث عنه، لكنه لا يعيرها اهتماماً يُذكر، وهو يعتقد أن هذا التفكك متسق مع السياق الثقافي لعصر النبوة؛ ذلك أن الشعر يعاني من المشكلة ذاتها، وهو كلام غريب أيضاً.

رابعاً: السياق اللغوي، ويعني به (علم النحو).

خامساً: سياق القراءة، يقول نصر أبو زيد: "سياق القراءة إذا جزء من منظومة السياق، ويمثل جزءاً من بنية النصّ. لكن القراءة المكوّنة للبنية تمثل مستوى واحداً من مستويات القراءة. تتعدد مستويات القراءة أولاً بتعدد أحوال القارئ الواحد. وتتعدد ثانياً بتعدد القراء؛ بسبب تعدد خلفياتهم الفكرية والأيدولوجية، فتتعدد طبقاً لذلك مرجعيات التفسير والتقييم على حدّ سواء، وتتعدد تلك المستويات، - بل تتعقد بتعدد الحقب والمراحل التاريخية التي تحدّد منظور القراءة معرفياً للعصر والمرحلة. وتزداد درجات التعدد والتعقيد بالانتقال من مرحلة حضارية إلى مرحلة حضارية أخرى، وبالانتقال من اللغة الأصلية للنص بترجمته إلى لغة أخرى"^(٣).

(١) نصر أبو زيد - النص والسلطة والحقيقة، ص ١٠١-١٠٢.

(٢) انظر: نصر أبو زيد - النص والسلطة والحقيقة، ص ١٠٤.

(٣) نصر أبو زيد - النص والسلطة والحقيقة، ص ١١٢.

رأي محمد أركون في العلاقة الجدلية بين اللغة والفكر والثقافة

يقول هاشم صالح: "تمثل هذه المعادلة المتشابكة - يقصد العلاقة الجدلية بين اللغة والتاريخ والفكر - أهمية كبرى بالنسبة لدراسة تاريخ الفكر، أي فكر؛ فنحن لا نستطيع أن ندرس مرحلة فكرية في الماضي القريب أو البعيد، إذا لم نأخذ وضع اللغة آنذاك وطريقة التعبير السائدة والمفردات المستخدمة في الحسبان، وعلاقة كل ذلك بالزمن ومشروطيتها به"^(١). إن محمد أركون في منهجه الأركيولوجي يركز على دراسة هذه العلاقة التبادلية، التي يجعلها بين (اللغة، والتاريخ، والفكر)، وهي متسقة مع غرضه من الدراسة، أي البحث عن آليات إنتاج المعنى، والبحث في كيفية اشتغال الخطاب في مجتمع ما.

يعتني محمد أركون بالعلاقة الجدلية بين (اللغة، والتاريخ، والفكر) في العصر النبوي، وهو يعتقد أن ثمة فرقاً كبيراً بين دراسة (الخطاب القرآني)، ودراسة (النص القرآني)، فالخطاب القرآني هو القرآن الكريم في عصر النبوة، أي في لحظات تنزله، وفي لحظته الشفهية. أما النص القرآني فهو القرآن الكريم بعد وفاة النبي - صلى الله عليه وسلم -، وهو بالتحديد حين جمع عثمان بن عفان - رضي الله عنه - القرآن الكريم، أي القرآن المكتوب، وقد مرَّ معنا الفرق بين الخطاب الشفهي والخطاب المكتوب، ولا ضير في ذلك، لكن أركون يطوّر الفكرة إلى أبعاد أخرى؛ لأهداف يريدها^(٢).

(١) انظر: محمد أركون - تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص ١٦.

(٢) انظر: محمد أركون - الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ص ٧١.

يبين أركون أن اهتمامه باللحظة التدشينية الأولى -عصر النبوة - لا ينطلق من منطلق الإسلاميين، أي اعتقادهم بقداسة تلك المرحلة، ولا من منطلق الإصلاحية الإسلامية باعتقادها أن العودة إلى النص ستحقق فهماً أفضل للقرآن الكريم. إن السبب عنده مختلف تماماً، يقول أركون: "ولكن حصل أن اتخذ القرآن وتجربة المدينة نوعاً من الأقدمية أو الأسبقية، التي لا مجال للشك فيها. لقد أدخلنا أشكالاً من الحساسية والتعبير ومقولات فكرية ونماذج للعمل التاريخي ومبادئ لتوجيه السلوك الفردي، ما انفكت تلهم وتوجه فكر أجيال المؤمنين وأعمالهم ومؤلفاتهم منذ ذلك الوقت وحتى يومنا هذا"^(١)، فلا يمكن -في رأيه - فصل تجربة المدينة المنورة التي هي استمرار لتجربة مكة المكرمة، عن الخطاب القرآني، ولا بد من البحث في العلاقة بينهما، وهذا ما سيوصل إلى اكتشاف العلاقة بين (اللغة، والتاريخ، والفكر). إن دراسة تلك اللحظة التدشينية عند أركون تعني دراسة التجربة الفردية للنبي -صلى الله عليه وسلم-، وهو يعني بذلك تجربته النبوية من حيث هو إنسان، هذه التجربة التي تنتمي إلى لغة لها قواعدها، ولها موضوعيتها، ثم أثر ذلك في التاريخ، أي الثقافة، ومن ناحية أخرى دراسة الضغوط التي شكلها التاريخ على فكر النبي -صلى الله عليه وسلم-، وأثر ذلك في إنتاجه للغة، ويمكننا - في رأيه - أن نلاحظ هذه التفاعلات حين نتأمل في السور المكية والمدنية، فثمة نصٌّ تشريعي، وثمة حكاية أسطورية -حسب تعبيره -، وثمة توجيه وإرشاد، وبين كل هذه النصوص فروقات، وثمة أيضاً تداخل بين الظرف الآني والأبدية، أي علاج القرآن الكريم لمشكلات الواقع أثناء تنزله، وكونه صالحاً لكل زمان ومكان، وثمة تداخل بين الدنيوي والمقدس، أي بين الحديث عن الدنيا وشؤونها والحديث عن الدين^(٢).

(١) محمد أركون - تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص ١٦.

(٢) انظر: محمد أركون - تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص ١٦.

يتساءل أركون عن مصدر تشكل القيم الدينية، ويقول إن إجابة المسلمين ستشير إلى القرآن الكريم، ذلك أن التسلسل عند الإسلاميين - في رأيه - يبدأ من (كلام الله تعالى) الذي يحوي المنظومة القيمية، وهو (الخطاب القرآني)، ثم تحوّل هذا الخطاب إلى نصّ مكتوب لا يقبل التشكيك فيه؛ لذلك هو (خطاب رسمي مغلق)، وهذا الخطاب يفسّره العلماء المختصون، فينتج (النصّ المفسّر)، ثم يتحول إلى واقع معاش للمسلمين، وإذا أراد الفقهاء العودة إلى المنظومة القيمية، فإنهم يعودون إلى النص الأول، أي القرآن الكريم، لكن الإجابة عن السؤال من خلال الدراسات اللسانية تجعل الأمر معكوساً، فبدلاً من البداية بالقرآن الكريم من أجل الوصول إلى المنظومة القيمية، لا بد من العودة إلى الوراثة للبحث عن طريقة تشكّل القيم، يقول: "إذا ما تابعنا الرجوع إلى الوراثة وأعدنا قراءة النص الرسمي المغلق والنهائي، فماذا نكتشف فيه بخصوص خلق القيم والتعبير عنها؟ إننا نجد، بشكل أساسي، فصلاً أو التحاماً، فريداً بين التجربة الاجتماعية - التاريخية، لمجموعة من المؤمنين وبين استخدام معيّن للفكر، ونمط خاص من أنماط التعبير. وهذا أحد أبرز الأمثلة على الحركة التي أشرنا إليها آنفاً ما بين اللغة والتاريخ والفكر"، ثم يقول: "إن خروج شعب موسى وعذاب المسيح وهجرة محمد هي أحداث تأسيسية توحد بشكل لا ينفصم ما بين القيم المعاشة، والنظرة الفكرية الخاصة التي ترتفع بهذه القيم إلى درجة التعالي، وطرز من التعبير ذي بنية ميثية (أسطورية). إن تاريخية القيم المخترعة والمعاشة، والنشاطية المحورية للفكر الذي يؤسّس هذه القيم بقدر ما يتأسس بها أو عليها، ثم التنظيم المجازي للتعبير المفتوح على كل احتمالات المعنى والدلالة، هي المحاور الثلاثة التي تشكّل اللحظة النبوية وتميّزها عن كل تلك اللحظات التي ستحيي فيما بعد، وتشتق منها أو تعتمد عليها بدرجات متفاوتة"^(١).

(١) انظر: محمد أركون - تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص ٢٢١.

ورغم هذه العلاقة الجدلية يعتقد أركون أن القرآن الكريم استطاع أن يتفوق على النصوص الأخرى، بل استطاع أن يتفوق على اللغة ذاتها في عصره، هذا ما يشير إليه بـ (القطيعة) مع نظام اللغة العربية السائد في زمان النبوة، واستطاع القرآن الكريم كذلك أن يرسخ أشكالاً من التعبير لا تزال تتحكم بالروابط الكامنة بين اللغة والفكر، ومن ثم تتحكم بطريقة التفكير لدى المسلمين^(١).

مناقشة رأي نصر أبو زيد

إن ما ذكره نصر أبو زيد هو أشبه بالنقل عن الاتجاه البنيوي في اللسانيات، أو ما قاله دو سوسير عن الدال والدلول، وهي قواعد لا نرفضها من حيث المبدأ، وإنما نرفض توظيف نصر أبو زيد لها، وهذا ما سأناقشه في المبحث القادم.

مناقشة رأي محمد أركون

لا بد أن نلاحظ أن الاتجاه الأركيولوجي يميل في دراسته للخطاب وأثره في التاريخ إلى الطريقة الفضاائية، فهو يتعامل مع النصوص وكأنه يكشف مؤامرة تدور في التاريخ، زيفت الوعي، وضللت الناس، فبعض المعطيات التي ذكرها أركون سابقاً صحيحة، لكنه يصوغها بأسلوب تأمري، فهذه الأركان الثلاثة التي يركز عليها وعلى التفاعل بينها، وهي (القيم المعاشة)، و(النظرة الفكرية الخاصة التي ترتفع بالقيم إلى درجة التعالي)، و (طراز من التعبير ذي بنية أسطورية)، تُشعر بأن ثمة استثماراً للواقع بقوة لغوية تفوق قدرة الناس، جعلت من الأمور الحياتية

(١) انظر: محمد أركون - تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص ١٠٢.

المعاشة أموراً دينية، ولو أن أركون نظر إليها بطريقة مختلفة، لتشكَّلت لديه نتيجة مختلفة تماماً، فالقيم المعاشة متوارثة وقاظة في كل مجتمع، وتراث المجتمعات مزيج بين وصايا الأنبياء، وحكمة الحكماء، وعلم العلماء؛ لذلك جاء النبي - صلى الله عليه وسلم -؛ ليتمم مكارم الأخلاق، أي ليعيد السوء منها، ويتمم الحسن، وكانت معجزته القرآن الكريم، الذي هو معجز بلغته في الأساس؛ فتفوق على الخطابات الأخرى، واستطاع أن يعيد تشكيل الثقافة. لقد حدث ذلك بالفعل، ليس بمؤامرة وحديعة للناس، ولكن برحمة إلهية ليتم الله نوره، وليخلد دينه.

إن ثمة فرقاً كبيراً بين البحث عن المنظومة القيمية في أصلاتها ونقائها، وبين البحث في طريقة تشكيلها، فالبحث عنها يقودنا إلى العودة إلى القرآن الكريم والبداية به، أما البحث عن طريقة تشكيلها دون اهتمام بصحتها أو بطلانها، سيجعل المنهج الذي اختاره أركون هو المنهج المفضَّل، لكن بإمكاننا أن نفتش عن ذلك دون افتراض المؤامرة في التاريخ، وستكون النتيجة مختلفة بالتأكيد.

المبحث الثالث

العلاقة الجدلية بين الدالّ والمدلول، وتوظيف بعض الحدائين لها

© Arabic Digital Library-Yarmouk University

المبحث الثالث: العلاقة الجدلية بين الدالّ والمدلول، وتوظيف بعض

الحدائين لها

رأي نصر أبو زيد في العلاقة الجدلية بين الدالّ والمدلول، وتوظيفه لها

سبق الحديث عن مفهوم (الدالّ) و (المدلول) عند سوسير، وهو ما يعدّه نصر أبو زيد نقلة نوعية في علاقة اللفظ بالمعنى، يقول: "هذا التصور الذي صاغه دو سوسير أنهى إلى الأبد التصور الكلاسيكي عن علاقة اللغة بالعالم، بوصفها تعبيراً مباشراً عن هذا العالم. لقد صارت العلاقة بين اللغة والعالم محكومة بأفق المفاهيم والتصورات الذهنية الثقافية. إنها لا تعبر عن العالم الخارجي الموضوعي القائم؛ لأن مثل هذا العالم - إن كان له وجود - يعاد إنتاجه في مجال التصورات والمفاهيم. وقد أحدث هذا التصور ثورة في علاقة الفكر باللغة، وفي طبيعة النظام الرمزي للغة، والفرق بينه وبين الأنظمة الرمزية الأخرى داخل النظام الثقافي نفسه"^(١).

هذا التصور لـ (الدالّ) و (المدلول)، يعني أن العلاقة بينهما ليست مباشرة، فقد كان السابقون يبحثون عن العلاقة بين اللفظ والمعنى، وكانت تساؤلاتهم: هل الاسم هو المسمى؟ وهل اللغة إلهية أم وضعية؟ وهل الوضع يكون اعتباطياً أم منطقيّاً؟... إلخ، لكن دو سوسير جعل العلاقة أكثر تعقيداً، وجعل (الدالّ) أكثر بُعداً عن (المدلول)، فالتصورات والمفاهيم التي تحيل إليها الدوال ترتبط بالثقافة. وإذا انتقلنا من مستوى الألفاظ إلى مستوى التركيب، ستكون المسألة أكثر نسبية؛ لأن التركيب يعود هو كذلك إلى الثقافة.

يحاول نصر أبو زيد أن يُسقط هذا التصور على القرآن الكريم، فيتساءل: "هل يمكن فهم النصوص الدينية، - والقرآن خاصة - خارج إطار السياق الثقافي المعرفي للوعي العربي في القرن

(١) انظر: نصر أبو زيد- النص والسلطة والحقيقة، ص ٨٠.

السابع؟"^(١)، أي إذا قلنا إن (الدالّ) يحيل إلى تصورات ذهنية تنتجها الثقافة، فكلمات القرآن الكريم جاءت بلسان العرب، فإذا سمع العرب المعاصرون للتنزيل القرآن الكريم أحالت ألفاظه وجملة إلى تصورات ذهنية عن العالم الخارجي، هذه التصورات مرتبطة بثقافتهم، فماذا لو تبدلت الثقافة؟! وهنا يجيب أبو زيد بأن لكلّ نص عمراً افتراضياً، وأن هذا العمر مرتبط ببقاء الثقافة أو زوالها أو تبدلها أو تطورها.

مناقشة رأي نصر أبو زيد

إن هذا الإشكال الذي يطرحه أبو زيد يرمي من خلاله إلى تثبيت فكرة أن القرآن الكريم (مُنْتَج ثقافي)، وأن استمراره مرتبط بإصرار المؤمنين به على التعلق به، بينما لو نظرنا إلى المسألة بتفحص أعمق، لظهرت لنا نتيجة أخرى، إن أيّ خطاب شفهي يجيء في سياق اللغة والثقافة التي جاء في عصرها، أي أنهما يُعدّان مرجعاً له من هذه الناحية، وبحسب قوة الخطاب يكون تأثيره فيهما، وإذا تحوّل الخطاب الشفهي إلى نصّ مكتوب، فإنه يكون قد اكتسب نوعاً من الثبات، وهو ثبات مادي فيزيائي، أي أن الحروف والكلمات قد اتخذت شكلاً مادياً وهو الكتابة، ولكنه أيضاً يكون قد ثبت جزءاً من الثقافة السائدة، وكذلك من اللغة الفردية أو (الكلام) حسب تعبير سوسير، لو نظرنا مثلاً إلى شعر المتنبي فهو في عصره يمثل خطاباً نشأ عن الزمان والمكان، لكنه بسبب قوته استطاع أن يسهم في اللغة والثقافة آنذاك، ولو أنه بقي يُنقل مشافهة لكان أثره محدوداً، لكن بسبب تثبيت أشعاره من خلال الكتابة، أي تحوّل من مرحلته الشفهية الأولى إلى مرحلة التدوين، أسهمت أشعاره في تثبيت مفاهيم ثقافته، وهذا التثبيت هو

(١) انظر: نصر أبو زيد - النص والسلطة والحقيقة، ص ٨٠.

الذي يساعدنا على فهم نصّه، ويتيح لنصّه أن يستمر قروناً عديدة، ومن العسير جدّاً أن نستطيع تحديد هذه التصورات الثابتة ونسبتها.

القرآن الكريم نزل على النبي . صلى الله عليه وسلم . وقد تحوّل في حياته إلى نصّ مكتوب، أي إنه بدأ بتثبيت المفاهيم والتصورات من لحظة نزوله، وهو تثبيت جزئي، أي أنه ثبت جزءاً من الثقافة لا كلّها، وهو جزء أعاد القرآن الكريم صياغته وإنتاجه من جديد، وهذا ما نسميه بـ (الثقافة الإسلامية)، أضف إلى ذلك أن القرآن الكريم جاء في سياق لغة تطورت، لكنه صار المرجع لها، وصار زمان نزوله هو اللحظة التاريخية التي يرجع إليها الباحث اللغوي في دراساته لاستنباط القواعد. ولا شك أن القرآن الكريم أحياناً ألقاها واستخدم أساليب وترك أخرى، ونلاحظ أيضاً أن القرآن الكريم صار هو النصّ المركزي الذي تدور النصوص الأخرى في فلكه، فإذا كانت اللغة والثقافة هي المرجع لأي نصّ بعد ذلك، فإن القرآن الكريم يكون مركز اللغة والثقافة، أي أنه أنتج نصوصاً شكلت ثقافة الأمة العربية والإسلامية.

إن هذا التوصيف يوصلنا إلى نتيجة مفادها، أن القرآن الكريم نزل في سياق لغة وثقافة لها زمانها ومكانها، ولكنه خلّد من هذه اللغة والثقافة ما يجعل فهمه متاحاً للعصور الأخرى. ومن المدهش أن نصر أبو زيد يقرّ بهذه النتيجة في موضع وسياق آخر، فهو يقرّ بأن القرآن الكريم كان له دور مركزي في صياغة المفاهيم والنظريات الفلسفية اللاحقة، لكنه يتجاهل هذه المعلومة في هذا السياق؛ وهذا ما يجعل الباحث يتعجب أمام كتاباته^(١).

الخلاصة: أن العلاقة الجدلية بين الدالّ والمدلول، لا تعني أن النصّ يأتي في سياق ثقافة معينة، ثم يتعذر فهمه إذا ابتعد القارئ عن تلك الثقافة، ليس بهذا الإطلاق أبداً، ولا بالشكل الذي يحاول نصر أبو زيد أن يوهنا به، بل إن النصّ إذا تحول إلى نصّ مركزي، وأنتج نصوصاً

(١) انظر: نصر أبو زيد - النص والسلطة والحقيقة، ص ٢١٩.

أخرى شارحة له، وتدور في فلكه، يكون قد أتاح فهمه للعصور الثقافات الأخرى مهما امتد

الزمان.

© Arabic Digital Library-Yarmouk University

المبحث الرابع

العلاقة الجدلية بين المرسل والمتلقي، وتوظيف بعض الحدائين لها

© Arabic Digital Library-Yarmouk University

المبحث الرابع: العلاقة الجدلية بين المرسل والمتلقي، وتوظيف بعض

الحدائين لها

رأي نصر أبو زيد في العلاقة الجدلية بين المرسل والمتلقي، وتوظيفه لها

العلاقة بين المرسل والمتلقي هي التي تُحدد طبيعة النصّ في رأي نصر أبو زيد، وتحدد كذلك مرجعية التفسير والتأويل، فإذا كان تركيز النص على المرسل يكون المتلقي مهمّشاً، بل قد يختفي تماماً، ويكون النصّ أقرب إلى الترجمة الذاتية، وبينما يرى أبو زيد أن القرآن الكريم يركّز على المتلقي، يرى أن الخطاب الإسلامي المعاصر يعتقد العكس، يقول: "ولعل الحديث عن دور الواقع والثقافة في تشكيل هذه النصوص يمثّل نقطة الانفصال، وربما التدابر، بين منهج هذه الدراسة وبين المناهج الأخرى التي يتبناها الخطاب الديني المعاصر عند مناقشة مثل هذه القضايا، حيث تعطى الأولوية عند مناقشة النصوص الدينية للحديث عن (الله) . عزّ و جلّ . (قائل النصّ)، ثم يلي ذلك الحديث عن النبي . صلى الله عليه وسلم . (المستقبل الأول) للنصّ، ثم يلي ذلك الحديث عن الواقع تحت عناوين (أسباب النزول) و (المكي والمدني) و (الناسخ والمنسوخ) . إن مثل هذا المنهج - إن اكتملت له أدوات البحث المنهجي من الدقة والاستقصاء - بمثابة ديالكتيك هابط في حين أن منهج هذه الدراسة بمثابة ديالكتيك صاعد. وعلى حين يبدأ المنهج الأول من المطلق والمثالي في حركة هابطة إلى الحسّي والمتعيّن، فإن المنهج الثاني يبدأ من الحسّي والعيني صعوداً، ويبدأ من الحقائق والبدهيات ليصل إلى المجهول، ويكشف عما هو خفي"^(١). إن نصر أبو زيد هنا يعمّق الثنائية التي سبقت الإشارة إليها^(٢)؛ فأهل السنة الذين يجعلون محور

(١) انظر مبحث (موقف الحدائين العرب من التفسير والمفسرين).

(٢) نصر أبو زيد - مفهوم النص، ص ٢٦.

منظومتهم (الله تعالى)، يعتقدون أن النص يتمحور حول المتكلم، والمعتزلة الذين يجعلون محور منظومتهم (الإنسان)، يعتقدون أن النص يتمحور حول المتلقي.

إن الديالكتيك الهابط - في رأيه - يبنى التأويل على التأمل، ومن ثم يميل الخطاب إلى الوعظ، وتكرر الأقوال دون جديد يُذكر، وهذا هو حال الخطاب الإسلامي المعاصر في رأيه، بل إن نصر أبو زيد يعتقد أن هذا التصور للقرآن الكريم هو الذي أنتج التصور القائل بأن القرآن مرجعية شاملة للحياة، يقول: "والأثر العام الواضح والملموس والبارز على جميع المستويات، تحويل النصوص الدينية - بإخراجها من سياقها الثقافي الاجتماعي بالتركيز على جانب المتكلم - إلى مرجعية شاملة للحياة، من هنا نحتاج دائماً إلى البحث عن مشروعية أي تصرف، شخصي أم اجتماعي، اقتصادي أم سياسي أم فكري أم فني، من خلال استنطاق النصوص الدينية. وتصبح كل مجالات الخبرة الإنسانية فاقدة للمشروعية، ومعطلة عن الاستيعاب في بنية الذاكرة الجمعية (الثقافة)، ما لم تستمد من النصوص الدينية مشروعيتها"^(١)، بينما الديالكتيك الصاعد ينطلق من حقائق الواقع إلى النص، وهذه الحقائق هي الأبنية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية، وحال المتلقي للنص (النبي صلى الله عليه وسلم)، وحال المخاطبين.

يتحدث نصر أبو زيد في فصل كامل عن (المتلقي الأول للنص)، النبي - صلى الله عليه وسلم، وهو بهذا يفتح باباً واسعاً، له أثره في فهم القرآن الكريم، لكنه لا يعطيه حقه من البحث والتأمل، وهو ما يثير الاستغراب؛ وسبب ذلك في رأبي أن النتائج التي يمكن التوصل لها لن تكون في صالحه أبداً، فهو يقرر أن دور الرسول - صلى الله عليه وسلم - هو تمثيل الواقع، بينما محمد أركون لا يولي هذه المسألة أي أهمية. ولعله استشعر خطر ذلك على نتائجه، فيحسم

(١) نصر أبو زيد - النص والسلطة والحقيقة، ص ١٤٠.

المسألة ابتداءً ويقول عن النبي . صلى الله عليه وسلم .: "إنه مجرد ناقل للوحي"^(١)، و "عندما ينقل محمد سورة قرآنية فإنه عندئذٍ ليس إلا أداة بجملة للتوصيل والنقل دون أيّ تدخل شخصي"^(٢).

مناقشة رأي نصر أبو زيد

أولاً: الثنائية المتوهمة في كلامه

لن أعود إلى نقد الثنائية المتوهمة التي يُقيمها نصر أبو زيد، فقد بينت ذلك سابقاً^(٣)، لكن ما يثير الانتباه في كلامه أنه رتب أموراً متناقضة على هذه الثنائية، فالقرآن الكريم جاء لهداية الناس، ومما لا يستطيع الإنسان إدراكه لا حساً ولا عقلاً عالم الغيب؛ لذلك كان التعريف بالغيب وبالتحديد (الله) . عز و جل . هو المقصود الأول من القرآن الكريم، والمخاطب بهذا التعريف هو الإنسان، القارئ والمتلقي للنص، أما بخصوص كون القرآن الكريم (مرجعية شاملة للحياة)، فإن الأمر على عكس ما يتوهم أبو زيد، فلو كان القرآن الكريم يتمحور حول التعريف بالله تعالى، فهذا يعني عدم استقصائه شؤون الدنيا المحضة، فهو يُبيِّن الكليات والمنهج العام، ويترك التفاصيل لاختلاف الأحوال باختلاف الزمان والمكان، أما لو كان القرآن الكريم يتمحور حول الإنسان، فهذا يعني أنه جاء للتفصيل في شأنه وفي حياته؛ فيكون (مرجعية شاملة وتفصيلية وحصريّة للحياة).

(١) انظر: محمد أركون - الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص ٧٢.

(٢) محمد أركون - تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص ٢٨٨.

(٣) انظر مبحث (موقف الحدائين العرب من التفسير والمفسرين).

ثانياً: (المتلقي)، أي النبي - صلى الله عليه وسلم .، وأثره في القرآن الكريم

إن همّ أبو زيد أن يبين أن النبي - صلى الله عليه وسلم - انعكاس للواقع، فهو يعبر عن الضمير المقاوم للقيم الفاسدة، وهو يتواصل مع الحنفاء ويلتقي بهم، أولئك النفر الذين اختاروا ملة إبراهيم - عليه السلام - دون اليهودية والنصرانية، بحثاً عن هويتهم العربية؛ لشعورهم بالتهديد الخارجي على حدود الجزيرة العربية، يقول: "كان البحث عن (دين إبراهيم) إذأ بحثاً عن دين يحقق للعرب هويتهم من جهة، ويعيد تنظيم حياتهم على أسس جديدة من جهة أخرى. وكان (الإسلام) هو الدين الذي جاء يحقق هذه الأهداف. وليس من قبيل التأويل الأيديولوجي أن نقول إن الإسلام بهذه المثابة - ومن حيث هو دين يردُّ نفسه للحنيفية ملة إبراهيم - كان تجاوباً مع حاجات الواقع، وهي الحاجة التي عبر عنها الأحناف، وكان محمد واحداً منهم. لكن النص في تجاوبه مع الواقع واستجابته له من خلال المتلقي الأول. وليس الحديث إذأ عن محمد بوصفه المتلقي الأول للنص حديثاً عن متلقٍ سلمي، بل حديث عن إنسان تجسدت في داخله أحلام الجماعة البشرية التي ينتمي إليها، إنسان لا يمثل ذاتاً مستقلة منفصلة عن حركة الواقع، بل إنسان تجسدت في أعماقه أشواق الواقع وأحلام المستقبل"^(١)، إن هذا النص السابق يمتلئ بالأوهام التي يريد أبو زيد تقريرها وتقريرها على القارئ دون أي دليل، سوى استنتاجات عامة من هنا وهناك، وفي حين يعيب أبو زيد على الإصلاحية الإسلامية المتمثلة في مدرسة المنار، أنها مارست عملية نفعية في تعاملها مع الإسلام، أي أنها بحثت في التراث عما يحقق النهضة دون محاولة تصحيحه، يقع هو في العيب ذاته، بل إن هذا الوصف للإسلام يجعله ديناً نفعياً إلى أقصى وأبشع حد، فهو يختار الحنيفية ليحقق هوية العرب، وهو يختار النبي لأنه يمثل أحلام وأشواق الجماعة البشرية، وهو تمهيش لدور النبي - صلى الله عليه وسلم .، لا يقل كثيراً عن تمهيش أركان له.

(١) نصر أبو زيد - مفهوم النص، ص ٦٤.

يتحدث نصر أبو زيد عن بداية نزول الوحي، يقول: "إن الآيات الأولى التي نزلت من النص في عملية الاتصال الأولى، وهي آيات سورة العلق، تكشف لنا عن طبيعة الأسئلة التي كانت تحيّر محمداً وتحرك أشواقه وتدفعه إلى الخلوة والتحنن في غار حراء، الليالي أولات العدد قبل أن يعود إلى أهله لكي يتزود لمثلها، كما ورد في حديث عائشة. لقد كانت كلها أسئلة تدور حول مصير الإنسان، حول أصله وغايته. وليس من طبائع الأمور هنا أن نتصور محمداً مفكراً فلسفياً، يطرح أسئلة ذات طبيعة مجردة مطلقة، فالإنسان الذي كان يثير تساؤلات محمد هو دون شك إنسان مجتمعه"^(١)، إن هذه العبارات التي تبدو جميلة في ظاهرها، يرمي أبو زيد من خلالها إلى جعل القرآن الكريم مرتبطاً بالواقع الذي نزل فيه ارتباطاً شديداً، فسورة العلق جاءت إجابة عن أسئلة كانت تحير النبي . صلى الله عليه وسلم .، وهي بلا شك ستأخذ في الحسبان كونه عربياً من مكة، أي أن أسئلته الوجودية ليست بذلك العمق التجريدي.

إن نصر أبو زيد يقع في كثير من التناقضات، التي لا يستطيع الإجابة عنها، فهو مع إصراره على أن القرآن مُنتج ثقافي، وأن استمراره وخلوده مرهون باستمرار وخلود الثقافة التي نزل في سياقها، وأن سبب بقائه حتى اليوم رغم التغيرات التي تعرضت لها الثقافة العربية، هو تمسك المسلمين به، رغم هذا يقرر أن النص قصد بلغته أن يتجاوز الواقع ليحقق الخلود لذاته، يقول: "إن النص هنا وإن كان يتشكل من خلال تجاوبه مع الواقع، ممثلاً في شخص محمد، يتجاوز بينائه وتركيبه وآلياته اللغوية تلك المناسبة الجزئية"^(٢)، وهذا ما يقرره كذلك محمد أركون، لكن منظومة أركون لا توقعه في التناقض، على عكس أبو زيد.

(١) نصر أبو زيد - مفهوم النص، ص ٢٦.

(٢) نصر أبو زيد - مفهوم النص، ص ٢٦.

هل النظر إلى القرآن الكريم من خلال العلاقة بين المرسل والمتلقي مفيدة أم مضرة؟ لعل توظيف الحدائين العرب لها التوظيف السيئ هو الذي أبعث الباحثين في الدراسات القرآنية عنها ونفّرهم منها، ولكني أعتقد العكس، إن سبب تجاهل الحدائين لها، والتعامل معها بشكل سطحي أن نتائجها لن تكون في صالحهم، بل إنها ستثري الدراسات القرآنية، ولن أستطيع في هذه الدراسة الإحاطة بكل جوانب الموضوع، ولكني سأذكر طرفاً منها يحقق غرضي من ذلك.

إن غالبية النصوص تبدأ من المرسل أو المتكلم وتتجه إلى المتلقي أو القارئ أو السامع، فيحدث التفاعل وتنشأ علاقة جدلية بين الطرفين، بينما في القرآن الكريم يدخل طرف ثالث، وهو (المتلقي الأول)، أي النبي - صلى الله عليه وسلم -، فالله تعالى يوحى بكلامه إلى النبي - صلى الله عليه وسلم -، والنبي - صلى الله عليه وسلم - يبلغه للناس، فما دور النبي - صلى الله عليه وسلم - بالتحديد؟ هل هو مجرد ناقل؟ لو كان كذلك فلا داعي لاعتباره طرفاً ثالثاً؛ لأنه صار ضمن الناس، أي الطرف الثاني.

يلحظ القارئ للقرآن الكريم أن هذه الأطراف الثلاثة حضورها واضح وجلي في الآيات القرآنية، أعني (الله تعالى، الرسول - صلى الله عليه وسلم -، الناس)، والرسول يكون في بعض المواضع جزءاً من المصدر التشريعي، مثل قوله تعالى: {قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ} (٣٢)^(١)، وقوله تعالى: {يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ} (١)^(٢)، والآيات كثيرة جداً، وفي مواضع أخرى يكون الرسول - صلى الله عليه وسلم - جزءاً من أمتة، قال تعالى: {يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ وَمَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَيُسَّ الْمَصِيرُ

(١) سورة آل عمران، آية (٣٢).

(٢) سورة الأنفال، آية (١).

{(٧٣)}^(١)، وقال تعالى: {مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ ذَلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَمَثَلُهُمْ فِي الْإِنْجِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْأَهُ فَآزَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوَى عَلَى سُوقِهِ يُعْجِبُ الزُّرَّاعَ لِيغِيظَ بِهِمُ الْكُفَّارَ وَعَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا (٢٩)}^(٢)، والآيات كثيرة أيضاً، وفي مواضع أخرى يكون الرسول في حوار العبد مع ربه، وفي سلوك النبي للصراط المستقيم، فالله تعالى يعاتب نبيه، قال تعالى: {عَبَسَ وَتَوَلَّى (١)}^(٣)، ويواسي نبيه، قال تعالى: {أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ (١) وَوَضَعْنَا عَنكَ وَزْرَكَ (٢) الَّذِي أَنْقَضَ ظَهْرَكَ (٣) وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ (٤) فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا (٥) إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا (٦) فَإِذَا فَرَغْتَ فَانصَبْ (٧) وَإِلَىٰ رَبِّكَ فَارْغَبْ (٨)}^(٤)، ويبشر نبيه، قال تعالى: {إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ (١) فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ (٢) إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ (٣)}^(٥)، بل يتحدث القرآن عن خصوصيات النبي . صلى الله عليه وسلم ، كما في سورتي النور والأحزاب، إن هذا يدل بوضوح شديد على أن النبي . صلى الله عليه وسلم . لم يكن مجرد ناقل، ولا مجرد انعكاس لأحلام جماعته البشرية، بل طرف ثالث في هذه العلاقة، ومن المستحيل أن يفهم القرآن الكريم إذا تجاهلنا ذلك.

(١) سورة التوبة، آية (٧٣).

(٢) سورة الفتح، آية (٢٩).

(٣) سورة عبس، آية (١).

(٤) سورة الشرح.

(٥) سورة الكوثر.

الفصل الثاني

المجاز في الفكر الحدائي

المبحث الأول: المجاز، وتوظيف بعض الحدائين له

المبحث الثاني: مفهوم العقل، وتوظيفه بعض الحدائين له

المبحث الثالث: علاقة المفسر بالنص (الهرمنيوطيقا)، وتوظيف

بعض الحدائين لها

المبحث الرابع: علم العلامات (السيمائيات)، وتوظيف بعض

الحدائين له

المبحث الأول

المجاز، وتوظيف بعض الحداثيين له

© Arabic Digital Library-Yarmouk University

المبحث الأول: المجاز، وتوظيف بعض الحدائين له

رأي نصر أبو زيد في المجاز، وتوظيفه له

يقرر نصر أبو زيد أن الخلاف بين العلماء في مفهوم المجاز ليس خلافاً لغوياً فحسب، بل هو خلاف مبني على تصورات ومفاهيم سابقة، يقول: "ومن البدهي أن أيّ تصوّر لمفهوم المجاز، لا بد أن يستند إلى تصور ما - مهما كان غموضه - لطبيعة اللغة ووظيفتها. ولا بد أن يستند هذا التصور - بدوره - إلى تصور أعم للدور المعرفي المنوط بالدلالة اللغوية، الذي يميزها عن غيرها من أنواع الدلالات. ولا ينفصل مثل هذا التصور الأخير عن تصور كلي شامل للعالم والله والإنسان"^(١).

ينقل نصر أبو زيد مقولة ابن عربي: "الأمر محصور بين رب وعبد؛ فلرب طريق وللعبد طريق، فالعبد طريق الرب فالله غاية، والرب طريق العبد فالله غاية"^(٢)، ويعتقد أن هذه العبارة تلخص المسألة بكاملها، وأن ابن عربي استشعر هذه الازدواجية في الثقافة الإسلامية، وحاول أن يجد المخرج والحلّ، ويعود بنا أبو زيد إلى ثنائية (الله تعالى) و (الإنسان)، فقول ابن عربي: "فالعبد طريق الرب فالله غاية"، يشير - في رأيه - إلى التركيز على جانب العالم والإنسان، أي الطبيعة، وهذا التركيز يجعل عالم ما وراء الطبيعة عالماً موازياً، ومن ثم يصبح مبدأ (قياس الغائب على الشاهد)، هو المبدأ الأساس في التفكير.

وفي النصوص الدينية تتوجّه حركة الوحي من (الله تعالى) إلى (الإنسان)، بهدف تحقيق سعادته في الدنيا والآخرة، فيصبح الإنسان هو المركز، يقول: "وإذا كان الإنسان في هذا التصور هو الأصل والغاية، فمن الطبيعي أن يكون اتصال الرب به اتصالاً يتم وفق آليات الثقافة التي

(١) نصر أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط٦، ٢٠٠١م، ص ١٢٢.

(٢) نصر أبو زيد - النص والسلطة والحقيقة، ص ١٧٣.

أنتجها، و (اللغة) - بكل ما تشتمل عليه من قوانين في صلبها قانون (المجاز) والتغير في الدلالة - في مركز القلب منها"^(١).

أما قول ابن عربي: "والرب طريق العبد فإليه غايته"، فيشير - في رأيه - إلى التركيز على جانب (الله تعالى)، وهذا التركيز يبني تصوره في حركة دائرية، تبدأ من (الله تعالى) وتعود إليه، وهو يقصد وحدة الوجود، يقول نصر أبو زيد: "فقد بنى أهل الطريق الثاني تصورهم بناء على (الأنطولوجيا) الدينية، التي تتصور الوجود حركة دائرية تبدأ من أصل واحد - هو الله - يتخلق عنه - بالتجلي أو بالفيض، أو بفعل الخلق من مادة قديمة أو من العدم - العالم والإنسان"^(٢)، وهو يريد أن يبين أن كلَّ التأويلات لكلام ابن عربي سواء التي تنسب إليه القول بوحدة الوجود، أم التي تنفيها عنه، كل هذه التأويلات داخلية تحت هذا الطريق الذي يجعل (الله تعالى) مركز منظومته، ويستدل على هذه الحركة الدائرية بأن آدم كان في الجنة ثم عصى ربه فأُنزل إلى الأرض، ثم هو يعود إليه يوم القيامة، يقول: "وفي مثل هذا التصور لا يمتلك الإنسان شيئاً، حتى اللغة والثقافة والتراث، فهي وسائل زود الله بها الإنسان؛ حتى يتمكن من اكتشاف طريق العودة إليه، فالله هو الذي عَلَّمَ آدم الأسماء كلها، وزوده بالعقل ومنحه القدرة على الفعل... الخ"^(٣).

يرى نصر أبو زيد أن لكل تصور من هذين التصورين سنداً من النصوص الشرعية؛ لذلك لم تهدأ المحاولات والمشروعات الفكرية التي تسعى لجمع التصورين في منظومة فكرية واحدة"^(٤)، وأبو زيد يشير هنا إلى أن الحقيقة الدينية تتناقض في ذاتها، والسبب الحقيقي لوجود الاختلاف الدائم بين هذين الرأيين - في رأيه - الحياة الاجتماعية بكل أبعادها الاقتصادية

(١) نصر أبو زيد - النص والسلطة والحقيقة، ص ١٧٤.

(٢) نصر أبو زيد - النص والسلطة والحقيقة، ص ١٧٤.

(٣) نصر أبو زيد - النص والسلطة والحقيقة، ص ١٧٤.

(٤) نصر أبو زيد - النص والسلطة والحقيقة، ص ١٧٥.

والسياسية والفكرية، فهي التي تشكّل في الحقيقة الاختلافات الدينية، وهذا من أخطر النتائج التي يحاول أبو زيد تمريرها، فمفادها أن القرآن الكريم لا يثبت نموذجاً واحداً، بل إنه مفتوح على نماذج متعددة، بل متناقضة - وهذا ما يوافق فيه محمد أركون -، ولا بد من التفريق بين المجالات التي يحتمل فيها فهم القرآن الكريم أوجهاً كثيرة مثل المسائل الفقهية الفرعية، والمجالات التي لا يحتمل فيها فهم القرآن الكريم سوى تصور واحد، وهي الأسئلة الكبرى (الخالق، والإنسان، والكون)، والعلاقة بينهم، وهو الذي يُبنى عليه النموذج الإسلامي.

ينتقل نصر أبو زيد إلى الحديث عن فكر الإمام الغزالي، بوصفه المكوّن الحقيقي للفكر الإسلامي المعاصر، يقول أبو زيد: "ولأن مشروع الإمام الغزالي - لأسباب معقدة لا سبيل لتناولها هنا - صار هو المشروع السائد والمهيمن في تاريخ الفكر الديني، حتى توخّد إلى حد التطابق بالإسلام في الوعي الديني الوسيط والحديث والمعاصر"^(١).

يرى نصر أبو زيد أن الإمام الغزالي جعل (الحقيقة) في عالم الغيب، وجعل عالم الشهادة سجين المجاز، ومن ثم يتحقق الفلاح في تجاوز هذا العالم وعبوره إلى عالم الحقيقة، ويرى أن العلاقة بين العالمين علاقة تعارض، ولا سبيل إلى حلّ هذا التعارض إلا بتجاوز عالم المجاز إلى عالم الحقيقة، ويكون تأويل القرآن الكريم هو اكتشاف للحقيقة التي يغطيها هذا العالم الذي نعيش فيه، وإذا كانت الحقيقة لا تنكشف للإنسان إلا بعد الموت، أي بالدخول في عالم الغيب، فإن من الناس من ترتقي نفسه لكشف هذا العالم، ومن ثم يصبح التأويل قدرة خاصة لأفراد مخصوصين، وهؤلاء هم أهل الحقيقة، يقول: "وإذا كانت الحياة بالنسبة لأهل الحقيقة حلاًماً يدركون ضرورة العبور من صورته الظاهرية المدركة إلى معانيه الباطنية المستكنة فيها، فإن الحياة بالنسبة للأكثرية من أهل الظاهر خدعة كبرى؛ لأنهم يعيشونها بوصفها حقيقة، وليست إلا مجازاً

(١) فتدت سابقاً هذا الوهم الذي يحاول أبو زيد إقناع القراء به، ومن ثمّ نقد أفكار الغزالي بوصفه الممثل للفكر الإسلامي المعاصر. انظر مبحث (موقف الحدائين العرب من التفسير والمفسرين).

وهماً"^(١)، ولهذا التصور أثر واضح في العلاقة بين الدال والمدلول، فالعلاقة بينهما تصبح مجازية؛ لأننا نتكلم بالدال الذي منحنا إياه الخالق لأجل الوصول إليه، أي أننا في عالم الشهادة، بينما المعاني هناك في عالم الغيب، مثال ذلك كلمة (القلم)، ورد في حديث عبادة بن الصامت - رضي الله عنه - مرفوعاً: "أول ما خلق الله القلم"^(٢)، فالقلم في عالم الغيب سابق على القلم الذي بين أيدينا في عالم الشهادة، فهو هناك على الحقيقة، وهو هنا محاكاة له، أي يحاكيه في روحه، وروحه الكتابة، وهنا يكون المبدأ (قياس الشاهد على الغائب)، ويؤكد أبو زيد أن هذا التصور هو التصور الحقيقي للخطاب الإسلامي، يقول: "وإذ تنكشف هذه العلاقة الوثيقة بين الغزالي وابن عربي - أو لنقل بين النسق الفكري الأشعري ونسق منظومة وحدة الوجود - يتبين لنا شكلية تقسيم (التصوف) إلى: تصوف سني مقبول ومشروع يمثل الغزالي، وتصوف فلسفي مرفوض ومدان - إلى حد التكفير -"^(٣)، ويقول: "وفيما يتعلق بقضية (المجاز) نرى الخطاب الديني السائد والمهيمن إعلامياً - سواء في أجهزة الإعلام الرسمية كالإذاعة والتلفزيون، أو في المساجد ومنابر الخطاب الديني في المؤسسات التعليمية - ينفي عن عالم ما وراء الطبيعة (المجاز) نفيًا تامًا وكاملًا. وإنما يتم هذا النفي لحساب ترسيخ (الأسطورة) لا على مستوى المعتقد الديني فقط، بل على مستوى الوعي الاجتماعي كذلك"^(٤).

(١) نصر أبو زيد - النص والسلطة والحقيقة، ص ٢٠٠.

(٢) حديث عبادة بن الصامت مرفوعاً: "أول ما خلق الله القلم، فقال له اكتب، فكتب مقادير كل شيء قبل أن يخلق السماوات والأرض بخمسين ألف سنة، وكان عرشه على الماء"، رواه أبو داود في سننه حديث رقم (٤٧٠٠)، ج ١٠، ص ٢٩٥، ٢٩٦، السنن، تحقيق وتخريج خليل مأمون شيخنا، دار المعرفة - بيروت - ط ١٤٢٢ هـ، ٢٠٠١ م، والترمذي في سننه رقم (٢١٥٥)، ج ٤، ص ٢٩، الجامع الكبير، تحقيق وتخريج بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي - ط ٢، ١٩٩٨ م.

(٣) نصر أبو زيد - النص والسلطة والحقيقة، ص ٢١٠.

(٤) نصر أبو زيد - النص والسلطة والحقيقة، ص ٢١١.

مناقشة رأي نصر أبو زيد

من الخطأ أن ننساق في النقاش وراء أبو زيد في بعض أفكاره، فمن المهم ألا يتيه الباحث في منعطفات ثانوية دون وعي، ويضيع أصل المسألة، فلن أناقش نسبة الأفكار للإمام الغزالي، ومدى صحتها من عدمه، كذلك لن أطيل في إثبات تزييف أبو زيد لواقع الخطاب الإسلامي المعاصر؛ لأنه قد يثبت هذا على بعض الوعاظ، بينما لا يصح أن يكون وصفاً عاماً لعلماء المسلمين.

سأناقش أصل المسألة، وهي الثنائية التي يحاول أبو زيد إقناع القارئ بها، وهو بذلك يمارس نوعاً من تضليل القراء. إن السؤال المركزي هنا: هل بين عالمي الغيب والشهادة نوع من التشابه؟ أم أنهما متغايران تماماً؟ إن كان كلا العالمين متغايرين تماماً؛ فمعنى هذا أن كل ما ورد عن عالم الغيب غير مفهوم ولا معقول، بل لا يمكن فهمه أصلاً، ولا تقريبه إلى العقل، أما إن كان ثمة نوع من التشابه، وهذا هو المنطقي، فهو تشابه غير كامل، أي ليس تماثلاً، يقول تعالى: {فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ (٧٤)}^(١)، ويقول تعالى: {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ}^(٢)، ومهما كان التشابه ضئيلاً ومحدوداً فلا بد من السؤال عن الأسبق في الوجود، وهو عالم الغيب بالتأكيد، فإذا نظرنا للمثال السابق، كلمة (القلم)، يكون وجوده في عالم الغيب أسبق، فقولي (هذا قلبي) هو إشارة إلى قلم موجود في عالم الشهادة، أعقب وجود ذلك القلم في عالم الغيب؛ لذلك فالشبه بين الاثنين يُدرك من خلال معرفة روح القلم (الثبيت مثلاً)، من هذه الناحية أي الأسبقية الزمانية سيكون عالم الغيب هو الحقيقة، وعالم الشهادة محاكاة له. لكن إذا نظرنا للمسألة من زاوية أخرى، وهي وجودي في عالم الشهادة، وعدم

(١) سورة النحل، آية (٧٤).

(٢) سورة الشورى، آية (١١).

إدراكي لذلك الوجود الأسبق زمنيًا أي عالم الغيب، يكون (القلم) في عالم الشهادة بالنسبة لي هو الحقيقة، والذي هناك هو المجاز، وهذا ما يحدث في تأويل القرآن الكريم، فحين أقول: (هذا قلبي) فإني أعني قلماً موجوداً حقيقياً في عالم الشهادة، وحين أقرأ قول النبي . صلى الله عليه وسلم: (أول ما خلق الله القلم) يكون مجازاً بالنسبة لي، والخلاصة أنه يجب التفريق بين الناحية الزمانية، والناحية التأويلية في هذه المسألة، وبالنظر من هاتين الناحيتين تنتفي الثنائية التي يصرُّ نصر أبو زيد على تكريسها^(١).

الخلاصة: إن ما يرمي إليه نصر أبو زيد هو وسم الخطاب الإسلامي، والتفسير بشكل خاص بالأسطوري، الذي يفسِّر الأشياء بعموم، والنصَّ بخصوص، بناءً على عالم الحقيقة لديه، وهو عالم الغيب، وهو يدعو إلى أن يكون عالم الشهادة هو الأصل، أو بمعنى أوضح، أن يكون الإنسان هو المركز، فالقرآن جاء من أجله، ولتلبية حاجاته، وعليه أن يؤوِّل النصَّ بناءً على ذلك، وهو تأويل نفعي في حقيقته، لا يكثر لمعنى النص؛ لأنه في رأيه مُنتج ثقافي، انتهت مرحلة عطائه، بل يؤوله بحسب حاجاته المتغيرة؛ فيكون الإنسان هو المركز دائماً، ومن أجل إثبات ذلك يقيم ثنائية موهومة بين عالم الغيب وعالم الشهادة، فيما يتعلق بالحقيقة والمجاز.

السؤال هنا: إذا كان نصر أبو زيد يُثني على النموذج الاعترالي؛ لأنه يتمحور حول (الإنسان)؛ ولأنه يعتقد أن عالم الشهادة هو عالم الحقيقة، وعالم الغيب هو عالم المجاز، فهل يريد بذلك أن يجعل (عقل) المعتزلة هو البديل؟ إن نصر أبو زيد يثني على المعتزلة بوصفهم خصوم أهل السنة، لكنه لا يرتضي منهجهم بديلاً، ولا يذكر بديلاً عنهم، وهذا ما أشرت إليه

(١) أشار أبو زيد في موضع آخر إلى أن ابن رشد تفتن لهذا الأمر، يقول: "الحركة المعرفية في نظام ابن رشد حركة معاكسة تماماً؛ لأنها تبدأ من العالم الطبيعي إلى ما وراء الطبيعة أو ما بعدها. إن الطبيعي عند ابن رشد هو المدخل للوصول إلى (ما بعد الطبيعة). إن (ما بعد الطبيعة) سابق وجودياً على العالم الطبيعي، لكن الحركة المعرفية تبدأ من هذا الطبيعي"، وهو ما يشير إلى تفتن أبو زيد إلى وهم الثنائية التي يصرُّ عليها. انظر: نصر أبو زيد - الخطاب والتأويل، ص ٤٧.

بأن أبا زيد هو حلقة في صراع الإسلاميين والعلمانيين، فهو يهدف إلى توجيه ضربة قاصمة
للفكر الإسلامي المعاصر، لا أكثر.

© Arabic Digital Library-Yarmouk University

المبحث الثاني

مفهوم العقل، وتوظيف بعض الحداثيين له

© Arabic Digital Library-Yarmouk University

المبحث الثاني: مفهوم العقل، وتوظيف بعض الحدائين له

مفهوم العقل عند محمد أركون، وتوظيفه له

أولاً: يصف محمد أركون العقل المسيحي في العصور الوسطى بأنه كان لاهوتياً لغوياً، هو عقل لاهوتي، أي تشكلت تصوراتَه وفق التصورات اللاهوتية التي أقرّها رجال الدين، وهو عقل لغوي، أي يعتقد بقدسية نصّ ديني، ويعتقد أن اللغة علّمها الله تعالى للإنسان بكل تفاصيلها؛ لذلك تكمن الحقيقة الكاملة فيها؛ وهو ما يعني الارتباط المباشر بين الدالّ والمدلول، ومن ثم هو عقل مغلق، وسيادة العقل كانت تمارس داخل هذه الحدود وليس خارجها^(١).

وصف أركون يشمل كل عقل ديني؛ فالعقول الدينية - في رأيه - تشترك في آليات اشتغال متشابهة، تجعلها ضمن منظومة واحدة؛ لذلك يصح أن يطلق عليها (العقل الديني) بالمفرد، بدل (العقول الدينية) بالجمع، ومهمة العقل الديني أن يبحث عن التفسيرات المتناسكة داخل هذه الحدود الصارمة، وهي تفكر بطريقة (العقائد، اللاعقائد) التي مرت معنا سابقاً، يقول أركون: "فالعقل الديني هو ذاته في جميع الحالات، بمعنى أنه يشتغل عن طريق الآليات الداخلية ذاتها، إنه يستوعب التركيبات الخيالية، ويسبح في بحر الحقائق المتخيّلة، ويتعامل مع الكائنات والقوى الرمزية أو القصصية والخرافة للطبيعة، ويعتقد بأنها قادرة على أن تحكم الكون، وأن تولّد المعجزات طبقاً لمنطق المعرفة العجائبية والأسطورية"^(٢).

يرى محمد أركون أن الإيمان الذي يتحلّى به العقل الديني هو: "حالة نفسية تدفع بالمرء إلى أن يضع ثقته كاملة في شخص ما أو في شيء ما"، وهو: "الانتساب الفكري إلى عقيدة ما دون البحث عن أسباب هذا الانتساب أو صلاحيته"، وعلى الرغم من هذه اللغة المستفزة، التي تحمل كمّاً هائلاً من المعاني المشوّهة تجاه الإيمان، إلا أن أركون يقرُّ بأنه: "موقف أساسي أو

(١) انظر: محمد أركون - قضايا في نقد العقل الديني، ص ١٨٤.

(٢) محمد أركون - قضايا في نقد العقل الديني، ص ٢١٩.

ضروري بالنسبة لكلّ المبادرات البشرية، لكنه يأخذ على الأديان تضخيمها له، يقول: "فلا تطلب الأديان من أتباعها فقط الانتساب إلى شخصيات ووقائع وحقائق خارجة عن حدود كل ضبط عقلائي، وإنما تفرض عليهم أيضاً وبصرامة أكثر رفض القيم والرموز والتأويلات المضادة لها"^(١).

أما العقل الإسلامي بخصوص فهو - في رأيه - يكرّس هذه السلبيات التي ذكرها سابقاً؛ فالعقل الذي يأمر به القرآن الكريم يراد به مجرد التعرف على الشيء، لا المعرفة الحقيقية به، والفرق بين الأمرين يعود إلى الفرق في تصور الحقيقة، هل هي ثابتة أم نسبية؟ فمن يعتقد بثباتها يجهد في التعرف عليها، خصوصاً إذا كانت موجودة في النصّ الديني، أما من يعتقد بنسبيتها، وأنها تتشكل وتتغير بتغير الزمان والمكان، فهو يبحث عن تشكلها الجديد دائماً، يقول هاشم صالح: "الفرق بين التعرف على الشيء / ومعرفة الشيء، هو أن المرء في الحالة الأولى يكتفي بمعرفة شيء معروف سابقاً لديه، أو موصوف من قبل النصوص، وأما في الحالة الثانية فيعرفه فعلاً: بمعنى يكتشف شيئاً لم تكن له أي صورة عنه سابقاً. وبالنسبة للعقل (المؤمن) التقليدي؛ فليس هناك أي معرفة استكشافية أو جديدة في الكون؛ لسبب بسيط هو أن كل شيء كان قد ذُكر في النصوص وعُرف مرة واحدة وإلى الأبد، ومن ثم فإن مهمة المؤمن، هو أن يتعرف عليه من جديد على ضوء ما حفظه من النصوص (حتى علم الذرة موجود في النصوص). ومعنى كلمة عقل في القرآن هو هذا ولا شيء آخر"^(٢)، وهاشم صالح هنا يشير إلى أمر آخر غير

(١) انظر: محمد أركون - قضايا في نقد العقل الديني، ص ٢١٩.

(٢) محمد أركون - الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ص ٣١.

ثبات أو نسبية الحقيقة، وهو الاعتقاد بأن كل الحقائق بتفاصيلها موجودة في القرآن الكريم، ومن ثم فالتأمل في الآيات القرآنية أولى من النظر والبحث في الكون^(١).

ثانياً: إذا كان العقل الديني في تصور أركون واحداً، فإن العقول الإسلامية كلها على اختلافها (أهل السنة، والمعتزلة، والصوفية، والشيعية... إلخ)، عقلٌ واحدٌ كذلك، وجميع اختلافاتها شكلية وظاهرية، وهي تنتمي لمنظومة واحدة، وبينها عناصر مشتركة، وهي:

١. خضوع هذه العقول كلها للوحي.
٢. احترام سيادة علماء الدين الخاصين بكل مذهب.
٣. خضوع العقل للتصورات السائدة في العصور الوسطى، فالعقل كما يقول أركون: "يمارس دوره وآلته من خلال تصوّر محدّد عن العالم والكون. وهذا التصور خاص بالعصور الوسطى. وقد سيطر هذا التصور على البشرية الإسلامية والمسيحية طوال قرون وقرون: أي حتى ظهور علم الفلك الحديث"^(٢).

ثالثاً: بناءً على هذه العناصر المشتركة تنتج - في رأيه - توجهات دائمة، تظهر فاعليتها في التنشيط الدائم للفكر الإسلامي عبر التاريخ، وهي:

(١) هذا الاعتقاد وإن كان موجوداً عند بعض العلماء إلا أنه ليس الرأي السائد، فليست معادلة الذرة موجودة في القرآن الكريم، ولكن مقاصد العلوم الإنسانية، وأخلاقها، وغاياتها، هي التي نزل القرآن الكريم ليهدي الناس إليها، ومن ثم فالقرآن الكريم جاء لبيان ما لا يمكن احتباره في المعامل عن طريق الملاحظة والفرضية والتجربة؛ فالمنظومات الأخلاقية مثلاً لا تثبت بالتجربة، وإنما من مصدر سابق على هذا العالم، وقد أشرت سابقاً إلى اعتراف أركون بالعجز أمام إيجاد منظومة أخلاقية طيبة في فرنسا.

(٢) محمد أركون - الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ص ٢٣٧.

١. أن الله تعالى واحد ومتعال وحي وعادل، يقول أركون: "وقد توجّه بمبادرت عديدة نحو البشر واختار منهم أوصيائه (أو رسله) على هذه الأرض"^(١).
 ٢. يتخذ الوحي الأسلوب ذاته في كل مرة، "فالله يختار نبياً أو مرسلًا؛ من أجل التصريح بإرادته أو رغباته وأوامره إلى البشر"^(٢)، وينقسم الناس إلى مؤمنين وكافرين.
 ٣. ينتج من هذا الانقسام انقسام الزمن الأرضي، فينتج التقويم اليهودي والمسيحي والإسلامي، وحتى المكان يتحول إلى أرض الإسلام وأرض الكفر.
 ٤. يحتوي القرآن الكريم على الوحي الكامل والأخير.
 ٥. دولة المدينة في عصر النبي - صلى الله عليه وسلم - "تعدُّ نموذجاً أعلى ينبغي تقليده في الحياة الفردية والجماعية معاً".
 ٦. "يشكّل كلٌّ من الدين والدولة ذرى مترابطة لا تنفصم للوجود البشري"، والدين هو الذي يوجّه السياسة.
 ٧. النظام الاجتماعي المقبول شرعاً، لا بد أن يكون متوافقاً مع الوحي ومع العصر النبوي في المدينة المنورة؛ لأنه زمان مقدس^(٣).
- رابعاً: ينتج عن ذلك - في رأي أركون - مجموعة من المبادئ التي تستمر في إنتاج كل المعرفة الإسلامية، وهي:

(١) محمد أركون - الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص ٦٤.

(٢) محمد أركون - الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص ٣١.

(٣) انظر: محمد أركون - الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص ٦٤-٦٥.

١. أن القرآن الكريم الذي جمع في عهد عثمان بن عفان . رضي الله عنه . هو الذي نزل على النبي . صلى الله عليه وسلم ، ولا يجوز التشكيك فيه، بل يُعدُّ ذلك كُفراً.

٢. أن الصحابة . رضي الله عنهم . نقلوا بأمانة (تعاليم) النبي . صلى الله عليه وسلم .

٣. أن القانون الديني الذي يشكّل الحياة الإسلامية موجود في التراث الإسلامي، فهو كما يقول أركون: "موثوق وراسخ إما من قبل نصوص واضحة وقاطعة، وإما بشكل غير مباشر عن طريق إجماع المسلمين أو القياس"^(١).

٤. العلماء المجتهدون يملكون أدوات الاستنباط من: "قواعد لغة عربية ومفردات (معجم) وفقه لغة وبلاغة وأسلوب وعلم معنى، ومنطق وتاريخ"، بل هم يسيطرون عليها - كما يقول أركون - من أجل احتكار معنى النص المقدس.

٥. لا يمكن لهذه العلوم أن تتطور بشكل جذري، فالعقل المسلم لا يقبل القطيعة المعرفية، ومن ثم يتغير الزمن ويبقى هو في مكانه^(٢).

خامساً: ما العقل الذي يدعو إليه محمد أركون؟

يقول أركون إنه يبحث في (الأبستمولوجيا التاريخية)، ويصفه بأنه: "ذلك العلم الذي يدرس نضالات العقل عبر التاريخ؛ من أجل استكشاف مناطق الواقع الجديدة التي لا تزال مجهولة"^(٣)، ولا يشغل اهتمام أركون نضال العقل الإسلامي في مواجهة الجاهلية مثلاً، بل هو

(١) محمد أركون - الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص ٦٦ .

(٢) انظر: محمد أركون - الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص ٦٥-٦٦ .

(٣) محمد أركون - قضايا في نقد العقل الديني، ص ٢٢٠ .

يبحث عن نضال عقل الفلسفة في مواجهة اللاهوت المسيحي، يقول: "إذا ما نظرنا إلى التاريخ، فسنلاحظ أن الفلسفة قد تحدت اللاهوت أو (التيلوجيا) لفترة طويلة من الزمن، وناسته من أجل السيطرة العقلانية على الحقيقة. لقد مثلت الفلسفة الجهد الكبير الذي بذله العقل؛ من أجل التوصل إلى استقلالية ذاتية كليّة في أعماله النقدية، (وذلك بالقياس إلى الدين بالطبع. فالتراث الديني كان يفرض مقولاته بشكل قاطع ويشلُّ العقل عن العمل تقريباً، حتى نهضت الفلسفة واستطاعت أن تحرّر العقل من أسر القيود)"^(١).

لكن علم اللاهوت اضطر إلى أن يواكب العلوم الإنسانية الحديثة، وأن يفيد منها، خوفاً على ذاته من الاندثار؛ لذلك يصف أركون اللاهوت بأنه (تعقلن)، وبعد أن انتقلت أوروبا إلى النظام العلماني، لم يعد ل (الحقيقة الدينية) وجود، بل خضعت هي كذلك للنسبية الكاملة، ومن ثم أصبح الدين بحاجة إلى شكل جديد ليقدّر على البقاء، وهذا ما سبق أن بيّنته سابقاً، وتوجّه العقل العلماني لنقد نفسه كذلك، فنقد عنصريته وتمركزه حول نفسه، وصار يعطي لكل الثقافات، مهما كانت نائية أو هامشية أو بدائية حقها في الوجود، فصار الحديث الآن عن عقل (ما بعد الحداثة)، وهو عقل يؤمن بالنسبية الكاملة، فالحقيقة تتشكل عبر التاريخ، وعلى الإنسان ملاحظة ذلك، بل ربما عليه أن يتخلى عن ذلك، وأن يتجه إلى دراسة الإنسان تاريخياً في بحثه عن الحقيقة، وفي تشكيله للحقيقة.

(١) محمد أركون - قضايا في نقد العقل الديني، ص ٢٢٠، من المهم أن نلاحظ هنا أن أركون يتحدث عن العقل الديني المسيحي، لكنه لا يفرّق بينه وبين العقل الإسلامي، فالتصور عنده واحد.

مناقشة مفهوم العقل عند محمد أركون

أولاً: إن مفهوم (العقل) عند أركون، ومقارنته بمعنى كلمة (عقل) في القرآن الكريم، مغالطة تتكرر دائماً في كتابات الحدائين، أي مقارنة مفهوم تطوّر حديثاً بمعنى لغوي سابق، فهذا المفهوم الحديث المركب للعقل لا يصح أن يقارن بكلمة لها دلالتها، التي وضعت قبل قرون، والصواب أن ينظر في مفهوم التفكير في القرآن الكريم بمجموع الألفاظ الدالة عليه، وليس في المعنى اللغوي أو الاصطلاحي لكلمة واحدة، وهذه الألفاظ مثل (العقل، الفكر، التدبير.. إلخ)، فالعقل هو القوة المتهيئة لقبول العلم، وقد يطلق على العلم نفسه، يقول الراغب الأصفهاني: "وأصل العقل: الإمساك والاستمسك، كعقل البعير بالعقال، وعقل الدواء البطن، وعقلت المرأة شعرها، وعقل لسانه: كفه"^(١)؛ فالعقل يطلق على الإمساك بزمام الأمور، أما الفكر، فهو إجهاد العقل في الفهم، يقول الراغب: "الفكرة قوة مطرقة للعلم إلى المعلوم، والتفكير: جولان تلك القوة بحسب نظر العقل، وذلك للإنسان دون الحيوان، ولا يقال إلا فيما يمكن أن يحصل له صورة في القلب"، ويقول: "قال بعض الأدباء: الفكر مقلوب عن الفك لكن يستعمل الفكر في المعاني، وهو فك الأمور وبحثها طلباً للوصول إلى حقيقتها"^(٢)، والتدبير من (الدبر)، ودبر الشيء خلاف القبل، والتدبير التفكير في دبر الأمور، أي في مآلاتها، وحقيقتها، ومقاصدها، وهو ألصق المفردات بالقرآن الكريم^(٣)، حيث قال تعالى: { أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافاً كَثِيراً (٨٢) }^(٤)، فمجموع هذه المعاني وغيرها يتبين أن القرآن الكريم حث الإنسان على تحريك عقله و(فركه) أي إجهاده في الفكرة، وحثه على النظر في تسلسل

(١) الراغب الأصفهاني - المفردات، ص ٥٧٧-٥٧٨.

(٢) الراغب الأصفهاني - المفردات، ص ٦٤٣.

(٣) انظر: الراغب الأصفهاني - المفردات، ص ٣٠٦-٣٠٧.

(٤) سورة النساء، (٨٢).

المعاني والوصول إلى دبر الفكرة وآخرها، والنظر في مآلاتها ومقاصدها، وحثه على ضبط عواطفه وسلوكه، وفتح الكون له ليشاهد ويرى ويتأمل وينظر ويتذكر، فبمجموع ذلك يتبين أن مفهوم العقل في القرآن الكريم لا يعني التعرف على شيء موجود وحسب، بل اكتشاف الشيء، لكن ليس على طريقة من يعتقد بنسبية الحقيقة ويكتفي بالنظر في تشكلاتها وتآمرها على الإنسان.

ثانياً: يخلط أركون دائماً في حديثه عن العقل الديني بين محنة العقل الأوروبي في العصور الوسطى، والعقل في العالم الإسلامي، فمن الطبيعي أن يخضع العقل لقناعات عصره، ولكن الفرق بين الحالتين الإسلامية والمسيحية، أن الكنيسة تصادمت وصادرت عقول العلماء المكتشفين، ولاحقتهم وفتكت بهم، وجعلتهم عبرة لغيرهم، وهذا ما لم يحدث في التاريخ الإسلامي، فمحاولة تصدير ذلك التعارض بين العلم والإيمان من التاريخ المسيحي إلى التاريخ الإسلامي تضليل للقارئ، كما أن جعل العقول الدينية كلها عقلاً واحداً تضليل آخر، فليس التوحيد الذي يصف (الله تعالى) بأنه الخالق المبين لخلقه، مساوٍ لعقيدة التجسد المتأثرة ب (وحدة الوجود) اليونانية، فبينهما فرق في التصور وفي الأثر على السلوك، يقول تعالى: {قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئاً وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضاً أَرْبَاباً مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ (٦٤)}^(١).

ثالثاً: يستخدم أركون في ذكره التوجهات الدائمة التي تظهر فاعليتها في التاريخ الإسلامي لغته المتحيزة، التي تنطلق من مفهوم (الظاهرة الدينية)، لتبدو كل (التوجهات) سيئة وضد الإنسان؛ فالله تعالى واحد حي متعال، وله جميع الأسماء والصفات التي وصف بها ذاته سبحانه، وهو مبين لخلقه، والخلق محتاجون إليه، فأرسل إليهم رسلاً رحمة بهم، أما أسلوب

(١) سورة آل عمران، آية (٦٤).

الرسالة فهو واحد في عمومته، ولا أدري ما المشكلة في ذلك عند أركون؟ أما انقسام الزمان الأرضي وانقسام المكان بعد الوحي، فسيأتي الحديث عنه عند ذكر عقل ما بعد الحداثة الذي يدعو إليه أركون، والدين والدولة لا ينفصمان في الإسلام، والنظام الاجتماعي لا بد أن يكون متوافقاً مع الوحي ومع روح عصر النبوة، وما يشير إليه أركون هو أن المسلمين يريدون تثبيت التاريخ والعودة إلى ذلك الزمان المقدس، وهو زمان له اعتباره لوجود خير الخلق فيه - عليه الصلاة والسلام -، لكن لا يدعو الإسلام إلى تثبيت الزمان، بل ليس ذلك من مقاصده^(١).

رابعاً: في حديثه عن المبادئ التي تستمر في إنتاج المعرفة الإسلامية يخلط أركون الصواب بالخطأ، ليمارس التضليل على القارئ كما مرَّ سابقاً؛ فالعلماء المجتهدون يملكون أدوات الاستنباط، هذا صحيح، وكل منهم بحسب علمه، لكن لا يجوز لأحد أن يدعي السيطرة على الحقيقة، وليست هذه العلوم سرّاً من الأسرار يتناقلها العلماء، بل هي متاحة لكل الناس، ومن تحصّل عليها فله الحق أن يستنبط من النصوص الشرعية، أما تطور هذه العلوم، فثمة من يؤثر البقاء على ما كان، وثمة من يطور العلوم مستفيداً من تقدم الزمان، لكن الفرق هنا الذي لا يذكره أركون، هو بين من يطوّر آليات التعامل مع النص، منطلقاً من طبيعة النص ذاته، ومن الثقافة الإسلامية ذاتها، وبين من يسعى إلى نقل آليات ثقافة أخرى إلى الثقافة الإسلامية، واستبدال تراث بتراث.

خامساً: إن أركون يعيب على العقل الديني أن (يؤمن)، والإيمان في رأيه (حالة نفسية)، لكنه لا يرى عيباً في التحلّي بالإيمان حين يكون حاجة نفسية، بل حتى السحر أو الشعوذة لها حقها في الوجود؛ لأنها تلبي حاجة إنسانية. ويعيب أركون على العقل الديني أنه يربط الناس بأشخاص، ولا يعيب على الحداثة الغربية أنها ارتبطت بأشخاص، وأنها عادت إلى اليونان إلى

(١) انظر: الطاهر ابن عاشور - مقاصد الشريعة، ص ٣١٧-٣٢١.

فكر أشخاص، ولا يعيب على نفسه أنه يعيدنا إلى القرن الرابع الهجري ليربطنا بأشخاص هو يعتقد أنهم لحظة (تنوير) و (أنسنة)، ويدعو إلى تدريس كتبهم ومناهجهم في المدارس والجامعات، ولا يرى في ذلك ضيراً، لكنه يرى الضرر كله في تعلق المؤمنين بأنبيائهم، ويعيب أركون على العقل الديني أنه تسليح بآلياته الخاصة به في التعامل مع نصوصه الدينية، لكنه لا يعيب على الحداثة الغربية أنها انتهجت فقه اللغة، ولا يعيب على المعاصرين أنهم انتهجوا اللسانيات مثلاً، وهو الذي يقرّر أن الباحث يفقد جزءاً من حرّيته حين يحدد منهجه في البحث.

المبحث الثالث

علاقة المفسر بالنص (الهرمنيوطيقا)، وتوظيف بعض الحدائين لها

© Arabic Digital Library-Yarmouk University

المبحث الثالث: علاقة المفسر بالنص (الهرمنيوطيقا)، وتوظيف بعض

الحدائين لها

رأي نصر أبو زيد

يرى نصر أبو زيد أن القضية الأساسية التي تتناولها (الهرمنيوطيقا) هي معضلة تفسير النص بشكل عام، وتركيزها الأكبر على علاقة المفسر بالنص، والهرمنيوطيقا في رأيه تشير إلى: "مجموعة القواعد والمعايير التي يجب أن يتبعها المفسر لفهم النص الديني"^(١)، أي أنها تعني بنظرية التفسير وليس بالتفسير ذاته، ويعود قدم المصطلح للدلالة على هذا المعنى إلى عام ١٦٥٤م، ولا يزال متداولاً حتى اليوم خصوصاً في الأوساط البروتستانتية، ثم اتسعت تطبيقاته لتشمل كافة العلوم الإنسانية، ويوضح أبو زيد أنه في حديثه عن الهرمنيوطيقا سيركز على النصوص الأدبية^(٢)، وهو بهذا يتعد عن النص الديني.

تحاول الهرمنيوطيقا الإجابة عن الأسئلة الآتية: "ما العلاقة بين المؤلف والنص؟ وهل يُعدّ النص الأدبي مساوياً حقيقياً لقصد المؤلف العقلي؟ وإذا كان ذلك صحيحاً، فهل من الممكن أن يتمكن الناقد أو المفسر من النفاذ إلى العالم العقلي للمؤلف من خلال تحليل النص المبدع؟ وإذا أنكرنا التطابق بين قصد المؤلف والنص، فهل هما أمران متميزان منفصلان تماماً؟ أم أن ثمة علاقة ما؟ وما طبيعة هذه العلاقة؟ وكيف نقيسها؟ ومن ثم ما نوع العلاقة بين النص والناقد أو المفسر؟ وما إمكانية الفهم (الموضوعي) لمعنى النص الأدبي؟ ونقصد (بالفهم الموضوعي) الفهم العلمي الذي لا يختلف عليه، أي فهم النص كما يفهمه مبدعه أو كما يريد أن يفهم. وتتزايد المعضلة تعقيداً إذا تساءلنا عن علاقة ثلاثية (المؤلف/النص/الناقد) بالواقع، الذي تتم فيه عمليتا الإبداع

(١) نصر أبو زيد - إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص ١٣.

(٢) انظر: نصر أبو زيد - إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص ١٤.

والتفسير. وتزداد حدة التعقيد إذا كان النص ينتمي إلى زمن مغاير وواقع مختلف لزمن التفسير وواقعه، أي إذا كان المؤلف والناقد ينتميان إلى عصرين مختلفين وواقعين متميزين^(١).
يبيّن نصر أبو زيد أن دراسة الفن منذ أفلاطون وأرسطو، وحتى العصر الحديث، اعتنت بتحليل العلاقة بين الإبداع والعالم الواقعي الذي نعيش فيه، وانتهت إلى تأكيد دور الواقع الخارجي على حساب الفنان أو المبدع، وظهر ما عُرف بنظرية (المحاكاة)، وفي المقابل أكدت الرومانسية دور المبدع على حساب الواقع، وتناولت العمل الأدبي بوصفه تعبيراً عن العالم الداخلي للفنان وموازياً له، ومهمة الناقد أن يفهم الفنان من أجل فهم العمل نفسه. وفي اتجاه آخر اعتنت الرومانسية بـ (النص) ذاته، وجعلته محور اهتمامها، وأنكرت أي علاقة بين النص والمبدع والواقع^(٢).

يمثل (شلاير ماخر) الموقف الكلاسيكي بالنسبة للهرمنيوطيقا، ويرجع الفضل إليه في نقلها من المجال اللاهوتي إلى كافة العلوم الإنسانية، وتقوم تأويليته: "على أساس أن النص عبارة عن وسيط لغوي ينقل فكر المؤلف إلى القارئ. ومن ثم فهو يشير - في جانبه اللغوي - إلى اللغة بكاملها. ويشير - في جانبه النفسي - إلى الفكر الذاتي لمبدعه"^(٣)، والعلاقة بين الجانبين علاقة جدلية، "وكلما تقدم النص في الزمن صار غامضاً بالنسبة لنا، وصرنا من ثم أقرب إلى سوء الفهم لا الفهم"^(٤)؛ ولذلك يسعى شلاير ماخر إلى تأسيس علم يعصم القارئ أو المؤول من سوء الفهم، وتنطلق قواعد هذا العلم من جانبين (الجانب اللغوي، الجانب النفسي)؛ فالمؤلف يحمل فكره الخاص به، وتجربته الحياتية التي يرغب في نقلها إلى غيره، وهذا جانب ذاتي، لكننا في

(١) نصر أبو زيد - إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص ١٧.

(٢) انظر: نصر أبو زيد - إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص ١٧-٢٠.

(٣) نصر أبو زيد - إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص ٢٠.

(٤) نصر أبو زيد - إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص ٢٠.

المقابل نلاحظ أن المؤلف مهما حاول أن يُعدّل أو يُضيف إلى اللغة، ومهما نجح في ذلك، إلا أن تعديله سيكون جزئياً بالنسبة لعموم اللغة التي أدخلته في قانونها؛ وهذا ما يجعل اللغة موضوعية، أي أنها تضطر فكر المؤلف الذاتي إلى أن يكون موضوعياً؛ ولذلك لا بد أن يتحلّى الناقد أو المفسر بموهبتين، الموهبة اللغوية، والقدرة على النفاذ إلى الطبيعة البشرية، وهذا يُبيّن لنا مدى اهتمام شلاير ماخر بالمؤلف.

ينتقد (بول ريكور) الاتجاه البنيوي الذي يجعل من اللغة عالماً قائماً بذاته، معزولاً عن العالم الخارجي، فهو يفرّق بين (اللغة) التي تمثل النظام، و (الكلام) الذي يمثّل حدثاً لغوياً، ويركز بول ريكور على تحوّل الحدث اللغوي إلى نصّ مكتوب، ويلاحظ أنه يُعدّد في جانبه الحضاري تهيئةً للكلام، أو تهيئةً للحدث اللغوي. ويرى أن النص المكتوب مرتبط في جانب منه بالكاتب، ومستقل في جانب آخر عنه، يقول نصر أبو زيد: "ولقد كان لتركيز ريكور على استقلال المعنى في النص وتعدد مستوياته، مع التسليم بعلاقته بمؤلفه، أثره في نظريته في التفسير"^(١).

رغم نقل نصر أبو زيد عن أبرز من كتب في الهرمنيوطيقا، ورغم تعليقه وإبدائه رأيه في توجهاتهم، إلا أنه لا يبين لنا رأيه فيما يتعلق بالهرمنيوطيقا والقرآن الكريم، ففي بداية بحثه بيّن أنه سيتناول نظرية التفسير الأدبي، ثم أشار بعد ذلك إلى أهمية الوعي أثناء نقل آليات التفسير أو نظريات التفسير من مجال ثقافي إلى مجال ثقافي آخر، ويرى أنها عملية خطيرة للغاية. ورغم إشارته بين الحين والآخر إلى القرآن الكريم، إلا أنه يتجنب عملية الإسقاط، وهذا أمر يثير الاستغراب؛ فهل يعني ذلك عدم نضوج الفكرة في ذهنه، أم يعني عدم رغبته في الإفصاح عنها، أم يعني عدم اهتمامه بها؟!

(١) نصر أبو زيد - إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص ٤٧.

كان أبو زيد يعتقد أن المفسر يُخضع النص القرآني لقناعاته المسبقة، لكنه اكتشف بعد ذلك وأثناء دراسته التأويل عند ابن عربي، أن المفسر يُخضع النص، وكذلك النص يُخضع القارئ والمفسر لمنظومته؛ فالعلاقة بين الاثنين علاقة تفاعلية، يقول: "وقد كشف هذا التحليل إلى حد نرجو أن يكون واضحاً مدى خضوع تصورات ابن عربي في كثير من مفاهيمه واصطلاحاته لمعطيات النص القرآني؛ الأمر الذي نرجو أن يكون مؤكّداً لتصورنا لعلاقة التفاعل بين المفسر والنص"^(١)؛ ولهذا لا يمكن - في رأيه - الوصول إلى موضوعية كاملة، ولا إلى ذاتية كاملة في التعامل مع النص القرآني^(٢).

إن احتواء القرآن الكريم على المحكم والمتشابه، وعلى الخاص والعام، يجعله من النصوص التي تتفاعل مع قارئها في رأي أبو زيد، يقول: "واحتواء النص على الغموض والوضوح، يُعدُّ بمثابة آلية مهمّة للنص لتحويل فعل القراءة إلى فعل إيجابي، يسهم في إنتاج دلالة النص. وهكذا يكون إنتاج الدلالة فعلاً مشتركاً بين النص والقارئ، ويكون من ثمّ فعلاً متجدداً بتعدد القراء من جهة، ومتجدداً باختلاف (ظروف) القراءة من جهة أخرى"^(٣)، إن كلام (أبو زيد) عن علاقة المفسر بالنص لا يتجاوز عمومية هذه العبارات، ومن الممكن أن نحمل عبارته السابقة نظرية موت المؤلف، وأنه يعتقد أن الدلالة تنتج بفعل القراءة دون الاهتمام بقصد المتكلم، لكنّ في ذلك تعسفاً في رأيه، والأخذ بظاهر عبارته يجعلها بعيدة عن ذلك.

(١) نصر أبو زيد - فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن الكريم عند محيي الدين بن عربي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط ٥، ٢٠٠٣م، ص ٧.

(٢) انظر: نصر أبو زيد - فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن الكريم عند محيي الدين بن عربي، ص ١٣.

(٣) نصر أبو زيد - مفهوم النص، ص ١٧٨.

رأي محمد أركون

لا تكاد تجد لمحمد أركون كلاماً واضحاً عن علاقة المفسر بالنص؛ ما يشير إلى أنها خارجة عن دائرة اهتمامه، فهو يبين - مثلاً - أن تحوُّل الوحي إلى نصِّ مكتوب هو الذي أدخله في (الدائرة التأويلية)، ذلك أن المؤمنين به يقرؤونه لاستخراج المنهج منه، ومن ثم هو يستشعر أهمية انتشار المصحف في العصر الحديث وأثره^(١)، وفي موضع آخر يشير إلى إحدى نظريات الهرمنيوطيقا، القائلة إن النصوص الأدبية تستمد قوتها ووجودها من مساهمة الجمهور وتفاعلهم معها. ويرى أن ذلك ينطبق على النصوص الدينية، فقوتها الحالية مستمدة من تفاعل المؤمنين بها معها^(٢)، ولا تجد له أكثر من هذه الإشارات.

الخلاصة: أن علاقة المفسر بالنص هي من أهم ركائز أنسنة النص، التي يدعو إليها الحداثيون العرب، وعدم اهتمام نصر أبو زيد بهذا الأمر يتوافق مع اتجاهه العام في عدم الاهتمام بإيجاد البديل. أما عدم اهتمام محمد أركون فهو يتوافق مع اهتمامه بأركيولوجية ميشيل فوكو، التي تعني بكيفية اشتغال الخطاب في التاريخ، وليس بالتعامل مع الخطاب.

(١) انظر: محمد أركون - الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ص ٨٢.

(٢) انظر: محمد أركون - الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص ٣٧.

المبحث الرابع

علم العلامات (السيمائيات)،
وتوظيف بعض الحدائين له

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

المبحث الرابع: علم العلامات (السيمياثيات)، وتوظيف بعض الحدائين له
يقول دانيال تشاندلر صاحب كتاب أسس السيمياثية: "إذا دخلت إلى محل بيع الكتب
وسألت عن القسم الذي تجد فيه كتاباً عن السيمياثية؛ فمن المرجح أنك ستقابل بنظرة فارغة،
أو ربما أسوأ من ذلك، في حال طلب منك تعريف السيمياثية، فستكون عندها في مأزق؛"
لذلك فكثير من تعريفات السيمياثية بحاجة إلى شرح مفصل؛ لأنها تبدو كالألغاز، يقول دانيال:
"باستثناء تعريف السيمياء الأساسي الأول (دراسة الإشارات)، لا يتفق أعلام السيمياثية على ما
يتضمنه مصطلح السيمياثية. وأحد أوسع التعريفات قول أمبرتو إيكو: (تُعنى السيمياثية بكل ما
يمكن اعتباره (إشارة)، تتضمن السيمياثية ليس فقط ما نسميه في الخطاب اليومي (إشارات)،
لكن أيضاً ما (ينوب عن) شيء آخر. من منظور سيميائي، تأخذ الإشارات شكل كلمات
وصور وأصوات وإيماءات وأشياء. ولا يدرس السيميائيون المعاصرون الإشارات مفردة، لكن
كجزء من (منظومة إشارات)"^(١).

وتعدُّ السيمياثيات آخر المباحث التي اهتم بها نصر أبو زيد، وحاول أن يأتي فيها
بالجديد، وبما يحدث الفرق في تأويل القرآن الكريم، وهو يستشعر خطورة هذا المبحث، ويرى أنه:
"مغامرة في حقل الدراسات القرآنية من منظور علم السيموطيقا"^(٢). أما محمد أركون فهو
يكتفي بالتنظير دون الدخول في التفصيلات، وأفكاره بالعموم توافق ما ذكره أبو زيد.

رأي نصر أبو زيد في السيمياثيات، وتوظيفه لها

(١) دانيال تشاندلر، أسس السيمياثية، ترجمة طلال وهبة، مراجعة ميشال زكريا، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات
الوحدة العربية، بيروت، ط ١، ٢٠٠٨م، ص ٢٧-٢٨.
(٢) نصر أبو زيد - النص والسلطة والحقيقة، ص ٢١٣.

ينطلق نصر أبو زيد في توظيفه لعلم (العلامات) من مقدمتين، الأولى: "أن لغة القرآن الكريم تستمد مرجعيتها من اللسان العربي بصفة عامة، ومن إطاره التداولي التاريخي في جزيرة العرب قبل الإسلام بصفة خاصة"^(١)، ويرى أن هذه المقدمة لا اختلاف عليها، وإنما قد ينشأ الاختلاف في النتائج المترتبة عليها. أما المقدمة الثانية، التي تعد بمثابة المقدمة الصغرى، فهي: "أن النصَّ القرآني أحدث تغييراً في دلالات بعض الألفاظ فنقلها من دلالتها اللغوية الاصطلاحية في (اللسان) إلى دلالات أطلق عليها اسم الدلالة الشرعية"^(٢)، ويمثل لذلك بألفاظ مثل (الصلاة)، و(الزكاة)، و(الصوم)، فقد تجاوز القرآن الكريم دلالتها اللغوية التي هي (الدعاء)، و(النماء والزيادة)، و(الإمساك)، إلى أن تكون ألفاظاً دالة على شعائر مخصوصة، وبناء على هاتين المقدمتين يطرح أبو زيد فرضيته الآتية: "أن لغة النص وإن كانت تستمد مرجعيتها من اللغة الأم (اللسان)، فإنها لغة ذات نظام خاص"^(٣)، ثم ينتقل إلى فرضية ثانية، وهي: "أن النظام الخاص للغة النص القرآني، لا يكمن فقط في مجرد نقل دلالة بعض الألفاظ من المواضع اللغوية إلى الاصطلاح الشرعي، بل إن حدود النظام اللغوي يتجاوز ذلك إلى آفاق بعيدة وغائرة"^(٤).

إن المعادلة التي يريد نصر أبو زيد إثباتها على النحو الآتي:

- لغة القرآن الكريم تستمد مرجعيتها من اللغة العربية وقت التنزيل.
- القرآن الكريم أحدث تغييراً وتطويراً لدلالات اللغة، وبنية اللغة.
- القرآن الكريم شكل لنفسه نظاماً خاصاً.
- لا يقتصر هذا النظام على نقل دلالة الألفاظ، بل هو أعمق من ذلك بكثير.

(١) نصر أبو زيد - النص والسلطة والحقيقة، ص ٢١٤.

(٢) نصر أبو زيد - النص والسلطة والحقيقة، ص ٢١٥.

(٣) نصر أبو زيد - النص والسلطة والحقيقة، ص ٢١٦.

(٤) نصر أبو زيد - النص والسلطة والحقيقة، ص ٢١٦، وانظر لمحمد أركون كلاماً في المعنى نفسه: محمد أركون - تاريخية

الفكر العربي والإسلامي، ص ١٠٢.

هذا يقودنا إلى مبحث آخر، وهو البحث في طبيعة (اللغة الدينية)، وهو مبحث يهتم به اللسانيون والباحثون في (الظاهرة الدينية) بعموم؛ فاللغة الدينية في جميع الكتب المقدسة لها طابع ونظام خاص، واكتشاف هذا الطابع وهذا النظام سيفتح آفاقاً كبيرة أمام الباحثين، لكنه فيما يخص القرآن الكريم مبحث لم يتم إنجازه بعد، فمحمد أركون يشير في مواضع كثيرة إلى هذا، ويتحسر لعدم وجود دراسة معمّقة في هذا المجال^(١). أما نصر أبو زيد فيحاول أن يتلمس جانباً من هذا الموضوع، وأن يبحث فيه من زاوية محددة، يقول: "ينطلق هذا البحث من تلك الفرضية ليختبر مجالاً من الدراسات القرآنية غير مطروق، ذلك هو مجال طبيعة اللغة الدينية لا من حيث تشكلها من بنية اللغة الأم فقط، بل من حيث إعادة تشكيلها لبنية اللغة الأم في فترة لاحقة"^(٢).

القرآن الكريم في رأي نصر أبو زيد، لم ينقل دلالات الألفاظ من معناها اللغوي إلى معنى اصطلاحى وحسب، بل إن القرآن الكريم جعل اللغة الأم بكاملها فرعاً في بنية اللغة الدينية، يقول: "وهذه المحاولة لم تتحقق عبر عمليات التحويل الدلالي مهما كانت جذريتها، بل تحققت عبر عملية تحويل اللغة بكاملها من حقيقة كونها نظاماً من العلامات دالاً إلى أن تكون هي ذاتها (علامة) في النظام الدال للغة الدينية"^(٣)، فاللغة هي الثقافة، والدال والمدلول مرتبطان بتصورات ذهنية أنشأتها الثقافة، وثمة أرشيف وتاريخ طويل أسهم في إنشاء هذه اللغة الأم وطورها، فالقرآن الكريم حين نزل أعاد صياغة اللغة العربية، فأثبت منها ما أثبت وترك ما ترك؛ فلذلك نشطت أساليب وألفاظ ونُسيت أساليب وألفاظ أخرى، بل يصل الأمر - في رأيه - إلى حد وصف اللغة العربية بعد القرآن الكريم بأنها لغة دينية.

(١) انظر على سبيل المثال: محمد أركون - الفكر الإسلامى، نقد واجتهاد، ص ٢٢٢.

(٢) نصر أبو زيد - النص والسلطة والحقيقة، ص ٢١٦.

(٣) نصر أبو زيد - النص والسلطة والحقيقة، ص ٢١٦.

يحاول نصر أبو زيد أن يكتشف الآليات التي مكنت من تحول اللغة العربية إلى لغة دينية، أو من لغة دالة إلى علامة على أمر كلي، من خلال البحث في الكيفية التي يتعامل بها النص مع اللغة الأصل، حتى أحكم سيطرته عليها، وهو بهذا يقر بأن للقرآن الكريم دوراً بارزاً في صياغة المفاهيم النظرية والفلسفية اللاحقة، لكنه لا يأتي في اكتشافاته هذه بمجديد، فيطرح مثلاً كلمة (العالمين) ويبين أنها لم ترد في القرآن الكريم إلا بصيغة الجمع هذه، ومضافة، بينما ترد في اللغة العربية مفردة دون إضافة: (عالم) ^(١).

مناقشة رأي نصر أبو زيد

كيف يعيد القرآن صياغة العالم من خلال اللغة أو العلامات اللغوية؟ هذا ما سأبين رأي نصر أبو زيد فيه، وهو هنا يتعرض إلى دور القرآن الكريم في صناعة الوعي بالوجود، وهو ما يتعلق بكون اللغة علامة (السيمائيات)، وأظنها أخطر ما جاء على لسانه.

يطيل نصر أبو زيد في بيان منهج المعتزلة في إثبات أسبقية استدلالات العقل على النص، فيذكر أن المبادئ الخمسة (العدل والتوحيد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين)، تتوصل إليها العقول من خلال النظر في الوجود، وبناءً عليه تقرأ النصوص حتى الدينية منها، وهذا بعكس منهج أهل السنة الذين يقدمون قراءة النص الديني والنظر من خلاله إلى الوجود. ولن أخوض هنا في تفصيل هذه القضية؛ وسبب ذلك أن ذكر أبو زيد لمنهج المعتزلة ليس تأييداً لهم، ولكن لمعارضة أهل السنة، فهو يقول في نهاية المطاف أن ابن

(١) انظر: نصر أبو زيد - النص والسلطة والحقيقة، ص ٢٢٢.

رشد الذي أيّد المعتزلة في هذا المبدأ، هو الذي مهد الطريق لابن عربي الصوفي، الذي جعل الكون بكامله هو كلمة الله المشاهدة، بينما القرآن هو كلمته المنطوقة.

إن كلام (أبو زيد) في هذا المبحث خاصة خطير للغاية، ومشوّش جدًّا، فهو يقول بعد عرضه لرأي المعتزلة وابن رشد: "يمكن القول بعد هذا التحليل للمفاهيم الاعتزالية والرشدية، إن معرفة العالم - سواء بالاستدلال العقلي البرهاني أو بمناهج العلم المعاصر وتقنياته - مدخل أساسي وجوهري لفهم الكلام الإلهي، وذلك على أساس أن الكلام الإلهي لا يقع دلالة إلا تأسيسياً على الدلالة الذاتية للموجودات التي خلقها الله وبثها في العالم. تأتي بعد مرجعية المعرفة الدنيوية مرجعية اللغة، بما أن اللغة نظام رمزي تشير إلى العالم من جهة، وبما أنها شفرة الرسالة الإلهية الكلامية من جهة أخرى، وبعبارة أخرى ترتبط شفرة النظام اللغوي^(١) بمرجعية العالم الذي تشير إليه، وبما أن الكلام الإلهي يعتمد شفرة النظام اللغوي، فمرجعية العالم هي الأساس الجوهري في فهم الكلام واستنباط دلالاته"^(٢)، وثمة إشكاليات كثيرة وكبيرة في كلامه هذا، ففي بداية عبارته أيّد منهج المعتزلة، ثم رتب الأمور كالاتي، أولاً: مرجعية العالم، وثانياً: مرجعية اللغة، وهنا يتجاهل أبو زيد أن الإنسان يولد في ثقافة ما ويتأثر بها وبلغتها، فهو سينظر لهذا العالم من خلال هذه الثقافة، في ظلّ لغة تشكلت فيها، وأثرت في تشكيلها، وهذه من مسلمات علم اللسانيات. لكن (أبو زيد) هنا يتجاهل كل ذلك؛ ليحاول إقناع القارئ أننا لو نظرنا إلى العالم سننظر إليه بحياد، وأن اللغة حيادية. وأما الذي يفسد هذا الحياد وهذه الموضوعية هي النصوص الدينية؛ لأنها محمّلة بالمعاني.

لكنه في موضع آخر يثبت أن النص الديني يريد إخضاع اللغة، ويريد الهمينة عليها، ويريد إعادة صياغتها، يقول: "هكذا يكون الهدف والغاية القصوى من اللغة الدينية - التي تحيل

(١) (شفرة) هنا بمعنى قانون، أي أن اللغة قانونها الخاص بما.

(٢) نصر أبو زيد - النص والسلطة والحقيقة، ص ٢٧٧.

العالم إلى علامة- تحويل اللغة الأصل إلى علامات عن طريق عملية السمطقة، وذلك في محاولات لامتلاك وعي المتلقي، وارتحانه في أسر تلك اللغة من أجل طاعة العلامات^(١)، والإشكال هنا أن أبو زيد يقرُّ بأن القرآن الكريم جاء ليكون (الكتاب) بمعنى المهيمن، وأنه أعاد صياغة المفاهيم والتصورات، وأنه أصبح مرجعاً للغة بعد أن نزل متخذاً إياها مرجعاً له، وهو يرى أن هذه هي الطبيعة الحقيقية للقرآن الكريم، وأن هذا ليس من فعل الفقهاء ولا المفسرين ولا الخطاب الإسلامي المعاصر، ومع ذلك يرى أهمية التخلص من هذه الهيمنة، وبنفك عنها وكأنها مؤامرة تحاك ضد الإنسان. يقول في آخر عبارة له في كتاب (النص والسلطة والحقيقة): "تلك هي غاية اللغة الدينية، التي وظفت العالم في نسقها الدلالي، من خلال تطويع اللغة الأصل الدالة على مفردات هذا العالم داخل بنيتها الخاصة. يبقى السؤال أمام الوعي الإصلاحي الراهن: هل يتفكر في العلامات ذاتها بوصفها منتجاً للعلم والمعرفة ومشاركاً في صنع الحضارة كما فعل الأسلاف^(٢)، أم يكتفي بالدلالة ملقياً بالعلامة في سلة المهملات؟! وفي هذا الاختيار الأخير يكمن الخطر؛ لأن الدلالة التي سيكتفي بها ستكون الدلالة الهزيلة الفقيرة التي أنتجها الوعي الإسلامي منذ عشرة قرون"^(٣)، وفي رأبي أن هذه من أخطر عباراته؛ لأنه هنا لا يختلف مع غيره في فهم الإسلام أو في فهم طبيعة القرآن الكريم، أو في فهم مدلولاته، وإنما هو يقول إن القرآن الكريم جاء لهذا القصد، وعلينا أن نتركه لغيره، وكأنه يقول إن القرآن الكريم جاء ليضيف وعي الإنسان، وعلى الإنسان أن يبتعد عن النص القرآني.

الخلاصة: أن كلام نصر أبو زيد في السيميائيات فيه كثير من الآراء المقبولة، كقوله إن لغة القرآن الكريم تستمد مرجعيتها من اللغة العربية وقت التنزيل، وإن القرآن الكريم أحدث تغييراً

(١) نصر أبو زيد - النص والسلطة والحقيقة، ص ٢٨٠.

(٢) يقصد بالأسلاف هنا المعتزلة.

(٣) نصر أبو زيد - النص والسلطة والحقيقة، ص ٢٨٥.

وتطويراً لدلالات اللغة، وبنية اللغة، وإنَّ القرآن الكريم شكَّل لنفسه نظاماً خاصاً، وإنَّ هذا النظام لا يقتصر على نقل دلالة الألفاظ، بل هو أعمق من ذلك بكثير، لكننا نختلف معه كثيراً في تفاصيل ذلك.

إنَّ توظيف نصر أبو زيد للسميائيات يصل إلى نتائج خطيرة جدًّا، فهو يعتقد أنَّ القرآن جاء ليهيمن على وعي الناس، أو بمعنى آخر جاء ليزيِّف وعيهم، وعلى الإنسان أن يتمرد على هذه الهيمنة، وأنه استعمل آيات كثيرة لكي يسيطر على اللغة، ويعيد إنتاجها، ومن ثمَّ يعيد إنتاج الثقافة، فأصبحت اللغة العربية لغة إسلامية، وأصبحت الثقافة العربية ثقافة إسلامية، وبدلاً من أن يعدَّ نصر أبو زيد ذلك من خصائص القرآن الكريم، وربما من إعجازه، يعدُّه مؤامرة وتزييفاً للوعي، وهو يشير بوضوح إلى أهدافه التي يسعى إليها.

الفصل الثالث

أثر النزعة الإنسانية في الدراسات التفسيرية المعاصرة

المبحث الأول: أثر النزعة الإنسانية في التأويل عند محمد أركون

المبحث الثاني: أثر النزعة الإنسانية في التأويل عند نصر أبو زيد

© Arabic Digital Library-Yamouk University

المبحث الأول

أثر النزعة الإنسانية في التأويل عند محمد أركون

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تأويل محمد أركون لسورة الفاتحة.

المطلب الثاني: تأويل محمد أركون لبعض آيات سورة التوبة.

المبحث الأول: أثر النزعة الإنسانية في التأويل عند محمد أركون

إنَّ اهتمام الحداثيين العرب بالتأويل المباشر للآيات القرآنية ضعيف للغاية، مقارنة باهتمامهم بالتنظير للتأويل، ولو تأملنا في المساحات التي تشغل اهتمامهم لوجدنا أن أكثرها تتركز في الحداثة الغربية وآلياتها، والتنظير للنزعة الإنسانية في مقابل التصور الإسلامي للإنسان، وفي نقد التفسير والمفسرين، وهو ما تناولته في الباب الأول من هذه الرسالة، ويقبلُ اهتمامهم في الحديث عن اللسانيات وإسقاطها على القرآن الكريم، بل قد تخلو بعض الموضوعات المهمة من الحديث عنها، وهو ما تناولته في الباب الثاني. أما التأويل المباشر للآيات القرآنية، الذي أتناوله في هذا الفصل فمساحته لا تكاد تذكر.

قدم محمد أركون دراسات لسانية وسيميائية عدة، مختصرة جداً، لسورتي الفاتحة والتوبة، وهي ما سأتناولها هنا بالعرض والتحليل والنقد.

المطلب الأول: تأويل محمد أركون لسورة الفاتحة

يقرُّ أركون في بداية دراسته أنَّ القراءة الألسنية تعترتها كثيرٌ من نقاط الضعف، وأنه لن يخضع لمدرسة لسانية محددة، ويحرص أركون على استعمال المصطلحات اللسانية، وتجنب المصطلحات القرآنية والإسلامية؛ من أجل نزع القداسة والهيبة التي تقع في قلب القارئ عند قراءته تلك المصطلحات، فهو يستعمل (المنطوقة) بدلاً من (الآية)، و (المدونة النصية) بدلاً من (القرآن الكريم)، و (الناطق) بدلاً من (الرسول) صلى الله عليه وسلم، و (الفاعل) بدلاً من (الله تعالى)؛ وهو ما يجعل لغته متحيّزة ومستفزة إلى حد كبير.

يبين أركون أن ثمة أسئلة لا توجد إجابات عنها فيما يخص الظروف "التي جرى في داخلها فعلٌ كلامي"، يقصد بذلك الظروف السياسية والثقافية والاقتصادية والدينية لمكة المكرمة والجزيرة العربية لحظة تنزل القرآن الكريم، وهذه الأسئلة - كما ذكر - تلخص في الآتي^(١):

- "المحيط الفيزيائي - المادي والاجتماعي الذي نزل فيه الكلام"، يقصد بذلك الثقافة التي تشكّل بما الواقع المعاش لحظة التنزيل.
- "الصورة التي شكّلها المستمعون عن الناطق لحظة تفوهه بالخطاب"، يقصد بالناطق النبي . صلى الله عليه وسلم .، أي صورته . عليه الصلاة والسلام . في أذهانهم، صورة الصادق الأمين في أول الأمر، ثم صورة النبي المرسل لمن آمن به، وصورة العدو لمن جحد به.
- "هوية" المستمعين للخطاب.
- "الفكرة التي يشكلها كلُّ واحد منهم عن الآخر، (بما في ذلك التصوُّر الذي يمتلكه كلُّ واحد عن رأي الآخر فيه)".
- "الأحداث التي سبقت مباشرة عملية التلفظ بالقول".
- "التبادلات الكلامية التي اندرج فيها الخطاب المعني".

أستطيع أن ألخص تأويل أركون لسورة الفاتحة في الآتي:

أولاً: الضمائر

(١) من الممكن أن نلاحظ هنا لغته المتحيّزة التي يحاول فيها أن يجعل القرآن الكريم مساوياً لأي نصّ بشري آخر، وحرصه على استخدام المصطلحات اللسانية بعيداً عن المصطلحات الإسلامية. انظر: محمد أركون - القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص ١١٤.

يلاحظ أركون أن جميع الأسماء في السورة إما معرفة بـ«أل التعريف»، أو بالإضافة، وهذا يعني: "أن كل ما يتحدث عنه المتكلم معروف تماماً، أو قابل لأن يُعرف"، فاسم (الله) المعرف بأل التعريف، يراد به تثبيت معنى واحد من ضمن معاني كثيرة للإله موجودة في الأذهان؛ لذلك يتم وصفه بصفات محدّدة وواضحة (الرحمن، الرحيم، رب العالمين)، وكذلك (أل) التعريف في (المغضوب عليهم، الضالين)، هي عبارة عن مفاهيم واضحة، أو أصناف أشخاص محدّدين بدقة من قبل المتكلم^(١).

يلاحظ أركون أن (الله) تعالى له حضور مركزي في سورة الفاتحة؛ فالقارئ لا يستطيع إغفال كونه سبحانه المتكلم، ومع ذلك لا تبدأ الآيات بفعل (قل)، وإنما بالحديث على لسان القارئ (الحمد لله رب العالمين)، فيتم التعريف به من خلال الحمد، {الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ (٢) الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ (٣) مَا لِكَ يَوْمَ الدِّينِ (٤)}، ثم نلاحظ الالتفات في قوله تعالى: {إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ (٥)}، وكذلك في {أَنْعَمْتَ}.

وفق المصطلحات اللسانية، نجد في كلّ خطاب (مرسل) و (مرسل إليه)، و (المرسل) هنا هو الله تعالى، و (المرسل إليه) هنا هو الإنسان، ولكن طبيعة سورة الفاتحة أوجدت قسمة أخرى وهي المرسل بالدعاء والخطاب، أي القارئ والقائل والداعي بـ {الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ}، وهو هنا الإنسان، والمرسل إليه، أي من يُرفع إليه الدعاء وهو الله تعالى.

حاولت فيما سبق أن ألطف عبارات محمد أركون؛ لأوضح رأيه، ولكني مضطر إلى إيراد بعض عباراته المتحيّزة كما هي؛ لأنها جزء من منهجيته في الدراسة الألسنية، يقول: "ينبغي أن نعلم أنه لا توجد في النصّ أي علامة قواعديّة دالّة على هوية المؤلّف"، ويقول: "إننا لا نُدخل

(١) انظر: محمد أركون - القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص ١٢٦-١٢٧.

هنا هذا المفهوم الصعب (مفهوم العامل)^(١)؛ إلا لأنه يبدو لنا الأكثر قدرة على شرح آلية الاشتغال النحوية والمعنوية لنصنا - يقصد سورة الفاتحة -، ويقول في خلاصة كلامه: "سوف نحتفظ حتى الآن، من كل ما قلناه بما يأتي: إن الله (أو أل - لاه) هو العامل المرسل - المرسل إليه رقم (١). أمَّا القائل - أي الإنسان - فإنه العامل المرسل إليه - المرسل رقم (٢)"^(٢).

ثانياً: الأفعال

يلاحظ أركون أن الأفعال قليلة بالنسبة للضمائر في هذه السورة، وصيغة المضارع في (نعبد) و (نستعين) تدل على الديمومة، وتشير إلى العلاقة التفاعلية بين الإنسان وربه، يقول: "وصيغة الفعل المضارع تدل على التوتر، وعلى الجهد الذي يبذله العامل رقم (٢)؛ لكي يصل إلى العامل رقم (١)"^(٣)، ويشير إلى أن الوظائف النحوية هنا تتحالف مع القيم المعنوية؛ ففعل الأمر (اهدنا) الذي يأتي بعد (نعبد) و (نستعين)، لا يمكن أن يشتمل على صيغة الأمر، بل هو دعاء من الأدنى إلى الأعلى.

ثالثاً: النظم والإيقاع

يقول أركون: "هل هناك من داعٍ للتذكير بأهمية الدور الذي يلعبه التشديد، والإيقاع، والنغم، والمدّة، وارتفاع الصوت، والكثافة في عملية القول؟ بل إن نظرية النظم الألسنية تلحّ على

(١) يشرح هاشم صالح مفهوم العامل، يقول: "هو يعني الفاعل في الواقع، ولكن بمعنى يتجاوز المعنى النحوي. ففي كل سرد لغوي أو حكاية يوجد: فاعل، وموضوع، ومرسل، ومرسل إليه، ومعارض للبطل (أو للفاعل)، ومساعد (أو نصير) له"، وواضح الفرق الهائل بين مفهوم (الفاعل) والإله الخالق، انظر: أركون - القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص ١٢٩.

(٢) انظر: محمد أركون - القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص ١٢٨-١٣٠.

(٣) لاحظ أيضاً لغته المتحيزة في هذه العبارة، انظر: محمد أركون - القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص

العلاقة الأساسية بين علم النحو والنبرة (أداء الصوت، والنغم). وفي ما يخص اللغة العربية، وبالأخص النصّ القرآني، نحن نمتلك أدبيات غنية وغزيرة خاصة بالنظم والإيقاع^(١)، وهو يشير في جزء من كلامه إلى نظرية النظم عند عبدالقاهر الجرجاني.

مناقشة رأيه

إنَّ أوَّل سؤال يدور في ذهن القارئ لكلام أركون -بعيداً عن لغته المتحيّزة - هو: ما الجديد في كلامه؟ وسنلاحظ أن ما قاله هو جزء يسير مما أورده الأئمة المفسرون في تفسير سورة الفاتحة. لقد حاول أركون أن يثبت مركزية (المتكلم) في السورة، وكذلك إثبات وصف له محدّد من خلال الآيات، وإيجاد علاقة تفاعلية بين الله تعالى والإنسان، وسأورد بعض ما قاله المفسرون في هذا الموضوع.

أولاً: مركزية المتكلم

لفظ الجلالة (الله) تعالى، علم على الذات الإلهية، وهو مشتق من الإله^(٢)، والإله في الأصل كما يقول أبو السعود رحمه الله: "اسم جنس يقع على كل معبود بحق أو باطل"، ثم غلب على المعبود بحق، يقول: "وأما الله بحذف الهمزة فعلم مختص بالمعبود بالحقّ لم يطلق على غيره أصلاً"^(٣)، فالمراد من هذا الاسم ليس كل ما يتبادر في الأذهان مما يتخذه الناس آلهة لهم، بل هو إله معيّن، له أسماؤه وصفاته، جلّ جلاله، بل يذكر الألوسي . رحمه الله . لطيفة في الأسماء

(١) محمد أركون - القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص ١٣٤.

(٢) للمفسرين في هذا كلام طويل لا يتسع المجال له. انظر: شهاب الدين السيد محمود الألوسي البغدادي، توفي سنة ١٢٧٠هـ، روح المعاني في تفسير القرآن والسبع المثاني، تحقيق محمد أحمد الأمد، عمر عبدالسلام السلامي، دار إحياء

التراث العربي، بيروت، ط ١، ١٤٢٠هـ، ١٩٩٩م. ج ١، ص ٧٥.

(٣) أبو السعود، إرشاد العقل السليم، طبعة دار الفكر، ج ١، ص ١٠.

التي تترتب على قوله تعالى: {رَبِّ الْعَالَمِينَ}، يقول: "وقد أشار سبحانه وتعالى بقوله: {رب العالمين} إلى حضرة الربوبية التي هي مقام العارفين وهي اسم للمرتبة المقتضية للأسماء التي تتطلب الموجودات فدخل تحتها العليم والسميع والبصير والقيوم والمريد والملك، وما أشبه ذلك"^(١)، فهذا الوصف (رب العالمين) استدعى لدى القارئ صفاتٍ أخرى، مما يثبت معنى محددًا لـ (الله) تعالى، ولا يجعله معنى تختاره العقول أو تختلف فيه، ويذكر كذلك أن صفتي (الرحمن) و (الرحيم) في الآية بعدها، هو تفصيل من وجه لها^(٢).

فما يذكره أركون عن التمرکز حول المتكلم، هو صحيح، ودلّل عليه المفسرون بما هو أقوى حجة مما قال، لكنّ أركون ذهب إلى منحى آخر، فلم يخرج بهذه الصفات إلى إجلال الله بقدر ما وصفه بـ (الفاعل)، وهو يريد بذلك نزع القداسة عنه سبحانه، ولو أن القداسة كانت من إضفاء البشر عليه توهماً منهم، لجاز له ذلك، لكنّ التقديس والإجلال جاء بوصفه تعالى لنفسه، وكلامه عن ذاته، فمن آمن بهذا القرآن، وعلم أنه من عند الله، وجب عليه أن يؤمن بكل ما جاء من وصف لله تعالى، وهذه الأوصاف توجب بطريق لا شك فيه أنه سبحانه وتعالى في غاية الكمال؛ فلماذا هذا الإصرار على تشبيهه بالمخلوق الضعيف من خلال وصفه بـ (الفاعل).

ثانياً: العلاقة التفاعلية بين العبد وربه

وصف تعالى ذاته بأنه {رَبِّ الْعَالَمِينَ}، والرب في الأصل مصدر بمعنى التربية، وهو التدرج بالشيء نحو الكمال^(٣)، و {الْعَالَمِينَ} اسم لذوي العلم من الملائكة والثقلين، وقيل:

(١) الألويسي - روح المعاني، ج ١، ص ١٠٨.

(٢) انظر: الألويسي - روح المعاني، ج ١، ص ١١٠.

(٣) انظر: الألويسي - روح المعاني، ج ١، ص ١٠٤.

كل ما علم به الخالق من الأجسام والأعراض، وُجِع ليُشمل كل جنس مما سمي به^(١)، فالله تعالى يعرّف نفسه لعباده بأنه رَحِيم، أي من تولى رعايتهم من بداية خلقهم، وليست الرعاية والتربية لهم فحسب، بل تشمل كل العوالم، ما علمها الإنسان وما قصر علمه عنها: إن الربوبية تؤسس لعلاقة بين الإنسان وربه تختلف عن تلك العلاقات القائمة على الخوف المجرد أو الرجاء المجرد، أو الحب المجرد، إنّها علاقة من لا يكون له وجود دون موجدّه، بل لا يمكن أن يلوح للخيال غيابه عنه، إنّها تؤسس لعلاقة مثينة تقوم على العبادة التي تؤسس معناها على معنى الربوبية.

العبادة أعلى المراتب، وهي أقصى غاية الخضوع والتذلل؛ ولذلك لم تستعمل إلا في الخضوع لله تعالى، والاستعانة بطلب العون، قال تعالى: {إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ (٥)}، وهنا الالتفات من الغيبة إلى المتكلم، وهو ما حدثنا أركون عن طرف منه، لكنّ المفسرين أبحروا في معانيه، يقول الزمخشري: "فإن قلت: لم عدل عن لفظ الغيبة إلى لفظ الخطاب؟ قلت: هذا يسمى الالتفات في علم البيان قد يكون من الغيبة إلى الخطاب، ومن الخطاب إلى الغيبة، ومن الغيبة إلى التكلم"، ثم يقول: "وذلك على عادة افتنائهم في الكلام وتصرفهم فيه؛ ولأنّ الكلام إذا نقل من أسلوب إلى أسلوب، كان ذلك أحسن تطرية لنشاط السامع، وإيقاظاً للإصغاء إليه من إجرائه على أسلوب واحد، وقد تختص مواقعه بفوائد. ومما اختص به هذا الموضوع: أنه لما ذكر الحقيق بالحمد، وأجرى عليه تلك الصفات العظام، تعلق العلم بمعلوم الشأن حقيق بالثناء وغاية الخضوع والاستعانة في المهام؛ فخطوب ذلك المعلوم المتميز بتلك الصفات، فقيل: إياك يا من هذه صفاته نخص بالعبادة والاستعانة، لا نعبد غيرك ولا نستعينه؛ ليكون الخطاب أدلّ على أنّ العبادة له لذلك التميّز الذي لا تحق العبادة إلا به"^(٢)، وفي هذا من تربية العلاقة بين العبد وربه ما يطول فيه الكلام.

(١) انظر: الزمخشري- الكشاف، ج ١، ص ٥٤.

(٢) الزمخشري- الكشاف، ج ١، ص ٦٥، ٦٤.

وفي تقديم الضمير على الفعلين في الآية تربية أخرى لهذه العلاقة، وتطوير لها؛ للاهتمام إلى الصراط المستقيم المؤدي إليه سبحانه وتعالى، فمن فوائدها: الحصر والاختصاص، والتبرئة عن الشرك والتعريض بالمشركين، وتقديم ما هو مقدم في الوجود، فإنه تعالى مقدم على العابد والعبادة ذاتاً فقدم في الآية، ومن الفوائد كذلك تنبيه العابد من أول الأمر على أن المعبود هو الله تعالى؛ فلا يتكاسل في العبودية، والإشارة إلى أنه ينبغي أن يكون نظر العبد إلى المعبود أولاً وبالذات، وإلى العبادة من حيث إنها وسيلة إليه^(١).

ثالثاً: الجديد في تأويل أركون

من المشروع هنا أن نسأل عن الجديد الذي أتى به أركون في تأويله لسورة الفاتحة، فإذا كان ما أتى به قد قاله المفسرون قبله، بل أتوا بما هو أعمق منه، واستدلوا بحجج أقوى وأصح وأصح مما ذكر؛ فما الجديد إذاً في كلامه؟

واجه محمد أركون هذا التساؤل من قبل، فقد ذكر أنه عرض دراسته لسورة الفاتحة على عدد من زملائه، فلم يروا فيها جديداً^(٢)، فبيّن لهم أن العيب فيهم؛ بسبب قصورهم عن اللحاق بركب العلوم الإنسانية، وأن تأويله مختلف عن تأويل المفسرين.

بيّن أركون في بداية دراسته الاعتراض الذي سيديده اللاهوتيون - أي علماء المسلمين من المفسرين والفقهاء - على دراسته، بأنه يريد أن يختزل كلام الله تعالى إلى "بمجرد مشروع أنتروبولوجي مهدّد بالإغراء الوضعي"^(٣)، يشرح هاشم صالح هذه العبارة بقوله: "يقصد أركون بالمشروع الأنثروبولوجي المهدّد بالإغراء الوضعي ما يأتي: إذا ما طبقنا المنهجية التاريخية نفسها

(١) انظر: الألوسي - روح المعاني، ج ١، ص ١١٨.

(٢) انظر: محمد أركون - الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص ٨٨.

(٣) محمد أركون - القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص ١١١.

على جميع الأديان التي شهدتها البشرية، وليس فقط على اليهودية والمسيحية والإسلام، فإن ذلك يعني أننا ننخرط في مشروع أنثروبولوجي. بمعنى آخر، إننا نريد أن نفهم ظاهرة التقديس في كل تجلياتها لدى الإنسان أينما كان. فالتدين أو التعلق بالمقدس ظاهرة أنثروبولوجية، أي إنسانية لا يخلو منها أي مجتمع بشري على وجه الأرض. ولكن تجلياته تختلف من الأديان التوحيدية، إلى الأديان البوذية والهندوسية، إلى الأديان الإفريقية، إلى أديان وادي الرافدين أو الأديان المصرية القديمة.. إلخ. وعلى الرغم من كل هذه الاختلافات، فهناك جوهر واحد يجمع بينها، هو ظاهرة التقديس. ألا يعني ذلك اختزال الدين والقضاء على خصوصيته وتعالیه وتنزيهه؟ هذه هي المعضلة^(١).

هذه العبارات تعود بنا إلى كل تلك المفاهيم التي تعرضنا لها، مفهوم (الظاهرة الدينية) و (النزعة الإنسانية) و (النزعة التاريخية). إن أركون لا يتعامل مع القرآن الكريم بوصفه وحياً إلهياً يجب البحث فيه عن مقصود المتكلم، بل يبحث في النص القرآني بوصفه ظاهرة دينية، يبحث عن دور النص في تشكيل الثقافة الإسلامية، إنه يتساءل: كيف شكّل النص هذا المفهوم للإله؟ وكيف بنى العلاقة التفاعلية بين الإنسان وبين الإله؟ هكذا بكل حيادية وعدم انتماء تجاه هذه الظاهرة، ولا يخفي أركون هذا التوجّه، ولا هذه الأهداف من وراء دراسته، بل يعيب على من لم يكتشف الفرق بين دراسته والدراسات التفسيرية في التراث الإسلامي.

يقول أركون بشكل صريح أنه يجب أن: "يتدرب القارئ على التمييز بين الاحتجاج، والإدراك، والتأويل، والتفسير، الذي يتم في الإطار المعرفي العقائدي الدوغمائي، وبين التحليل والتفكيك للخطاب الديني. فهذان شيان مختلفان. فتحليل الخطاب الديني أو تفكيكه يتم لا

(١) محمد أركون- القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص ١١١-١١٢.

لتقدم معانيه (الصحيحة) وإبطال التفاسير الموروثة؛ بل لإبراز الصفات اللسانية اللغوية وآلات العرض والاستقلال والإقناع والتبليغ والمقاصد المعنوية الخاصّة بما أسميته (الخطاب النبوي)^(١). ومن الممكن أن نحسب للسانيات بعض الإيجابيات في التأويل، فهي تنظر للنص ككل، ولا تغرق في الجزئيات؛ لذلك لا يهتم أركون بالتفاصيل، ولا يدخل في الخلافات النحوية والبلاغية، وإنما يكتفي منها بقدر ما يجيب عن تساؤلاته.

(١) محمد أركون - القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص ٥.

المطلب الثاني: تأويل محمد أركون لبعض آيات سورة التوبة

حاول أركون في أكثر من موضع أن يقدم دراسة لسانية سيميائية لسورة التوبة، وهو يتعرض لها بالتأويل لأسباب كثيرة، منها أنه يحاول أن يبين تصور القرآن الكريم تجاه التسامح، وحقوق الإنسان، خصوصاً حقوق غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، وهو يرى أن التسامح الإسلامي تسامح منقوص، وأن لحظات التسامح في التاريخ الإسلامي لحظات استثنائية، ويعتقد أن سورة التوبة توضح بجلاء الإطار العقدي والاجتماعي والسياسي لهذا الأمر، وأنها تثير مشكلات عويصة وحرجة جداً.

يتناول أركون آيات عدة، ثم يتكلم عنها بشكل عام، وهي:

- قوله تعالى: {فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَحْصُرُوهُمْ وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ فَإِن تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (٥)}^(١).
- قوله تعالى: {كَيْفَ وَإِن يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ لَا يَرْقُبُوا فِيكُمْ إِلَّا وَلَا ذِمَّةً يُرْضُونَكُمْ بِأَفْوَهِهِمْ وَتَأْبَى قُلُوبُهُمْ وَأَكْثَرُهُمْ فَاسِقُونَ (٨)}^(٢).
- قوله تعالى: {الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ أَعْظَمُ دَرَجَةً عِنْدَ اللَّهِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ (٢٠)}^(٣).
- قوله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا آبَاءَكُمْ وَإِخْوَانَكُمْ أَوْلِيَاءَ إِنِ اسْتَحَبُّوا الْكُفْرَ عَلَى الْإِيمَانِ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ (٢٣)}^(٤).

(١) سورة التوبة، آية (٥).

(٢) سورة التوبة، آية (٨).

(٣) سورة التوبة، آية (٢٠).

• قوله تعالى: { قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ } (٢٩) (١).

• قوله تعالى: { اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ } (٨٠) (٢).

• قوله تعالى: { فَإِنْ رَجَعَكَ اللَّهُ إِلَى طَائِفَةٍ مِنْهُمْ فَاسْتَأْذَنُوكَ لِلْخُرُوجِ فَقُلْ لَنْ تَخْرُجُوا مَعِيَ أَبَدًا وَلَنْ تُقَاتِلُوا مَعِيَ عَدُوًّا إِنَّكُمْ رَضِيتُمْ بِالْقُعُودِ أَوَّلَ مَرَّةٍ فَاقْعُدُوا مَعَ الْخَالِفِينَ } (٨٣) (٣).

لا يؤمن أركون بالقراءة الحرفية الظاهرية للآيات، والتي سيتوصل من خلالها القارئ إلى اعتقاد أن (القتل) قيمة مركزية في الإسلام، ولكنه يحاول أن يقدم قراءة تاريخية أخرى، محاولاً أن يقارن ذلك بحقوق الإنسان في العصر الحديث، وفي صيغتها الفرنسية، ويرى أن التعارض الحقيقي بين حقوق الإنسان في القرآن الكريم وحقوق الإنسان في الإعلان الفرنسي منذ عام ١٧٨٩م، يكمن في المعايير القرآنية التي على أساسها يكون الإنسان إنساناً، التي على أساسها يستحق أن ينال حقوقه، ومن لا تتحقق فيه هذه المعايير يعد من الطائفة المطرودة. ويتمحور المعيار القرآني حول علاقة الإنسان بربه، فإذا اقترب من الله تعالى صار إنساناً، وصارت له

(١) سورة التوبة، آية (٢٣).

(٢) سورة التوبة، آية (٢٩).

(٣) سورة التوبة، آية (٨٠).

(٤) سورة التوبة، آية (٨٣).

حقوق، وإذا ابتعد عنه، صار منبوذاً، ولم يعد يستحق الوصف بالإنسانية، وسقطت حقوقه، وهذا على خلاف حقوق الإنسان في العصر الحديث الذي يقدر الإنسان مجرد إنسانيته. والإشكالية الأخرى - في رأيه - في النص القرآني أنه تعرض لحالة تاريخية، تلك الحالة التاريخية تتمثل في وجود عدة فئات، منها: فئة فقيرة محرومة، تقبل الذهاب إلى المعركة. والثانية: فئة غنية تحاول التهرب من الخروج للقتال، وثمة فئات أخرى من الأعراب والمنافقين وغيرهم، يقول: "ونجد في القرآن أن المعايير الظرفية أو الآنية (من فقر ومراتب اجتماعية، سياسية، مبنية على الولادة، ثم من تفتت للمقدس القديم وتسفيهه)، كل ذلك قد تم تجاوزه وتعالیه بواسطة معايير (مطلقة): أي بواسطة قضية الله الواحد الحيّ العادل اليقظ المعين الرحمن الجبار المرحّب بكل أولئك الذين يفتحون قلوبهم ويدخلون في الميثاق. والمعارك من أجل الإنسان ليست حقيقية، ولا فعالة ولا صالحة ولا مقدسة، إلا إذا تم خوضها ضمن منظور قضية الله"^(١)، إن أركون يجد في هذه الخاصية القرآنية إشكالية وعقبة كبرى أمام مشروعه، أي أن القرآن الكريم دائماً ما ينقل الحدث الآني إلى فكرة تتعالى على الزمان والمكان، فغالباً ما تُبهم الأسماء والأماكن، وهذه السمة القرآنية هي التي تجعله متاحاً للقراءة في كل زمان ومكان.

مناقشة تأويل أركون لسورة التوبة

نستطيع أن نناقش ما طرحه أركون في نقاط عدة:

(١) محمد أركون - الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ص ١١٩.

أولاً: أننا لا نقبل هذا التمرکز حول الغرب في تأويل القرآن الكريم، فأركون يحاكم القرآن، وتصوره تجاه الإنسان، وفق ما جاء في الإعلان الفرنسي لحقوق الإنسان، فيصبح الإعلان الفرنسي هو المرجعية، ومن ثم ننظر في مدى قرب أو بعد المعيار القرآني عنه. إن أركون يريد أن يجرنا إلى خطأ منهجي؛ فبدلاً من أن نثبت منهجية القرآن وتصوره تجاه الإنسان، نشتغل بالدفاع عنه أمام الإعلان الفرنسي، بينما نحن لا نرتضي هذا المبدأ من الأساس، وهو تنصيب الإعلان الفرنسي مرجعية إنسانية نتحاكم إليها. وما يمكن أن يعدّ ميزة قرآنية يعدّها أركون مشكلة عويصة، وهي تعالي القرآن على الزمان والمكان، فحديث القرآن في سورة التوبة عن المنافقين، الذين في قلوبهم مرض والأعراب وغيرهم، وحديثه عن غزوة تبوك وحنين، حديث أجمت فيه الأسماء وكثير من التفاصيل، حتى بيني القرآن التصورات أكثر مما يروي التاريخ، ويكون مرجعاً للمسلمين في كل عصر، مهما اختلفت الثقافات والحضارات، وهذه من سمات النصوص الخالدة كما يذكر أركون في مواضع أخرى، لكنه في تفسير سورة التوبة يعدّها معضلة.

ثانياً: بينت سابقاً مفهوم الإنسان في الإسلام، وسأبين ذلك من خلال سورة التوبة. قال تعالى في مطلع السورة: ﴿بِرَاءةٍ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ﴾^(١)، تعلن السورة البراءة من العهد الذي أعطاه المسلمون للمشركين، يقول الألوسي: "وقد كانوا عاهدوا مشركي العرب من أهل مكة وغيرهم بإذن الله تعالى، واتفاق الرسول - صلى الله عليه وسلم - فنكثوا إلا بني ضمرة وبني كنانة، وأمر المسلمون بنبذ العهد إلى الناكثين وأمهلوا أربعة أشهر ليسيروا، حيث شاؤوا"^(٢)؛ فهذا يدل على أن السورة نزلت في شأن محدد، وفي حالة

(١) سورة التوبة، آية (١).

(٢) الألوسي - روح المعاني، ج ١٠، ص ٣٣٢.

محددة، هذه الحالة لها معطياتها، فلا يجوز إطلاق حكم الآية على كل الأحوال، ومن المؤكد أننا نستطيع أن نستقي التصور القرآني للإنسان من خلال سورة التوبة لكن ليس على طريقة أركون. هؤلاء القوم عاهدوا المسلمين، فمنهم من وفى بعهده ومنهم من نقض، فمن وفى جاء الأمر بأن يتم عهده إلى مدته التي تم الاتفاق عليها، ومن نكث العهد، فالله ورسوله بريئان من عهده، وله مهلة أربعة أشهر، أن يتعد في الأرض، وبعدها ليس له عند المسلمين إلا القتال، ويبقى أمام الناكثين خيار آخر، وهو التوبة والدخول في الإسلام، فإن تابوا فالتوبة تجب ما قبلها، وعفا الله عنهم، وهم المسلمون إخوة.

يقول تعالى: {فَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللَّهِ وَأَنَّ اللَّهَ مُخْزِي الْكَافِرِينَ} (١)، وهي على تقدير القول، أي قولوا لهم فسيحوا في الأرض، وهو التفات من الغيبة إلى الخطاب (٢)، ثم قال تعالى: {وَأَذَانٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى النَّاسِ يَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ فَإِنْ تُبْتُمْ فَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَأَعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللَّهِ وَبَشِّرِ الَّذِينَ كَفَرُوا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ} (٣)، أي إعلام؛ ففي الآية الأولى أخير. عز وجل. بثبوت البراءة، وفي هذه الآية أخير بوجوب إعلانها؛ لذلك ذكر هناك المشركين وهنا الناس (٤)، والمراد بـ (المشركين) هنا عهودهم (٥).

قال تعالى: {فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَحْضُرُوهُمْ وَأَفْعِدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا

(١) سورة التوبة، آية (٢).

(٢) انظر: الألوسي - روح المعاني، ج ١٠، ص ٣٣٤.

(٣) سورة التوبة، آية (٣).

(٤) انظر: الزمخشري - الكشاف، ج ٢، ص ١٧٣.

(٥) انظر: الألوسي - روح المعاني، ج ١٠، ص ٣٣٨.

سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (٥)»^(١)، انسلخ أصله من السلخ بمعنى الكشط، "يقال: سلخت الإهاب عن الشاة أي كشطته ونزعته عنها"، قال الألوسي رحمه الله: "والانسلخ فيما نحن فيه استعارة حسنة، وتحقيق ذلك أن الزمان محيط بما فيه من الزمانيات مشتمل عليه اشتمال الجلد على الحيوان، وكذا كلُّ جزء من أجزائه الممتدة كالأيام والشهور والسنين، فإذا مضى فكأنه انسلخ عما هو فيه، وفي ذلك مزيد لطف لما فيه من التلويح بأن تلك الأشهر كانت حرزاً لأولئك المعاهدين عن غوائل أيدي المسلمين، فنيط قتالهم بزوالها"^(٢).

والمراد بالمشركين في الآية الناكثون، أي إذا وجدتم هؤلاء المشركين الناكثين لعهدهم في حلٍّ أو حرمٍ (فخذوهم)، والأخذ هو الأسير، والأسر هنا بمعنى الربط وليس بمعنى الاسترقاق، وقيل المراد أن يخيروا بعد نكثهم العهد واستحقاقهم القتل بين القتل والإسلام.

(واحصروهم) أي احبسوهم، (واقعدوا لهم كل مرصد)، أي كل ممر وطريق يجتازونه، وليس المقصود حقيقة القعود، بل الترقب والترصد، (فإن تابوا) عن الشرك بالإيمان، وقاموا بما يدل على ذلك بأن (أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة)، فحينها نجوا من القتل الذي حُقَّ عليهم بسبب نقضهم العهد، (فخلوا سبيلهم) أي اتركوهم وشأنهم ولا تتعرضوا لهم بشيء مما ذكر^(٣).

يتضح مما سبق أن الآية متصلة بسياقها في الحديث عن المشركين، الذين نقضوا العهد واستحقوا القتل، ومع ذلك فقد جعل الإسلام لهم أربعة أشهر حرزاً من القتل، وعبرت عنها الآية بالسلخ، وهو دلالة وإشارة للمؤمنين أن الأشهر الحرم حمي للمشركين الناكثين من أي تعرُّض، فمن شاء أن يتعد ويهاجر فله ذلك، ومن شاء أن يبقى، فليس له بعد انقضائها إلا القتال؛ بسبب نكثه للعهد لا بسبب دينه كما زعم أركون، ومع ذلك فإن التوبة تجب ما قبلها

(١) سورة التوبة، آية (٥).

(٢) الألوسي - روح المعاني، ج ١٠، ص ٣٣٨.

(٣) انظر: الألوسي - روح المعاني، ج ١٠، ص ٣٤١-٣٤٣.

من الخيانة ونكث العهد، وليس للمسلمين إلا الظاهر من توبة الناس، فمن أقام الصلاة وآتى الزكاة فله ما للمسلمين وعليه ما عليهم.

إن هذه الآية تقدم أروع ما يمكن أن يقال في العلاقة مع الآخر، فمع نكثه للعهد يُهمل لكي يتعدى في الأرض وينجو من العقوبة، فإن أصرَّ على البقاء فيبقى له خيار آخر وهو الدخول في الإسلام لينجو بذلك من سوء فعلته.

وقد قال تعالى بعدها { وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ (٦) }^(١)؛ ليزيح ما قد يتوهم من قوله تعالى { فاقتلوا المشركين } أن الحجة قد قامت عليهم، وأن ما قاله - عليه الصلاة والسلام - قبل ذلك من الدلائل على نبوته كاف لهم، فيما أن يقبلوا الدخول في الإسلام وإما أن يُقتلوا عقاباً لهم على نكثهم العهد، بل تبين الآية أن من جاء منهم راعياً أن يسمع كلام الله ليتبين له الأمر، ويتخذ بعد ذلك قراره فله ذلك، واقتصر هنا على السماع؛ لأنهم أهل الفصاحة، وبسماعهم لكلام الله يحصل الفهم^(٢).

قال تعالى: { الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ أَعْظَمُ دَرَجَةً عِنْدَ اللَّهِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ (٢٠) }^(٣)، يورد أركان هذه الآية وكأنه يشير إلى أن الإسلام أعلى من شأن القتال، وجعله أعلى مرتبة من سقاية الحاج وعمارة المسجد الحرام، وهذا يجعل المسلم يتشوق للقتال مع مخالفيه، وهذا من سوء الفهم للجهاد في سبيل الله، فلم يشرع القتال في الإسلام لذاته، ولم يترك دون قيد، بل كبح الإسلام شهوة القتال عند العرب؛ بسبب

(١) سورة التوبة، الآية (٦).

(٢) انظر: الألوسي - روح المعاني، ج ١٠، ٣٤٥.

(٣) سورة التوبة، آية (٢٠).

النزعات العنصرية، والأفكار الجاهلية، وارتقى بها إلى أن تكون لنصرة المظلوم، ومنع الظلم فيها، وهو ما سأوضحه في تفسير آية الجزية.

قال تعالى: { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا آبَاءَكُمْ وَإِخْوَانَكُمْ أَوْلِيَاءَ إِنِ اسْتَحَبُّوا الْكُفْرَ عَلَى الْإِيمَانِ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ } (٢٣)^(١). هذا نهي أن يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء، إن اختاروا الكفر على الإيمان، وأصرُّوا عليه، ومن الخطأ أن تُقرأ هذه الآية وحدها دون الآيات الأخرى، فقد قال تعالى في سورة الممتحنة: { لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ } (٨) إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَى إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ } (٩)^(٢)، قال القرطبي: "هذه الآية رُخصه من الله تعالى في صلة الذين لم يعادوا المؤمنين ولم يقاتلوهم. قال ابن زيد: كان هذا في أول الإسلام عند المودعة وترك الأمر بالقتال ثم نسخ. قال قتادة: نسختها { فَأَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ }"، ثم قال: "وقال أكثر أهل التأويل: هي محكمة واحتجوا بأن أسماء بنت أبي بكر سألت النبي صلى الله عليه وسلم: هل تصلُّ أمَّها حين قدمت عليها مشركة؟ قال: نعم. أخرجه البخاري ومسلم"^(٣)، فالنهي جاء عن الذين قاتلوا المسلمين بسبب دينهم، وظلموهم بإخراجهم من ديارهم، وعاونوا على ظلمهم وإخراجهم.

(١) سورة التوبة، آية (٢٣).

(٢) سورة الممتحنة، آية (٨، ٩).

(٣) القرطبي - الجامع لأحكام القرآن، ج ١٨، ص ٤٠.

قوله تعالى: { قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ } (٢٩) (١).

لقد أخذت هذه الآية، ومفهوم (الجزية) بالتحديد مساحة واسعة ومستمرة من النقاش بين المفسرين والفقهاء من جهة، والمستشرقين وكلٍّ من أراد الطعن في الإسلام من جهة أخرى، ولا شك أنها بحاجة إلى دراسة معمقة ومتأنية تشرح معناها، وتبين مواءمتها مع متغيرات العصر الحديث.

كلُّ ما تقدم من الآيات في سورة التوبة عن أحكام قتال المشركين، وهذه الآية في حكم قتال أهل الكتاب، ووصفتهم الآية بأنهم (لا يؤمنون بالله واليوم الآخر)، و (لا يجرمون ما حرم الله ورسوله)، و (لا يدينون دين الحق)، والغاية من قتالهم: (حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون)، وسأبين مراد الآية من خلال الآتي:

أولاً: المراد بمن (لا يجرمون ما حرم الله ورسوله).

يحتمل أن يكون المراد ب(رسوله) نبينا محمداً. صلى الله عليه وسلم، أي لم يدخلوا في الإسلام فيحرموا ما حرمه الله على لسان محمد. عليه الصلاة والسلام، ويحلوا ما أحله الله على لسان محمد. عليه الصلاة والسلام، وعليه يكون المراد من كونهم لا يدينون دين الحق، أي دين الإسلام، ويحتمل أن يكون المراد ب (رسوله) موسى. عليه السلام. بالنسبة لليهود، وعيسى. عليه السلام. بالنسبة للنصارى، أي حُرّفوا الدين واتبعوا أهواءهم، وعليه يكون المراد بالدين الحق دينهم الحق قبل أن يحرفوه (٢).

(١) سورة التوبة، آية (٢٩).

(٢) انظر: الألوسي - روح المعاني، ج ١٠، ص ٣٧٨.

ثانياً: تشريع الجزية قبل الإسلام

الجزية: مشتقة من جزى دينه أي قضاها، أو جزيته بما أفعل أي جازيته^(١)، وهي ضرب من الخراج يُضرب على الأشخاص لا على الأرض^(٢)، وقد كانت موجودة ومقررة قبل الإسلام، ذكر رشيد رضا أن أول من سنّها هو كسرى أنوشروان، وهو الذي رتب أصولها وجعلها طبقات، وقد كانت (الحيرة) تدين له وتؤدي له الجزية^(٣)؛ ما يشير إلى أنّها كانت جزءاً من النظام السياسي ذلك الوقت، وهو ما جعلها غير مستنكرة، والإسلام جاء باحترام ما تعارفت عليه الأمم مما لا يخالف شرعاً ولا خلقاً، فليس الإسلام هو المشرّع لها في الأصل.

ثالثاً: المراد من (عن يد وهم صاغرون)

اليد: السعة والملك أو القدرة والتمكن، والصَّغار: ضد الكبر، ويكون في الأمور الحسية والمعنوية^(٤)، واختلف العلماء في معناها، فقيل: أي أذلاء، وذلك بأن يعطوها قائمين والقابض قاعد، وقيل: يؤخذ بتلابيبه ويهزّه هزّاً، ويقال: أعط الجزية يا ذمّي، وقيل: يضرب بلحيته، ويقال: أدّ حق الله تعالى يا عدوّ الله، يقول رشيد رضا: "ومن المفسرين من قال في الآية أقوالاً ياباها عدل الإسلام ورحمته"^(٥)، ولعله كان يشير إلى هذه الأقوال، ويرى الإمام الشافعي - رحمه الله - أن المراد أن يجري عليهم حكم الإسلام^(٦).

رابعاً: تشريع الجزية متسق مع أحكام الجهاد

(١) انظر: الآلوسي - روح المعاني، ج ١٠، ص ٣٧٩.

(٢) انظر: رشيد رضا - تفسير المنار، ج ١٠، ص ٢٦٦.

(٣) انظر: رشيد رضا - تفسير المنار، ج ١٠، ص ٢٦٧.

(٤) انظر: رشيد رضا - تفسير المنار، ج ١٠، ص ٢٦٦.

(٥) رشيد رضا - تفسير المنار، ج ١٠، ص ٢٦٦.

(٦) انظر: الآلوسي - روح المعاني، ج ١٠، ص ٣٧٩.

قال رشيد رضا . رحمه الله . في تفسير قوله تعالى: {حتى يعطوا الجزية عن يدٍ وهم صاغرون}، "هذه غاية للأمر بقتال أهل الكتاب ينتهي بها إذا كان الغلب لنا، أي قاتلوا من ذكر عند وجود ما يقتضي وجوب القتال كالاغتداء عليكم أو على بلادكم أو اضطهادكم وفتنتكم عن دينكم، أو تهديد أمنكم وسلامتكم"^(١)، ثم ذكر قيدين لأخذ الجزية، الأول: أن تكون صادرة عن يدٍ أي قدرة وسعة، فلا يُظلمون ويهرقون. الثاني: هو الصَّغار، والمراد به خضد شوكتهم والخضوع لسيادة الدولة الإسلامية^(٢).

لا يصح فهم آية الجزية مبتورة عن سياقها وعن سائر الآيات المتعلقة بالجهاد في سبيل الله، فقد نهي الإسلام عن الاعتداء: {وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ (١٩٠)}^(٣)، ونصَّ على تفضيل السلم ووجوب الجنوح إليه، إذا جنح له العدو دون إضرار بالمسلمين: {وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ (٦١)}^(٤)، إضافة إلى النصوص التي تحفظ حق الذميين في دولة الإسلام، والنهي عن التمثيل بالمشركون، بل حَفِظَ الإسلام حقوق الدولة غير الإسلامية، ولو وُجد فيها مسلمون، قال تعالى: {إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ آوُوا وَنَصَرُوا أُولَئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِنْ وَلَايَتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ حَتَّى يُهَاجِرُوا وَإِنْ اسْتَنْصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمُ النَّصْرُ إِلَّا عَلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ (٧٢)}^(٥)، ولا يُبيح الإسلام للمسلمين أن

(١) رشيد رضا - تفسير المنار، ج ١٠، ص ٢٦٥.

(٢) انظر: رشيد رضا - تفسير المنار، ج ١٠، ص ٢٦٥.

(٣) سورة البقرة، آية (١٩٠).

(٤) سورة الأنفال، آية (٦١).

(٥) سورة الأنفال، آية (٧٢).

يقعوا في الظلم واستنزاف ثروات الشعوب باسم الجهاد، ولا يبيح لهم أن يتعاملوا بفوقية أو عنصرية باسم الدين، فللجهاد مقاصد عليا، وأخلاقيات سامية، تنضبط بما سائر الأحكام، ومنها أحكام الجزية.

© Arabic Digital Library-Yarmouk University

المبحث الثاني

أثر النزعة الإنسانية في التأويل عند نصر أبو زيد

© Arabic Digital Library-Yarmouk University

المبحث الثاني: أثر النزعة الإنسانية في التأويل عند نصر أبو زيد

بيّنت في المبحث السابق أثر النزعة الإنسانية في التأويل عند محمد أركون، وهو كما بيّنت في هذه الرسالة ينتمي إلى السوربون، و شديد التأثير بالمدرسة الاستشراقية، ويعُدُّ من مفكري (ما بعد الحداثة)، بخلاف نصر أبو زيد، الذي يعدُّ من (العلمانيين العرب)، وقد تشكّل فكره وفق فلسفة التنوير في القرنين السابع والثامن عشر، وسأبيّن في هذا المبحث مدى الاتفاق في النتيجة التي يصلان إليها من خلال التأويل المباشر للآيات رغم اختلاف المنشأ والتكوين الفكري.

كتب نصر أبو زيد دراسة لبعض الآيات من سورتي العلق والقمر في كتابه (النص والسلطة والحقيقة)، تحت مبحث بعنوان (العالم بوصفه علامة)، وصرّح في بدايته بأن هذا المبحث يعدُّ مغامرة في حقل الدراسات القرآنية من منظور علم السيميائيات^(١)، وجانب المغامرة أن دراسته تركز على تحليل النص الديني بآليات التحليل النصّي، أي اللسانيات^(٢)، وسأبين رأيه في تأويل هاتين السورتين، ثم مناقشة ذلك.

أولاً: تأويل نصر أبو زيد للآيات الأولى من سورة العلق

يلاحظ نصر أبو زيد في البداية أن ثمة ارتباطاً واضحاً بين (الرب) و (الخلق) و (العلم) في هذه السورة، ويلاحظ أيضاً أنّ (الرب) جاءت مضافة إلى ضمير المخاطب المفرد (الكاف)، في حين أنّ الفعل (خلق) يقع الإنسان مفعولاً له، كما يقع مفعولاً للفعل (علّم)، يقول: "ومن

(١) انظر: نصر أبو زيد - النص والسلطة والحقيقة، ص ٢١٣.

(٢) انظر: نصر أبو زيد - النص والسلطة والحقيقة، ص ٢١٤.

الملاحظتين نستنتج أنّ الربوبية المضافة إلى ضمير المخاطب المفرد تتجاوز دلالة الخصوص الكامن في هذه الإضافة إلى دلالة العموم الناتج من الوصف {الذي خلق. خلق الإنسان} ^(١).
يبيّن نصر أبو زيد أن الآيات تنقل الألفاظ من معناها العام، إلى معنى ديني خاص، ف(الرب) مثلاً يطلق في اللغة على عدة معانٍ: (السيد المطاع)، و (الرجل المصلح للشيء)، و (المالك للشيء)، يقول الإمام الطبري - رحمه الله -: "وقد يتصرّف أيضاً معنى (الرب) في وجوه غير ذلك، غير أنّها تعود إلى بعض هذه الوجوه الثلاثة" ^(٢)، غير أنّ الفعل (خلق) وارتباطه بعد ذلك بالإنسان {خلق الإنسان} صرف اللفظ من نظام اللغة العام إلى نظام لغة النصّ، إضافة إلى ما يسميه أبو زيد (التكرار) ويعني به إعادة الكلمات (اقرأ) و (خلق) و (ربك)، فهو من أجل ترسيخ هذا النظام الخاص بالقرآن الذي يؤسّس لمعانٍ دينية إسلامية.

يذكر أبو زيد رأي الزمخشري في مفعول (خلق) في الآية الأولى، يقول الزمخشري: "فإن قلت: كيف قال: {خَلَقَ} فلم يذكر له مفعولاً، ثم قال: {خَلَقَ الْإِنْسَانَ}؟ قلت: هو على وجهين: إما ألا يقدر له مفعولاً، وأن يراد أنه الذي حصل منه الخلق واستأثر به لا خالق سواه. وإما أن يقدر ويراد خلق كل شيء، فيتناول كل مخلوق؛ لأنه مطلق، فليس بعض المخلوقات أولى بتقديره من بعض" ^(٣)، يعلق نصر أبو زيد على ذلك، فيقول: "وقد أوقع المفسرين في خطأ التأويل هنا عدم إدراكهم أن هذه الآيات هي الآيات الافتتاحية الأولى للنصّ، أو عدم ذكر هذه الحقيقة عند تأويلهم للنصّ، ذلك أنّ المفسّر حين يتناول النصّ بترتيب تلاوته يصل إلى سورة

(١) نصر أبو زيد - النص والسلطة والحقيقة، ص ٢٢٤.

(٢) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق عبدالله التركي، بالتعاون مع مركز البحوث والدراسات العربية والإسلامية بدار هجر، القاهرة، ط ١، ٢٠٠١م، ج ١، ص ١٤٣، ١٤٢.

(٣) الزمخشري - الكشاف، ج ٤، ص ٢٧٠.

(العلق)، في نهاية القرآن، حيث تكون الدلالات التي أضفتها اللغة الدينية، قد سيطرت على ذهنه تماماً فيعجز عن ملاحظة الانتقال من {الذي خلق} إلى {خلق الإنسان من علق} (١). يعتقد نصر أبو زيد أن رأي الزمخشري سيقصص دلالة الآية، ويرى أن الفعل (خلق) في الآية الثانية تكرر للأولى، والغرض منه نقل اللغة من مستواها التداولي خارج النص الديني إلى مستوى خاص بالنص الديني وحده، وهو يعني بذلك أن الفعل (خلق) له معانٍ متعددة، فقد يكون معناه الإيجاد من عدم، وقد يكون معناه التصوير والإبراز على مقدار معين (٢)، كما في قوله تعالى: {وَرَسُولًا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنِّي قَدْ جِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ وَأُبْرِئُ الْأَكْمَةَ وَالْأَبْرَصَ وَأُخِي الْمَوْتَىٰ بِإِذْنِ اللَّهِ وَأَنْبِئُكُمْ بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدَّخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لِّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ (٤٩)} (٣)، فأراد القرآن ترسيخ معنى خاص به، وهو الإيجاد من عدم؛ فلذلك جاء التكرار (٤).

يشير نصر أبو زيد إلى وجود تصاعد دلالي من الخاص إلى العام، ثم يعود من العام إلى الخاص، فالآية الأولى تشير إلى مستوى خاص من الخطاب (ربك)، أي المخاطب الفرد، وفي الآية بعدها ينتقل السياق إلى مستوى العموم (الإنسان)، فهي تتحدث عن مطلق الإنسان في كل زمان ومكان، ثم في الآية الثالثة تعود للخصوص (ربك)، ثم في الآية الرابعة والخامسة تعود إلى العموم، فيما يبدو وكأنه تراجع من العموم إلى الخصوص، وليس ثباتاً في التصاعد نحو العموم، يقول أبو زيد: "ولكنه تراجع من أجل مزيد من التصاعد الدلالي، تراجع من أجل وثبة

(١) نصر أبو زيد - النص والسلطة والحقيقة، ص ٢٢٦.

(٢) انظر: الألوسي - روح المعاني، ج ٣، ص ٢٢٢.

(٣) سورة آل عمران، آية (٤٩).

(٤) انظر: نصر أبو زيد - النص والسلطة والحقيقة، ص ٢٢٥-٢٢٦.

أبعد على مستوى (إطلاق) الدلالة. وتم هذه الوثبة بصيغة أفعال التفضيل (الأكرم) التي تستحضر بدلالاتها الصرفية وحدها - أي بدلالاتها الضمنية - الأرباب الآخرين، لكنه استحضار من أجل الإقصاء والاستبعاد التامين عن طريق الألف واللام. والانقطاع عن الإضافة^(١).

في سورة العلق خطاب خاص في (ربك)، وخطاب أعم في (الإنسان)، وخطاب عن العالم المحسوس في (العلق) و (القلم)، فهذه الآيات - في رأي نصر أبو زيد - تعيد إنتاج الوعي والثقافة، إنما توجد نظامها اللغوي الخاص بها، وتوجد دلالاتها الدينية الخاصة بما كذلك، فهي تقرأ الكون وفق تصورها الديني، ومن ثم سينظر المسلمون إلى الكون من خلال نظرة القرآن له، وهذا ما يعنيه أبو زيد بعلم السيميائيات، وتوظيفه في قراءة النص، أي تحويل النص إلى علامة تدل على الكون، وتحويل الكون إلى علامة تدل على الدين، يقول في نهاية حديثه عن سورة العلق: "وليس العالم فحسب هو الذي يتحول إلى علامة، بل التاريخ الإنساني كله، قصص الأمم الغابرة وصراع الأنبياء والرسل مع أقوامهم، يصبح علامة تجسد الصراع الأزلي بين (الحق) و(الباطل) وبين (الإيمان) و (الكفر)"^(٢).

ثانياً: تأويل نصر أبو زيد لبعض آيات سورة القمر

يقول نصر أبو زيد إن سورة القمر اعتمدت على التوحيد بين أمور عدة ، فقد قامت بإدماج التكذيب والكفر بالنبي - صلى الله عليه وسلم .، بسياق تاريخي متعالٍ ومطلق وهو الصراع الدائم بين الحق والباطل، وبين الإيمان والكفر، هذا الدمج تم بتكرار فعل التكذيب في قوله تعالى عمن كذب النبي . صلى الله عليه وسلم .: { وَكَذَّبُوا وَاتَّبَعُوا أَهْوَاءَهُمْ وَكُلُّ أَمْرٍ

(١) نصر أبو زيد - النص والسلطة والحقيقة، ص ٢٢٨.

(٢) نصر أبو زيد - النص والسلطة والحقيقة، ص ٢٣٠.

مُسْتَقَرًّا (٣) {^(١)، وعن كذب من الأقوام السابقة: { كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ فَكَذَّبُوا عَبْدَنَا وَقَالُوا مَجْنُونٌ وَازْدُجِرَ (٩) } {^(٢)، { كَذَّبَتْ عَادَ فَكَيْفَ كَانَ عَدَابِي وَنُذِرِ (١٨) } {^(٣)، { كَذَّبَتْ ثَمُودُ بِالنُّذُرِ (٢٣) } {^(٤)، { كَذَّبَتْ قَوْمُ لُوطٍ بِالنُّذُرِ (٣٣) } {^(٥)، وعن قوم فرعون: { كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا كُلِّهَا فَأَخَذْنَاهُمْ أُخِذًا عَزِيزًا مُقْتَدِرًا (٤٢) } {^(٦)، وهو يرسخ في العقل التشابه بين تكذيبهم بالنذر وتكذيب تلك الأقوام السالفة، حتى يتم الربط تماماً بين وحدة المصير ووحدة السلوك، فتجيء الآية: { أَكْفَارَكُمْ خَيْرٌ مِنْ أَوْلِيكُمْ أَمْ لَكُمْ بَرَاءَةٌ فِي الزُّبُرِ (٤٣) } {^(٧)، ثم تأتي نهاية السورة مطلقة الدلالة لتتسم هذا الدمج، { أَمْ يَقُولُونَ نَحْنُ جَمِيعٌ مُنتَصِرُونَ (٤٤) } {^(٨)، حتى نهاية السورة^(٩).

وثمة دمج آخر بين الأنبياء التي فيها مزدجر وبين الآيات الكونية من جهة أن كلاً منهما دلالة على صدق النبي، وأن كلاً منهما تمّ الإعراض عنه، ودمج آخر بين (العذاب) و (النذر)، وبين القرآن، فحين كذب قوم نوح وثمرود ولوط وآل فرعون أوقع الله بهم العذاب، فتأتي الآية بعد نهاية القصة: { فَكَيْفَ كَانَ عَدَابِي وَنُذِرِ (١٦) } {^(١٠)، وتليها مباشرة الآية: { وَلَقَدْ يَسْرْنَا

(١) سورة القمر، آية (٣).

(٢) سورة القمر، آية (٩).

(٣) سورة القمر، آية (١٨).

(٤) سورة القمر، آية (٢٣).

(٥) سورة القمر، آية (٣٣).

(٦) سورة القمر، آية (٤٢).

(٧) سورة القمر، آية (٤٣).

(٨) سورة القمر، آية (٤٤).

(٩) انظر: نصر أبو زيد- النص والسلطة والحقيقة، ص ٢٤٠-٢٤٢.

(١٠) سورة القمر، الآيات (١٦)، (٢١)، (٣٠)، (٣٩).

الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدْكِرٍ (١٧) {^(١)، هذا الاقتران بين العذاب والنذر وبين تيسير القرآن للذكر يحوّل كلّ ذلك إلى علامات يؤدي فهمها إلى الخلاص من مصير المكذّبين^(٢).

مناقشة تأويل نصر أبو زيد لبعض آيات سورتي العلق والقمر

سأناقش ما ذكره نصر أبو زيد من خلال أربعة أمور: (الجديد في تأويل نصر أبو زيد)، و(تفسير الآيات الأولى من سورة العلق)، و(تفسير بعض الآيات من سورة القمر)، و(مناقشة نصر أبو زيد في اعتراضه على رأي الزمخشري).

أولاً: الجديد في تأويل نصر أبو زيد

إن جميع ما قاله نصر أبو زيد نجده عند كثير من المفسرين بشكل أعمق وأقوى حجة؛ فالسورة خطاب للرسول - صلى الله عليه وسلم - في بداية البعثة، وهي تؤسس لنظرة إسلامية للكون، وما أسماه نصر أبو زيد من (تصاعد دلالي) يمكن قبوله ومناقشة بعض تفاصيله، والسؤال الذي سألته في المبحث السابق في مناقشة التأويل عند محمد أركون أعيدته هنا: ما الجديد في كلام نصر أبو زيد؟

مرّ معنا كلام نصر أبو زيد في السيميائيات، وتوظيفه لها، وخلاصته أن القرآن الكريم اعتمد في مرجعيته على اللغة العربية وقت التنزيل، وهذا ما يسمّيه أبو زيد (نظام اللغة)، لكنّ القرآن الكريم أوجد لنفسه نظاماً خاصاً به، وله طبيعته الخاصّة، ويسمّيها (طبيعة النص الديني).

(١) سورة القمر، الآيات (١٧)، (٢٢)، (٣٢)، (٤٠).

(٢) نصر أبو زيد - النص والسلطة والحقيقة، ص ٢٤٢.

لقد أنتج القرآن الكريم دلالاته الخاصة تجاه الكون، فأصبح النصُّ الديني علامةً تدلُّ على الكون، وأصبح الكون علامةً على وجود الله تعالى وقدرته، وهذا ما يريد أبو زيد أن يثبتته من خلال سورة العلق، وهذا ليس محلاً للخلاف.

إن نصر أبو زيد ينطلق من كلِّ تلك المفاهيم التي سبق أن بيّنت أن محمد أركون ينطلق منها، وهي التي أوضحتها في هذه الدراسة، ف (الظاهرة الدينية)، و (النزعة الإنسانية)، و (النزعة التاريخية)، إضافة إلى الفلسفة الغربية اليونانية والحديثة، كلها مكونات لهذا التأويل، ولا يمكن إدراك مغزاه إلا بإدراكها.

إن نصر أبو زيد في تفسيره لسورة العلق، يريد أن يكشف كيف شكّلت هذه السورة الوعي، ويرى أن ذلك يتمُّ من خلال كشف العمليات التي قام بها النص القرآني من أجل السيطرة على اللغة العربية، وتحويلها إلى لغة دينية؛ وهذا ما سيرتب عليه بالتأكيد السيطرة على الثقافة العربية وتحويلها إلى ثقافة دينية. إنه يتعامل مع الدين والقرآن بوصفهما (ظاهرة دينية)، وليس حقيقة من عند الله تعالى، بل يذهب نصر أبو زيد إلى أبعد مما ذهب إليه أركون، حين يدعو إلى التخلص من سيطرة النص في إنتاجه للوعي، والعودة إلى الوجود ذاته دون وساطة النص^(١).

ثانياً: تفسير الآيات الأولى من سورة العلق

سأستعرض بعض ما قاله أهل العلم في تفسير الآيات الأولى من سورة العلق.

(١) انظر: نصر أبو زيد- النص والسلطة والحقيقة ٢٨٥، وقد نقلت كلام نصر أبو زيد، وناقشته في مبحث (علم العلامات، وتوظيف الحدائين له).

قوله تعالى: { اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ (١) }^(١)، { اِقْرَأْ } مفعوله مقدر بقرينة المقام، والقراءة نطق بكلام معيّن مكتوبٍ أو محفوظٍ عن ظهر قلب^(٢)، والباء في { بِاسْمِ } للملابسة، أي اقرأ مبتدئاً أو مفتتحاً لاسم ربك، ويجوز أن تكون للاستعانة^(٣).

والتعرض للربوبية هنا تربية وبشارة بتدرج النبي . صلى الله عليه وسلم . نحو الكمال البشري، فهو في عناية ربه، قال أبو حيان: " وجاء باسم ربك، ولم يأت بلفظ الجلالة لما في لفظ الرب من معنى الذي ربك، ونظر في مصلحتك"^(٤) وذكر الخلق هنا؛ لصرف معنى الربّ إلى الله تعالى، ودفع كل توهم أن يكون معناه السيد المطاع أو غيره مما يصح إطلاقه على البشر. قال الإمام الطبري: "فرينا جل ثناؤه السيّد الذي لا شبيه له، ولا مثل في مثل سُؤده، والمصلح أمر خلقه بما أسبغ عليهم من نعمه، والمالك الذي له الخلق والأمر"^(٥)، وذكر الإنسان في الآية الآتية فيه تكريم له بأنه أشرف المخلوقات؛ ولذلك ذكر الخلق من (علق) في قوله تعالى: { خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ (٢) }^(٦)، ليذكر باختلاف الحالين، من قطعة دم إلى أحسن تقويم^(٧).

قال بعض أهل العلم إنه خصّ (العلق) بالذكر دون التراب والطين؛ لأنّ العلق أبعد ما يكون عن الإنسان، فيتحقق بذكره المقصود من الآية، وهو بيان الفرق بين الحالين. وذكر أبو حيان أن الخلق من تراب لم يكن مقرراً عند الكفار، فذكر ما تقبله عقولهم^(٨).

(١) سورة العلق، الآية (١).

(٢) انظر: الطاهر ابن عاشور، التحرير والتنوير، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس، ج ١٤، ص ٤٣٥.

(٣) انظر: الألوسي - روح المعاني، ج ٣٠، ص ٥٥٦.

(٤) محمد بن يوسف، أبو حيان الأندلسي، تفسير البحر المحيط، تحقيق عادل أحمد عبدالموجود، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١٩٩٣، م ١، ج ٨، ص ٤٨٨.

(٥) الطبري - جامع البيان، ج ١، ص ١٤٣.

(٦) سورة العلق، الآية (٢).

(٧) انظر: الألوسي - روح المعاني، ج ٣٠، ص ٥٥٨.

(٨) انظر: أبو حيان - البحر المحيط، ج ٨، ص ٤٨٨.

قوله تعالى: { اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ (٣) }^(١)، استئناف لإزاحة ما بينه الرسول - صلى الله عليه وسلم - من العذر بقوله (ما أنا بقارئ)، أو تأكيد لـ (اقرأ) في الآية الأولى، والحديث رواه الإمام البخاري عن أم المؤمنين عائشة - رضي الله عنها -، أنها قالت: "أول ما بدئ به رسول الله من الوحي الرؤيا الصالحة في النوم؛ فكان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح، ثم حجب إليه الخلاء، وكان يخلو بغار حراء فيتحنث فيه، وهو التعب الليلي ذوات العدد، قبل أن ينزع إلى أهله ويتزود لذلك، ثم يرجع إلى خديجة فيتزود لمثلها، حتى جاءه الحق وهو في غار حراء، فجاءه الملك، فقال: اقرأ، قال: ما أنا بقارئ، قال: فأخذني فغطني، حتى بلغ مني الجهد، ثم أرسلني، فقال: اقرأ، قلت: ما أنا بقارئ، فأخذني فغطني الثانية، حتى بلغ مني الجهد، ثم أرسلني، فقال: اقرأ، فقلت: ما أنا بقارئ، فأخذني فغطني الثالثة، ثم أرسلني، فقال: { اقرأ باسم ربك الذي خلق. خلق الإنسان من علق. اقرأ وربك الأكرم }، فرجع بما رسول الله يرحف فؤاده، فدخل على خديجة بنت خويلد - رضي الله تعالى عنها -، فقال: زملوني زملوني، فزملوه حتى ذهب عنه الروع، فقال لخديجة وأخبرها الخبر: لقد خشيت على نفسي، فقالت خديجة: كلا، والله ما يخزيك الله أبداً، إنك لتصل الرحم، وتحمل الكل، وتكسب المعدوم، وتقري الضيف، وتعين على نوائب الحق، فانطلقت به خديجة حتى أتت به ورقة بن نوفل بن أسد بن عبد العزى، ابن عم خديجة، وكان امرأ تنصّر في الجاهلية، وكان يكتب الكتاب العبراني، فيكتب من الإنجيل بالعبرانية ما شاء الله أن يكتب، وكان شيخاً كبيراً قد عمي، فقالت له خديجة: يا ابن عم اسمع من ابن أخيك، فقال له ورقة: يا ابن أخي ماذا ترى؟ فأخبره رسول الله خير ما رأى، فقال له ورقة: هذا الناموس الذي نزل الله على موسى، يا ليتني فيها جذع، ليتني أكون حياً إذ يخرجك

(١) سورة العلق، الآية (٣).

قومك، فقال رسول الله: أو مخرجي هم، قال: نعم، لم يأت رجل قط بمثل ما جئت به إلا عودي، وإن يدركني يومك أنصرك نصرًا مؤزرًا، ثم لم ينشب ورقة أن توفي وفتر الوحي" (١).

قوله تعالى {وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ}، و (ربك) في موضع الحال من الضمير المستتر فيه، وقوله تعالى: {عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ} (٥) (٢)، بدل اشتمال من {عَلَّمَ بِالْقَلَمِ} (٤) (٣)، أي علمه به ودونه من الأمور الكلية والجزئية والجلية والخفية ما لم يخطر بباله (٤).

ثالثاً: تفسير بعض الآيات من سورة القمر

قوله تعالى: {اِفْتَرَيْتَ السَّاعَةَ وَانْشَقَّ الْقَمَرُ} (١) (٥)، معنى (انشق القمر): أي انفصل بعضه عن بعض، وصار فرقتين. روى الإمام البخاري عن أنس بن مالك - رضي الله عنه - أن أهل مكة سألوا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أن يُرِيَهُمْ آية؛ فأراهم انشقاق القمر (٦)، وكان هذا قبل الهجرة بنحو خمس سنين، والأحاديث الواردة في شق القمر كثيرة، واختلف في تواتره، وذهب بعضهم إلى أن الانشقاق غير حقيقي، وأن المراد هو شق ظلمة الليل عند طلوع القمر، فيكون انفلاق الليل كأنفلاق الصبح، قال الآلوسي: "ومع هذا لا يكفر المنكر - أي من

(١) رواه البخاري في (صحيحه) - كتاب بدء الوحي - حديث رقم (٣)، ج ١، ص ٢٢.

(٢) سورة العلق، الآية (٥).

(٣) سورة العلق، الآية (٤).

(٤) انظر: الآلوسي - روح المعاني، ج ٣٠، ص ٥٥٩.

(٥) سورة القمر، الآية (٥).

(٦) رواه البخاري في (صحيحه) - كتاب المناقب - باب سؤال المشركين أن يريهم النبي - صلى الله عليه وسلم - آية، فأراهم

انشقاق القمر - حديث رقم (٣٦٣٧)، ج ٦، ص ٦٣١.

أنكر انشقاق القمر على الحقيقة - بناءً على عدم الاتفاق على تواتر ذلك وعدم كون الآية نصًا فيه، والإخراج من الدين أمر عظيم فيحتاج فيه ما لا يحتاط في غيره، والله تعالى الموفق" (١).

قوله تعالى: { وَإِنْ يَرَوْا آيَةً يُعْرَضُوا وَيَقُولُوا سِحْرٌ مُسْتَمِرٌّ } (٢) {١}، جاءت (آية) نكرة في سياق الشرط فتعم، فالمعنى: وإن يروا كلَّ آية يعرضوا عن التأمل فيها، وذهب الرازي إلى أن التنكير هنا للتعظيم (٣)، و(مستمر) إما أن تكون بمعنى مطرد دائم، أي يأتي به محمد. صلى الله عليه وسلم. على مرَّ الزمان، أو محكم موثَّق من المرة - بالفتح أو الكسر - بمعنى القوة، وهو قول الضحاك وأبو العالية، أو ما زُ داهبٌ زائلٌ عن قريب، وقد عللوا بذلك أنفسهم ومَنوها بالأماي الفارغة، وهو قول مجاهد والكسائي والفراء واختاره النحاس (٤).

قوله تعالى: { وَكَذَّبُوا وَاتَّبَعُوا أَهْوَاءَهُمْ وَكُلُّ أَمْرٍ مُسْتَقَرٌّ } (٣) {٥}، أي كذبوا النبي - صلى الله عليه وسلم.، أو كذبوا الآية التي هي انشقاق القمر، والعطف على الجزء السابق (يعرضوا)، وصيغة الماضي للدلالة على التحقق. وقيل إن العطف على (اقتربت)، وعليه تكون الآية الثانية وهي الجملة الشرطية اعتراض لبيان عادتهم إذا شاهدوا الآيات (٦).

قوله تعالى: { وَكُلُّ أَمْرٍ مُسْتَقَرٌّ }، استئناف مسوق للردِّ على الكفار، أي قد استقرَّ أمر ظهور دين الله، ونصرة النبي - صلى الله عليه وسلم.، فلا فائدة من الأماي التي يمَنِّي بها الكفار أنفسهم (٧).

(١) الآلوسي - روح المعاني، ج ٢٧، ص ١٠٩.

(٢) سورة القمر، الآية (٢).

(٣) انظر: محمد بن عمر، تفسير مفاتيح الغيب المعروف بالتفسير الكبير، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط ٢،

١٩٩٧م، ج ١٠، ص ٢٩٠.

(٤) انظر: الآلوسي - روح المعاني، ج ٢٧، ص ١٠٩.

(٥) سورة القمر، الآية (٣).

(٦) انظر: الآلوسي - روح المعاني، ج ٢٧، ص ١١٠.

(٧) انظر: الزمخشري - الكشاف، ج ٤، ص ٣٦.

قوله تعالى: {وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنَ الْأَنْبَاءِ مَا فِيهِ مُزْدَجَرٌ (٤)}^(١)، الأنباء هي أخبار القرون الماضية، أو أخبار الآخرة، قال الرازي: "والأنباء هي الأخبار العظام، ويدلك على صدقه أن في القرآن لم يرد النبأ والأنباء إلا لما له وقع"^(٢).

قوله تعالى: {حِكْمَةٌ بَالِغَةٌ فَمَا تُغْنِ التُّذْرُ (٥)}^(٣)، أي في غاية الإحكام، ولا خلل فيها، وهي بدل من (ما) في الآية السابقة، أو بدل من (مزدجر)، أو خبر مبتدأ محذوف، أي هي أو هذه، على أن الإشارة لما يشعر به الكلام من إرسال الرسل، وإيضاح الدليل والإنذار لمن مضى، أو إلى ما في الأنباء، أو إلى الساعة المقترية، والآية الدالة عليها^(٤).

قوله تعالى: {فَمَا تُغْنِ التُّذْرُ} (ما) إما أن تكون نافية، أي بعد إعراضهم وتكذيبهم واتباع أهوائهم، لن يكون للنذر أي إغناء، وإما أن تكون للاستفهام الاستنكاري، وصيغة المضارع للدلالة على التجدد والاستمرار^(٥).

قوله تعالى: {فَتَوَلَّ عَنْهُمْ يَوْمَ يَدْعُ الدَّاعِيَ إِلَى شَيْءٍ نُكْرٍ (٦)}^(٦)، المراد بالتولي: إما إما عدم القتال، أو ترك الجدال، وقوله تعالى: {يَوْمَ يَدْعُ الدَّاعِيَ} إما ظرف ل (يخرجون)، أو ل (تغني)، أو ل (مستقر)، وإما مفعول به لاذكر مقدر، وقوله تعالى: {إِلَى شَيْءٍ نُكْرٍ}، قال الألوسي: "أي فظيع تنكره النفوس لعدم العهد بمثله، وهو هول القيامة، ويكنى بالنكر عن الفظيع؛ لأنه في الغالب منكر غير معهود، وجوز أن يكون من الإنكار ضد الإقرار"^(٧).

(١) سورة القمر، الآية (٤)

(٢) الرازي- مفاتيح الغيب، ج ١٠، ص ٢٩١.

(٣) سورة القمر، الآية (٥).

(٤) انظر: الألوسي- روح المعاني، ج ٢٧، ص ١١١.

(٥) انظر: الرازي- مفاتيح الغيب، ج ١٠، ص ٢٩٢.

(٦) سورة القمر، الآية (٦).

(٧) الألوسي- روح المعاني، ج ٢٧، ص ١١٢.

قوله تعالى: {حُشَعًا أَبْصَارُهُمْ يَخْرُجُونَ مِنَ الْأَجْدَاثِ كَأَنَّهُمْ جَرَادٌ مُنتَشِرٌ} (٧)^(١)،
 (حشعاً) حال من فاعل (يخرجون)، أي يخرجون من القبور أذلاء من ذلك، وقدم الحال
 للاهتمام، وقوله تعالى: {كَأَنَّهُمْ جَرَادٌ مُنتَشِرٌ} حال أيضاً، قال الألوسي: "وتشبيههم بالجراد
 المنتشر في الكثرة والتموج والانتشار في الأقطار، وجاء تشبيههم بالفراش المبعوث، ولهم يوم
 الخروج سهم من الشبه لكل، وقيل: يكونون أولاً كالفراش حين يمجون فزعين لا يهتدون أين
 يتوجهون؛ لأن الفراش لا جهة له يقصدها، ثم كالجراد المنتشر إذا توجهوا إلى المحشر؛ فهما
 تشبيهان باعتبار وقتين، وحكي ذلك عن مكي بن أبي طالب" (٢).

ثم ذكر تعالى قصص الأنبياء، فذكر تكذيبهم: {كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ فَكَذَّبُوا عَبْدَنَا
 وَقَالُوا مَجْنُونٌ وَازْدُجِرَ (٩)}^(٣)، {كَذَّبَتْ عَادٌ فَكَيْفَ كَانَ عَدَابِي وَنُذِرِ (١٨)}^(٤)،
 {كَذَّبَتْ ثَمُودُ بِالنُّذُرِ (٢٣)}^(٥)، {كَذَّبَتْ قَوْمُ لُوطٍ بِالنُّذُرِ (٣٣)}^(٦)، وعن قوم فرعون:
 {كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا كُلِّهَا فَأَخَذْنَاهُمْ أُخِذًا عَزِيزًا مُفْتَدِرٍ (٤٢)}^(٧)، ثم ذكر عاقبة كل منهم، فقال عن
 عن قوم نوح: {فَفَتَحْنَا أَبْوَابَ السَّمَاءِ بِمَاءٍ مُنْهَمِرٍ (١١) وَفَجَرْنَا الْأَرْضَ عُيُونًا فَالْتَقَى الْمَاءُ
 عَلَى أَمْرٍ قَدْ قُدِرَ (١٢) وَحَمَلْنَاهُ عَلَى ذَاتِ أَلْوَابٍ وُدُسِرِ (١٣) تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا جَزَاءً لِمَنْ
 كَانَ كُفِرَ (١٤)}، وعن عاد: {إِنَّا أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا صَرْصَرًا فِي يَوْمٍ نَحْسٍ مُسْتَمِرٍّ

(١) سورة القمر، الآية (٧).

(٢) الألوسي - روح المعاني، ج ٢٧، ص ١١٣.

(٣) سورة القمر، آية (٩).

(٤) سورة القمر، آية (١٨).

(٥) سورة القمر، آية (٢٣).

(٦) سورة القمر، آية (٣٣).

(٧) سورة القمر، آية (٤٢).

(١٩) تَنْزِعُ النَّاسَ كَأَنَّهُمْ أُعْجَازُ نَخْلٍ مُنْقَعِرٍ (٢٠) {^(١)، وعن عاد: {إِنَّا أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ صَيْحَةً وَاحِدَةً فَكَانُوا كَهَشِيمِ الْمُخْتَطِرِ (٣١) {^(٢)، وعن قوم لوط: {إِنَّا أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ حَاصِبًا إِلَّا آلَ لُوطٍ نَجَّيْنَاهُمْ بِسَحَرٍ (٣٤) {^(٣)، {وَلَقَدْ رَاوَدُوهُ عَنْ ضَيْفِهِ فَطَمَسْنَا أَعْيُنَهُمْ فَذُوقُوا عَذَابِي وَنُذِرٍ (٣٧) وَلَقَدْ صَبَّحَهُمْ بُكْرَةً عَذَابٌ مُسْتَقِرٌّ (٣٨) {^(٤)، وعن آل فرعون: {كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا كُلِّهَا فَأَخَذْنَاهُمْ أَحْذَىٰ عَزِيزٍ مُّقْتَدِرٍ (٤٢) {^(٥)، وقال في ختام كل قصة: {فَكَيْفَ} قصة: {فَكَيْفَ كَانَ عَذَابِي وَنُذِرٍ (١٦) {^(٦)، وهو استفهام تعظيم وتعجيب، أي كان العذاب والنذر، وهو مصدر كالإنذار، أو جمع نذير بمعنى الإنذار، كان ذلك على كيفية هائلة لا يحيط بما الوصف (٧).

وقوله تعالى: {وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ (١٧) {^(٨)، أي سهّلناه للذِّكْر والاعتاظ، {فَهَلْ مِنْ} متعظ. أو سهّلناه للحفظ وأعنا عليه من أراد حفظه؛ فهل من طالب لحفظه ليعان عليه، أو هيئناه للذكر، من يسر ناقته للسفر إذا رحلها، ويسر فرسه للغزو، إذا أسرجه فألجمه (٩)، قال القرطبي: "وأصله مُدْتَكِّرٌ مُفْتَعِلٌ مِنَ الذِّكْرِ، فثقلت على الألسنة فقلبت التاء دالاً لتوافق الدال في الجهر وأدغمت الدال فيها" (١٠).

(١) سورة القمر، الآيات (١١-٢٠).

(٢) سورة القمر، الآية (٣١).

(٣) سورة القمر، الآية (٣٤).

(٤) سورة القمر، الآية (٣٨).

(٥) سورة القمر، الآية (٤٢).

(٦) سورة القمر، الآيات (١٦)، (٢١)، (٣٠)، (٣٩).

(٧) انظر: الآلوسي - روح المعاني، ج ٢٧، ص ١١٨.

(٨) سورة القمر، الآيات (١٧)، (٢٢)، (٣٢)، (٤٠).

(٩) انظر: الزمخشري - الكشاف، ج ٤، ص ٣٨.

(١٠) القرطبي - أحكام القرآن، ج ١٧، ص ٨٧.

ثم قال تعالى بعد ذكر فرعون: {أَكْفَارُكُمْ خَيْرٌ مِنْ أَوْلِيِّكُمْ أَمْ لَكُمْ بَرَاءَةٌ فِي الزُّبُرِ} (٤٣)^(١)، وهو ضرب من التجريد، كأنه جرد منهم كفار وأضيفوا إليهم، وفي ذلك من المبالغة ما فيه، وفي الآية التفات من الغيبة إلى المتكلم، وهو عودة إلى أسلوب السورة في بدايتها، ثم في الآية التي بعدها التفات آخر إلى الغيبة {أَمْ يَقُولُونَ نَحْنُ جَمِيعٌ مُنْتَصِرُونَ} (٤٤)^(٢)، و (جميع) بمعنى الجماعة وليست للتأكيد، و (منتصر) إما من النصر وهو العون، أو بمعنى ممتنع، أو بمعنى منتقم (٣).

قوله تعالى: {سَيُهْزَمُ الْجَمْعُ وَيُوَلُّونَ الدُّبُرَ} (٤٥)^(٤)، السين للتأكيد، والتعريف في (الجمع) للعهد، والإفراد في (الدبر) لإرادة الجنس الذي يصدق على الكثير (٥).
قوله تعالى: {بَلْ السَّاعَةُ مَوْعِدُهُمْ وَالسَّاعَةُ أَدْهَى وَأَمَرُّ} (٤٦)^(٦)، أي الساعة هي موعدهم الحقيقي، والساعة (أدهى) أي أعظم داهية، وهي الأمر المنكر الفظيع الذي لا يهتدى إلى الخلاص عنه، {وَأَمَرُّ} وأشد مرارة في الذوق، وهو استعارة لصعوبتها على النفس (٧).

رابعاً: مناقشة نصر أبو زيد في اعتراضه على رأي الزمخشري

لم يوفق نصر أبو زيد في اعتراضه على الزمخشري؛ فعدم ذكر مفعول (خلق) في الآية الأولى، إما أن يراد به أنه الذي حصل منه الخلق، وحينها لا يقدر مفعول أصلاً، ويكون التركيز

(١) سورة القمر، الآية (٤٣).

(٢) سورة القمر، الآية (٤٤).

(٣) انظر: الألوسي - روح المعاني، ج ٢٧، ص ١٣٠.

(٤) سورة القمر، الآية (٤٥).

(٥) انظر: ابن عاشور - التحرير والتنوير، ج ١٣، ص ٢١٢.

(٦) سورة القمر، الآية (٤٦).

(٧) انظر: الألوسي - روح المعاني، ج ٢٧، ص ١٣١.

في الآية على الخالق وصفة الخلق، وهو معنى جميل في التمرکز حول (الله) تعالى في النصّ القرآني، وإما أن يقدر مفعول، وحينها يكون المراد كل مخلوق، أي ليذهب الذهن كل مذهب في تصوّر المخلوقات، وهو معنى عظيم كذلك، ففي كلتا الحالتين يكون القرآن قد وسع الدلالة ليشير إلى الخالق أو إلى الكون.

أما نصر أبو زيد فيعتقد أن فعل (خلق) في الآية الأولى، لا يزال في معناه العام، الذي قد يراد به الإيجاد من العدم، وقد يراد به التصوير، وهذا غير صحيح، فنسبة الخلق إلى الرب المتصلة بكاف الخطاب، تشير إلى معنى واحد وهو الإيجاد من العدم، واعتراضه أنها أول ما نزل ليس في محله؛ لأن العرب تعرف الإله، وتعرف معنى الربوبية، ولا تزال فيها بقايا الخنيفية، ونظم الآية يأبي أن يكون المعنى عامًا، وقد بين الزمخشري في بداية تفسيره لسورة العلق أنها أول ما نزل أو أنها نزلت بعد الفاتحة، يقول: "عن ابن عباس ومجاهد: هي أول سورة نزلت وأكثر المفسرين على أن الفاتحة أول ما نزل ثم سورة القلم"^(١)، فلم يغيب عنه هذا المعنى، لكن نصر أبو زيد يصرّ على أن قراءة القرآن وفق ترتيب النزول ستحدث معاني جديدة غفل عنها المفسرون، وهو جزء من رأيه أن القرآن الكريم (مُنتج ثقافي)، وهو ما يتعسف في محاولة إثباته.

ثم إن إصراره على وجود التكرار في القرآن، وأن هذا التكرار غرضه إيجاد النظام الخاص بالنصّ فيه تعسف كبير كذلك؛ فوصف القرآن بالتكرار يقلل من قيمة المعنى فيه، ولو أننا وافقناه على رأيه، وقلنا إن الغرض من الفعل (خلق) في الآية الثانية إثبات معنى الإيجاد من العدم، يكون لهذا الفعل الثاني معنى غير الأول، فينتفي التكرار من الأصل.

(١) الزمخشري- الكشاف، ج ٤، ص ٢٧٠.

الخلاصة: أن اهتمام محمد أركون ونصر أبو زيد بالتأويل المباشر للنصّ القرآني ضعيف جداً، خصوصاً إذا ما قارناه باهتمامهما بالتنظير للتأويل والمفاهيم الفلسفية، ومن تأمل في تأويلهما لبعض الآيات يتيقن بما لا يدع مجالاً للشك، أنهما لم يأتيا بجديد في التفسير، وأنّ ما حاولا البرهنة عليه قد أتى عليه المفسرون بما هو أعمق وأوضح في المعنى.

إن الفرق الحقيقي بين المفسرين والحدائين العرب، أن المفسرين ما زالوا يبحثون عن مقصود الله من كلامه، ليحققوا هداية القرآن، ويصلوا إلى الحق الذي جاء به هذا الدين، أما الحدائون العرب فهم ينظرون إلى القرآن بوصفه جزءاً من (ظاهرة الدينية)؛ فدراساتهم اللسانية دراسات وصفية لا تكترث بالمعنى، تحاول أن تحلل كيف صنع القرآن الوعي وكيف أنتج الثقافة، ويصرّح أركون بأن مفهوم الإنسان في القرآن يتعارض مع القيم الإنسانية الحديثة، ويقصد بها حقوق الإنسان في صيغتها الفرنسية، بينما يذهب نصر أبو زيد إلى أبعد من ذلك، حين يطالب بالعودة إلى الوجود ذاته لإنتاج الوعي، وتجاوز النصّ القرآني.

إن تأويلهم للنصوص القرآنية يظهر كل تلك النزعات الفلسفية، ويكشف الأهداف الخفية، التي لا يتم الإعلان عنها بشكل واضح وصريح، بل تُغلّف بغلاف التجديد الديني، والقراءة العصرية للقرآن الكريم.

الخاتمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد، فقد تناولت هذه الدراسة آراء بعض الحداثيين العرب في الدراسات القرآنية المعاصرة، عرضاً ونقداً، من خلال دراسة كتابات اثنين من أبرزهم في هذا الميدان، وهما (محمد أركون) و (نصر حامد أبو زيد)، وأقامت الدراسة مقارنة دائمة بينهما، فثمة قواسم مشتركة، وفروق في مسائل كثيرة، وقد توصلت الدراسة إلى نتائج عدة، أهمها:

١. أن الحداثة العربية حداثة نظرية ثقافية؛ وتنظير لواقع غير موجود، فلم تتحول إلى حالة حضارية أو اجتماعية في العالم العربي، ويكمن تعريفها في حقيقة علاقتها بالمنظومة المعرفية الغربية، فهي: " تلك الأفكار التي تتخذ من النموذج المعرفي الغربي في العلوم الإنسانية مرجعاً لها في بحثها عن النهضة والتقدم"، ويخرج بذلك كل من يرى الإفادة من الغرب دون اتخاذه مرجعية له.
٢. أن الحداثة العربية تُعدّ امتداداً لمحاولات النهضة العربية في القرنين التاسع عشر والعشرين، وقد شهدت تحولاً حقيقياً في النصف الثاني من القرن العشرين، بعد فشل معادلة النهضة العربية.
٣. أن الحداثة العربية تأثرت وتشكّلت وفق المدرسة الاستشراقية، بعد أن فقد الاستشراق أهميته في الغرب، واتجه بشكل ضعيف وغير مدعوم إلى تصحيح الفكر الإسلامي.
٤. أن كلاً من (محمد أركون) و (نصر أبو زيد) يرفض التبعية السياسية للغرب، ويرفض حالة الاستبداد في دول ما بعد الاستعمار، فهما لا يعدّان امتداداً للاستشراق من هذه الناحية، ولا جزءاً من المشروع السياسي الغربي.

٥. أن كلاً من (محمد أركون) و (نصر أبو زيد)، يعتقد بتفوق المنظومة المعرفية الغربية، وأن حالات الاستنارة التي وقعت في التاريخ الإسلامي كانت بسبب قربها من المنظومة المعرفية الغربية.

٦. أن كلاً من (محمد أركون) و (نصر أبو زيد) ينطلق من مفهوم (الظاهرة الدينية)، التي ترى الدين ظاهرة اجتماعية ومؤثرة تستحق الدراسة، وهي عند أركون أكثر وضوحاً وصراحة، فهو يعتقد أن دراسة تشكّل الحقيقة أهم من البحث عنها، ذلك أنها متغيرة عبر التاريخ، وأن أهمية الأديان تكمن في حاجة الإنسان إليها، بغض النظر عن صحتها.

٧. أن قاعدة (المركز والأطراف) التي يتوسل بها محمد أركون، وقاعد (المركز والهامش) التي يتوسل بها نصر أبو زيد إلى فهم التراث الإسلامي، تفتقر إلى الأدلة العلمية، ولذلك يتم التعامل معها بوصفها قاعدة مطلقة، وعلى المخالف إثبات العكس، خصوصاً عند محمد أركون.

٨. أن مفهوم النزعة الإنسانية يُعدّ من أهم المفاهيم التي يركز عليها كلٌّ من (محمد أركون) و (نصر أبو زيد)، رغم الاختلاف بينهما في التفاصيل، فهما يتفقان في التمرکز حول الإنسان، ويختلفان في أهمية ومكانة البعد الديني.

٩. أن مفهوم النزعة التاريخية يعدّ من أهم المفاهيم التي يركز عليها كلٌّ من (محمد أركون) و (نصر أبو زيد)، وهما يختلفان في توظيفها، فيعتقد أركون أن القرآن الكريم جاء لإحداث تجربة روحية للرسول صلى الله عليه وسلم، وما عدا هذه التجربة فلا يصلح للخلود، بينما يعتقد نصر أبو زيد أن القرآن الكريم (منتج ثقافي)، نزل في عصر معيّن، واتخذ لغته وثقافته مرجعيةً له، ثم أسهم في إنتاج لغة وثقافة دينية، سيطرت على اللغة والثقافة العربية، ويعتقد أننا حين نبتعد عن

زمان نزول النصّ، فإن عمر النصّ الافتراضي ينفد، ولولا تمسك المؤمنين به لما بقي حتى الآن.

١٠. أن علوم اللسانيات التي يتوسل بها الحدائون العرب، لم تتخذ صيغة واحدة متكاملة، بل لها اتجاهات ومدارس متعددة، وهي مازالت. طور التشكّل، وأن محمد أركون يعتمد على اتجاه (ميشيل فوكو) الأركيولوجي، بينما يعتمد نصر أبو زيد على البنيوية في صياغاتها الأولى.

١١. أن مفهوم (السيمائيات)، هو أخطر ما تم توظيفه في فهم النصّ القرآني، خصوصاً عند نصر أبو زيد، إذ تعني أن النصّ القرآني جاء ليهيمن على وعي الناس، وأن على الناس أن يتخلصوا من هذه الهيمنة.

١٢. أن التأويل المباشر للآيات القرآنية لم يلق اهتماماً لدى (محمد أركون) و (نصر أبو زيد)، بل كانت كتاباتهما تعتنى بالتنظير، وأن تأويل الآيات لدى كل منهما انطلق من محاولة كشف دور القرآن في إنتاج الوعي، وتشكيل الحقيقة، دون البحث عن معنى الآيات، ومقصود المتكلم.

ختاماً أسأل الله تعالى أن يستعملنا في طاعته وخدمة كتابه، وأن ينير بصائرنا، ويسدد رأينا، وأن يعصمنا من الزلل، ومن القول في كتابه بغير علم، وأن يتفضل تعالى عليّ وعلى المسلمين بالصفح والعتو والقبول؛ فهو أهل التقوى وأهل المغفرة.

والصلاة والسلام على سيّد الخلق وحبيب الحقّ، سيدنا محمد بن عبدالله، وعلى آله وصحبه ومن والاه وأتبع هداه إلى يوم الدين.

تمت بحمد الله

ثبت المصادر والمراجع

- أركون، محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، ترجمة وإسهام هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط ٢، ٢٠٠١ م.
- أركون، محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط ٣، ١٩٩٨ م.
- أركون، محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط ٢، ٢٠٠٢ م.
- أركون، محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط ٢، ١٩٩٦ م.
- أركون، محمد أركون، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط ٣، ١٩٩٨ م.
- أركون، محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط ٢، ٢٠٠٥ م.
- أركون، محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم؟، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط ٣، ٢٠٠٤ م.
- أركون، محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط ١، ٢٠٠١ م.
- أركون، محمد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، ترجمة وتقدم هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط ١، ٢٠١١ م.

- أركون، محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيدي، ترجمة هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، ط ٢، ٢٠٠٦م.
- الأصفهاني، الراجب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن الكريم، تحقيق صفوان عدنان، دار القلم، دمشق، ط ١، ١٩٩٢م.
- الآلوسي، شهاب الدين السيد محمود الآلوسي البغدادي، توفي سنة ١٢٧٠هـ، روح المعاني في تفسير القرآن والسبع المثاني، تحقيق محمد أحمد الأمد، عمر عبدالسلام السلامي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ١، ١٤٢٠هـ، ١٩٩٩م.
- البخاري، أبو عبدالله محمد بن إسماعيل البخاري، المتوفى سنة ٢٥٦هـ، الجامع الصحيح مع فتح الباري لابن حجر العسقلاني، دار الفكر.
- بدوي، عبدالرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط ١، ١٩٨٤م.
- بغوره، الزواوي بغوره، الفلسفة واللغة، نقد (المنعطف اللغوي) في الفلسفة المعاصرة، دار الطليعة، بيروت، ط ١، ٢٠٠٥م.
- بلقزيز، عبدالإله بلقزيز، العرب والحداثة، دراسات في مقالات الحداثيين، مردز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط ١، ٢٠٠٧م.
- بيتر كونزمان، فرانز-بيتر بوركارد، فرانز فيدمان، أطلس الفلسفة، ترجمة جورج كتورة، المكتبة الشرقية، بيروت، ط ١، ٢٠٠١م.
- الترمذي، محمد بن عيسى الترمذي، الجامع الكبير، تحقيق وتخرىج بشار عواد معروف، دار الغرب الاسلامي - ط ٢، ١٩٩٨م.
- الترمذي، محمد بن عيسى الترمذي، الجامع الكبير بشرح تحفة الأحوذى، محمد عبدالرحمن المباركفوري، تحقيق أبو الفضل المباركفوري، بيت الأفكار الدولية، عمان.

- التريكي، فتحي التريكي، رشيدة التريكي، فلسفة الحداثة، مركز الإنماء القومي، بيروت.
- تشاندلر، دانيال تشاندلر، أسس السيميائية، ترجمة طلال وهبة، مراجعة ميشال زكريا، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط ١، ٢٠٠٨م.
- ابن تيمية، أحمد عبدالحليم، ١٩٩٤م، مقدمة في أصول التفسير، اعتنى به فواز زمري، دار ابن حزم، لبنان، ط ١.
- جدعان، فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام، دار الشروق للنشر والتوزيع، الأردن، ط ٣، ١٩٨٨م.
- جدعان، فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام، دار الشروق للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٨م.
- الجرجاني، علي بن محمد الجرجاني، المتوفى سنة (٨١٦هـ) التعريفات، تحقيق إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، ط ٤، ١٩٩٨م.
- حرب، علي حرب، نقد النصّ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط ٤، ٢٠٠٥م.
- أبو حيان، محمد بن يوسف، أبو حيان الأندلسي، تفسير البحر المحيط، تحقيق عادل احمد عبدالموجود، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٩٩٣م.
- ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد بن خلدون، المقدمة، المكتبة التجارية، مصطفى الباز، مكة المكرمة، ط ١، ١٩٩٤م.
- أبو داود، أبو داود سليمان الأزدي، السنن، تحقيق وتخرّيج خليل مأمون شيجا، دار المعرفة - بيروت - ط ١ ١٤٢٢هـ ٢٠٠١م.

- أبو داود، أبو داود سليمان الأزدي، السنن بشرح عون المعبود، محمد شمس الدين العظيم آبادي، مع تعليقات ابن القيم، تحقيق عصام الدين الصبابطي، دار الحديث، القاهرة، ٢٠٠١م.
- ديورانت، ول ديورانت، قصة الفلسفة، من أفلاطون إلى جون ديوي، ترجمة فتح الله المشعشع، مكتبة المعارف، بيروت، ط١، ٢٠٠٤م.
- الذهبي، محمد حسين، التفسير والمفسرون، مكتبة وهبة، القاهرة، ط٦، ١٩٩٥م.
- الرازي، محمد بن عمر، تفسير مفاتيح الغيب المعروف بالتفسير الكبير، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط٢، ١٩٩٧م.
- رضا، محمد رشيد رضا، تفسير القرآن الحكيم، المشهور بتفسير المنار، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢٠هـ، ١٩٩٩م.
- الزرقاني، محمد عبد العظيم، مناهل العرفان في علوم القرآن، ط١، تحقيق فواز زمربلي، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٩٥م.
- الزركلي، خير الدين الزركلي، الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، ط١٩٩٠، ٩٩٠م.
- الزمخشري، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري، الكشاف عن حقائق التنزيل وعميون الأقاويل في وجوه التأويل، دار المعرفة، بيروت.
- أبو زيد، نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير، دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط٥، ٢٠٠٣م.
- أبو زيد، نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط٦، ٢٠٠١م.

- أبو زيد، نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط ١، ٢٠٠٠م.
- أبو زيد، نصر حامد أبو زيد، دوائر الخوف، قراءة في خطاب المرأة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط ٣، ٢٠٠٤م.
- أبو زيد، نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن الكريم عند محيي الدين بن عربي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط ٥، ٢٠٠٣م.
- أبو زيد، نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط ٥، ٢٠٠٠م.
- أبو زيد، نصر حامد أبو زيد، مقال (من البدايات إلى تحليل الخطاب)، موقع الأوان الإلكتروني.
- أبو زيد، نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة، إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط ٤، ٢٠٠٠م.
- أبو السعود، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، دار الفكر.
- سعيد، إدوارد سعيد، الاستشراق، المعرفة. السلطة. الإنشاء، ترجمة كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ط ٧، ٢٠٠٥م.
- سميث، هوستن سميث، أديان العالم، تعريب وحواشي سعد رستم، دار الجسور، الثقافية، حلب، ط ٣، ٢٠٠٧م.
- سواح، فراس السواح، دين الإنسان، بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني، منشورات دار علاء الدين، دمشق، ط ٤، ٢٠٠٢م.
- السيد أحمد، عزمي طه السيد أحمد، أفلاطون، محاوره كراتيلوس، (في فلسفة اللغة)، ترجمة ودراسة، وزارة الثقافة الأردنية، عمان، ط ١، ١٩٩٥م.

- السيد أحمد، عزمي طه السيد أحمد، الثقافة الإسلامية، مدخل، المؤسسة العربية الدولية للنشر والتوزيع، ط ١، ٢٠٠٨م.
- صالح، هاشم صالح، مدخل إلى التنوير الأوروبي، دار الطليعة، بيروت، ط ١، ٢٠٠٥م.
- صليبا، جميل صليب، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، مكتبة المدرسة، بيروت، ١٩٨٢م.
- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، المتوفى سنة ٣١٠هـ، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق عبدالله التركي، بالتعاون مع مركز البحوث والدراسات العربية والإسلامية بدار هجر، القاهرة، ط ١، ٢٠٠١م.
- طرايشي، جورج طرايشي: معجم الفلاسفة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط ٣، ٢٠٠٦م.
- ظاهر، عادل ظاهر، أولية العقل، نقد أطروحات الإسلام السياسي، دار أمواج، ط ١، ٢٠٠١م.
- ابن عاشور، الطاهر ابن عاشور، التحرير والتنوير، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس.
- ابن عاشور، الطاهر ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق ودراسة محمد الميساوي، دار النفائس، الأردن، ط ٢، ٢٠٠١م.
- ابن عاشور، الفاضل ابن عاشور، التفسير ورجاله، دار الكتب الشرقية، تونس، ط ٢، ١٩٧٢م.
- عباس، فضل حسن عباس، التفسير أساسياته واتجاهاته، دار دنديس، عمان، ط ١، ١٤٢٦هـ، ٢٠٠٥م.
- عباس، فضل حسن عباس، إتقان البرهان في علوم القرآن، دار الفرقان، عمان، ط ١، ١٩٩٧م.

- عبد الحميد، محسن عبد الحميد، تطور تفسير القرآن، قراءة جديدة، طبعة وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، جامعة بغداد، بيت الحكمة.
- عبدالرحمن، طه عبدالرحمن، روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط ١، م ٢٠٠٦.
- عبدالرحمن، طه عبدالرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز العربي الثقافي، الدار البيضاء - بيروت، ط ٢، م ٢٠٠٥.
- العروي، عبدالله العروي، مفهوم التاريخ، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط ٣، م ١٩٩٧.
- العقاد، عباس محمود العقاد، موسوعة العقاد الإسلامية، المكتبة العصرية، بيروت، ط ١، م ٢٠٠٦.
- العقيقي، نجيب العقيقي، المستشرقون، دار المعارف، ط ٤.
- عون، نسيم عون، الألسنية، محاضرات في علم الدلالة، دار الفارابي، بيروت، ط ١، م ٢٠٠٥.
- العوا، محمد سليم العوا، الحق في التعبير، دار الشروق، القاهرة، ط ٢، م ٢٠٠٣.
- غدنز، أنتوني غدنز، علم الاجتماع، ترجمة فايز الصباغ، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، مؤسسة ترجمان، الأردن، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط ١، م ٢٠٠٥.
- القرطبي، أبو عبدالله محمد بن احمد الأنصاري القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، م ١٩٨٨.
- كازانوف، خوسيه كازانوف، الأديان العامة في العالم الحديث، ترجمة قسم اللغات الحية والترجمة في جامعة بلنند، المنظمة العربية للترجمة، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط ١، م ٢٠٠٥.

- ابن كثير، إسماعيل بن عمر، البداية والنهاية، تحقيق أحمد عبدالوهاب فتيح، دار زمزم، الرياض، ١٩٩٣م.
- كيرني، ريتشارد كيرني، دوائر الهرمينوطيقا عن بول ريكور، ترجمة سمير مندي، أزمنة للنشر والتوزيع، الأردن، ط١، ٢٠٠٧م.
- مجموعة باحثين، حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١، ٢٠٠٥م.
- المزي، جمال الدين أبو الحجاج يوسف المزي، تمهيد الكمال في أسماء الرجال، تحقيق بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٩٩٨م.
- المسدي، عبدالسلام المسدي، التفكير اللساني في الحضارة العربية، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط٣، ٢٠٠٩م.
- مسرحي، فارح مسرحي، الحداثة في فكر محمد أركون، الدار العربية للعلوم-ناشرون، منشورات الاختلاف، بيروت، ط١، ٢٠٠٦م.
- المسيري، عبدالوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط١، ٢٠٠٦م.
- ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد ابن منظور الأفرقي المصري، لسان العرب، مكتبة تحقيق التراث، بيروت، ط٢، ١٩٩٣م.
- ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد ابن منظور الأفرقي المصري، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط١.

• لالاند، أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، منشورات عويدات، بيروت-باريس،

ط٢، ٢٠٠١م.

• مركز ابن رشد للفكر الحر، الرابط الإلكتروني: <http://www.ibn->

[.rushd.org/arabic/CV-Arkoun.htm](http://www.rushd.org/arabic/CV-Arkoun.htm)

• موقع الأوان الإلكتروني www.alawan.org

© Arabic Digital Library-Yarmouk University

Modernist Arabs' Views on Contemporary Quranic Studies: A Critical Survey

Prepared By:

Mustafa Mohammad Mustafa Al Hasan

Supervisor:

Prof. Dr. Mohammad Ibrahim Al-Shafei

ABSTRACT

This study addressed the opinions of some modernists in the contemporary Quran studies in terms of presentation and criticisms. The study could establish a paradigm of their discourses through studying the writings of two of the most prominent authors in this field: "Mohammad Arkon" and "Nassr Hamed Abu Zaid". This study established a constant comparison between them in terms of common and variant matters.

The study demonstrated the intellectual principles on which Arab modernists depend and set out. The researcher investigated in the Greek philosophy, then showed the emergence and development of Arab modernization and its relationship with orientalism.

Further, the study showed the roots of the human trend in the western philosophy and its development in the Arab modernization comparing this with the concept of human in Islam. In addition, the study illustrated the modernists' employment of the western historical trend and their mechanisms of interpretation. In this concern, the study uncovered their employment of linguistics then discussed the controversial relationship between (language, thought and culture), (signifier and signified) and

(sender and recipient), and their employment to the (metaphor), (Hermeneutical) and the science of signs.

The study aimed at bridging these textbooks to Shari science learners, analyze and simplify many of its ideas, and break the barrier between the students of linguistics, religious sociology and the science of interpretation. The most important findings of this study are that some Arab modernists such as: "Mohammad Arkon" and "Nassr Abu Zaid" set out from principles that are radically different from those of interpreters. In addition, they are selective in dealing with modern lingual sciences and focus on theorizing with less interest in the direct interpretation of the Quran verses. Another important finding of this study is that linguistics and other sciences employed by modernists are not "antagonists" to the Holy Quran, but can be employed in its service.